

*„Nikoli tupením a hádkami, nýbrž pravdou,  
zákony a hodnověrnými údaji.“*

Literární dialogy a tolerance v rané české reformaci

Jan Červenka

Disertační práce

Obecné dějiny

Školitel: doc. Mgr. Antonín Kalous, M.A., Ph. D.

Katedra Historie

FF UP Olomouc

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně na základě citovaných pramenů a literatury a že práce nebylo využito k získání jiného titulu.

podpis

Chtěl bych poděkovat všem, kteří se na finální podobě práce nějakým způsobem podíleli, diskutérům na konferencích, pracovníkům univerzit, knihoven a dalších institucí. Díky patří také institucím, které mi poskytly prostředky pro výzkum, kromě mé alma mater zejména Visegrádskému fondu a programu Ceepus. Jmenovité díky patří mé matce Radmile Červenkové, která se obětovala a celou práci si přečetla (a nebyla to ani zdaleka její největší oběť pro mě), mému bratru Mgr. Radimu Červenkovi, Ph.D. za dlouhé a často úmorné diskuze nad vším možným v duchu sókratovských dialogů, a mému vedoucímu práce doc. Mgr. Antonínu Kalousovi, M.A. Ph.D. za konzultace a vstřícnost při směřování mé práce.

# Obsah

1	Úvod.....	7
2	Intelektuální historie .....	13
2.1	Skinnerovo pojetí intelektuální historie.....	14
2.2	Teorie řečových aktů .....	16
2.3	Problematika kontextu .....	18
2.3.1	Vztah intence autora a textu .....	19
2.3.2	Vztah života autora a textu .....	20
2.3.3	Vztah textu k ostatním dílům autora .....	21
2.3.4	Vztah společnosti a textu.....	22
2.3.5	Vztah kultury a textu .....	24
2.3.6	Vztah lingvistických struktur a textu.....	24
2.4	<i>Nenie dost na mluvenie musíť byt i na činěnie</i> – dialog a politika .....	25
3	Dialog jako historický pramen.....	27
3.1	Stručná historie literárních dialogů.....	27
3.2	Definice dialogu .....	30
3.2.1	Dialog jako antropologický princip.....	31
3.2.2	Dialog jako metodologický či hermeneutický princip .....	32
3.2.3	Dialog jako literární druh .....	32
3.2.4	Dialog jako literární žánr.....	33
3.2.5	Dialog jako literární dílo .....	34
3.2.6	Dialog jako literární postup.....	35
3.3	Dialog jako řečový mód aneb dialogy a polemika .....	36
3.4	Interpretace dialogu .....	39
3.5	Dialog a náboženská tolerance .....	41
4	Tolerance jako historický problém .....	45
4.1	Pohledy na toleranci v české historiografii.....	49
4.1.1	Tolerance z nutnosti .....	49
4.1.2	Tolerance z nezájmu.....	51
4.1.3	Nadkonfesijní křesťanství .....	54
4.2	Tolerance a <i>obecné dobré</i> – tolerance v českém politickém myšlení .....	57

5	Kontexty .....	67
5.1	Druhý život kompaktát.....	67
5.1.1	Císař Zikmund a první konflikty.....	68
5.1.2	Kompaktáta a panovníci – od interregna po krále Bene .....	69
5.1.3	Papežové a kompaktáta .....	71
5.1.4	Kompaktáta jako vnitropolitický problém .....	73
5.1.5	Kompaktáta a Jagellonská dynastie .....	76
5.1.6	Kompaktáta a Reformace .....	77
5.2	Obhajoba tolerance.....	78
5.2.1	Argumenty na obhajobu tolerance a kompaktát.....	79
5.2.2	Překážky tolerance .....	98
5.3	Utraktivismus a humanismus – intelektuální rozvoj v kacířské zemi .....	103
5.3.1	Antika jako vzor.....	107
5.3.2	Kultura kriticismu .....	113
5.3.3	Institucionalizace.....	118
5.4	Dvě tradice evropského tolerančního dialogu.....	124
5.4.1	Debata mezi mudrci různých vyznání.....	125
5.4.2	Humanistické <i>sermo</i> .....	126
5.5	Od filozofické alegorie k husitské agitaci – česká tradice dialogu .....	127
6	Čtyři dialogy o české toleranci .....	131
6.1	Mikuláš Kusánský a <i>De pace fidei</i> .....	133
6.1.1	Postavy a narativní rámec .....	134
6.1.2	Diskuze mudrců v <i>De pace fidei</i> .....	139
6.1.3	Úloha Čecha v dialogu .....	142
6.1.4	Závěr Kusánský a tolerance .....	145
6.2	Jan z Rabštejna a <i>Dialogus. Sermo a anti-sermo</i> .....	147
6.2.1	Obsah a průběh dialogu.....	148
6.2.2	Využití formy dialogu – postavy, narace .....	149
6.2.3	Dialogus jako humanistické <i>sermo</i> .....	152
6.2.4	<i>Dialogus</i> jako „anti-sermo“ – polemický mód v <i>Dialogu</i> .....	155
6.2.5	Závěr <i>Dialogu</i> .....	159
6.3	Václav Písecký, Řehoř Hrubý a <i>Boloňské hádání</i> .....	162
6.3.1	Koncepce textu – epistola, apologia sed dialogum .....	164
6.3.2	Postavy, prostředí a narativní prvky <i>Boloňského hádání</i> .....	167

6.3.3	Obsah Argumentace <i>Boloňského hádání</i> .....	172
6.3.4	Boloňské Hádání a tolerance? .....	175
6.3.5	Řehoř Hrubý a Václav Písecký .....	176
6.3.6	Závěr – dva záměry v jednom textu? .....	182
6.4	Mikuláš Konáč z Hodíškova a jeho dialogy .....	185
6.4.1	Dosavadní interpretace a jejich problémy .....	185
6.4.2	Obsah a průběh dialogů .....	193
6.4.3	Autorská pozice Konáče .....	197
6.4.4	Podoba dialogů – Co Konáč změnil v koncepci dialogů? .....	200
6.4.5	Opakování argumentů a myšlenek mezi <i>Rozmlúvanie</i> a <i>Dialogem</i> ...	211
6.4.6	Proč Konáč sepsal dva dialogy .....	219
6.4.7	Konáč a tolerance pro <i>obecné dobré</i> .....	225
7	Závěr .....	227
8	Seznam literatury .....	234
8.1	Prameny .....	234
	Needitované .....	234
	Editované .....	234
8.2	Literatura .....	236
8.3	Internet .....	251
9	Resumé .....	256

## 1 Úvod

Práce se pokouší prozkoumat vzájemný vztah literárních dialogů a ideje tolerance v období rané české reformace. Jde o téma, kterému nebyla doposud v českém akademickém prostředí věnováno mnoho pozornosti, a proto je nutné k němu přistoupit od základů – tedy od představení vhodné metodologie, přes definici a selekci vhodných pramenů až po aplikaci zvolené metodologie na vybrané dialogy – *De pace fidei* Mikuláše Kusánského, *Dialogus* Jana z Rabštejna, *Boloňské hádání* Václava Píseckého a dva dialogy Mikuláše Konáče z Hodíškova. Základní osnovu práce tak tvoří trojice pojmů – dialog, tolerance a raná česká reformace. Nejde o pojmy tak jednoznačné, jak by se na první pohled mohlo zdát, a proto je bude potřeba podrobněji vyjasnit – k tomu však poslouží následující kapitoly. Zde je na místě vysvětlit, jak tyto tři pojmy ovlivnily strukturu, podobu a cíle práce.

Nejlepší bude začít konceptem rané české reformace, který práci vymezuje z hlediska geografického i časového. V historiografii proběhla řada debat o tom, jak nejlépe podchytit tuto významnou kapitolu v českých dějinách. Padlo několik různých názvů pro v podstatě stejný fenomén, jakým se budu zabývat v této práci. Jen namátkou zmíním ty nejznámější alternativy – první reformace, prereformace, reformace před reformací, husitská reformace.<sup>1</sup> Většina z nich ale nebyla pro tuto práci vhodná, protože jedním z hlavních východisek je to, že i když byla nepochybně později provázaná s evropskou reformací (či reformacemi?), je česká reformace zcela svébytným fenoménem. To ale neznamená, že jde v nějakém ohledu o méně vyzářlý prototyp, nebo naopak jev, který předběhl svou dobu. Česká reformace měla své specifické příčiny, své problémy a nabízela svá řešení po dlouhou dobu nezávisle na reformačním myšlení jinde. A poměrně svéráznou zůstala i poté, co se reformační církve staly jevem rozšířeným po celé Evropě. Protože jde však o příliš široký fenomén, omezil jsem se pouze na jeho počáteční období. Česká reformace je mimo jiné specifická tím, jakým způsobem balancuje na hraně mezi středověkem a raným novověkem a s nimi obvykle spojovanými myšlenkovými systémy. Pro účely této práce lze poměrně jednoduše vymezit počátek – je jím vyhlášení Basilejských kompaktát roku 1436, která legalizovala existenci dvojevěří. Konec sledovaného období se

---

<sup>1</sup> MOLNÁR, A. *Husovo místo v evropské reformaci*. ČsČH, roč. 64, č.1, 1966, s. 6-7; MACEK, J. *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 158 považuje všechny varianty za možné, pouze se vyhrazuje oproti názvu prereformace. Ten podle jeho názoru podceňuje svébytnost českého prostředí. Různé varianty probírá i SOUKUP, P. *Kauza reformace. Husitství v konkurenci reformních projektů*. In SOUKUP, P. - CERMANOVÁ, P. (eds.) *Heresis seminaria: pojmy a koncepty v bádání o husitství*. Praha 2013, s. 173–175.

hledal podstatně hůře. Nakonec jsem se rozhodl přistoupit k populárnímu, byť mytizovanému, a do jisté míry přečeňovanému vystoupení Martina Luthera ve Vitemberku. Hlavním důvodem tohoto vymezení je záměr zachytit specifika české reformace v době, předtím než byla ovlivněna novými reformačními proudy. I když je sporné, jestli české prostředí mohlo ovlivnit pozdější vývoj evropského myšlení, není bez zajímavosti se podívat, jakým způsobem se s multikonfesijní problematikou vypořádalo.

Tím se dostáváme k druhému klíčovému pojmu této práce, kterým je tolerance. Tolerance totiž práci vymezuje po stránce tématické. Pojem je to sice velmi často používaný na akademické půdě i v běžném životě, přesto (anebo právě proto?) postrádá jednotnou definici. Je proto potřeba hned vyjasnit jedno pojmové rozlišení. Pod slovem tolerance budu v této práci chápat ideu nebo ideologii, ve smyslu soustavy argumentů, které obhajovaly možnost nějaké podoby soužití více různých náboženských skupin. Toto soužití na úrovni reálného, každodenního života budu označovat pojmem koexistence. Často bývají oba pojmy volně zaměňovány, což může v některých případech vést ke zmatkům. Je totiž možné, aby ve společnosti byla přítomná idea tolerance bez toho, aby daná společnost provozovala jakoukoli formu koexistence. A naopak, může fungovat společnost, která bude koexistenci prakticky uplatňovat, aniž by proto měla nějakou explicitně formulovanou ideologickou oporu. Zde zkoumané prameny však zřetelně ukazují, že v české reformaci teoretická obhajoba tolerance šla ruku v ruce s praktickou koexistencí.

Dalším problémem je odlišení náboženské svobody a tolerance. To je obzvlášť palčivé při zkoumání tolerance z historické perspektivy, protože středověk náboženskou svobodu tak, jak ji chápeme dnes, samozřejmě neznal. Její moderní pojetí je zakořeněné v tradici liberalismu 19. století. Je tedy otázkou, zdali je vůbec vhodné o náboženské toleranci ve středověku hovořit. Domnívám se, že ano, ale pokud chceme o toleranci ve středověku mluvit, musíme tuto ideu uchopit na základě dobového kontextu. Otázkou zůstává, jaký má smysl zkoumat „opuštěné“ či „zapomenuté“ pojetí tolerance. Jistě poznání minulosti má hodnotu samo o sobě, ale to není vše, co historické zkoumání tolerance může nabídnout. Po vzoru Quentina Skinnera se domnívám, že to, že určitá idea byla ve středověku formulována, chápána a realizována odlišně než dnes, může být prospěšné i pro náš dnešní pohled na problematiku. Poskytuje to totiž možnost sledovat, proč se právě toto moderní pojetí stalo dominantním.<sup>2</sup> Zároveň nám zkoumání „zapomenutých“ idejí připomíná zásadní

---

<sup>2</sup> PALLARES-BURKE, M. (ed.) *The New History: confessions and conversations*. Cambridge 2002, s. 235.



otázky, na které stále nemáme odpověď. Patří sem i některé palčivé otázky současnosti. Například vztah náboženské tolerance a ostatních lidských práv, jak daleko s tolerancí můžeme zajít nebo jak se tolerance rozšiřuje. Hlavně, což se zdá v současnosti asi nejaktuálnější, jak a proč tolerance ve společnosti zaniká. Všechny tyto otázky jsou důležité z etického i praktického politického hlediska. Některé z nich může být těžké (či přímo nemožné) vyřešit, pokud se budeme zabývat pouze současným chápáním pojmu a historické proměny ideje budeme ignorovat. Tato práce snad pomůže nastínit alespoň částečnou odpověď na otázku, jak tolerance vzniká a jakými způsoby mohla být obhajována. Nemusí to dlouho trvat a současná západní společnost může být postavena před nutnost obhajoby tolerance znovu. Jedním ze způsobů, jak toleranci pochopit, může být právě pohled do minulosti. Když pochopíme, jak a proč byly její principy formulovány a k čemu sloužily, budeme moci znovu docenit, či dokonce přehodnotit, naše současné postoje.<sup>3</sup> Nejvíce se můžeme poučit právě z těch momentů, kdy docházelo ke zlomům v rámci myšlenkového vývoje – což je i případ české reformace. I středověk nám tak může pomoci při hledání odpovědí na současné otázky. Ovšem tak daleko cíle této práce rozhodně nesahají, ty jsou striktně historické, a proto se spokojím s pokusem představení tolerance používané pro obhajobu koexistence katolíků a utrakvistů na území Koruny české na konci středověku.

Klíčovým prvkem každé historické práce je zkoumaný materiál. Tím je zde literární žánr dialogu. Jde o pramen pro sledování obhajoby tolerantních myšlenek zcela zásadní, o čemž svědčí řada zahraničních prací.<sup>4</sup> Dialog a tolerance jsou velmi úzce propojeny v celé řadě rovin. Toto spojení má samozřejmě hlubší opodstatnění, dialog a myšlenka tolerance spolu sdílí řadu obdobných epistemologických a etických východisek – což se projevilo mimo jiné také tím, že tolerance byla často obhajována či prezentována právě literárními dialogy. I tento vztah je zde zkoumán, práce se snaží zjistit, jak se propojení dialogu a tolerance uplatňovalo v české reformaci. Je na místě poznamenat, že nebudu sledovat dialog jako ucelený literární žánr, ale pouze pár vybraných textů, které se přímo dotýkají zkoumané problematiky, tedy jakési „toleranční dialogy“. Přestože zde sledovaná díla představují jen část literatury v dialogické podobě, je v nich možné nalézt celou škálu formálních vlivů a ideových inspirací. Mezi hlavní otázky v tomto ohledu patří míra vlivu starších

---

<sup>3</sup> SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*. Cambridge 2016, s. 110.

<sup>4</sup> Toleranci s dialogem přímo spojují například NEDERMAN, C. *Worlds of difference: European Discourses of Toleration, c. 1100-c. 1550*. University Park 2010; REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. University Park 1996.

středověkých vzorů a moderních humanistických dialogů či možná návaznost na starší domácí literární tradici. Zkoumané dialogy se od sebe velmi liší, a není tak možné říci, že by se nějaký motiv či argument stal univerzálním. Autoři totiž svými díly sledovali odlišné cíle. Odpovídá to širokému spektru autorů, kteří se k toleranci v dialozích vyjadřovali. Najdeme mezi nimi pestré sociální rozvrstvení – od poddanských měšťanů, kteří si polepšili díky univerzitnímu studiu (Václav Písecký), přes nobilitované měšťany a zchudlé šlechtice (Mikuláš Konáč z Hodíškova a Řehoř Hrubý z Jelení), až po skutečnou společenskou elitu (Mikuláš Kusánský a Jan z Rabštejna). Kromě vzdělanosti je jim společná také snaha vykročit za čistě akademickou debatu. U všech totiž můžeme vidět angažovanost v politice. To je patrně hlavní motiv jejich zájmu o otázku náboženské tolerance. Zajímavý je laický charakter utrakvistických autorů, který svědčí o určité laicizaci církevně politických otázek mezi utrakvisty. Katolíci jsou oproti tomu univerzitně vzdělaní církevní hodnostáři. Jedno ovšem mají všichni společné. Tím je jejich příslušnost ke spíše umírněným křídům jednotlivých konfesí. Nejde o žádné překvapení, radikální utrakvisté a zatvrzelí katolíci jen těžko mohli obhajovat toleranci, která vyžadovala řadu ústupků od obou stran.

Poslední důležitou charakteristikou každé práce je její metoda. Ta musí mít interdisciplinární přesah, protože chci zkoumat ideu tolerance (filozofie) v jejím dobovém kontextu (historie) a ve specifickém literárním vyjádření – dialogu (literární historie a teorie). Zkoumané texty přitom ale nejsou primárně chápány z estetického ani filozofického hlediska, ale jako historický akt, který měl praktické dopady. Tyto nároky nejlépe splňuje kontextuální historie idejí, tzv. Cambridgeské školy, jejímiž hlavními představiteli jsou Quentin Skinner a J. G. A. Pocock. Právě Quentin Skinner nabízí ucelenou metodologickou teorii a představení jeho pohledu na intelektuální historii bude náplní první kapitoly práce. Podrobněji se zaměřím na tři hlavní prvky – pojetí textů jako řečových aktů, význam kontextu pro studium dějin idejí a vztah literárního dialogu a politiky.

Na ni naváže kapitola o dialogu jako historickém prameni, ve které budou představeny různá pojetí pojmu i specifika dialogu jako literárního útvaru. Protože nejde o často reflektovaný pramen v rámci české historiografie, bude nutné představit i metodu interpretace dialogu. Aby bylo možné k dialogům přistoupit pomocí Skinnerovy metodologie a odhalit autorův záměr, je nutné také odlišit polemický a dialogický mód řeči. Proto je nakonec navržena interpretace, která vychází z pojetí dialogu jako „jednoty v různých hlasech,“ formulovaného Michaiilem Bachtinem. Čtvrtá kapitola je věnována

toleranci jako pojmu a jejímu pojetí v historiografii. V páté kapitole jsou naznačeny zásadní kontexty, které mají představit pozadí pro interpretaci jednotlivých dialogů, jejichž interpretace tvoří poslední kapitolu práce.

Ta se skládá z případových studií, na kterých je prezentováno využití dialogických prostředků v jednotlivých textech – konkrétně jde o *De pace fidei* od Mikuláše Kusánského<sup>5</sup>, *Dialogus Jana z Rabštejna*<sup>6</sup>, *Boloňské hádání* od Václava Píseckého<sup>7</sup> a *Rozmlúvanie a Dialogus* od Mikuláše Konáče z Hodíškova.<sup>8</sup> Každá studie však kromě společných otázek po způsobu využití dialogu a pojetí tolerance u daného autora, představuje možnost poukázat i na některé specifické otázky. Mikuláš Kusánský poslouží k pohledu zvenčí, protože českou problematiku sleduje jako součást utopického ideálu vedoucího k ukončení náboženských válek mezi všemi náboženstvími. Jan z Rabštejna představuje nejen pohled katolíka na otázku poslušnosti světské a církevní autoritě, ale také velmi kreativní práci se zásadami humanistického dialogu. *Boloňské hádání* Václava Píseckého zase umožňuje sledovat proces a důvody dialogizace a vernakularizace díla, které původně bylo soukromým dopisem. Svým způsobem totiž mělo *Boloňské hádání* autory dva – Václava Píseckého a Řehoře Hrubého z Jelení – přičemž oba mu vtiskli poněkud odlišnou podobu a sledovali jím odlišné záměry. Specifické je také tím, že kromě náboženské otázky obhajuje i možnosti uplatnění humanistického smýšlení pro věc utrakvismu. Mikuláš Konáč z Hodíškova sepsal dialogy dokonce dva, což poskytuje prostor k sledování jeho myšlenkového vývoje. Klíčovou otázku představují důvody, které ho vedly k sepsání dvou

---

<sup>5</sup> Autoritativní edici Kusánského díla je Heidelbergská kritická edice. KLIBANSKY R.–SENGER H. (eds.) *De Pace Fidei. Cum epistola ad Iohannem de Segobia*. Hamburg 1970. Dostupné z: <http://www.cusanus-portal.de> kde je možné nalézt překlady Kusánského děl do angličtiny a němčiny a také rozsáhlou kusánologickou bibliografii.

<sup>6</sup> Latinský text *Dialogu* poprvé otiskl JORDAN, M. (ed.) *Das Königthum Georg's von Poděbrad. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des Staates gegenüber der katholischen Kirche*. Leipzig 1861, s. 482–513. Další edice: BACHMANN, A. (ed.), *Iohannis Rabensteinensis Dialogus*, AÖG, roč. 54, č. 2, 1876, s. 351–402; RYBA, B. (ed.) *Disputacio*, Budapest; RYBA, B. (ed.), *Jana z Rabštejna Dialogus*, Praha 1946 (dále jen *Jana z Rabštejna Dialogus*). Z této edice také vycházím v této práci. Zkrácený překlad zahrnul do svého díla PALACKÝ, F. *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě IV/2*, Praha 1860, s. 583–614 (Ryba tento zkrácený příložil ke své edici). Nový kompletní překlad je součástí antologie MARTÍNKOVÁ, D. (ed.) *Poselství ducha. Latinská próza českých humanistů*, Praha 1975, s. 17–61. V textu používám jejího překladu a bude na něj odkazovat pouze příjmením překladatelky a stranou citovaného místa pro množství opakovaných citací. Při textovém rozboru v dialogu doplňuji odkazem na Rybovu latinskou edici.

<sup>7</sup> Latinský dopis, jehož součástí *Boloňské hádání* je vydal RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého Michalovi ze Stráže*. LF, roč. 60, 1933, s. 115–126; s. 273–287; s. 436–441. *Boloňské hádání* se však dostalo velice rychle i českého překladu, který má na svědomí Řehoř Hrubý z Jelení a který velmi ovlivnil recepci celého díla. Hrubého překlad *Boloňského hádání* zařadil do své populárně naučné monografie PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. Praha 1964, s. 117–134.

<sup>8</sup> Edice těchto dialogů byla velkým desideratem české literární historie, oba dialogy nakonec edičně zpřístupnili HALAMA, O. (ed.) *Pikartské dilogy*. Praha 2017.

odlišných dialogů věnovaných otázce konfesijního soužití v českém prostředí. Jako jediný navíc do svých úvah zahrnuje i otázku Jednoty bratrské. V závěru jsou potom shrnuty základní poznatky jednotlivých případových studií a představeny společné rysy zkoumaných textů. Zejména ty, které v předchozích kapitolách mohly být pouze naznačeny a pro jejichž komparaci nebyl v rámci případových studií vhodný prostor.

Tyto interpretační analýzy jsou však omezeny s ohledem na hlavní cíl práce – tedy zodpovězení otázky proč a jakým způsobem byly dialogy využívány při obraně tolerance v české reformaci. Jak již bylo naznačeno, v dialozích spjatých s českou reformací nenajdeme nějaký ucelený pohled na otázku náboženské tolerance. Jednotliví autoři se od sebe v mnoha ohledech liší, stejně jako cíle, které svými dialogy sledovali, proto se jednotlivým dílům věnuji v samostatných případových studiích. Společným jmenovatelem jim není ani tak jejich ideové zázemí jako uvědomění si možností a užitečnosti dialogů jako literárního prostředku pro šíření myšlenek. Práce proto nepředstavuje komplexní popis tolerančního myšlení české reformace, jejich hlavním cílem je spíše prezentace teoretického aparátu pro interpretaci dialogů a jeho uplatnění na příkladu jednotlivých autorů.

## 2 *Intelektuální historie*

Dialogy představují typ pramene, který pro správnou interpretaci vyžaduje interdisciplinární přístup. Filozofové tato díla zpravidla pomíjejí, případně řeší pouze otázky spadající do okruhu kanonických problémů dějin filozofie.<sup>9</sup> Historici s dialogy povětšinou pracovali zejména jako s možným zdrojem cenných údajů. Dialogy jsou tak obvykle využívány poněkud redukcionisticky, jako ilustrace jiných historických procesů analyzovaných historiky.<sup>10</sup> Z tohoto hlediska ale dialogy představují problematický pramen, protože údaje v nich obsažené jsou podřízené hlavnímu záměru dialogu a bez zohlednění jejich role v naraci dialogu mají spornou faktografickou hodnotu.<sup>11</sup> Literární věda se zabývá zejména literární formou a texty hodnotí především z hlediska formálního a estetického. Zpravidla tak dialogy nejsou chápány jako řečové akty, které promlouvají do dobových filozofických a politických diskuzí. Pro zkoumání vztahu tolerance a dialogu je důležité sledovat, jak byla zvolená forma prezentace díla ovlivněná dobovými intelektuálními, estetickými a rétorickými požadavky, a jak ovlivnila smysl a účinnost obsažených myšlenek.<sup>12</sup> Propast mezi těmito přístupy je možné překlenout právě komplexním interdisciplinárním přístupem intelektuální historie.

Není zde prostor představit intelektuální historii v celé její šíři, ale protože jde o metodu poměrně málo etablovanou a teoreticky reflektovanou v českém akademickém

---

<sup>9</sup> Dějiny starší české filozofie obecně nejsou příliš dobře zdokumentovanou oblastí. Jedna z mála prací je SOUSEDÍK, S. *Filozofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha 1997. Ovšem ten se dialogům příliš nevěnuje. Podrobněji je však prozkoumáno české politické myšlení v reprezentativním díle MULLER, I. a kol. *Dějiny politického myšlení II*, sv. 1 a 2, Praha 2012. Ani zde však nenajdeme filozofickou reflexi dialogů. Roli historie ve filozofii a jejich vzájemnému vztahu se věnují diskuze v časopise Aithér, o vztahu dějin filozofie a intelektuální historie zejména URBÁNEK, V. *Intelektuální dějiny a dějiny filozofie: možnosti dialogu*. Aithér, roč. 1, č. 2, 2009, s. 186-191; podnětné jsou i další diskuze *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filozofií?* (č. 1, s. 149-235), *Jak psát o starší filozofii?* (č.2, s. 149-235), *Role filozofů v předmoderní společnosti* (č. 3, s. 127-218).

<sup>10</sup> LaCapra to nazývá dokumentárním čtením, které považuje za nedostatečné LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*. History and Theory, roč. 19, č. 3, 1980, s. 251-252.

<sup>11</sup> Velmi často tak bývá využíván Rabštejnův *Dialogus*. Například Rabštejn vypočítává, kolik hradů má Poděbradova strana. I když mohl mít slušný přístup k takovýmto informacím a je tedy možné, že se příliš nelišil od skutečnosti, je tento přístup k jeho *Dialogu* zjednodušující. Smyslem pasáže totiž není sdělit nějaký údaj, ale podpořit argument, že vedení války proti králi je pro vlast zhoubné. Rabštejn tak číslo mohl úmyslně zvětšit, aby argumentu dodal na přesvědčivosti, nebo jenom jako ilustraci.

<sup>12</sup> Jako ukázkou takového komplexního literárně historického přístupu, který zohledňuje jak dialogickou formu, tak historický kontext může posloužit třeba rozbor husitských hádání ČORNEJ, P. *Husitské skladby Budyšínského rukopisu: funkce-adresát-kulturní rámeček*. Česká literatura, roč. 56, č. 3, 2008, s. 301-344.

prostředí,<sup>13</sup> je na místě představit základní poznatky intelektuální historie, které využívám. Zejména budu přitom odkazovat na dílo Quentina Skinnera, protože má promyšlenou, jasně formulovanou a podrobně prodiskutovanou metodologii. Quentin Skinner navazuje na starší tradice dějin idejí, zejména na své kolegy z Cambridgeské školy Johna Dunna a J. G. A. Pococka. Skinner jejich postupy rozpracoval a teoreticky podložil.<sup>14</sup> Jeho dílo tak představuje možnosti obecnějšího uplatnění postupů Cambridgeské školy. Jednou z výhod je i to, že Quentin Skinner se zabývá vztahem politické teorie a praxe. Jak se pokusím v práci ukázat, toleranční dialogy jsou také politicko-filozofickými díly a nikoli jen teologickými apologiemi utrakvismu. Z metodologie Cambridgeské školy budu využívat zejména dva hlavní prvky, které podrobněji přiblížím v následujících kapitolách. Prvním z nich je aplikace poznatků Johna Austina o složkách jazykového výroku (ilokuci, lokuci a perlokuci) a performativním aspektu výroku.<sup>15</sup> Druhým je význam kontextu pro správné uchopení jakéhokoliv díla v historii. Mé pojetí kontextu částečně reflektuje kritiku redukcionistického čtení textů v intelektuální historii od Dominica LaCapry. Kontext tak chápu poněkud širěji než Skinner, který se soustředil na jeho lingvistickou stránku. Samozřejmě využívám i řadu dalších postupů, a to jak Cambridgeské školy, tak i jiných odvětví intelektuální historie.

## 2.1 Skinnerovo pojetí intelektuální historie

V zásadním metodologickém článku *Meaning and Understanding in the History of Ideas* se Quentin Skinner kriticky vymezuje proti dvěma převládajícím pojetím dějin idejí – textualismu a kontextualismu. První z nich tvrdí, že samotný text stačí k pochopení smyslu (*meaning*) díla. Druhé pojetí zase tvrdí, že smysl díla vyvodíme sledováním politického, ekonomického nebo společenského kontextu. Oba postupy považuje Skinner za nedostatečné. Základní myšlenkou Skinnerova přístupu je, že historie myšlení není jen

---

<sup>13</sup> ŠPELDA, D. *Intelektuální dějiny pobělohorského exilu. Recenze na Vladimír Urbánek: Eschatologie, vědění a politika: Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. Aluze, č. 3, 2008, s. 110.

<sup>14</sup> SKINNER, Q. *A Reply to my Critics*. In TULLY, James (ed.). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton 1988, s. 233.

<sup>15</sup> Skinner byl několikrát osočen, že Austinovu teorii překroutil. Tyto výroky jsou částečně oprávněné, ale troufám si tvrdit, že v tomto případě jde o proměnu bona fide. Aplikace prakticky jakékoliv moderní filozofické teorie na historický materiál si vyžaduje určité úpravy a zjednodušení k tomu, aby mohla přinést užitečné poznatky. V principu je to problém jakéhokoliv interdisciplinárního přístupu, který, aby mohl být užitečný, často vyžaduje určité zjednodušení či přizpůsobení metod jednotlivých disciplín.

jakási série pokusů o nalezení odpovědi na kanonické filozofické otázky. Skinner oproti tomu do historie idejí zařazuje i myšlenky a texty které tomuto pojetí neodpovídají, protože mu jde o primárně historickou disciplínu.<sup>16</sup> Myšlení lidské společnosti chápáno jako sekvence jednotlivých epizod, během kterých se otázky i odpovědi často proměňovaly.<sup>17</sup> Někdy se otázky a odpovědi vrací, ale vždy jsou formulovány pomocí proměněného pojmového aparátu a v jiném historickém kontextu. Proto není možné v historii ignorovat ani ty myslitele, kteří se do „kanonických dějin filozofie“ nedostali. Ať už proto, že nepřinášeli nové odpovědi nebo proto, že si pokládali otázky, které se pro současné pojetí filozofie zdají nepodstatné.<sup>18</sup> Skinner ale jde ve svých úvahách ještě dále. Podle něj může být objevování zapomenutých idejí užitečné i pro současné myšlení, protože umožňuje přehodnotit stávající, nebo nabídnout nové, pohledy na palčivé problémy současnosti. Skinner se pokouší o zprostředkování mezi minulostí a přítomností. Prozkoumáním myšlenek v jejich dobovém kontextu je podle něj možné vnést světlo i do debat, kterými se zabýváme v současnosti.<sup>19</sup> Jednou z možností je podívat se na ideje do období, kdy naše soudobé teorie nebyly považovány za ortodoxní myšlenky, ale naopak za excentrické, heterodoxní myšlení, a prozkoumat způsob, jak se z okrajových problémů teoretických debat stávají celospolečenská témata.<sup>20</sup>

I z tohoto hlediska je zajímavé sledovat otázku tolerance v rané české reformaci. Tolerance rozhodně nepatřila k obecně přijímaným zásadám, přestože středověk nebyl vůči tolerantním myšlenkám tak nepřátelský, jak se často tvrdí.<sup>21</sup> To platí pro většinu Evropy, české prostředí nevyjímaje. České země navíc dlouho měly jen minimální kontakt s jinými náboženskými komunitami, s jedinou výjimkou v podobě židovské minority. Koexistence dvou vyznání po husitských válkách tak přišla velice náhle. Ze situace, kdy myšlenka

---

<sup>16</sup> SKINNER, Q. *The Idea of Negative Liberty*, s. 201.

<sup>17</sup> SKINNER, Q. *A Reply to my Critics*, s. 234.

<sup>18</sup> SKINNER, Q. *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*. In RORTY, R.-SCHNEEWIND, J. B. - SKINNER, Q. (eds.) *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge 1984, s. 200. Jde o jeden z nejčastějších způsobů vzniku „mytologií“, tento nešvar označuje Skinner prezentismem, častější a známější je označení H. Butterfileda „whigovské pojetí dějin“. BIAŁY, F. *Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Komentarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”*. Refleksje, roč. 9, 2014, s. 175.

<sup>19</sup> SKINNER, Q. *The Idea of Negative Liberty*, s. 202.

<sup>20</sup> SKINNER, Q. *The Idea of Negative Liberty*, s. 203.

<sup>21</sup> NEDERMAN, C. *Worlds of difference: European Discourses of Toleration*; LAURSEN, J – NEDERMAN, C. (eds.). *Beyond the persecuting society: religious toleration before the enlightenment*. University Park 2011.

tolerance ve veřejném prostoru absentovala, se najednou celá společnost dostala do situace, kdy se musela vyrovnávat s praktickou politickou nutností koexistence.

## 2.2 Teorie řečových aktů

Za hlavní objekt zkoumání intelektuální historie Skinner považuje řečové akty.<sup>22</sup> Svou metodologii Skinner opírá o poznatky Ludwiga Wittgensteina a teorii řečových aktů Johna Austina.<sup>23</sup> Podle Austina běžně používáme dva odlišné druhy jazykových výroků – prvními něco konstatujeme a druhými něco konáme – ty nazývá performativními výroky. Těmi můžeme vykonat řadu nejrůznějších činností – slibovat, varovat, odvolávat, zesměšňovat apod. Například když při svatebním obřadu řekneme „Ano“, tak uzavíráme manželství. To není pouhé sdělení informace, ale formální uzavření smlouvy a přijetí různých možností a závazků. Podle Skinnera není možné pochopit text, pokud budeme sledovat pouze postup autorovy argumentace. Argumentace je totiž formulována vždy proti nějakému jinému textu, myšlence či činu. Řečové akty mají tři základní složky:

Ilokuce – záměr autora, to, co chtěl svým výrokem či textem vykonat

Lokuce – to, co autor vypověděl

Perlokuce – efekt výpovědi na recipienta

Podle Skinnera je přitom pro poznání intelektuální historie nejdůležitější právě ilokuce. Starší pojetí intelektuální historie kritizuje proto, že s touto složkou špatně nakládají. Textualisté ji ignorují, a kontextualisté zase tvrdí, že poznání důsledků znamená poznání záměrů. Abychom řečový akt pochopili, nestačí znát jen obsah textu, ale je potřeba ho zařadit do sítě komunikačních vztahů. Díky tomu budeme schopni zařadit i kanonické texty do patřičného intelektuálního kontextu, který udává významová pole, ze kterých vycházejí (a která zároveň pomáhají utvářet).<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Existují ale i metodologické školy, které za objekt zkoumání považují například „politické jazyky“ apod. Některé alternativy diskutuje PALTÍ, E. *The „Theoretical Revolution“ In Intellectual History: From The History Of political Ideas To The History Of Political Languages*. History and Theory, roč. 53, č. 3, s. 387-405.

<sup>23</sup> AUSTIN, J. *Jak udělat něco slovy*. Praha 2000.

<sup>24</sup> SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*, s. 105.



Podle Skinnera jsou i teoretické texty politické filozofie performativními výroky, protože se nějakým způsobem snaží ovlivnit současnou či budoucí politickou situaci. Zjednodušeně se dá říci, že to, co lze v politice prosadit, musí být nějakým způsobem legitimizováno na základě existujícího morálního slovníku.<sup>25</sup> Proto není možné se při zkoumání politiky vyhnout ani teoretickým pojednáním, které tyto normativní principy formují či reflektují. Skinnerův postup lze shrnout do několika základních kroků, kterých se budu držet i v této práci.<sup>26</sup> Jednotlivé kroky ale nesmíme vnímat jako na sebe logicky navazující, jde pouze o body, které je potřeba si ujasnit předtím, než dojde na finální interpretaci textu.

A) Prozkoumat „politický“ jazyk dané doby. To umožní pochopit smysl konkrétních termínů a naznačí, jestli byl autor poplatný době nebo se pokoušel nabourat dobovou terminologii.

B) Je potřeba pochopit záměr autora (intenci), tedy to, čeho chtěl autor svým dílem vykonat. Jak Skinner neustále opakuje, i teoretická politická díla mají mít nějaký efekt. Je proto potřeba prozkoumat autorův vztah k soudobým politickým debatám a zodpovědět otázku, jak se do nich daný text měl zapojit.

C) Zkoumání hlavních ideových směrů dané epochy a jejich vzájemných vztahů – Existuje jeden hlavní diskurz/paradigma? Nebo spolu právě soupeří několik alternativních koncepcí? Je diskurz stabilní nebo prochází často změnami?

D) Autora je třeba zařadit do některé z dobových ideologií a vsadit dílo do konkrétního politického diskurzu. I když to nebývá v textech explicitně zmiňováno, základním smyslem politických textů je podpořit anebo vyvrátit současný status quo.

E) Sledování způsobů práce autora s morálně zatíženými pojmy umožňuje sledovat, jak se jeho ideologie promítá do použití a proměny pojmů a jaký je jejich vztah k dobovým jazykovým konvencím. Je potřeba určit, jestli je autor „ideologem inovátorem“ – tedy někdo, kdo záměrně redefinuje dobové pojmy či jde o „popularizátora“ některé ze současných ideologií.

---

<sup>25</sup> SKINNER, Q. *Vision of Politics I: Regarding method*, s. 145-157.

<sup>26</sup> TULLY, J. *The Pen Is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics*. *British Journal of Political Science*, roč. 13, č. 4, 1983, s. 492-498.

Pro metodologii intelektuální historie je významný je ještě jeden Austinův závěr, a to že deskriptivní výroky nejsme schopni od performativních odlišit na základě samotného textu – vždy k tomu potřebujeme kontext. Čím více teoretické principy vtáhneme do historického kontextu, tím zřetelnější je, že se neměnily pouze odpovědi na „věčné“ filozofické otázky, ale také způsoby, jakými se autoři ptali a tedy i otázky samy. Tím se intelektuální historie vzdaluje dějinám filozofie.

### 2.3 Problematika kontextu

Badatelé se v intelektuální historii kontextem zabývali dlouho před Skinnerem. Skinner ho však pojímá poměrně inovativně a význam kontextu podrobněji metodologicky zdůvodňuje. Už jsem uvedl, že podle Skinnera je klíčové odhalit intenci, která stojí za celým textem. Intenci ale není možné odhalit pouze na základě textu samotného, je totiž potřeba odhalit jazykové konvence, kterými se autor řídil.<sup>27</sup> Jedním z nejdůležitějších postupů intelektuální historie je proto zasazení sledovaného díla, autora, či myšlenky do patřičného kontextu. Kontextem se myslí sada předpokladů, konvencí a znalostí, které čtenář používá při čtení daného textu. Zároveň také určuje jazykové konvence, „pravidla jazykové hry“ kterými se řídil autor textu. Každé dílo je totiž komunikačním aktem v rámci složité intertextuální sítě.<sup>28</sup> Proto je nutné text zasadit do takového kontextu, který umožňuje nejlépe zodpovědět otázky po záměru autora. Kontext bychom však neměli chápat pouze synchronicky – tedy jako díla, která vznikala zhruba v době sledovaného autora. Zpravidla je dobré sledovat i kontext diachronický, protože autor může reagovat na koncepty a díla od něj značně vzdálené v čase nebo prostoru.<sup>29</sup> Typickým příkladem může být koncept „republikánské svobody“ tak často probíraný ve Skinnerových dílech, který je možné sledovat od Cicerona až hluboko do osvícenství.<sup>30</sup>

Kontext se ale velmi snadno může stát pro badatele pastí. V přemíře kontextu se může velmi snadno ztratit smysl sledovaného problému a jeho dějinná relevance.<sup>31</sup> Skinner proto upřesňuje, že mu jde zejména o pochopení textu jako řečového aktu, a proto je pro něj

---

<sup>27</sup> BIALY, F. *Quentin Skinner: Doniosłość i znaczenie*, s. 182.

<sup>28</sup> BARING, E. *Ideas on the Move: Context in Transnational Intellectual History*, s. 570.

<sup>29</sup> BEVIR, M. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge 1999, kap. 5 a 6.

<sup>30</sup> SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*, s. 59-101.

<sup>31</sup> MULLER, J. Z. *Discussion*. History of European Ideas, roč. 25, č. 1-2, 1999, s. 5.

nejdůležitější lingvistický kontext. Jde o to najít ten správný „jazyk“, který textu dodává smysl.<sup>32</sup> Na problémy při práci s kontextem v intelektuální historii upozornil Dominic LaCapra, který varuje především před redukcionistickým čtením děl. LaCapra je hodně ovlivněn postmoderní literární teorií a kritizuje práci s kontextem v intelektuální historii. Kontext sám o sobě podle něj není neproblematický, musíme velmi dobře zvážit a vyargumentovat, proč odpovědi hledáme právě v daném kontextu.<sup>33</sup> LaCapra rozlišuje šest základních typů kontextu se kterými se v intelektuální historii nejčastěji pracuje (vztah autorské intence, života a díla autora a společenské, kulturní a lingvistické vlivy na text) a varuje před jejich redukcionistickým čtením. Zde je však na místě vznést jednu pragmatickou připomínku. Je třeba vzít v potaz specifika historie starších dějin a omezeného množství pramenů pro období středověku. I když jsou LaCaprovy kritické poznámky velice užitečné v obecné rovině, je nutné je brát jako jakýsi maximalistický program. Není však možné je vždy v úplnosti uplatňovat (a někdy by to dokonce nebylo ani prospěšné), protože bychom si tak mohli nemístně ztížit přístup i k relativně banálním poznatkům.

### 2.3.1 Vztah intence autora a textu

Na význam intence autora<sup>34</sup> pro text klade Skinner obzvláštní důraz, podle LaCapry vztah intence a textu pojímá příliš zjednodušeně. Intence autora může být ambivalentní, nepřiznaná, cíleně zkreslená či formulovaná až ex post, jako reakce na pozdější kritiku nebo nepochopení díla. LaCapra zpochybňuje i privilegovaný význam autorské intence při interpretaci textu.<sup>35</sup> V tomto ohledu ale Skinnerovi křivdí, protože přijímá postmoderní kritiku a autorskou intenci neupřednostňuje před jinými složkami interpretace textu. Skinner nepopírá smysl ani užitečnost zkoumání ostatních složek řečového aktu, pouze je

---

<sup>32</sup> To patří mezi časté výčitky proti Skinnerově metodologii, např. LEVINE, J. *Intellectual history as history*. *Journal of the History of Ideas*, roč. 66, č. 2, 2005, s. 190. Na druhou stranu při zkoumání konkrétních problémů Skinner využívá podstatně širší kontextuální rámec než „pouze“ jazykový.

<sup>33</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*. *History and Theory*, roč. 19, č. 3, 1980, s. 254. Často je LaCapra kritizován za to, že sice oprávněně varuje před redukcionismem, ale neudává příliš často příklady konkrétních historiků, kteří se těchto prohřešků dopustili ani návod jak s kontextem pracovat, např. JACOBY, R. *A New Intellectual History?* *The American Historical Review*, roč. 97, č. 2, 1992, s. 405-424.

<sup>34</sup> V metodologické části užívám pojmu „intence“ autora namísto nepříliš ustáleného překladu anglického „intention“ pojmem „záměr“. Ten bývá v češtině často používán i ve smyslu autorovy motivace. Chci se tak vyhnout problémům nezamýšleného zkreslení metodologické teorie. „Intence“ tedy označuje vnitřní záměr textu (jeho ilokuční složku), kdežto motivace označuje jeho možné vnější dopady. Motivace je sice jednou z možností jak ověřit plauzibilitu rekonstruované autorské intence, nejde však o totožnou věc.

<sup>35</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*, s. 254-258.

nepovažuje za předmět své metodologie.<sup>36</sup> U řečového aktu je autorova intence klíčová pro pochopení toho, co chce autor vykonat. Aby měl jakýkoliv řečový akt smysl, musí být formulován tak, aby byl pochopen. A protože intence je nutné pro pochopení sdělení, je také možné na základě správného kontextu vyvodit intenci řečového aktu.<sup>37</sup> Intence řečového aktu tak není subjektivním obsahem autorovy mysli ale součástí veřejného, intersubjektivního aktu komunikace. Problém při práci s tímto kontextem spočívá v tom, že každý text má v sobě implicitně obsaženo jakési ideální publikum a naopak, publikum má svůj ideální text, respektive jeho představu. Text se proto snaží publiku vnutit své kódy a publikum se naopak snaží text interpretovat podle své představy.<sup>38</sup> Ne nadarmo Skinner mluví o ilokuční síle, protože jde o metaforický boj mezi autorskou intencí a čtenářovou interpretací

Na problémy při práci s autorskou intencí narazíme ve dvou případových studiích. U Mikuláše Konáče z Hodíškova, protože sepsal během krátké doby dva dialogy na stejné téma s odlišným vyzněním, což nabízí otázku po příčině této proměny. Jiný problém představuje *Boloňské hádání*. Ačkoli jde o jedno literární dílo, má v podstatě autory dva – Václava Píseckého, který text sepsal a Řehoře Hrubého z Jelení, který text přeložil do češtiny a převedl do dialogické podoby. Je proto nutné zrekonstruovat autorskou intenci obou autorů, a prozkoumat jestli se nelišily.

### 2.3.2 Vztah života autora a textu

LaCapra problematizuje i vliv autorových životních osudů na podobu textu, tedy zejména motivace pro sepsání díla.<sup>39</sup> Tento kontext je podobný výše zmíněnému, a proto je třeba se vyvarovat obdobným problémům (ambivalence, podvědomí, zkreslení). I když nějaký vliv životních osudů autora na dílo nepochybně existuje, nenajdeme nějaký jednoduchý univerzální vzorec pro jeho interpretaci.<sup>40</sup> Mohu uvést dva příklady obecně známých děl jejichž interpretace z tohoto kontextu vychází. Právě přílišný důraz na tento

---

<sup>36</sup> PALLARES-BURKE, M. (ed.) *The New History*, s. 234. Tím se odlišuje od jiných škol jako je sociální historie idejí nebo německá Begriffsgeschichte.

<sup>37</sup> VALLÉ, D. *Using Quentin Skinner in History and Philosophy of Education*. Encounters on Education, roč. 15, 2014, s. 91-92.

<sup>38</sup> LOTMAN, J. *Universum umyslu, semiotyczna teoria kultury*. Gdansk 2008, s. 132-133.

<sup>39</sup> I v tomto ohledu byl Skinner kritizován, zejména pro upřednostňování lingvistického kontextu na úkor kontextu historického viz. LEVINE, J. *Intellectual history as history*, s. 189-200 a diskuzi v TULLY, J. (ed.). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, s. 233-234.

<sup>40</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History*, s. 258-262.

kontext a zaměňování motivace a intence je jádrem „kontextualistického“ omylu.<sup>41</sup> Jako první může posloužit dlouholetá kontroverze o výklad Machiavelliho politické filozofie. Je zjevné, že jeho dílo bylo ovlivněno a inspirováno politickým angažmá ve Florencii, přesto je ale možné ho vykládat jako návod pro ideálního vládce i demaskování reálných politických praktik.<sup>42</sup> Problém neoddělitelnosti tohoto kontextu od textu si zase můžeme ukázat na autobiografii Karla IV. Zjevně je dílo inspirováno Karlovými životními osudy, ale zároveň jsou tyto události v historiografii nutně spjaty a vykládány na základě textu *Vita Caroli*. V tomto případě je identita autora, intence textu a životní zkušenost neoddělitelně propojená. Vysvětlovat jednu složku na základě druhé tak znamená pohybovat se v hermeneutickém kruhu.

Na tuto problematiku narazíme u Jana z Rabštejna, který svůj *Dialogus* sepsal pravděpodobně poté, co odstoupil z neutrální pozice ve válce mezi Jiřím z Poděbrad a Matyášem Korvínem. Závěr *Dialogu* sice vyhláší nutnost poslušnosti papeži, argumentace v dialogu však vyznívá spíše ve prospěch neutrální pozice, a tak jde v určitém smyslu proti reálné politické aktivitě autora. Rabštejn svůj text sepsal patrně jako obhajobu politické činnosti, ale je otázkou zdali brání svůj přechod k Matyášovi nebo vysvětluje, proč tak dlouho zůstával na straně Jiřího z Poděbrad. Jiný problém představuje dosavadní interpretace proměny Konáčových názorů mezi jeho dvěma dialogy. Proměna Konáčových názorů je totiž často postulována právě na základě životních osudů autora – Konáč měl být za názory prezentované v *Rozmlúvanie* vězněn a druhým *Dialogem* se měl pokusit svou reputaci napravit.

### 2.3.3 Vztah textu k ostatním dílům autora

Jde o učebnicový postup intelektuální historie (i zde je patrný rozdíl oproti klasickým dějinám filozofie, kde se často pracuje s jediným „nejvýznamnějším“ dílem autora). Ani v tomto případě LaCapra nepřináší konkrétní návod, jak postupovat, ale představuje několik zásadních postřehů varujících před redukcionistickým přístupem. Uvádí tři základní linie vývoje autorova myšlení, které bývají (občas bezmyšlenkovitě a násilně) používány při interpretaci vývoje autorova literárního korpusu. První schéma je lineární, které vidí mezi

---

<sup>41</sup> BIALY, F. *Quentin Skinner: Donioslosć i znaczenie*, s. 177-178.

<sup>42</sup> NAJEMY, J. M. *Machiavelli and the Medici: The Lessons of Florentine History*. *Renaissance Quarterly*, roč. 35, č. 4, 1982, s. 551-576; STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago 2014, zvláště s. 15-56.

jednotlivými texty kontinuitu a logický přechod od jednoho k druhému. Druhé schéma hovoří o zlomu v autorově myšlení, který bývá nejčastěji formulován na základě událostí z autorova života. Poslední, třetí schéma nazývá dialektickou syntézou. Podle tohoto schématu vývoje pozdější díla překonávají prvotiny v lepším chápání stejné problematiky.<sup>43</sup>

I když samozřejmě mohou být, a často také jsou, tato schémata užitečná, přesto mohou zastřít některé významné prvky. Někdy autor mezi jednotlivými texty používá jiné diskurzivní módy, vzájemně na svá díla odkazuje, ať už je odmítá, přijímá, paroduje či vylepšuje. A to jak celá díla, tak jejich části. Jako příklad komplikací tohoto druhu můžeme uvést dílo Mikuláše Kusánského. Jeho pohled na problematiku náboženské tolerance se několikrát proměnil – od podpory přijetí utrakvistů na základě kompaktát, přes snahu je přesvědčit k podřízení se papeži za zachování určitých výjimek (zejména kalicha) až po odmítnutí kompaktát. Podobně komplikovaný je jeho vztah k islámu – od *De pace fidei*, kde vyzývá ke smíru všech světových náboženství, přes dopisy Janovi ze Segovie ve kterých navrhuje praktickou realizaci těchto myšlenek po polemický spis *Cribratio Alkorani*, který přes mnohé urážky a polemické výroky v mnoha ohledech na *De pace fidei* navazuje.<sup>44</sup> Sporný je také tradiční výklad díla Mikuláše Konáče z Hodíškova, které bývá prezentováno podle výše zmíněného schématu zlomu v autorském vývoji. Konáč měl projít proměnou od tolerantního mladického idealismu k pragmatické podpoře vládnoucí moci poté, co byl potrestán za obhajobu Jednoty bratrské ve svém prvním dialogu.

### 2.3.4 Vztah společnosti a textu

I tento kontext se silně prolíná s výše zmíněnými. Je zjevné, že společenské prostředí formuje autora, který dílo vytváří. Je samozřejmě důležité vědět, jaké intelektuální, politické a sociální prostředí dalo vzniknout otázkám a problémům, které se autor snažil řešit. Tento kontext se v teoretických úvahách cambridgeských historiků poněkud upozaďuje před kontextem lingvistickým.<sup>45</sup> LaCapra má zde však na mysli přímé vlivy společnosti na text, které lze sledovat na dvou úrovních – vznik textu a recepce textu. První ukazuje jak instituce, ideologie, předsudky či diskurzivní praktiky společnosti ovlivňují, a do jisté míry utvářejí,

---

<sup>43</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History*, s. 268-269.

<sup>44</sup> ČERVENKA, J. *Nicholas of Cusa on Islam: Conflict or Continuation of Ideas in De pace fidei and Cribratio Alkorani*, SČH, roč. 46, č. 95–96, 2016, s. 41-57.

<sup>45</sup> MULLER, J.Z. *Discussion: Begriffsgeschichte*, s. 6. Ovšem je třeba připomenout, že v praxi ho hojně využívá i Skinner. Určitá diskrepance mezi teoretickými postuláty a jejich praktickým uplatňováním bývá často Cambridgeské škole vytýkána.

možnosti toho, co může být řečeno, a jak to bude pochopeno čtenáři. Tyto faktory ale mohou na autora působit podvědomě, utvářet například jeho myšlenkové stereotypy (jako to ukazuje *Orientalismus* Edwarda Saida<sup>46</sup>) nebo teorii a praxi tvorby (jako ukazuje Thomas Kuhn ve slavné *Struktuře vědeckých revolucí*<sup>47</sup>).

Navíc je text během své recepce v průběhu historie opakovaně reinterpetován. Při každém myšlenkovém transferu se přitom proměňuje jeho kontext a posouvá se význam textu. Moderní interpret se tak musí vypořádat nejenom se svým současným kontextem, který ovlivňuje vnímání textu, ale i s řadou proměn a reinterpetací, které proběhly během přenosu textu v čase a prostoru. Tého interpretací zátěže je nemožné se úplně zbavit.<sup>48</sup> Přitom právě přenos z jednoho společenského kontextu do druhého je jednou z příčin proměny idejí.<sup>49</sup>

Je možné to přiblížit na příkladu disertace. Pokud by byla napsaná s intencí získat doktorský titul, ale byla by odevzdána bez poznámkového aparátu, nejenže by intence pravděpodobně nenašla pochopení u hodnotitelů, ale pokud by se ji někdo v budoucnu snažil interpretovat, patrně by ji jako disertační práci ani nechápal, spíše by ji považoval za hrubý náčrt, popularizační článek, případně vtíp či protest atd. Pokud tedy vycházíme z premisy komunikační vstřícnosti – tedy, že autor chce, aby jeho intence byla pochopena – musí jeho text do značné míry respektovat společenské konvence.<sup>50</sup> V rámci této práce se pokusím naznačit, jak toleranční dialogy ovlivnila starší česká tradice podoby dialogů, a jak nový humanistický dialog. Autorům se do různé míry podařilo skloubit tyto formální tradice s myšlenkou tolerance, která pro české prostředí představuje nový typ ideového obsahu.

---

<sup>46</sup> SAID, E. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha 2008.

<sup>47</sup> KUHN, T. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha 1997.

<sup>48</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History*, s. 258-263.

<sup>49</sup> BARING, E. *Ideas on the move*, s. 571.

<sup>50</sup> Samozřejmě je možné se snažit tyto konvence úmyslně nabourat či podvést, ukázkovým příkladem by mohla být tzv. Sokalova aféra, kde skupina vědců poukázala na pochybné recenzi praktiky vědeckého časopisu pomocí parodie vědeckého článku využívajícího diskurzivní praktiky a ideologie časopisu, aby článek prošel recenzním řízením. HILGARTNER, S. *The Sokal Affair in Context*, Science, Technology, & Human Values, roč. 22, č. 4, 1997, s. 506-522. SOKAL, A. – BRICMONT, J. *Intellectual impostures: postmodern philosophers' abuse of science*. London 1998. Porušením tohoto principu a práci s ním v intelektuální historii problematizuje BEVIR, M. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge 1999, s. 265-308.

### 2.3.5 Vztah kultury a textu

V tradičních dějinách filozofie jde o opomíjený kontext, protože dějiny filozofie sebou implicitně nesou i zaměření na vysokou, elitní kulturu. Intelektuální historie ale má ambice zkoumat širší škálu textů, a proto je potřeba vnímat i vztah textu k jednotlivým „úrovním“ kultury. S elitní a lidovou kulturou do jisté míry souvisí i další důležitá otázka, kterou je potřeba si položit. Texty je možné podle LaCapry chápat buďto jako radikální, modernistické, které se vůči současné kultuře vymezují a snaží se ji proměnit (ty jde častěji spojovat s představiteli elitní kultury, která je zpravidla nositelem změny) a texty principiálně konzervativní (tyto tendence jsou častější v prostředí lidové kultury, která zpravidla uchovává a přenáší prvky napříč proměnami společnosti).<sup>51</sup> Také je třeba připomenout otázky spojené se vztahem elitní a lidové kultury a možnosti přenosu textů či idejí mezi nimi – asi nejslavnějším příkladem je karnevalizace Michaila Bachtina.<sup>52</sup> To samozřejmě platí i pro dialogické texty, protože jedním z jejich významných prvků je možnost propojovat elitní a lidovou kulturu.<sup>53</sup>

Tento kontext je v práci rozpracován jen velmi omezeně, přesto je užitečné mít ho na paměti. Toleranční dialogy jsou totiž zajímavým pramenem pro zkoumání kulturních a intelektuálních inovací, které s sebou přinášelo pronikání humanismu do českých zemí. Dialogy byly totiž humanistickou formou par excellence. Je proto zajímavé podívat se na to, jestli autoři při řešení problematiky tolerance sahalí spíše ke „konzervativnímu“ středověkému typu tolerančních dialogů nebo naopak k jejich nové humanistické podobě.

### 2.3.6 Vztah lingvistických struktur a textu

Méně často byly texty sledovány v kontextu jazykových struktur, diskurzivních módu a dalších podobných kategorií sloužících pro analýzu jazyka. Právě zde lze nejsilněji spatřit vliv lingvistického obratu a strukturalistické filozofie v intelektuální historii.<sup>54</sup> Společným prvkem je to, že se texty snaží interpretovat pomocí zkoumání hlubšího fungování jazyka, a toho jak se tyto struktury uplatňují v konkrétním textu. Patří zde takové

---

<sup>51</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History*. s. 68.

<sup>52</sup> BACHTIN, M. *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha 1975.

<sup>53</sup> HALFORD, J. *'Of Dialogue, that Great and Powerful Art'. A Study of the Dialogue Genre in Seventeenth-century England*. Disertační práce. University of Warwick 2016, s. 15.

<sup>54</sup> JAY, M. *Should Intellectual History Take a Linguistic Turn?* In LACAPRA, D. – KAPLAN, S. (eds.) *Modern European Intellectual History*. Ithaca 1982, s. 86-110.



analytické kategorie jako historie a literatura, fakta a fikce, koncepty, ideje, a metafory, ironie apod.<sup>55</sup> LaCapra například zmiňuje dílo Haydena Whitea, který na základně analýzy užívaných jazykových tropů poukázal na to, že hranice mezi fakty a fikcí, historií a literaturou je tenčí a zároveň komplikovanější, než jak bývá obvykle pojímána.<sup>56</sup>

V této práci se pokusím částečně naznačit komplikovanou strukturu, která se skrývá za relativně nenápadným pojmem – dialog. Dialog totiž není pouze literární formou, ale také určitou lingvisticko-antropologickou strukturou, kterou se pokusím představit ve třetí kapitole. Pro interpretaci tolerančních dialogů považuji za klíčové především rozlišovat mezi polemickým a dialogickým řečovým módem a sledovat, jak byly uplatňovány v konkrétních textech.

#### **2.4 *Nenie dost na mluvenie musit' byt i na činěnie – dialog a politika***

Skinner se ve svých výkladech věnoval zejména performativním řečovým aktům. Dokládá, že texty politické teorie měly ambice promluvit do aktuální politické situace. Politická teorie je podle něj neoddelitelná od politické praxe, protože teorie určuje možnosti toho, co je v politice možné ospravedlnit, a tedy de facto i vykonat.<sup>57</sup> Mohu nabídnout dva poznatky, které napovídají, že se tímto směrem vydali i zde sledováni autoři.

Zaprvé, prakticky všichni autoři byli v politice přímo angažováni – Mikuláš Kusánský patřil k předním diplomatům koncilu a později papežské kurie, Jan z Rabštejna byl titulární kancléř a diplomat na dvoře Jiřího z Poděbrad a Matyáše Korvína, Mikuláš Konáč byl aktivní v politice Prahy, kde se angažoval na straně konzervativního utrakvistického křídla Jana Paška z Vratu a byl spolu s ním členem delegace za potvrzení kompaktát. Řehoř Hrubý byl také angažován v městské politice, mimo jiné obhajoval spojení Pražských měst. Alespoň zprostředkovaně zájem o politiku projevoval i Václav Písecký, i když nikdy neměl možnost se v ní výrazněji angažovat díky své brzké smrti. Není také náhodou, že zmiňovaní autoři svá díla sepisovali poté, co jimi obhajované názory narazily na politickou realitu. Rabštejn podle všeho píše *Dialogus* v momentě kdy je hrozbou interdiktu donucen k opuštění „neutrální“ pozice. Kusánský píše *De pace fidei* po

---

<sup>55</sup> LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History*, s.75.

<sup>56</sup> WHITE, H. *Tropika diskursu: kulturně kritické eseje*. Praha 2010.

<sup>57</sup> PALLARES-BURKE, M. (ed.) *The New History*, s. 220-221.

neúspěšné legaci a vyjednávání s Čechy, v době těsně po pádu Konstantinopole, kdy se ze všech stran ozývají výzvy k novému křížovému snažení. Svou snahu promluvit do politiky přiznává v úvodu spisu: „*aby se s vizí mohli seznámit ti, kteří mají v těchto obzvláště důležitých záležitostech slovo.*“<sup>58</sup> Konáč v *Rozmlúvanie* vyzývá k toleranci poté, co byl znovu vydán Svatojakubský mandát, a *Dialogus* je reakcí na veřejné vystoupení Jednoty v zahraničí, která komplikovala jednání o kompaktáta, právní základ jím propagované koexistence. I Písecký reaguje na neúspěch – konverzi Jiřího Sovky k Římu a pochyby o víře, které vyvolala u jeho blízkého přítele Michala ze Stráže.

Druhým argumentem pro úzkou souvislost mezi dialogy a politikou je myšlenka, která se objevuje ve sledovaných textech. Jde o kontrast ideálu a reality, který tak příhodně formuloval Konáč v citátu, který je použit i v názvu podkapitoly. Vyplývá z toho nutnost obeznamenosti autorů s praktickou politikou, s realitou, která se klade jako protiklad ideálu. Ideál totiž často slouží jako nástroj kritiky, což se pokusím doložit na konkrétních dílech. Zobrazením ideální představy společenství se totiž autor zároveň vyjadřuje i k aktuální situaci. Důraz, který je literárními prostředky na kontrast ideálů a reality kladen, dokládá, že si autoři dialogů byli dobře vědomi problémů s uplatněním teoretických idejí v praktické politice. Ideální představa prezentována v dialogu neslouží primárně jako návod. Jde o nástroj mravokárné kritiky, která má přivést čtenáře k zamyšlení a reflexi dosavadních postojů. Proto jsou ideální právě dialogy, protože jde literární útvar, který nedává jednoznačné odpovědi, ale umožňuje pracovat s více hledisky a poskytuje podněty k přemýšlení a reflexi.<sup>59</sup> Zpochybňování idealistických názorů dialogickou narací je zřejmě odkazem k tomu, že nejde pouze o teoretické debaty o výhodách náboženské koexistence, ale i o praktickou podobu jejího uplatnění. Koneckonců samotná tolerance, jak ještě uvidíme, nebyla pro autory cílem sama o sobě, ale pouze prostředkem k jiným cílům.

---

<sup>58</sup> „*ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei* §1.

<sup>59</sup> LEMOINE, R. *Philosophy and the Foreigner in Plato's Dialogues*. Disertační práce. University of Wisconsin-Madison 2014, s. 40.

### 3 Dialog jako historický pramen

#### 3.1 Stručná historie literárních dialogů

Dialogy najdeme i mezi nejstaršími literárními památkami. Už ve starověkém Egyptě vznikly debaty se smrtí, což byla žánrová podoba, která se poté periodicky vracela i v dalších etapách vývoje literatury. Rozmluvy se smrtí najdeme v antice, velkou popularitu měly ve středověku (patří sem taková díla jako *Rozmluva Člověka se Smrtí*, *Oráč z Čech* atd.), a přes určitý pokles zájmu se objevují dodnes.<sup>60</sup> Velký rozkvět zažil dialog v antice, zejména díky autoritě Platóna, který Sókratovský dialog legitimizoval jako nástroj pro řešení i těch nejzávažnějších filozofických problémů.<sup>61</sup> Pro Platóna byl dialog ztělesněním ideálu filozofické dialektiky i skvělým přesvědčovacím a didaktickým nástrojem. Byl to právě Platón, kdo prosadil dialog jako prostor pro vyřčení skeptických myšlenek a nonkonformních názorů.<sup>62</sup> Přes velkou roli, jakou Platón hrál v dějinách filozofie, jeho pojetí dialogu nenašlo velkou odezvu v pozdějších dějinách. I u humanistů, kteří Platóna uctívali jako nejvyšší filozofickou autoritu, nebyla forma Sókratovského dialogu napodobována tak často, jak bychom mohli očekávat.<sup>63</sup>

Formální podobu si totiž renesanční filozofové brali především od největší postavy rétoriky antického Říma – Cicerona. Přestože Cicero uznával Platónovu filozofickou autoritu a dialogickou formu zvolil podle jeho vzoru, využíval ji poněkud odlišným způsobem. Dialogy reflektovaly jeho filozofický eklekticismus i rétorické mistrovství. Byly proto často formulovány jako několik proti sobě stojících pozic, přičemž žádná z nich nebyla zjevně upřednostňována, Cicero argumentoval vždy *in utramque partem*. Konečné rozhodnutí tak bylo zcela ponecháno na čtenáři.<sup>64</sup> Velký vliv Ciceronových dialogů byl zapříčiněn tím, že Ciceronův rétorický styl sloužil jako ideál latinské stylistiky, a právě na jeho dialozích (zejména *De Oratore* a *De Officiis*) byla vyučována klasická latina. Vliv Cicerona tak nebyl dán formou nebo obsahem argumentace, ale gramatickým a stylistickým mistrovstvím autora. To nic nemění na tom, že Ciceronovo dílo silně ovlivnilo podobu

---

<sup>60</sup> NIKLESOVÁ, E. *Dialogy zoufalců: poetika a struktury*. Brno 2016.

<sup>61</sup> RENDALL S. *Dialogue and Rhetoric: The Example of Plato's Gorgias*. *Philosophy and Rhetoric*, roč. 10, 1977, s. 164.

<sup>62</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 113.

<sup>63</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*. London – Cambridge MA 1980, s. 6; HANKINS, J. *Plato in the Italian Renaissance I*. Leiden 1990, s. 3-9

<sup>64</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 38.

dialogů. Zcela zásadní je Ciceronův vliv v renesanci, ale rétorický vzor sloužil i ve středověku, zejména jeho dialog *De Inventione* měl mimořádný vliv.<sup>65</sup>

Posledním velkým antickým autorem, který ovlivnil podobu dialogů v následujících staletích byl Lúkianos. Jeho díla se od výše zmíněných v mnoha ohledech lišila. Dialogu totiž využíval zejména jako nástroje pro satiru. Založil tak významnou odnož dialogů, která stála poněkud stranou od výše zmíněných intelektuálních žánrů. Značně pozměnil i řadu formálních prvků, jeho postavy nejsou reálnými historickými osobami, ale alegoriemi nebo již nežijícími lidmi.<sup>66</sup> Zatímco Cicero s Platónem pomocí svých postav dodávali argumentům na věrohodnosti, Lúkianos se reálných postav spíše stranil a využíval alegorické figury. Také rozšířil záběr témat dialogů o sociální kritiku.<sup>67</sup> Dílo samotného Lúkiana bylo po celý středověk prakticky neznámé, a muselo čekat na znovuobjevení renesančními humanisty, přesto zanechalo na podobě pozdějších dialogů zřetelnou stopu. Lúkianovský dialog byl v renesanci totiž velice oblíbeným médiem satiry.<sup>68</sup> Lúkianův nepřímý vliv vykazují i vážnější filozofické dialogy středověku, které hojně využívaly alegorických postav v nadpřirozeném prostředí nebe či pekla.

V klasickém starověku patřily dialogy mezi nejoblíbenější literární útvary. Přestože později došlo k poklesu zájmu o tuto literární formu, dialogy rozhodně z literární scény nezmizely, i když by se to po nahlédnutí do literárních příruček mohlo zdát.<sup>69</sup> Přežití dialogu bylo zajištěno zejména díky tomu, že se formy dialogu chápou první křesťanští apologetové a používají ji k obraně víry či jako didaktický nástroj pro evangelizaci.<sup>70</sup> Na toto pojetí dialogu se naváže během reformace, v dialogické podobě jsou formulovány základní příručky jednotlivých konfesí - katechismy.<sup>71</sup> Zásadní bylo to, že dialog byl legitimizován jako regulérní nástroj pro řešení náboženských otázek. Klíčovou roli přitom hrály dialogy

---

<sup>65</sup> NOVIKOFF A. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, practice, and performance*. Pittsburg, 2013, s. 12.

<sup>66</sup> MAZELLA, D. *Diogenes the Cynic in the Dialogues of the Dead of Thomas Brown, Lord Lyttleton, and William Blake*. Texas studies in literature and language, roč. 48, č. 2, 2006, s. 104-105.

<sup>67</sup> BALDWIN, B. *Lucian as Social Satirist*, The Classical Quarterly, roč. 11, č. 2, 1961, s. 199-208.

<sup>68</sup> MARSH, D. *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*. University of Michigan Press, 1998, s. 1-42.

<sup>69</sup> NOVIKOFF A. *The Medieval Culture of Disputation*, s. 20.

<sup>70</sup> Srovnání studie v GOLDHILL, S. (ed.). *The End of Dialogue in Antiquity*. Cambridge 2008, zvláště s. 115-173; o pozdějším vlivu apologetických dialogů HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 134-137; obsáhlé repertorium RIGOLIO, A. *Christians in conversation: a guide to late antique dialogues in Greek and Syriac*. Oxford 2019.

<sup>71</sup> NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation*, s. 14-15.

*adversus iudeos*, protože pro mladé křesťanství bylo zásadní vypořádat se s dědictvím judaismu.<sup>72</sup> Hlavní autoritou byl samozřejmě sv. Augustin, který dialog chápal jako rétorický prostředek pro vymezení se proti heretickým myšlenkovým proudům, jako byl skepticismus, donatismus a manicheismus.<sup>73</sup> Také ale uvedl na literární scénu zcela novou podobu dialogu, vnitřní, introspektivní dialog, jehož modelem se stalo *Vyznání*.<sup>74</sup> I ten měl později značnou odezvu, a to i tam kde to na první pohled může působit nečekaně, jako tomu bylo například u Petrarcky, který stál i u zrodu tradice renesančního dialogu.<sup>75</sup> Existovala ještě jedna významná dialogická tradice, která vznikla už ve starověku a později měla velký vliv, přesto bývá častokrát opomíjena. Jsou to dialogy formulované stylem otázek a odpovědí, nejčastěji označované termínem *altercatio*.<sup>76</sup> Důvodem, proč tento typ často nebývá zařazen do přehledů vývoje dialogických žánrů je to, že obvykle postrádají narativní rámec a často proto nejsou vůbec chápány jako literatura.

Přes zjevný pokles obliby (někteří autoři dokonce hovoří o konci filozofického dialogu v pozdní antice<sup>77</sup>) byly dialogy častým nástrojem i středověkých filozofických sporů. Ve středověku se spojily prakticky všechny výše zmíněné vlivy (byť Platónovy i Lúkianovy dialogy měl vliv pouze zprostředkovaný) a vznikla tak překvapivě různorodá paleta podob dialogu.<sup>78</sup> Některé využívaly reálné postavy, jiné alegorie, některé používaly bohatý narativní rámec, jiné spočívaly jen ve výměně jednotlivých replik. Cardell de Hartmann je rozdělila ve svém repertoriu na didaktické dialogy, spory, sebereflexní dialogy, filozofické dialogy a dramatické alegorie.<sup>79</sup> Dialogická forma ale vykazuje výrazný společný rys, kterým je nárůst role racionálního rozvažování na úkor argumentace autoritou.

---

<sup>72</sup> NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation*, s. 18.

<sup>73</sup> HEIL, J. *Augustine's Attack on Skepticism: The Contra Academicos*. *The Harvard Theological Review*, roč. 65, 1972, s. 99–116; PINEAS, R. *Thomas More's Use of the Dialogue Form as a Weapon of Religious Controversy*. *Studies in the Renaissance*, roč. 7, 1960, s. 203.

<sup>74</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 3. CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden 2007, s. 165–169.

<sup>75</sup> STOCK, B. *Writing and the Self: Petrarch and His Forerunners*. *New Literary History*, roč. 26, č. 4, 1995, s. 717–730.

<sup>76</sup> NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation*, s. 14.

<sup>77</sup> GOLDHILL, S. *Why Christians do not do Dialogue?* In GOLDHILL, S. (ed.). *The End of Dialogue*, s. 1–13.

<sup>78</sup> Repertorium středověkých latinských dialogů je možné najít u CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden 2007.

<sup>79</sup> Dělení a charakteristiku jednotlivých žánrů CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge*, s. 58–256. K dialogu jako specifickému filozofickému žánru SWEENEY, E. *Literary Forms of Medieval Philosophy*. In Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/medieval-literary/>.

Tím také dialogy dláždily cestu k scholastické disputaci, která nakonec nahradila dialog jako hlavní formu racionalistické filozofie.<sup>80</sup> S počátky scholastického racionalismu jsou spjaty i první středověké dialogy, které řešily problematiku tolerance jako byla díla Petra Abelarda, Raimunda Llulla nebo Petra Alfonsiho.

Patrně největší roli sehrál ale dialog v epoše renesance, kterou někteří autoři neváhají označovat za „dialogickou epochu“, ve které dialog nehraje roli pouhého nejoblíbenějšího žánru, ale vyjadřuje přímo základní principy renesance.<sup>81</sup> V renesanci však autoři neusilují o pouhou nápodobu antických vzorů, dialog se dále rozvíjí. V mnohem větší míře se uplatňují literární prvky jako ironie, charakteristika postav a prostředí. Dialogy jsou také uplatňovány v mnohem větším spektru oborů, od praktických příruček pro zahradničení po přírodovědecké spisy.<sup>82</sup> Právě v renesanci také vznikly první spisy věnující se teorii tvorby literárního dialogu. Paradoxní je, že přes velkou roli, kterou dialog v renesanci hrál, první teoretické příručky o tvorbě dialogu vznikly v samotném závěru epochy, v době kdy už obliba žánru upadala.<sup>83</sup>

Platnou roli dialogické žánry zastávají ještě během osvícenství. Až moderní doba se dokázala dialogického žánru takřka úplně zbavit – dialog jako samostatný literární útvar se v současném světě z literatury vytratil. Do určité míry to může souviset s tím, že se s příchodem nových médií dialog rozšířil po celé společnosti do té míry, že ani autoři, ani čtenáři, nemají touhu dialog provozovat jako literární žánr.

### 3.2 Definice dialogu

Je dobrým zvykem odborných prací si co nejlépe vymezit objekt zkoumání. O to se pokusím v této kapitole. Je však nutné dopředu upozornit na to, že v případě dialogu jde o nesmírně komplikovanou záležitost. Je složité precizně uchopit pojem tak široce a různorodě užívaný, jako je dialog. Proto je také potřeba uvažovat o vymezení pojmu na několika různých úrovních. Tyto úrovně se přitom do značné míry prostupují, což celou věc

---

<sup>80</sup> NOVIKOFF, A. *Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputationm*, *Speculum*, roč. 86, č. 2, 2011, s. 387-418.

<sup>81</sup> KUSHNER, E. *Renaissance Dialogue and Subjectivity*. In VALLÉE, J-F. - HEITSCH, D. (eds.) *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, s. 229-242.

<sup>82</sup> VALLÉE, J-F. – HEITSCH, D. (eds.) *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, s. XI.

<sup>83</sup> SNYDER, J. *Writing the scene of speaking: Theories of dialogue in the late Italian Renaissance*. Stanford 1989, s. 1-39.

dále komplikuje. Následující odstavce tak představují různá pojetí dialogu, přičemž klíčové jsou pro nás ty, které se věnují literárnímu rozměru dialogu. Přesto je dobré se zmínit i o dalších úrovních, protože umožňují dialogické texty lépe pochopit a interpretovat.

### 3.2.1 Dialog jako antropologický princip

Dialog je základním prvkem lidské komunikace a výměny informací, a v tomto ohledu ho lze považovat v podstatě za antropologickou konstantu. Patrně nenajdeme lidské společnosti, které by se bez dialogické komunikace obešlo. Podle některých badatelů je dialog základním předpokladem lidského myšlení a jazyka, například Michail Bachtin tvrdí, že dialog předchází jazyku: „*Jazyk existuje pouze v dialogickém styku těch, kdo ho užívají. Dialogický styk je skutečná sféra života jazyka. Živý jazyk, ve všech oblastech, v nichž se používá (v oblasti každodenní, pracovní, vědecké, umělecké apod.) je prostoupen dialogickými vztahy.*“<sup>84</sup> Marková zase považuje dialogičnost za základní prvek lidské povahy, je „*stejně tak součástí lidské povahy jako biologické a kognitivní univerzálie.*“<sup>85</sup>

Takto chápaný dialog známe všichni z každodenní komunikace a jako takový probíhá primárně v orální formě, byť s příchodem moderních technologií se čím dál více dialogů odehrává *in absentia*, za pomoci nejrůznějších technologických prostředků. V podstatě se dá říci, že vzdalování dialogu od komunikace tváří v tvář započalo už s vynálezem písma. V průběhu času potom orálního dialogu postupně ubývá, když knihtisk rozšiřuje psané slovo jako hlavní komunikační nástroj. Odcizení dialogu bylo dovršeno novými komunikačními technologiemi jako je telegraf, telefon, bezdrátová komunikace a internet.

Samozřejmě toto pojetí dialogu je natolik široké, že se stává prakticky neuchopitelným nebo přinejmenším nepraktickým pro zkoumání konkrétních textů. Při studiu historických pramenů asi není nutné tuto rovinu nějak složitě konceptualizovat. Přesto je dobré si ji uvědomovat, protože bez dialogické komunikace není myslitelná jakákoli tolerance. Ta totiž vyžaduje dvě strany s odlišnými pozicemi a jakousi formu komunikace mezi nimi – a to je právě asi to nejširší pojetí dialogu, k jakému je možné se dopracovat.

---

<sup>84</sup> BACHTIN, M. *Dostojevskij umělec*. Praha 1971, s. 248.

<sup>85</sup> MARKOVÁ, I. *Dialogičnost a sociální reprezentace: dynamika mysli*. Praha 2007, s. 15.

### 3.2.2 Dialog jako metodologický či hermeneutický princip

V tomto smyslu je dialog velmi často skloňován zejména v oborech jako je teologie (mezináboženský dialog, dialog člověka s bohem, kněze s věřícími) a filozofie (Buberova filozofie dialogu, hermeneutický dialog), ale také v literární teorii (Bachtinova dialogičnost románu, LaCaprovo dialogické čtení textů). Na této úrovni lze dialog pojímat velice široce a jednotlivé chápání se v konkrétních případech liší, stejně jako jejich definiční uchopení. Zatímco mezináboženský dialog je široký pojem prolínající se celou historií, Buberova filozofie dialogu odkazuje na poměrně specifickou filozofickou školu 20. století. Odlišovat tuto rovinu od níže uvedených je podstatné z toho důvodu, že existuje mnoho textů, které na sebe berou podobu dialogu, ale ne všechny také využívají tohoto dialogického principu. A naopak, existuje také řada textů, které sice nemusí mít zjevnou podobu dialogu, ale je v nich uplatněn dialogický princip.

### 3.2.3 Dialog jako literární druh

Literární druh je zpravidla chápán jako nejvyšší literární kategorie a obvykle se dělí na tři základní druhy – lyriku, epiku a drama (přičemž drama je někdy vyčleňováno jako samostatný druh umění). V tomto dělení se zdá logické ztotožnit, či podřadit dialog pod drama, ale takové zařazení není neproblematické. Někdy bývá dialog také považován za samostatnou literární formu.<sup>86</sup> Aristoteles se ve své *Poetice* také zabýval dělením literatury a přišel s názorem, že dialog nespadá do žádné ze zmíněných kategorií, jde totiž o smíšený žánr.<sup>87</sup> Tento postřeh je poměrně zásadní, protože Aristotelovy názory po staletí určovaly vnímání literatury. A navíc jde o názor opodstatněný, protože dialog a drama rozhodně není možné zcela ztotožnit. Zatímco drama nutně vyžaduje určitou narativní složku, dialog, i když naraci často obsahuje, ji může zcela postrádat. A zařadit dialog pod epiku nebo lyriku už zcela zjevně nelze, přestože v dialozích je možné nalézt i některé prvky těchto literárních druhů. Proto je asi obecně lepší k dialogu přistupovat jako ke specifickému literárnímu druhu, případně ho brát spolu s Aristotelem jako ukázkový smíšený druh. Ačkoli je takové pojmání dialogu opravdu široké, je možné nalézt celou řadu specifík, které povahu tohoto literárního druhu od ostatních literárních druhů odlišují.

---

<sup>86</sup> VLAŠÍN, Š. (ed.) *Slovník literární teorie*, Praha 1977, s. 74.

<sup>87</sup> SNYDER, J. *Writing the scene of speaking*, s. 30-32.



### 3.2.4 Dialog jako literární žánr

Právě na tuto rovinu nejčastěji odkazují v souvislosti s pojmem dialog i literárněvědné příručky a encyklopedie.<sup>88</sup> Můžeme zde mluvit například o satirických dopisech z pekla, či alegorických disputech jako *Tkadleček*. Dialogických žánrů existuje celá řada, některé jsou využívány jen v některých obdobích, jiné mají kontinuální přitažlivost napříč prostorem a časem.

Poslední dobou je čím dál tím více zpochybňována možnost jednoznačné definice literárních žánrů, která by umožňovala jednoznačné členění jednotlivých děl. Literární tvorba je totiž tak složitá a pestrá, že se vždy najdou díla, která toto členění rozrušují, ať už tím, že se dají zařadit do několika žánrů zároveň, nebo tím, že naopak nespádají do žádné žánrové definice.<sup>89</sup> Přesto je genologické členění užitečné, protože nám poskytuje návod, jak dílo interpretovat, analyzovat, tvořit, číst a porovnávat. Jinými slovy bez určitého kategorizování je takřka nemožné s literaturou pracovat. Problém při práci s historickým materiálem nastává, pokud je žánr chápán jako neměnná platónská forma.<sup>90</sup> Michael Sinding nabízí alternativní řešení, které uchovává užitečnost genologie a zároveň se vyhýbá restriktivnímu a redukcionistickému pojetí literárního žánru. Podle něj nemáme k žánru přistupovat jako k pevně danému souboru vlastností, které musí dílo mít, abychom mu mohli dát nálepkou toho či onoho žánru, ale jako ke stupňovité struktuře (*gradience*).<sup>91</sup> Sinding tvrdí, že jednotlivá literární díla mohou být lepší nebo horší reprezentací daného žánru.<sup>92</sup> Pro práci s dialogem jako literárním žánrem je takové pojetí vhodné, protože je velmi problematické dialog definovat striktním vymezením.<sup>93</sup> Dialogy měly v průběhu historie mnoho funkcí, pojetí a podob, protože se neustále proměňovaly a přizpůsobovaly konkrétním historickým podmínkám.<sup>94</sup> V rámci české reformace je to ještě zvláště tím,

---

<sup>88</sup> MOCNÁ, D.–PETERKA, J.(eds.) *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl 2004, s. 224–225.

<sup>89</sup> Tyto diskuze probíhají i v českém prostředí např. MALURA, J. (ed.) *Žánrové aspekty starší literatury*. Ostrava 2010. Konkrétně na příkladu dialogů se nad tím zamýšlí HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 156.

<sup>90</sup> LAKOWSKI, R. *Sir Thomas More and the art of dialogue*. Disertační práce. University of British Columbia 1993, s. 8.

<sup>91</sup> SINDING, M. *Letterier: Categories, Genres, and Epistolarity*. In MATTHEWS-SCHLINZIG I. M. - SOCHA C. (eds.) *What is a Letter? Essays on Epistolary Theory and Culture. Was ist ein Brief? Aufsätze zu epistolarer Theorie und Kultur*. Würzburg 2018, s. 21-37.

<sup>92</sup> SINDING, M. *Letterier: Categories, Genres, and Epistolarity*, s. 27.

<sup>93</sup> Na to narazila ve svém repertoriu i de Hartmannová, která některé dialogy zařadila do kategorie neurčitelné/hraniční dialogy CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge*, s. 248-260.

<sup>94</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 135.

že jde o období na přelomu epoch a dochází ke střetávání různých myšlenkových a formálních vlivů – domácí reformační tradice naráží na středověké disputace i humanistické dialogy a vzniká tak neforemný konglomerát mnoha vlivů.<sup>95</sup>

### 3.2.5 Dialog jako literární dílo

V českém akademickém prostředí je právě tato rovina pravděpodobně nejlépe prozkoumaná. Existuje celá řada studií a edic dialogů, které jsou zpravidla koncipovány pro potřeby literární historie. V rámci historických věd nebývají dialogy zpravidla zkoumány jako samostatný historický pramen, ale pouze v rámci prezentace různých faktů či argumentace historických tezí.

Na první pohled se tato rovina chápání dialogu může zdát jako zcela samozřejmá. Problém je v tom, že dialog dosáhl takové popularity, že autoři neváhali své dílo titulovat dialogem přesto, že s výše zmíněnými pohledy na dialog, a to i těmi velmi široce pojatými, nemělo jejich dílo mnoho společného.<sup>96</sup> Ne každé dílo, které mělo v titulu slovo dialog nebo některé z jeho četných synonym (*disputace, disput, spor, hádání, diskuze, debata, kolokvium, colationes* atd.) doopravdy mělo dialogickou formu, a dokonce nemuselo ani uplatňovat dialogický hermeneutický přístup. Platí to samozřejmě i naopak – dialogické texty se mohou skrývat pod celou řadou různých titulů.<sup>97</sup> Problémy však nastávají tehdy, když se při interpretaci zapomene na dialogickou povahu textu. Jako ukázkový příklad může sloužit *Utopie* Thomase Mora, ale třeba i slavné dílo Anselma z Canterbury. Obě díla jsou velmi známá, ale málokdo by je zařadil mezi nejslavnější dialogy. Mnohem větším problémem však je, že se s nimi častokrát jako s dialogy ani nepracuje.<sup>98</sup>

Komplikované dobové vnímání dialogu se projevuje i různorodostí názvů vybraných děl. Najdeme tady označení *Rozmlívanie, Dialogus* je použit hned dvakrát a Píseckého dílo samotné název nemá, protože jde pouze o součást dopisu, sám autor text popisuje jako

---

<sup>95</sup> VALLÉE, J-F. *Paradoxes of Orality and Literacy: The Curious Case of the Renaissance Dialogue*. Proceedings of the Media Ecology Association, roč. 10, 2009, s. 71 postřehl, že dialogy se často rozmáhají právě v přechodných obdobích, kdy společnost prochází zásadními proměnami. Za takovéto období můžeme považovat i husitské války viz. KOLÁR, J. *Návraty bez konce*. Brno 1999, s. 34.

<sup>96</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 35-42.

<sup>97</sup> CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge*, s. 289.

<sup>98</sup> BEVINGTON, D. *The Dialogue in "Utopia": Two Sides to the Question*. Studies in Philology, roč. 58, č.3, 1961, s. 496-509. WILLIAMS, T. „Saint Anselm“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Dostupné na: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/anselm/>>.

„dialogus, apologium sed epistolam“.<sup>99</sup> Jeho překladatelem Hrubým je nazýváno jako *Boloňské hádání*. Kusánského *De pace fidei* se bez přihlášení k dialogickému žánru v titulu zcela obejde – stejně jako u jeho ostatních jeho děl, které měly dialogickou podobu.

### 3.2.6 Dialog jako literární postup

Na nejnižší úrovni lze potom dialog chápat jako složku literárního díla, například románu. Autor pouze využívá dialogu k tomu, aby posunoval naraci či charakterizoval postavy svého díla. Je to právě tato rovina dialogu, která se vybaví dnešnímu člověku jako první, když padne označení „literární dialog“. Tím se obloukem vracíme k prvnímu vymezení. Zatímco tam byl dialog chápán jako fenomén každodenní zkušenosti člověka, dialog jako literární postup je vlastně jeho simulovanou obdobou v literatuře. Dialog v tomto pojetí je klíčovou součástí řady dalších médií od komiksu po film, které používají dialog jako základní prvek vyprávění.

Jak tedy přistoupit k dialogu v této práci? Nejjednodušší by bylo opřít se o vymezení na základě dialogické formy textu. Ovšem i to představuje řadu problémů. Kam zařadit *Boloňské hádání*, které dialogickou formu má v překladu Řehoře Hrubého z Jelení, ale ve své původní podobě ji postrádá. Jako další možnost pro vymezení dialogů se nabízí pojetí literárního žánru v podobě, jakou navrhuje Sinding. Podle něj tvoří žánr soubor kritérií, která jsou vzájemně propojena, ale při rozhodování o příslušnosti konkrétního díla k žánru jsou jednotlivá kritéria používána samostatně. Každé dílo se na nich podílí pouze do určité míry, a dokonce ani absence některého z kritérií dílo z žánru nutně nevyřazuje.<sup>100</sup> Základní komponenty žánru jsou podle Sindinga následující:

A) mentální vzor pro tvorbu textu – autor dílo tvoří jako dialog a používá k tomu nějakou ideální představu dialogu jako vzor.

---

<sup>99</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 285. Nejde ale o autorovu bezradnost, jak by se mohlo na první pohled zdát, ale promyšlenou koncepci textu, viz kapitola 6.3.1.

<sup>100</sup> SINDING, M. *Letterier: Categories, Genres, and Epistolarity*, s. 30. V podobném duchu uvažuje o dialogu de Hartmannová, kdy vyjmenovává několik hlavních vlastností dialogu, ale připomíná, že ne každé dílo musí nutně zahrnovat všechny z nich. CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge*, s. 263. Ovšem ta hovoří o dialogu spíše na úrovni formy než žánru (s. 265-267), tak jak je pojmána výše. Podobně k žánru přistupuje podle Malury i Skwarczynska, uvádí však částečně odlišná kritéria MALURA, J. (ed.) *Žánrové aspekty starší literatury*, s. 10.

B) sekvence, řada textů – dílo se hlásí k dialogické tradici, například názvem, v předmluvě atd.

C) struktura textů – dílo má dialogickou podobu, vystupuje v něm několik mluvčích, kteří mají různá stanoviska a střídají se v jejich sdělování.

D) recepcce textu – čtenář dílo vnímá jako dialog a interpretuje ho podle toho.

Užitečnost tohoto pojetí spočívá v tom, že evokuje Skinnerovo chápání řečových aktů, protože v tomto ohledu je žánr pojímán jak na rovině ilokuční (a), lokuční (b, c), tak i perlokuční (d). Sindigovo pojetí tak reflektuje hlavní roviny řečového aktu.

Ovšem ani toto pojetí není z několika pohledů dostatečné. Pro otázku tolerance je velmi významná i rovina dialogu jako hermeneutického principu, protože jde o zásadní pojítko mezi konkrétními díly a ideou náboženské tolerance. Abychom postihli tuto rovinu, je nutné odlišit dialogický a polemický princip, který hrál v mnoha textech výraznou úlohu. Proto se také v následující kapitole pokusím od sebe „dialogický” a „polemický” princip (nebo přesněji řečeno řečový mód, jak je dále nazýván) od sebe odlišit, a naznačit specifika jejich vzájemného vztahu.

### 3.3 Dialog jako řečový mód aneb dialogy a polemika

Pokud chceme pochopit úlohu dialogu v konfesionálních sporech 15. století, není možné ho pojímat pouze na základě formální podoby díla. Chápání dialogu pouze na úrovni formální by totiž bylo značně zúžené a nepostihlo by celou šíři problému.<sup>101</sup> Proto je důležité uvažovat o dialogu nejen na úrovni literární formy/žánru ale také jako způsobu komunikace. Abych zdůraznil toto odlišení budu používat termín řečový mód (*mode of speaking*)

---

<sup>101</sup> K podobnému závěru došel při analýze proměny žánru sporu v husitství už Josef Hrabák: „Přihlédneme-li však k změněnému vztahu děl ke skutečnosti a k jejich obsahu, je zřejmé, že je nemůžeme klást do stejné roviny jako třeba spor duše s tělem nebo jako spor podkoního s žákem. Je zde kvalitativní rozdíl, ovšem nepostižitelný očima pouhé formy abstrahující od obsahu a společenské funkce díla.“ HRABÁK, J. *Studie ze starší české literatury*, Praha 1956, s. 130. Deakins přímo upozorňuje, že když hovoříme o dialogu, můžeme tím myslet dvě věci způsob komunikace (*mode of communication*) který chápe jako promluvu probíhající mezi dvěma či více osobami anebo literární formu tedy způsob komunikace spojený s jejím obsahem. DEAKINS R. *The Tudor Prose Dialogue: Genre and Anti-Genre*. *Studies in English Literature, 1500-1900*, roč. 20, č. 1, s. 5.

inspirovaný filosofií jazyka.<sup>102</sup> Smysl tohoto odlišení a užití termínu řečový mód bude nejlepší předvést na porovnání polemického a dialogického řečového módu.<sup>103</sup>

Základním rozdílem mezi dialogickým a polemickým módem řeči je to, že v dialogu má možnost protivník předložit své vlastní názory, zatímco v polemice zazní argumenty opozice nanejvýše v rámci jejich vyvrácení. Protivná strana je tak v podstatě zbavena účasti na argumentaci.<sup>104</sup> Polemický mód řeči využívá širší spektrum rétorických strategií, a to včetně těch, jejichž cílem je zesměšnit, urazit, či morálně zdiskreditovat oponenta.<sup>105</sup> Asymetrie stran je základním principem polemiky.<sup>106</sup> Jeden z důležitých rozdílů mezi oběma řečovými módy spočívá v jejich performativním aspektu. V polemice nejde o to přesvědčit oponenta, polemika je cílena především na třetí stranu, na publikum sporu mezi autorem a jeho oponentem.<sup>107</sup> Cílem polemiky je nabourat oponentovu intelektuální, morální či společenskou pozici. Zároveň má polemika často za cíl nejen přesvědčit o autorově pravdě, ale také podnítit nějakou akci.<sup>108</sup> Polemika klade důraz zejména na pragmatickou složku jazyka, neřeší se obsah, kvalita nebo způsob argumentace, mnohem důležitější je její účinnost. Vše, co slouží k potvrzení autorova stanoviska či vyvrácení oponenta, je dovoleno. Přesto ale polemika s argumentací, i když nevyrovnaně, pracuje a tím se odlišuje od propagandy, která může argumentaci zcela postrádat.<sup>109</sup>

Dialogický mód nemá oproti polemice takovou přesvědčovací sílu, zato ale může zapůsobit na změnu názoru druhé strany. Dialog má proto mnohem výraznější epistemologickou složku, zatímco polemika slouží buďto k posílení vlastního stanoviska,

---

<sup>102</sup> SUERBAUM, A. - SOUTHCOMBE, G. - THOMPSON, B. (eds.) *Polemic: Language as Violence in Medieval and Early Modern Discourse*. Farnham 2015, s. 12.

<sup>103</sup> Na podobný problém nevyjasněnosti hranice mezi polemikou dialogem a propagandou narazila TOMAN, L. *Jakub Niemojewský a poznaňští jezuité. Náboženská polemika v kontextu persvazivní komunikace*. Dizertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci 2017, s. 13-17.

<sup>104</sup> IOGNA-PRAT, D. *Order and Exclusion. Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam 1000–1150*. Ithaca 2002, s. 139. O dialogickém a polemickém módu v trochu jiném duchu hovoří i Bachtin, který rozlišuje dvě tradice románu – sofistický a vícehlasý, polyglotický BACHTIN, M. *Román jako dialog*, Praha 1980, s. 137-186.

<sup>105</sup> SUERBAUM, A. - SOUTHCOMBE, G. - THOMPSON, B. (eds.) *Polemic: Language as Violence*, s. 2.

<sup>106</sup> FOUCALT, M. *Polemics, Politics, and problematizations: An interview with Michel Foucault*. In RABINOW P.(ed.) *Essential works of Foucault 1954–1984, vol. 1, Ethics: Subjectivity and Truth*, London 1997, s. 112–113.

<sup>107</sup> TOMAN, L. *Jakub Niemojewský a poznaňští jezuité*, s. 15.

<sup>108</sup> SUERBAUM, A. - SOUTHCOMBE, G. - THOMPSON, B. (eds.) *Polemic: Language as Violence*, s. 7–8.

<sup>109</sup> KUBIŠTA, A. *Konfesijní polemika. Málo využívaný literární pramen k dějinám konfesionalizace*. In BŮŽEK, V. - KRÁL, P. (eds.) *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526-1740)*. České Budějovice 2006, s. 392.

případně k odmítnutí a vyvracení oponentova názoru. Oproti tomu v dialogickém módu hraje snaha o nalezení či zpřesnění informací, argumentů a stanovisek výraznou roli, a proto můžeme hovořit i o pozitivní epistemologické funkci. To vyžaduje alespoň teoretickou pochybnost o vlastním vědění a alespoň minimální, byť třeba jen formální, uznání stanovisek všech stran účastnících se dialogu. Oponent se vlastně stává partnerem v hledání pravdy. Zároveň použitím dialogického módu autor vyjadřuje určitou metodologickou skepsi nad svými epistemologickými možnostmi. Tyto vlastnosti dialog také činí častým nositelem tolerantních myšlenek, jak to výborně ukazují středověké dialogy mezi učenci jiných náboženství.<sup>110</sup> Rozdíly mezi oběma módy jde velmi dobře ukázat na vypořádávání se s islámem, kde lze vidět, jak díla v rámci jednoho žánru mohla sloužit k různým účelům. Zároveň mohou tyto rozdílné řečové módy být uplatňovány v rámci morfologicky stejných literárních forem.<sup>111</sup>

I když se toto pojetí dialogu jako řečového módu může zdát jako anachronické, je možné uvést i dobová vyjádření, která naznačují, že i tehdejší autoři dialogů si možností různých přístupů k dialogu byli vědomi a zamýšleli se nad nimi.<sup>112</sup> Z autorů vystupujících v této práci to nejlépe vystihl Jan z Rabštejna, který těmito slovy vyzdvihuje užití dialogického řečového módu a kritizuje užití polemického módu: „*Má-li se o něčem jednat, je nutno se potýkat nikoli tupením a hádkami, nýbrž pravdou, zákony a hodnověrnými údaji. Tak to chce kanonické právo, tak to ustanovili lidé osvědčení mravností, ušlechtilostí a vědomostmi. Zanechte prosím urážek, zanechte tupení, které nemůže přinést vítězství ani důkaz pravdy.*“<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> NEDERMAN, C. *Worlds of difference*, s. 27–37. MATULA, J. *Středověké cesty k (in)tolerancii: Peter Abelard – Mikuláš Kusánský – Bartolomé de Las Casas*, SCeTH, roč. 39, č. 81–82, 2010, s. 8–16.

<sup>111</sup> BISAHA, N. *Creating east and west: Renaissance humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004, s. 136–137 rozlišuje mezi polemikou apologetickou, apokalyptickou a misionářskou. RATAJ, T. *České země ve stínu pŕlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*, Praha 2010, s. 125 rozlišuje mezi apologetickou, denunciační a misionářskou. Různé funkce dialogu řeší NEDERMAN, C. *Worlds of difference*, s. 27, který rozlišuje mezi „demonstrativním“ dialogem a dialogem „vzájemného povznesení“. Přímo ukázkovým příkladem dialogického módu řeči je právě Nedermanem druhý zmíněný typ. TOMAN, L. *Jakub Niemojewský a poznaňští jezuité*, s. 15–16 rozlišuje polemiku vedoucí k vítězství pravdy – *diskuzi*, polemikou jejíž cílem je vyhrát – *spor*, a nakonec *kontroverzi*, polemiku s cílem protivníka přesvědčit. KOLÁR, J. *Návraty bez konce*, s. 9–16 hovoří o rozdílu mezi funkčním a žánrovým vymezením díla řečový mód má blízko k funkčnímu vymezení, ale je poněkud širší.

<sup>112</sup> Například vévoda Shaftesbury tvrdil, že pokud postavy jsou pouhými loutkami autora (tzn. uplatňuje polemický řečový mód), tak nejde o pravý dialog. V něm musí každá postava zastávat vlastní stanovisko. HALFORD, J. *'Of Dialogue, that Great and Powerful Art'*, s. 7.

<sup>113</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 24; z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 26.

### 3.4 Interpretace dialogu

Z výše nastíněného pojetí dialogu je zřejmé, že vyžaduje pozornou a důkladnou interpretaci. Ta však nemůže klást důraz pouze na obsah, ale také na formu díla. Záměr autora prezentovat své názory pomocí dané stylistické formy je pro interpretaci textu zásadní.<sup>114</sup> U dialogů to platí snad ještě více než u ostatních žánrů, protože s sebou nese řadu výrazných epistemologických prvků. Z hlediska intelektuální historie je nejzásadnější to, že se autor do jisté míry vzdává své „privilegované“ autorské pozice.<sup>115</sup> Při uplatnění dialogického řečového módu, je záměr autora díla skryt ve struktuře dialogu. To představuje problém pro identifikaci intence autora, který je pro pochopení řečového aktu zásadní. Existuje několik základních přístupů, jak se s tímto problémem vypořádat:

A) Ztotožníme autorovu pozici s výroky a jednáním některé z postav dialogu

B) Za autorovu pozici je možné chápat celkové vyznění dialogu, tedy jakýsi výsledek interakce názorů jednotlivých postav<sup>116</sup>

C) Intencí autora není prezentace konkrétního názoru, ale představení několika možných pozic, často z didaktických účelů

I když jde o interpretační postupy hojně využívané a v podstatě oprávněné, nesou s sebou několik problémů. Tím prvním je otázka určení toho, který z těchto postupů autorovi přisoudit a jak ho aplikovat na konkrétní dílo. Druhý velký problém nastává v případě, že dílo užívá dialogického módu řeči.

Při pokusu o striktní aplikaci jednoho z těchto postupů na různé texty, pomíjíme význam dialogického charakteru díla. Pokud aplikujeme první postup a ztotožníme autora s jednou z postav, poněkud ztrácíme ze zřetele přítomnost ostatních postav/názorových pozic, které přitom musí hrát v konstrukci dialogu nějakou roli. Druhé interpretační schéma představuje opačný problém – pokud chce autor prezentovat nějaký jednotný názor, proč si situaci komplikuje tím, že ho „rozdrobí“ mezi jednotlivé postavy a celou záležitost tak učiní nepřehlednější? To samozřejmě neznamená, že tyto interpretační postupy není možné

---

<sup>114</sup> MITOSEKOVÁ, Z. *Teorie Literatury*. Brno 2010, s. 311, konkrétněji k dialogickému žánru na příkladu patristiky CAMERON, A. *Can Christians do dialogue?*. *Studia Patristica*, roč. 63, 2013, s. 103n.

<sup>115</sup> ROCKWELL, G. *Defining Dialogue: From Socrates to the Internet*, Amherst - New York 2003, s. 20. Dostupné na <https://geoffreyrockwell.com/publications.html#philosophy>. Předtisková verze knihy.

<sup>116</sup> BACHTIN, M. *Román jako dialog*, s. 103-104.

uplatnit, pouze je potřeba tyto otázky reflektovat ještě předtím, než přistoupíme k přiřazení autorské pozice.

Problémy při práci s dialogy by se daly shrnout tak, že se často zapomíná na smysl a účel dialogické podoby textu.<sup>117</sup> Ten spočívá právě v interakci postav a názorů. To neznamená, že tvůrci dialogů nesledovali nějaký konkrétní záměr. I dialogy představují řečový akt. Ovšem abychom ho mohli rozklíčovat, musíme použít poněkud složitější interpretační aparát, který s dialogickým principem pracuje důkladněji. Jeden z možných způsobů interpretace navrhuje Rockwell, který využívá Bachtinova pojetí dialogu jako „jednoty v různých hlasech“. Interpretace má dvě hlavní části, první pracuje s různorodostí hlasů – snaží se odlišit a popsat jednotlivé pozice v dialogu. Druhá se naopak věnuje těm prvkům, které tyto odlišné pozice propojují, tedy místem, časem a tématem.<sup>118</sup>

### ***Různorodost hlasů***

Prvním krokem je prozkoumat množství jednotlivých „hlasů“ (tzn. názorových pozic). Zpravidla odpovídají počtu postav, ale nemusí tomu tak být ve všech případech. Jednotlivé hlasy se od sebe mohou různit na několika úrovních – žánrové (nejčastěji epistolární předmluvy), sociální (vrstva ze které postavy pochází), regionální, vzdělanostní (učenci x normální lidé) či psychologické (upřímní, klidní, milí x zlí, agresivní, prchliví).

### ***Jednotící prvky***

Jsou to ty části dialogu, které různé hlasy soustředí na jedno místo a dávají jednotlivým pozicím smysl.

**Formální prvky** – předmluvy, doslovy, rámcové dopisy, závěrečné rozsouzení apod.

**Příležitost**– důvod, který postavy svedl dohromady a přivedl je k zahájení dialogu.

**Chronotop** – místo a čas ve kterém se děj odehrává velkou měrou udává způsob, jakým dialog probíhá, druhy rétoriky a argumentace, která se používá, tempo vyprávění, i typy a závažnost probíraných témat.

---

<sup>117</sup> LAKOWSKI, R. *Sir Thomas More and the Art of Dialogue*, s. 3.

<sup>118</sup> ROCKWELL, G. *Defining Dialogue*, s. 32-37.



**Téma(ta)** – jednotlivými postavami přiznaný předmět hovoru, který může být vyjádřený jak explicitně, tak skrytě, pomocí obrazů, symbolů, charakteru postav či ironie. Při rozboru jednotlivých témat je potřeba věnovat pozornost zejména následujícím otázkám:

- 1) Jaká postava a proč přednesla dané téma
- 2) Narativní vsuvky do tématu, přerwy a návraty k tématu
- 3) Jak, kdy a kým je téma ukončeno
- 4) Souvislosti a interakce s dalšími tématy

Je na místě podotknout, že jde o jakýsi maximální interpretační aparát pro práci s ideálním filozofickým dialogem. Ve skutečnosti většina dialogů samozřejmě nemá tak propracovanou strukturu, aby bylo možné sledovat všechny tyto prvky, někdy chybí charakterizace postav či prostředí dialogu, jiná díla zase postrádají doprovodné paratexty. Celá situace je navíc ještě komplikovanější u starších textů, u kterých si nemůžeme být jistí, jestli se dochovaly celé.<sup>119</sup>

### 3.5 Dialog a náboženská tolerance

Významnou roli sehrály dialogy jako jeden z nejvýznamnějších literárních prostředků pro řešení otázek náboženské tolerance. Existuje několik důvodů, proč byly dialogy pro tuto problematiku tak často využívány. Asi tím nejvýznamnějším je úzká souvislost dialogu se skeptickou epistemologií. Užití dialogu znamená příklon autora ke skepsi, přinejmenším metodologické. A to i tehdy, když plánovaným vyústěním dialogu je nalezení konsenzu.<sup>120</sup> Nejde nutně o odmítnutí možnosti existence jedné pravdy či pravého náboženství, ale o odmítnutí přístupu, kdy se nezpochybnitelná pravda stává překážkou na cestě k poznání.<sup>121</sup> Klíčové je, že všem názorům, které v dialogu zazní, je přiřazena

---

<sup>119</sup> Typickým příkladem může být Abelardův dialog, o kterém se dodnes vedou spory, jestli je nedokončený nebo je absence závěrečného rozhodnutí součástí autorského záměru a má zvýrazňovat Abelardovu toleranci. Obě možnosti diskutuje MARENBOON, J. - ORLANDI, G. *Peter Abelard: Collationes*. Oxford 2001, s. lxxxvi-lxxxviii.

<sup>120</sup> PRINCE, M. *Hume and the End of Religious Dialogue*. *Eighteenth-Century Studies*, roč. 25, č. 3, 1992, s. 288-289.

<sup>121</sup> NEDERMAN, C. *Worlds of difference*, s. 34; ČERVENKA, J. *Mikuláš Kusánský a islám. Komplikovaná cesta k dialogu*. *Marginalia Historica*, roč. 6, 2015, s. 60. Pregnantně to formuloval například Václav Písecký, který píše v dopise o *Boloňském hádáním* „Vždyť znáš způsob vedení dialogu, v němž nic není bráno jako dogma, což tvrdí i znalci dialogů platónských.“ ČORNEJ, P. (ed.) *Království dvojího lidu*, Praha 1989, s. 321.

epistemologická hodnota.<sup>122</sup> Autor může vyjádřit více názorů ale nemusí se přitom přihlásit k žádnému z nich. To však neznamená, že jsou všechny názory prezentované v dialogu rovnocenné – naopak charakteristika postav a narativní prvky dodávají nebo ubírají autoritu jednotlivým mluvčím. Hlavním výsledkem dialogu má být sebereflexe čtenáře, která vzejde ze střetu názorových pozic a charakterů jednotlivých mluvčích.<sup>123</sup> Uvědomění ale nemusí probíhat pouze v epistemologické rovině, ale i v rovině eticko-psychologické.<sup>124</sup> Proto je dialog vhodnější k prezentaci problémů, pro které autor nemá jasné řešení než pro předání komplexního systému hodnot.<sup>125</sup>

Pomocí dialogu lze snadno prezentovat prvky elitního, učenického diskurzu v relativně přístupné podobě.<sup>126</sup> Dialogická forma je přístupnější než vědecký traktát, a přitom má bohatou tradici řešení závažných filosofických témat, která sahá až do antiky, takže po ni často sahal učenci v těch případech, kdy chtěli své názory představit širšímu publiku.<sup>127</sup> Dialogické dílo mohlo sloužit jako souhrn názorů nebo přístupný komentář k palčivým problémům.<sup>128</sup> Z hlediska didaktického je zajímavá možnost nahlédnout problematiku z vícero úhlů pohledu či možnost praktické ukázky argumentace použitelné v reálné konverzaci.<sup>129</sup> Nejenom to, mohl poskytnout nejen didakticky přístupnou prezentaci argumentů, ale také samotnou metodu, jak debaty o náboženství provádět – tedy pomoci dialogu, bez emocí a pomocí racionálního rozvažování.<sup>130</sup> Autoři se také uchýlovali k vernakulárním dialogům v těch případech, kdy latinské traktáty a polemiky selhaly nebo tam, kde nemohly najít uplatnění.<sup>131</sup>

Dialog je žánr na hranici mezi písemnou a orální kulturou, a proto zde najdeme rétorické postupy, které byly určeny jak pro mluvený, tak pro písemný projev.<sup>132</sup> „Živá“ konverzace uplatňuje jiné rétorické postupy než písemná výměna názorů, více zde působí

---

<sup>122</sup> MATULA, J. *Středověké cesty k (in)toleranci*, s. 9.

<sup>123</sup> LAKOWSKI, R. *Sir Thomas More and the art of dialogue*, s. 78.

<sup>124</sup> FUTTER, D. *Variations in Philosophical Genre: The Platonic Dialogue*. *Metaphilosophy*, roč. 46, č. 2, 2015, s. 247.

<sup>125</sup> ROCKWELL, G. *Defining Dialogue*, s. 31.

<sup>126</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 263.

<sup>127</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 2.

<sup>128</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 54.

<sup>129</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 187.

<sup>130</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 8.

<sup>131</sup> PINEAS, R. *Thomas More's Use of the Dialogue Form*, s. 199.

<sup>132</sup> VALLÉE, J-F. – HEITSCH, D. *Printed Voices*, s. X.

emoce, což do značné míry komplikuje možnosti racionálního porozumění.<sup>133</sup> Oproti konverzaci, která může vést k teoreticky nekonečné výměně argumentů, musí její psaná podoba končit (i když rozsouzení může být autorem nevyřčeno a ponecháno na čtenáři).<sup>134</sup> Jiným problémem orální konverzace je možnost zkreslení, přeslechnutí nebo dezinterpretace názorů (úmyslné či neúmyslné), které není možné zpětně kontrolovat. Tomu je možné se v literárním dialogu vyhnout. Pro autory také mohla být zajímavá možnost svobodně přeskakovat mezi jednotlivými tématy a druhy argumentů, ponechávat je neukončené či nevysvětlené.<sup>135</sup> Velmi často byly také uplatňovány literární postupy jako ironie, satira a alegorie. V neposlední řadě mohl dialog poskytnout obranou strategii autora při konfliktu s mocí, protože dodával důvody pochybovat o tom, které prezentované názory jsou zastávány autorem.<sup>136</sup> Kontroverzní názory mohou být snadno skryty za autority, postavy nebo narativní rámec dialogu.

Přesto všechno není možné dialogy jednoznačně spojovat s náboženskou tolerancí, tato literární forma byla často využívána i pro veskrze polemické účely.<sup>137</sup> Proto Cary Nederman rozlišil „dialogy vzájemného povznesení“ a „demonstrativní dialogy“.<sup>138</sup> Právě první zmíněný typ se podle něj stal nositelem středověké tolerance – mezi nejznámější texty řadí díla Petra Alfonsiho, Petra Abelarda nebo Raimunda Llulla. Velké znovuzrození prožil dialog v renesanci, kdy se stal snad nejoblíbenějším literární útvarem a byl využíván pro řešení otázek všeho druhu. I pro humanisty však zůstal hlavním literárním prostředkem pro řešení otázek koexistence, stačí připomenout dílo Erasma Rotterdamského.

---

<sup>133</sup> To můžeme vidět na příkladu slavné disputace před králem Jiřím z Poděbrad ve které vystupují Hilarius Litoměřický a Václav z Krumlova jako katoličtí administrátoři a Jan Rokycana jako volený utrakvistický arcibiskup. Dobové záznamy potvrzují, že při ní o emoce nebylo nouze a podle toho odpovídá i její výsledek – který nebyl prakticky žádný. Obě strany přesto disputaci interpretovaly jako svoje vítězství a v polemice pokračovali ještě písemně. ZILYNSKÁ, B. *Hilarius Litoměřický a Václav Křížanovský versus Jan Rokycana o Hromnicích 1465*. In ŠANDERA, M. - BERAN, Z. (eds.) *Poděbradská éra v zemích České koruny*. Praha 2016, s. 98-104.

<sup>134</sup> CAMERON, A. *Can Christians do dialogue?*, s. 109.

<sup>135</sup> PINEAS, R. *Thomas More's Use of the Dialogue Form*, s. 198.

<sup>136</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 15.

<sup>137</sup> ČERVENKA, J. *Hranice mezi polemikou a dialogem*, s. 181-197.

<sup>138</sup> Toto rozdělení není novodobé, dá se vysledovat až k „prvnímu teoretikovi dialogů“, Diogenu Laertiovi, který podobně rozlišil dva hlavní typy dialogu – jeden je určený k instrukci, druhý ke zkoumání. Pro problematiku tolerance jsou samozřejmě zajímavější ty druhé. NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation*, s. 10.

Tím se dostáváme k poslednímu kritériu pro zařazení mezi dialogy zkoumané v této práci – musí se tematicky věnovat vztahu různých konfesí. Zároveň je také nutné připomenout, že žánr zde nechápu jako set striktních kritérií, ale stupňovitou strukturu. Jednotlivá díla nemusí stoprocentně splňovat všechna výše uvedená kritéria. Jde pouze o ideální model, ke kterému se jednotlivá díla mohou pouze více či méně přibližovat. Například Jan z Rabštejna a Mikuláš Konáč ve svých dialozích užívají i polemický řečový mód, Václav Písecký ve svém díle nepoužil striktně dialogickou formu a ani otázka tolerance není hlavním tématem jeho textu (podobně jako u Rabštejna, který primárně zkoumá otázku poslušnosti). Z uvedených prací se tak ideálnímu tolerančnímu dialogu nejvíce blíží *De pace fidei* Mikuláše Kusánského, ovšem ten je z mnoha ohledů výjimečný.

#### 4 Tolerance jako historický problém

Tolerance je často používaný pojem, který na sebe bere mnoho různých podob. Bude proto dobré začít nejprve pokusem si tento pojem přiblížit. Jak je tedy chápána tolerance dnes? Asi nejuniverzálnější „oficiální“ formulaci nabízí Deklarace principů tolerance UNESCO. Zde se uvádí, že „tolerance je respekt, přijetí a ocenění bohaté diverzity světových kultur, forem vyjadřování a způsobu bytí... je pěstována znalostmi, otevřeností, komunikací a svobodou myšlení, svědomí a víry.“<sup>139</sup> Náboženská tolerance je v tomto pojetí úzce spjata s osvícenským liberalismem a se základními lidskými právy a svobodami. Řada současných badatelů s takovým to pojetím nesouhlasí a tolerance s liberalismem přímo nespojují. Jonathan Harrison toleranci považuje za „praxi která se dobrovolně zdráhá omezovat svobodu druhých.“<sup>140</sup> Horton a Nicholson zase toleranci definují jako „dobrovolnou volbu člověka nezasahovat do chování se kterým nesouhlasí.“<sup>141</sup>

V průběhu historie však pojem tolerance nabýval značně různých podob. Tolerance není jeden koncept, který by se postupně propracovával na svět s příchodem modernity, ale jde o mnoho různých teorií i praktických postupů, které byly do značné míry nahodilé, lokálně omezené a poměrně časté.<sup>142</sup> Velmi dobře to shrnul Rainer Forst: „Viděno historicky, za toleranci byla považována řada věcí: láska k bližnímu, který chybuje; strategie zachování politické moci skrze poskytnutí svobody minoritám; podmínka mírumilovného soužití rozdílných vyznání se společnými kořeny; jiné slovo pro respekt k individuální svobodě; postulát praktického rozumu nebo etický závazek produktivní pluralistické společnosti.“<sup>143</sup> Jak vidno pojetí se v jednotlivých případech značně liší.

Problém současného užití pojmu spočívá v splynutí či zaměňování pojmů náboženské tolerance a náboženské svobody. A to nejen na úrovni běžné mluvy, ale i v

---

<sup>139</sup> „Tolerance is respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world's cultures, our forms of expression and ways of being human. It is fostered by knowledge, openness, communication, and freedom of thought, conscience and belief.” The Declaration of Principles on Tolerance. 16 November 1995. Dostupné na <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001018/101803e.pdf#page=75>.

<sup>140</sup> „the practice of deliberately not curtailing the freedom of others” HARRISON, J. *Utilitarianism and Toleration*, Philosophy, roč. 62, 1987, s. 421.

<sup>141</sup> „a deliberate choice not to interfere with conduct that is disapproved” HORTON, J. - NICHOLSON, P. *Toleration: Philosophy and Practice*. Brookfield 1992, s. 2.

<sup>142</sup> LARSEN, J. – NEDERMAN, C. *Beyond the persecuting society*, s. 1.

<sup>143</sup> FORST, R. *Toleration*, s. 16. In ZALTA, E. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Fall 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>

akademickém prostředí.<sup>144</sup> Zásadní rozdíl je možné vidět v tom, že náboženská tolerance počítá s určitým hodnocením jednotlivých náboženství, protože tolerance v sobě zahrnuje nesouhlas s názory, které jsou tolerovány.<sup>145</sup> Oproti tomu náboženská svoboda žádné takové hodnocení neobsahuje. Podoba a povaha náboženství nemá vliv na to, zdali mu bude dána svoboda či nikoli, k tomu postačuje pouhý fakt, že jde o náboženství.<sup>146</sup> Podle některých autorů je proto náboženská tolerance jakousi neúplnou formou nebo předstupněm náboženské svobody.<sup>147</sup> Rozdíl mezi náboženskou tolerancí a náboženskou svobodou jde představit pomocí rozlišení J. G. A. Pococka mezi termíny *right* a *virtue*. *Right* (právo) je podle něj něco, na co může jedinec automaticky vznášet nárok, například na základě příslušnosti ke komunitě, národu, přirozeného práva apod. Oproti tomu *virtue* (česky asi nejlépe ctnost, ale tento překlad má poněkud nežádoucí konotace) je něco, o co musí člověk vědomě usilovat a snažit se to aktivně uplatnit a prosadit. Pokud se touto optikou podíváme na problematiku tolerance, pomůže to osvětlit rozdíl mezi liberální náboženskou svobodou a náboženskou tolerancí. Zatímco náboženská svoboda spadá do kategorie *right*, tak náboženská tolerance je *virtue*. Nejde o pojmy, které by byly protikladné, naopak často se v historii vyskytovaly souběžně, přesto je podle Pococka důležité je od sebe rozlišovat.<sup>148</sup>

Liberální pojetí náboženské svobody bylo středověku cizí, a bylo by nesmyslné ho tam hledat. Náboženskou svobodu můžeme totiž poměrně dobře vysledovat až do jejich počátků, které jsou úzce spjaté právě s liberální politickou filozofií.<sup>149</sup> S historickými kořeny náboženské tolerance je to podstatně komplikovanější. Dlouho byly hledány ve vojenském patu po třicetileté válce nebo po vypuknutí reformace, kdy západní křesťanstvo muselo přehodnotit středověký ideál jednoty společnosti, nenávratně narušený vznikem reformačních konfesí.<sup>150</sup> Dnes je však už opuštěn názor, že reformace sama stála u vzniku evropské tradice náboženské tolerance.<sup>151</sup> První podoby tolerance lze spatřovat už ve

---

<sup>144</sup> MURPHY, A. *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*. Polity, roč. 29, č. 4, 1997, s. 595.

<sup>145</sup> MURPHY, A. *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*, s. 596.

<sup>146</sup> Samozřejmě i v rámci náboženské svobody mohou být některá náboženství povolena a jiná ne, ale nikoli proto, že jde o lepší či pravdivější náboženství, ale proto, že jejich doktrína nebo praxe je v konfliktu s ostatními svobodami a právy garantovanými společnostmi.

<sup>147</sup> BURY, J. - BLACKHAM, H. *A History of Freedom of Thought*. Oxford 1952, s. 72.

<sup>148</sup> POCOCK, J. G. A. *Machiavellian Moment*. Princeton 2016, s. 561.

<sup>149</sup> MURPHY, A. *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*, s. 598.

<sup>150</sup> KOENIGSBERGER, H. G. *The Unity of the Church and Reformation*. The Journal of Interdisciplinary History, roč. 3, 1971, s. 407-417.

<sup>151</sup> Alexandra Walsham dokonce označila spojování reformace s nárůstem tolerance za největší mýtus západního liberalismu WALSHAM, A. *Toleration, Pluralism, and Coexistence: The Ambivalent Legacies of the Reformation*. Archiv für Reformationsgeschichte, roč 108, č.1, 2017, s. 181.

středověku, a to jak v rovině teoretické formulace, tak i v praktickém každodenním soužití. Lze zmínit soužití s židy všude po Evropě, vládu křesťanů nad pohany v raném středověku nebo ty vzácné případy, kdy se náboženská tolerance stala nevyhnutelnou podmínkou pro fungování společnosti, jako tomu bylo ve středověkém Španělsku (zejména Umajjovském), v křižáckých státech nebo normanské Sicílii. Podobně komplikovaná situace byla i na východě Evropy. Kumáni v Uhrách, ortodoxní Rusíni v Polsku, pohani a ortodoxní v Pobaltí, muslimové a ortodoxní na Balkáně. Nějaká forma koexistence tedy byla přítomná prakticky všude, Českému království se však dlouho vyhýbala. Jedinou výjimku představovala židovská menšina, která měla ustálený *modus vivendi* a její tolerance byla tak zakořeněná a všudypřítomná, že to byla jejich perzekuce, která potřebovala zdůvodnění.<sup>152</sup>

Pro pochopení středověké tolerance je nutné pojem uchopit v rámci dobového jazyka. Jedním z pokusů o takové zkoumání je i studie Istvána Bejczyho *Tolerance: The Medieval Concept*. Bejczy kritizuje heslo věnované náboženské toleranci v německé „encyklopedii idejí“ *Geschichtliche Grundbegriffe*. Vadí mu zejména tři věci – zaměňování svobody náboženství za toleranci; odluka církve od státu jako nutný předpoklad pro toleranci; a spojování tolerance s přijetím plurality nebo relativity pravdy.<sup>153</sup> Svou kritiku opírá o sémantickou analýzu slova *tolerantia* ve středověku. Rozlišuje tři základní užití pojmu. První a nejstarší pochází ze stoicismu, kde *tolerantia* označovala rozumové snášení útrap těla a duše. Církevní otcové, kteří ze stoicismu vycházeli, toto pojetí vztáhli na snášení útrap v křesťanském pojetí pozemské existence jako slzavého údolí. Zásadní proměnu přináší až nejmladší, třetí význam. Ten pochází ze středověkého kanonického práva, kde *tolerantia* označovala trpění zlých lidí (nemorálních, heterodoxních apod.) těmi, kteří mají moc se jich zbavit. Společným znakem je to, že jde o pasivní přístup dobra k potlačování, nápravě či destrukci zla.<sup>154</sup> Základní myšlenkou je tolerovat to, co je sice samo o sobě zlé, ale zároveň by snaha o potlačení nežádoucího jevu mohla vést k ještě většímu zlu – například válce.<sup>155</sup>

Klíčové je to, že středověká tolerance není vyjádřením pozitivního vztahu k druhému, ale pouhým potlačením či odsunutím perzekuce vůči němu. Navíc je to často pro

---

<sup>152</sup> PATSCHOVSKI, A. *Bludiště pravé víry*. Praha 2018, s. 309.

<sup>153</sup> BEJCZY, I. *Tolerantia: A Medieval Concept*. *Journal of the History of Ideas*, roč. 58, č. 3, 1997, s. 367.

<sup>154</sup> BEJCZY, I. *Tolerantia: a medieval concept*, s. 368.

<sup>155</sup> BEJCZY, I. *Tolerantia: a medieval concept*, s. 370.

důvody, které jsou zjištěné, argumentem pro koexistenci nebývá morálka, ale užitečnost.<sup>156</sup> Tolerance rozhodně neznamená popření existence absolutní pravdy ani pozitivní hodnocení plurality názorů. Naopak pro toleranci je podmínkou, aby byl druhý považován za špatného, nemorálního či jinak problematického.<sup>157</sup> Proto také středověká koexistence v sobě neustále obsahovala potenciál eskalace napětí, které mohlo přerůst v násilné konflikty.<sup>158</sup> Jinak řečeno tolerance není protikladem perzekuce, spíše specifickým přístupem k ní.<sup>159</sup> Ač se to může zdát z dnešního pohledu zvláštní, ve středověku náboženská tolerance nevyklučovala určité formy perzekuce. I během náboženských válek jako byla reconquista nebo křížácké výpravy byla perzekuce často střídána tolerancí.<sup>160</sup>

Ve středověku byl také velký rozdíl v přístupu k jinému v rámci křesťanské obce (heretikům) a mimo křesťanskou obec (židům, muslimům, pohanům). Vůči disentaním názorům uvnitř křesťanství se postupovalo zpravidla přísněji, protože byly považovány za hrozbu pro další členy obce.<sup>161</sup> Dalším specifikem bylo, že ani samotná menšina častokrát neusilovala o náboženskou svobodu či asimilaci do zbytku společnosti. Naopak, na své výjimečnosti příslušníci heterodoxních uskupení často stavěli svou identitu. Od hlavního, či oficiálního náboženství se snažili distancovat.<sup>162</sup> Nevyžadovali, aby je většinová společnost přijala „mezi sebe“, ale pouze aby je nechala žít „vedle sebe“. Jinými slovy, aby míra perzekuce neovlivnila základní možnosti provozovat jejich pojetí náboženství. Příběh perzekuce se stal oblíbenou strategií sebeprezentace některých náboženských menšin. Ústy postavy Pikarta to vyjádřil i Mikuláš Konáš z Hodíškova.<sup>163</sup> Asi nejlepším příkladem tohoto přístupu je slavná Komenského *Historie o těžkých protivěnstvích církve české*.

---

<sup>156</sup> FRIJHOFF, W. *How Plural were the Religious Worlds in Europe?* In DIXON, S. - FREIST, D. - GREENGRASS, M. (eds.) *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe*. Farnham 2009, s. 32-33.

<sup>157</sup> BEJCZY, I. *Tolerantia: a medieval concept*, s. 376. MURPHY, A. *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*, s. 599. FORST, R. *Toleration*.

<sup>158</sup> MEYERSON, M. *The Muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*. Berkley 1991, s. 3.

<sup>159</sup> WALSHAM, A. *Toleration, Pluralism, and Coexistence*, s. 183.

<sup>160</sup> MACEVITT, CH. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough tolerance*. Philadelphia 2010.

<sup>161</sup> KURTZ, L. *The Politics of Heresy*. *American Journal of Sociology*, roč. 88, č.6, 1983, s. 1087-1088.

<sup>162</sup> NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation*, s. 31.

<sup>163</sup> Pikart: „žeť já se nestydím z toho,/ ale raduji se velmi mnoho,/ když trpím co odporného,/ aneb že jsem jmní za bludného.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie neméně užitečné jako kratochvilné, v kterémžto Říměnin, Čech, Pikart a Mudřec společně rozmlúvají*. In HALAMA, O. (ed.) *Pikartské dialogy* (dále jen *Rozmlúvanie*), s. 58.



Z toho plyne zásadní poznatek pro bádání o toleranci. Je potřeba si uvědomit, že nejde o černobílou záležitost. I tolerance má určitou škálu, a i v jejím případě by se dalo mluvit o stupňovité struktuře. Společnost či jednotliví autoři mohli být tolerantní vůči jedné a netolerantní vůči jiné náboženské nauce.<sup>164</sup> Spolu se Skinnerem je možné říct, že ani idea tolerance sama o sobě nemá historii, historicky můžeme sledovat pouze soubor jednotlivých formulací a jejich užití.<sup>165</sup> Toleranci není možné nahlížet ve smyslu progresivního či systematického vývoje – obhajoba či odmítání tolerance je vždy vázána na širší společenský kontext.<sup>166</sup>

## 4.1 Pohledy na toleranci v české historiografii

Česká historiografie nabízí přinejmenším tři koncepty, které se snaží popsat podobu české koexistence na konci středověku – toleranci z nutnosti, toleranci z nezájmu a nadkonfesijní křesťanství. Domnívám se, že díky podrobnější analýze pojmu tolerance je možné do jisté míry skloubit zásadní prvky zmíněných koncepcí a zároveň vysvětlit některé mezery, které jednotlivé koncepty mají. Zároveň to pomůže osvětlit velmi důležitý ideový a lingvistický kontext ve kterém vznikaly sledované dialogy. V návaznosti na tyto koncepty představím pohled na problematiku tolerance jako součásti obecného dobrého (*bonum commune, utilitas publica*). Tento koncept staví na poznacích Winfrieda Eberharda a funkcionalistickém pojetí tolerance Caryho Nedermana a snaží se jednotlivé pohledy včlenit do obecnějšího ideového rámce.

### 4.1.1 Tolerance z nutnosti

Tolerance z nutnosti je pravděpodobně nejvlivnějším pohledem na koexistenci v českých zemích pozdního středověku. Asi nejpodrobněji se tomuto konceptu věnoval František Šmahel.<sup>167</sup> Rozšíření tohoto pojetí tolerance v historiografii je dáno zejména tím,

---

<sup>164</sup> MURPHY, A. *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*, s. 621. NOVIKOFF, A. *Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma*. *Medieval Encounters*, roč. 11, č.1-2, 2005, s. 10.

<sup>165</sup> LANE, M. *Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Quentin Skinner's Genealogical Turn*, *Journal of the History of Ideas*, roč. 73, č. 1, 2012, s. 81.

<sup>166</sup> TYLER A. *Islam, the West, and Tolerance*, s. 43.

<sup>167</sup> ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*. Praha 2001, s. 429-466. Jde o upravenou verzi článku, který vyšel předtím v německé podobě jako ŠMAHEL, F. *Pax externa et interna. Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz in Husitische Bohmen (1419-1485)*. In PATSCHOVSKY, A. - ZIMMERMAN, H. (eds.) *Toleranz in Mittelalter*. Sigmaringen 1998, s. 221-273. Ovšem podobně to vidí i řada dalších historiků.

že dobře vypovídá o vzniku koexistence v Čechách.<sup>168</sup> Podle tohoto konceptu obě strany konfliktu došly po řadě vojenských střetů k závěru, že ani jedna strana není dostatečně silná na to, aby definitivně zvítězila. Když pokračování války a perzekucí nikam nevedlo, obě strany se rozhodly najít způsob, jak žít vedle sebe. V případě pohusitských Čech se to odrazilo v sérii dokumentů od Basilejských kompaktát, přes usnesení zemského sněmu jako *list mírný* až po Kutnohorský náboženský mír. Pečlivá formulace těchto dokumentů a úzkostlivá snaha stavovské reprezentace o jejich dodržování svědčí nejenom o významu koexistence, ale také o jejím nedobrovolném charakteru.<sup>169</sup> Rovněž úzkostlivá snaha o paritu v rámci nejvyšších zemských úřadů vypovídá o pečlivém dohledu nad pravomocemi obou konfesí.<sup>170</sup>

To samozřejmě neznamená, že by problém byl definitivně vyřešen, opak je pravdou. Po celou dobu probíhaly četné disputace, polemiky, a dokonce i násilné převraty, které se snažily převážit misky vah na tu či onu stranu (za všechny jmenujme alespoň obsazení Prahy Jiřím z Poděbrad v roce 1448 nebo pražskou revoluci z roku 1483). V nejkrajnějším případě došlo i k obnovení válečného úsilí a vyhlášení nové křížové výpravy během tzv. druhé husitské války. Důležité ale je, že všechny tyto konflikty měly za svůj konečný výsledek pouze potvrzení nutnosti koexistence. Ani jedna ze stran sice nebyla s tímto výsledkem spokojená, ale nakonec ho obě strany chtě nechtě akceptovaly. Nelze proto než souhlasit s popisem tolerance, jako nedobrovolného a dočasného přijetí nepříjemné nutnosti.<sup>171</sup> Ani jedna ze stran se příliš neměla k tomu uznat věrouku druhé strany za oprávněnou, a tak je nutné dát za pravdu hodnocení Rejchrtové, která sice oceňuje Kutnohorský mír jako záruku koexistence, ale zároveň upozorňuje na to, že bychom ho neměli chápat jako předzvěst moderního pojetí náboženské svobody.<sup>172</sup>

---

<sup>168</sup> MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 385-386.

<sup>169</sup> Lze to doložit například vyjádřením Kutnohorského sněmu, který přijímá ustanovení proti komukoli, kdo by chtěl narušit nastalou rovnováhu „*Jinák chtěliliby kteří krále kterého stranně a swéwolně uwesti, proti takovým swolili sme sie, abyhom sobě radni a pomocni byli do těch hrdel i statkuow*“ AČ I, s. 291.

<sup>170</sup> NOVOTNÝ, R. *Konfesionalizace před konfesionalizací?* In SOUKUP, P. - CERMANOVÁ, P. (eds.) *Heresis seminaria*. Praha 2013, s. 247.

<sup>171</sup> HEAD, R. *Religious coexistence and Confessional conflict in the Vier Dorfer: Practices of Toleration in Eastern Switzerland 1525-1615*. In LARSSSEN, J. – NEDERMAN, C. *Beyond the persecuting society*, s. 97.

<sup>172</sup> „*Kutnohorský náboženský smír roku 1485 předznamenal sice epochu tolerance a prakticky čelil věroučnému zmatení rozděleného národa, stanovil ovšem pouze podmínky soužití vlastníků pravdy.*“ REJCHRTOVÁ, N. *Sondy do postilové literatury pokompaktátního utrakvismu*. FHB, roč. 15, 1991, s. 66.

Zásadním nedostatkem tohoto konceptu je chybějící vysvětlení pro toleranci Jednoty bratrské. Ta nebyla nikdy oficiálně uznána, dokonce vzniklo hned několik nařízení potlačujících činnost Jednoty jako byl například Svatojakubský mandát. Perzekuce však měla povětšinou poměrně malý efekt. To proto, že mnozí lokální páni nebyli ochotni uvést tato nařízení do praxe a někteří dokonce Jednotu přímo podporovali a veřejně obhajovali.<sup>173</sup> Jednota sama si však nemohla toleranci „vynutit“ kvůli malému množství členů a pacifistickému světonázoru.

Dalším problémem je otázka dlouhého trvání koexistence v českých zemích. Jen těžko lze přijmout, že rozložení sil mezi katolíky a utrakvisty, které přivedlo koexistenci v českých zemích k životu, přetrvalo po tak dlouhou dobu.<sup>174</sup> Není možné příčiny vzniku koexistence automaticky považovat za vysvětlení jejího dlouhého trvání.<sup>175</sup> Stačí připomenout mnohé proměny politické situace, které se v námi sledované době udály, jako bylo zrušení kompaktát, volby králů, konverze významných šlechticů či náboženské „búrky“ ve městech. Koexistence však všechny tyto turbulence přetrvala, a proto je nutné hledat ještě další faktory, které za jejím přetrváním v českém království stály.

#### 4.1.2 Tolerance z nezájmu

Jiný pohled na podobu koexistence v Čechách představil Robert Šimůnek, který se soustředil na soužití konfesí v každodenním životě na rožmberském panství v jižních Čechách. Pro zkoumání tolerance zvolil oblast navýsost zajímavou – kromě ambivalentního postoje Rožmberků se zde nacházel i pohrobek radikálního husitství – město Tábor. Usídlily se tu i skupiny příznivců nonkonformních náboženských uskupení. Studium této oblasti ho dovedlo k závěru, že lidé v Čechách byli ochotní koexistovat vedle jiné konfese hlavně proto, že se příliš nestarali o záležitosti víry. Respektive, že víra nebyla na prvním místě v jejich žebříčku hodnot. Nezájem Šimůnek dokládá absencí konfesních otázek v návrhu městského řádu pro rožmberské rezidenční sídlo Český Krumlov, v cechovních statutech či

---

<sup>173</sup> MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 323-324; MALÝ, K. *Právní kultura v českém stavovském státě*. In MALÝ, K. - PÁNEK, J. (eds.) *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500-1619)*. Praha 2001, s. 62.

<sup>174</sup> MAŤA, P. *Constructing and Crossing Confessional Boundaries: The High Nobility and the Reformation of Bohemia*. In LOUTHAN, H. - COHEN, G. - SZABO, F. (eds.), *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe 1500-1800*, (edd.). New York – Oxford 2011, s. 19; KALIVODA, R. *Husitská epocha a J.A. Komenský*. Praha 1992, s. 19.

<sup>175</sup> PALLARES-BURKE, M. (ed.) *New history*, s. 196.

při výběru rožmberských úředníků.<sup>176</sup> Tento chladný postoj k víře byl navíc posilován praktickými, ekonomicko-spoločenskými ohledy, které u Rožmberků byly nadřazeny nad konfesijní záležitosti.<sup>177</sup>

Šimůnek nabízí i doklady toho, že lidé příliš mnoho úsilí nevěnovali ani sledování liturgie a dodržování náboženských svátků. Tento úpadek náboženského zanícení je podle Šimůnka v příkrém rozporu se zápalem vzniklým během husitských válek, který nabyl v jižních Čechách na značné intenzitě. Násilí ve jménu náboženství a ekonomický úpadek, který husitské války provázel, považuje Šimůnek za hlavní příčiny poklesu zájmu o náboženské otázky v pohusitské době.<sup>178</sup> Je také otázkou, zdali je na místě srovnávat „standardní“ náboženský provoz s dobou vrcholného náboženského vzepětí a jestli by míra zájmu o náboženské otázky neměla být raději srovnávána s dobou před husitstvím. Mohlo tedy jít jen o návrat k běžnému náboženskému životu konce středověku.

Podle Šimůnka většina sporů, které se tvářily jako náboženské polemiky, byla motivována zájmy zcela světskými – šlo pouze o maskování sporů o majetek pomocí náboženské rétoriky.<sup>179</sup> Pronikání náboženských témat do světských sporů a jejich až chladnokrevné využívání však nemusí vůbec být znamením nezájmu o konfesijní otázky. Jde o poměrně častou argumentační strategii užívanou během středověku i raného novověku.<sup>180</sup> Není to ani specifikum pohusitské doby, náboženské záminky byly prospěchářsky využívány k zjištěným cílům už předtím.

Tolerance z nezájmu má několik výrazných nedostatků, které vyjdou najevo, pokud se podíváme na otázku koexistence prizmatem zákonů nebo disputací v učeném prostředí. Tento typ pramenů nám totiž dává zcela jiný obraz problematiky. Poměrně časté a prudké polemiky mezi katolíky a utrakvisty si rozhodně nebraly žádné servítky a jakákoli pomluva snadno posloužila jako zbraň proti druhé straně. O závažnosti a četnosti polemik a jejich dopadu svědčí také jejich časté zákazy ze strany zemského sněmu a krále.<sup>181</sup> To se rozhodně

---

<sup>176</sup> ŠIMŮNEK, R. *Táboři versus Rožmberkové. Konfesní tolerance z nutnosti?* In NOVOTNÝ, R. - ŠÁMAL, P. (eds.), *Zrození mýtu: Dva životy husitské epochy*. Praha 2011, s. 93.

<sup>177</sup> ŠIMŮNEK, R. *Táboři versus Rožmberkové*, s. 92–93.

<sup>178</sup> Například zcela běžně docházelo k veřejnému rouhání, nezachovávaly se posty, trhy se konaly před mší apod. ŠIMŮNEK, R. *Táboři versus Rožmberkové*, s. 97.

<sup>179</sup> ŠIMŮNEK, R. *Táboři versus Rožmberkové*, s. 96.

<sup>180</sup> SUERBAUM, A. - SOUTHCOMBE, G. - THOMPSON, B. (eds.) *Polemic: Language as Violence*, s. 7.

<sup>181</sup> VÁLKA, J. *Husitství na Moravě: Náboženská snášenlivost; Jan Amos Komenský*, Brno 2005, s. 258.

netýkalo jen slovních přestřelek kněží z kazatelen a učenců v traktátech. Důkazy o angažovanosti je možné najít i u laiků. Například spis *O pokoji církve v Čechách* Jana Bechyňky měl vzniknout jako reakce na debatu s katolickým zemanem Pěšíkem z Komárova, který tvrdil „že nedosáhnem žádostivého pokoje v království českém, leč jedna hlava bude arcibiskup, kterýž by kněžím jazyky zkrátil a jich od světských hájil křivdy a mstil.“<sup>182</sup> Katolický pán Zbyněk Zajíc z Házmburka psal kněžím utrakvistické konzistoře polemický spis ve kterém je vyzýval k nápravě mravů a potlačení pikartské hereze.<sup>183</sup> Ctibor Tovačovský z Cimburka se náboženské problematice věnoval v dopisech olomouckému biskupu Tasu z Boskovic,<sup>184</sup> ve svém právním díle - *Knize Tovačovské*<sup>185</sup> a zasvětil mu i své literární dílo – *Hádání Pravdy a Lži o kněžské zboží*.<sup>186</sup> Z toho je patrné, že jak kněží, tak i světští vládci brali problematiku dvojnásobně velmi vážně. I proto bylo zorganizováno několik pokusů složitou situaci vyřešit cestou veřejné disputace.<sup>187</sup> O angažovanosti stavů svědčí také četné pokusy o definitivní potvrzení kompaktát papežem, případně o jejich opětovné uznání, ať už vzešly z iniciativy stavů nebo panovníka.<sup>188</sup>

Závěrem se dá shrnout, že koncept tolerance z nezájmu může být užitečný při vysvětlení některých fenoménů každodenního soužití, ale jen těžko je možné ho vztáhnout na vrstvy elit či dokonce obecnou situaci v českém království. Na druhou stranu nejde o koncept vyloženě nekompatibilní s tolerancí z nutnosti. Dokonce se dá docela dobře považovat za rozvinutí tolerance z nutnosti – lidé se propracovali k nezájmu kvůli tomu, že situace byla neřešitelná, a tak po čase akceptovali nastalou situaci. Dlouhodobé setrvání v

---

<sup>182</sup> BECHYŇKA, J. *O pokoji církve v Čechách*. REJCHRTOVÁ, N. (ed.) FHB, roč. 15, 1991, s. 80. Také Kutnohorští měšťané se výslovně omlouvají ze své neúčasti na sněmu ve Slaném, který měl řešit i napětí mezi konfesemi: „my pilnost diela horního před se wzemše k obecnému dobrému všeho králowství, ..., pro obmeškání toho k tomuto sjezdu newyprawili sme se. Na tom však jsúce, cožkoli WMt dobrého zespolka zjednáte, ježtoby tomu slúžilo, že hotowi jsme tomu obwyknúti, prosiece, že nás jinak bráti neráčíte.“ AČ 4, s. 411.

<sup>183</sup> Zájem o konfesijní problematiku neustal ani v pozdější době jak lze vidět v pamětech jeho potomků PÁNEK, J. *Paměti českého šlechtice z poloviny 16.století*, FHB, roč. 14, 1990, s. 56-57

<sup>184</sup> AČ 4, č. 32-34, s. 141-146.

<sup>185</sup> TOVAČOVSKÝ z CIMBURKA, C. *Knih Tovačovská, aneb, Pana Ctibora z Cimburka a z Tovačova Pamět obyčejů, řádů, zvyklostí starodávných a řízení práva zemského v Mar. Mor.* Brandl. V. (ed.) Brno 1868, s. 120-121.

<sup>186</sup> TOVAČOVSKÝ z CIMBURKA, C. *Hádání pravdy a lži o kněžské zboží a panování jich*. Praha 1539 (NK Praha 54.B.36), Knihopis, č. 1711. Dostupné na <http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR - NKCR 54 B 000036 3AM5SL3-cs>

<sup>187</sup> Například slavná disputace z roku 1465 před králem Jiřím z Poděbrad, ZILYNSKÁ, B. *Hilarius Litoměřický a Václav Křižanovský versus Jan Rokacany*, s. 98-105.

<sup>188</sup> K jednáním KALOUS, A. *Jednání o Unii katolíků a utrakvistů ve dvacátých letech 16. století*. In NOVOTNÝ, R. - ŠÁMAL, P. (eds.) *Zrození mýtu*, s. 183-190.

nucené toleranci po nějakém čase došlo tak daleko, že v některých ohledech přestala společnost konfesijní problémy intenzivně řešit.

### 4.1.3 Nadkonfesijní křesťanství

Pojem Josefa Války nadkonfesijní křesťanství (také nekonfesijní či bezkonfesijní, jak byl uváděn ve starších pracích) vznikl ze snahy popsat přístup některých významných českých a moravských pánů ke konfesijní otázce.<sup>189</sup> Nadkonfesijní křesťanství má být vyjádřením silného sebevědomí předních šlechticů a moci panského stavu na sněmu a zároveň převahy zemského práva nad právem církevním. Jako ukázkovou dobovou formulaci tohoto přístupu nabízí Válka následující výrok Jana z Pernštejna: „*rád bych viděl, aby všude láska a svornost byla. Neb těch rozdílů, kteříž jsou mezi námi, za víru nemám a za víru nedržím, než o všech věřím, kteříž v Kristu věří, že jsou křesťané.*“<sup>190</sup>

Podle Války je postaveno na biblicko-humanistickém základě a vychází z apelu na mír, křesťanskou lásku a nedogmatické křesťanství erasmiánského humanismu.<sup>191</sup> Nadkonfesijní křesťané mají vyzdvihovat snahu řešit problémy jednáním a přemlouváním, nikoli válkou, násilím a perzekucí odlišných vyznání. Zároveň kritizují mesianistické tendence Jednoty, která považovala své vyznání za lepší, jistější cestu ke spasení.<sup>192</sup> Podle Války byli pánové proti zásahům církevních představitelů do světské oblasti, na Moravě se dokonce objevují tendence vytvořit z biskupství zeměpanský úřad a nadřadit zemské právo nad církevní.<sup>193</sup> Na panstvích nadkonfesijních pánů měly vzniknout enklávy tolerance, kam se uchýlovali členové i těch konfesí, které nebyly legálně povoleny. Právě snaha vysvětlit toleranci zákonem nedovolených, menšinových konfesí jako je Jednota bratrská, byla impulzem k formulaci nadkonfesijního křesťanství.

Ale i toto pojetí má mnoho hluchých míst. Nejprve je třeba zmínit, že Josef Válka se v souvislosti s koncepcí nadkonfesijního křesťanství zaobíral poměrně úzkým okruhem osob z řad nejvyšší šlechty. Pánové obhajovali svůj postup na základě práva nepřipustit

---

<sup>189</sup> K opuštění pojmu nekonfesijního křesťanství se Válka vyjadřuje VÁLKA J. *Husitství na Moravě*, s. 261. Ale Válka nedrží svou terminologii úplně striktně a používá i v rámci jedné statě jak termín nadkonfesijní, tak bezkonfesijní křesťanství.

<sup>190</sup> AČ 20, s. 118.

<sup>191</sup> VÁLKA J. *Husitství na Moravě*, s. 244. Válka zde ne úplně šťastně mísí humanismus jako myšlenkový směr apelující na lidskost a humanismus jako učenecké hnutí.

<sup>192</sup> VÁLKA J. *Husitství na Moravě*, s. 259.

<sup>193</sup> VÁLKA, J. *Husitství na Moravě*, s. 234.

vizitace ze strany biskupů, případně konzistoří. A podobně hájili své svrchované právo nad poddanými i před králem.<sup>194</sup> Podle Války bylo nadkonfesijní křesťanství umožněno nárůstem moci stavů (zejména stavu panského) na úkor panovníka.<sup>195</sup> Válka ale poněkud jednostranně a zjednodušeně vykládá důvody, které vedly tuto skupinu šlechticů, zejména podceňuje jejich ekonomický pragmatismus. Tolerance představovala jednoduchý způsob, jak na svá panství přilákat pracovní sílu, které byl nedostatek. Přijetí náboženských nonkonformistů nemusí být motivováno sympatií s jejich věroučnými názory ani vírou v univerzální křesťanství.<sup>196</sup>

Situaci také komplikuje střet osobního chápání víry s pohledem okolí, který se může značně lišit. Nadkonfesijní přístup k poddaným nutně nevyjadřuje osobní stanovisko daného šlechtice v otázkách víry. Jak připomíná Petr Maťa, konfesi je nutné analyzovat jako kontinuální proces, při kterém interagovala vnitřní sebeidentifikace s vnější kategorizací.<sup>197</sup> Není totiž možné brát za samozřejmé spojení mezi benevolencí v otázkách víry vůči poddaným a vlastním chápáním víry šlechtice. Nabízí se i otázka, jestli nadkonfesijní křesťanství není jen idealizovanou interpretací složité situace v Čechách, kde byly zcela běžné konverze mezi konfesemi a značná konfesijní různorodost v rámci rodů, a dokonce i jednotlivých rodin či generací.<sup>198</sup> Časté konverze spíše potvrzují důležitost konfese, jak z hlediska osobní zbožnosti (pokud jde o upřímnou konverzi na základě vnitřních důvodů), tak i v politickém systému země (v případě konverzí na základě vnějších, pragmatických důvodů).<sup>199</sup> Některé prvky nadkonfesijního křesťanství tak mohou být vysvětleny jednoduše tím, že mnoho laiků nemělo zcela jasno v církevní doktríně a v rituálech, což mohlo vést až ke konfesijní hybriditě. Nelze proto zcela vyloučit, že projevy vykládané jako výraz nadkonfesijního křesťanství jsou spíše důsledkem věroučných zmatků než cílevědomého

---

<sup>194</sup> HRDLIČKA, J. *Od nadkonfesijního křesťanství ke šlechtické konfesionalizaci? Šlechtická panství v Čechách a na Moravě v letech 1500-1620*. In ŠPAČKOVÁ, L. - STOČES, J. (eds.) *Historická dílna*. 10. sborník příspěvků přednesených v roce 2015. Plzeň 2015, s. 56.

<sup>195</sup> Maťa dokonce přímo spojuje nárůst moci pánů s nárůstem tolerance MAŤA, P. *Constructing and Crossing Confessional Boundaries*, s. 13.

<sup>196</sup> VÁLKA, J. *Husitství na Moravě*, s. 244.

<sup>197</sup> MAŤA, P. *Constructing and Crossing Confessional Boundaries*, s. 23.

<sup>198</sup> MAŤA, P. *Constructing and Crossing Confessional Boundaries*, s. 18.

<sup>199</sup> Například tak se alespoň jeví příklon Krajířů z Krajku k Jednotě Bratrské, který byl z politického hlediska nevýhodný viz. MAŤA, P. *Constructing and Crossing Confessional Boundaries*, s. 17-18. Obecně ke konverzím a k jejich typologii, byť hlavně pro období pozdější WINKELBAUER, T. *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*. ČČH, roč. 98, č. 3, 2000, s. 476-540.

nadkonfesijního přístupu.<sup>200</sup> Celý koncept má ještě další slabinu. Postrádá totiž přesvědčivé doklady nadkonfesijního myšlení v dobových právních dokumentech i teoretických pojednáních. Celý koncept se opírá zejména o řadu nesystematických výroků poměrně úzké a časově i prostorově roztroušené skupiny šlechticů. Nadkonfesijní křesťanství, minimálně v přístupu některých pánů vůči poddaným, lze v některých případech doložit, ale není vhodné tento koncept vztahovat na celou společnost.<sup>201</sup>

Je zřejmé, že jednotlivá pojetí tolerance se od sebe navzájem značně odlišují, protože vznikly na základě jiných pramenů a vychází z jiného chápání tolerance. Společným problémem těchto koncepcí je i nereflektované používání pojmu tolerance. Některé problémy vyplynou na povrch, když se na ně podíváme pomocí Forstovy analýzy pojmu tolerance. Podle Forsta má tolerance tři základní složky:<sup>202</sup>

1) Námitka – tolerované názory musí být z nějakého důvodu považovány za nesprávné nebo špatné. Pokud tato složka chybí, jen těžko můžeme hovořit o toleranci – spíše jde o nezájem či ignoranci (což poněkud problematizuje toleranci z nezájmu jako pojem, ale neznamená to odmítnutí Šimůnkovy argumentace jako celku).

2) Obhajoba – námitka musí být nějakým způsobem vyvážena. Musí existovat důvody, které ospravedlňují, proč negativní jev obsažený v námitce není odstraněn. Ať už proto, že by jeho odstranění způsobilo větší škody než jeho existence, nebo proto, že nechceme plýtvat prostředky na jeho odstranění.

3) Bod odmítnutí – každá tolerance musí mít hranici, nějaký bod, jehož dosažení vede k odmítnutí tolerance. Jde o pomyslný moment, kdy důvody pro odmítnutí převáží nad důvody pro obhajobu. Tyto důvody jsou však dané kontextuálně a liší se situací od situace.

Z toho vyplývá, že tolerance je ohraničena ze dvou stran. Na jedné straně končí tam, kde se dostane do sféry názorů, se kterými souhlasíme (nedostatečně silná námitka – to je

---

<sup>200</sup> MAŤA, P. *Constructing and Crossing Confessional Boundaries*, s. 21 připomíná slavný případ arcibiskupa Berky z Dubé, který byl papežským nunciem obviněn z toho, že jeho rodiče podporovali husitství. Otce bránil slovy, že sice přijímal podobojí, ale jinak byl věrný katolík. Poté přiznává, že jeho matka byla husitskou, ale nevidí v tom problém, protože od doby kompaktát husité nejsou heretici.

<sup>201</sup> Před přílišným zobecňováním v otázce tolerance varuje FISHER-GRAY, E. *'Good-neighborhood' and Confessional Coexistence in Augsburg's Holy Cross Quarter 1548-1629*. *Archiv für Reformationgeschichte*, roč. 107, 2016, s. 77.

<sup>202</sup> FORST, R. *Toleration*, s. 2.



případ nadkonfesijního křesťanství a tolerance z nezájmu, protože pokud považujeme rozdíly mezi konfesemi za nepodstatné, popřípadě nemáme zájem o záležitosti náboženské, pak konfesijní rozdělení nepředstavuje problém). Z druhé strany tam, kde jsou názory natolik problematické, že je nelze obhájit (nedostatečně silná obhajoba – tolerance z nutnosti neuvádí proč by měla být tolerována Jednota bratrská). Tolerance z nutnosti ani nepředkládá bod odmítnutí, respektive formuluje ho dost nepřesvědčivě, protože „poměr sil“ jednotlivých konfesijních táborů se v průběhu doby měnil, aniž by to zásadněji otřásl koexistencí dvou hlavních konfesí. Poslední důležitý prvek tolerance spočívá v tom, že jde o vědomý akt, který můžeme vykonávat, tzn. že musíme mít prostředky či způsoby, jak mu zabránit. Pokud takové prostředky nemáme, nejde o toleranci ale pouhé pasivní trpění (to představuje problém pro toleranci z nutnosti, která předpokládá rovnováhu sil a tedy de facto neschopnost druhou konfesi potlačit).

#### **4.2 Tolerance a *obecné dobré* – tolerance v českém politickém myšlení<sup>203</sup>**

Jak bylo připomenuto výše, víra nemusela být hlavním motivem, který stál za politickými a náboženskými postoji jednotlivce. Zvláště to platí u jedinců, kteří se aktivně angažovali na politické scéně, tedy především šlechtě. Samozřejmě bylo rozhodování takového šlechtice ovlivňováno řadou pragmatických faktorů. V životě pozdně středověkého šlechtice hrály vedle víry velmi důležitou roli také další společenské koncepty jako čest, věrnost králi, přísahy, sliby a další.<sup>204</sup> Tak se dostáváme k možnosti, že by česká podoba koexistence nebyla vedena pokusem o uplatnění ideje tolerance, ale snahou o dosažení jiné hodnoty, která byla bližší dobovému uvažování. Pokusím se představit odlišný pohled na problematiku, který chápe toleranci jako součást *obecného dobrého* – *bonum commune*.

Jak podotkl Forst, tolerance je závislá na kontextu a potřebuje zasazení do jiného normativního systému.<sup>205</sup> V české reformaci byla takto koexistence často ospravedlněna pomocí *obecného dobrého*. Je velmi důležité připomenout, že v tomto pojetí nejde o právo jednotlivce, ale o princip fungování komunity. Funkcionalistickou podobu tolerance

---

<sup>203</sup> Jde o přepracovanou verzi článku ČERVENKA, J. *Tolerance z nutnosti, z nezájmu nebo nadkonfesijní křesťanství. Obecné dobré a koexistence v pohusitských Čechách*. Historický obzor, č. 7-8, 2018, s. 154-161.

<sup>204</sup> NOVOTNÝ, R. *Konfesionalizace před konfesionalizací?*, s. 238.

<sup>205</sup> FORST, R. *Toleration*, s. 17.

popisuje Cary Nederman. Komunitu chápe jako uspořádání jednotlivých částí společnosti s odlišnými funkcemi, při čemž každá z funkčních složek je důležitá pro prospěch komunity jako celku (*obecné dobré*). Vyloučení funkční součásti komunity na základě ne-funkčních kritérií (v našem případě věroučných názorů), pak jde přímo proti realizaci *obecného dobrého*. Tím je ospravedlněna tolerance, která znamená inkluzi, ale nikoliv uznání heterodoxních názorů.<sup>206</sup> Tolerance tak není postojem jednotlivců ani statusem přímo vynuceným politickými okolnostmi, ale součástí širší koncepce fungování společnosti. Propojení tolerance s obecným dobrým umožňuje vyhnout se anachronismům a vytváření umělých historiografických koncepcí.<sup>207</sup> A protože *obecné dobré* je pojmem pocházejícím z Aristotelovy politické filozofie, odsouvá pozornost od tolerance jako věroučného principu. Vysvětluje tak velký podíl laiků na prosazení koexistence. Využití těchto poznatků umožňuje skloubit zásadní prvky starších koncepcí, vysvětlit některé mezery v nich a podat komplexnější pohled na celou problematiku.

*Bonum commune* či *utilitas publica*, česky *obecné dobré*, bylo jedním z nejskloňovanějších filosoficko-politických pojmů středověku. Tento pojem středověk přebíral z Aristotelova díla a stal se jedním z klíčových konceptů středověké politické teorie.<sup>208</sup> Využití se tento pojem záhy dočkal i v politické praxi. *Obecné dobré* často sloužilo jako morální zdůvodnění nejrůznějších politických kroků, což odpovídá Skinnerovým poznatkům o vztahu politické teorie a praxe.<sup>209</sup> Argumentace *obecným dobrým* se osvědčila už během husitských válek, kdy *obecné dobré* posloužilo jako jeden z hlavních důvodů pro sesazení Zikmunda Lucemburského z trůnu.<sup>210</sup> *Obecné dobré* bylo samozřejmě v politickém myšlení přítomné už dlouho před vypuknutím husitských válek a součástí politického diskurzu zůstalo i dlouho po něm. Dokonce se po husitských válkách stalo ještě frekventovanějším pojmem.<sup>211</sup> Vzrůstající moc českých stavů na úkor krále vyžadovala

---

<sup>206</sup> NEDERMAN, C. *Tolerance and Community: A Medieval Communal Functionalist Argument for Religious Toleration*. The Journal of Politics, roč. 56, č. 4, 1994, s. 4–7.

<sup>207</sup> SKINNER, Q. *A Reply to my Critics*, s. 255.

<sup>208</sup> KEMPSHALL, M. *The Common Good in the Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.

<sup>209</sup> PALLARES-BURKE, M. (ed.) *New History*, s. 220–221.

<sup>210</sup> GRANT, J. *For the Common Good, The Bohemian Land Law and the Beginning of the Hussite Revolution*, Leiden 2013, k Zikmundovi zejména s. 119–126.

<sup>211</sup> NĚMEC, I. (ed.) *Slova a dějiny*. Praha 1980, s. 238.

ospravedlnění a princip *obecného dobrého* představoval ideální prostředek pro obhajobu stavovských nároků.<sup>212</sup>

Nebudeme daleko od pravdy, když řekneme, že koncept *obecného dobrého* v Čechách 15. století významně rezonoval. *Obecné dobré* se rozebíralo na univerzitách během disputací,<sup>213</sup> v rámci traktátové literatury,<sup>214</sup> objevovalo se i v nejrůznějších literárních útvarech jako byly polemiky, knížecí zrcadla, dialogy, dopisy a nemohlo chybět ani během politických diskuzí na zasedání zemských sněmů. Najdeme ho i v základních právních dokumentech týkajících se koexistence jako jsou kompakтата,<sup>215</sup> list mírný<sup>216</sup> a Kutnohorská smlouva.<sup>217</sup>

Za jeden ze základních prvků *obecného dobrého* v pohusitských Čechách lze považovat zachování mírové koexistence náboženských vyznání. Winfried Eberhard v tomto duchu popisuje českou politickou kulturu, která „*nepochybně nespočívala v rozšířeném uvědoměném tolerančním myšlení, ale v potřebě a uznání, že dobro země (obecné dobré), její politická jednota, její stavovsko-politické zájmy a akceschopnost stavovské obce, by měly mít přednost, před jednotlivými konfesijními zájmy.*“<sup>218</sup>

Lze najít řadu dokladů, kde figuruje *obecné dobré* s problematikou koexistence vyznání vedle sebe. Velmi často se to týká zejména usnesení zemského sněmu, například v roce 1445.<sup>219</sup> O rok později se rovněž připomínají kompakтата jako součást *obecného dobrého*:

„*ty smlúwy kompakтата, kteréž jsú s konciliú a s Ces. Mti učiněna a zjednána, i mierný list, jimíž jest tato země upokojena a w řád uwedena, bylo držáno a zachováno, a*

---

<sup>212</sup> EBERHARD, W. *Bonum commune v konkurenci mezi monarchickou vládou a stavovskou společností*. Český časopis historický, roč. 102, č. 3, 2004, s. 457–458.

<sup>213</sup> KEJŘ, J. *Stát, církev a společnost v disputacích na pražské universitě v době Husově a husitské*, Praha 1964, s. 44.

<sup>214</sup> MOLNÁR, A. *Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce*. Husitský Tábor, roč. 6-7, 1984, s. 423–448.

<sup>215</sup> NĚMEC, I. (ed.) *Slova a dějiny*, s. 239.

<sup>216</sup> AČ 1, s. 246–247.

<sup>217</sup> AČ 5, s. 418–427; MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 394.

<sup>218</sup> EBERHARD, W. *Zur religionsproblematik in der böhmischen landeverfassung der reformationsepoche*. In PÁNEK, J. - MALÝ, K. (eds.), *Vladislavské zřízení*, s. 264.

<sup>219</sup> „*Znamenajíce kompakтата s konciliú i s Ciesarém smlúvy učiněné, že jsú naše zemi příčina weliká pomoc k dojíti pokoje a přestáníe wálek a mnohých nesnázek; potom po smrti krále Albrechta list mierný wší zemi učiněný uwedl nás v swornost a w poklid: protož dle spravedlnosti, kteréž chce aby smlúwy řádné, obecnému dobrému hodné a užitečné, byly držány a zachowány.*“ AČ 1, s. 291.

*což sie jest proti tomu stalo, aby bylo napraveno. Jakož hned potom w Praze na velikém sněmu (...), bylo to obecní dobré k chvále buožie tak jednáno a w skutku konáno.*<sup>220</sup>

Nadřazení politických zájmů (a to nejenom ve smyslu *obecného dobrého*, ale i ryze soukromého prospěchu) potvrzuje i práce Roberta Novotného o konfesijních strategiích šlechty.<sup>221</sup> Je důležité poznamenat, že *obecné dobré* se jako argument pro obhajobu koexistence objevuje nejen v dílech utrakvistických, ale i katolických, a dokonce i bratrských. Jde tedy o princip, který byl využíván napříč konfesemi.

Nebylo by ale správné chápat problematiku koexistence jako pouhý okrajový problém. O významu kompaktát svědčí umístění žádosti o potvrzení kompaktát arcibiskupa a dalších problémů svázaných s koexistencí mezi první artikuly i mnoha usnesení.<sup>222</sup> Lze najít četné doklady o chápání náboženských otázek jako prvořadé překážky pro *obecné dobré*.<sup>223</sup> Explicitně to najdeme ve vyjádření zástupců městského stavu na sněmu z roku 1446: „*aby božské a duchownie věci napřed šly a konány byly, a zvláště o arcibiskupa, aby napřed swěcen byl wedle listu miernieho a kompaktát s ciesařem Sigmundem dobré paměti, (...) Neb nepuojdúli božské a duchownie věci napřed, swětské věci nikoli nebudu moci státi.*“<sup>224</sup> Z toho je patrné, že nejde pouze o odstranění náboženských nepokojů z pragmatických, ekonomických důvodů. Kompaktáta jsou nad ekonomický prospěch nadřazena, přinejmenším jako jeho nutná podmínka.

Samozřejmě ani toto pojetí tolerance není zcela bez slabých míst. Za prvé může být namítnuto, že termín „*obecné dobré*“ je používán často v různých, a to i protichůdných, významech. Nezřídka se stávalo, že se *obecným dobrým* zaštiťovaly obě strany sporu. Taková situace nastala během jednání o kompaktáta, kde si nárok na *obecné dobré* činili jak jejich obhájci z české strany, tak i zástupci katolické církevní správy, kteří vystupovali proti

---

<sup>220</sup> AČ 2, s. 293. Další formulace spojující kompaktáta a koexistenci s prospěchem obce, *obecným dobrým* viz. AČ 1, s. 290; AČ 2, s. 238 a s. 241; AČ 4, s. 375-376. ČORNEJ, P. (ed.) *Království dvojího lidu*, č. 28; 72.

<sup>221</sup> NOVOTNÝ, R. *Sociální, právní a konfeionální aspekty vývoje české šlechty v pozdním středověku*. Disertační práce. Univerzita Karlova, Praha 2008, s. 176.

<sup>222</sup> Například jednání o uvedení Ladislava Pohrobka na český trůn má následující pořadí požadavků: 1) čtyři artikuly Basilejských kompaktát; 2) císařská kompaktáta 3) potvrzení Jana Rokycany arcibiskupem a teprve za nimi následují ostatní záležitosti jako potvrzení starých práv a svobod, potvrzení dluhů a zápisů koruny, potvrzení odúmrti atd. AČ 2, s. 298.

<sup>223</sup> EBERHARD, W. *The Political System and the Intellectual Traditions of the Bohemian Ständestaat from the Thirteenth to the Sixteenth Century*. In EVANS, R. J. W. - THOMAS, T. V. (eds.) *Crown, church and Estates: central european politics in the sixteenth and seventeenth centuries*. London 1991, s. 34.

<sup>224</sup> AČ 2, s. 215. Prvořadost náboženské otázky připomíná i EBERHARD, W. *The Political System*, s. 36.

kompaktátům.<sup>225</sup> Je proto těžké, ne-li nemožné definovat jeho konkrétní obsah. To některé badatele přivedlo k závěru, že postupem času došlo k úplnému vyprázdnění pojmu – častým používáním se *obecné dobré* stalo pouhou prázdnou rétorickou floskulí.<sup>226</sup> Oproti tomu Eberhard vystupuje s tvrzením, že nejde ani tak o vyprázdnění pojmu, jako spíš o důsledek boje mezi jednotlivými stranami o jeho definici.<sup>227</sup> Výše nastíněné doklady ukazují, že v tomto boji o definici *obecného dobrého* opakovaně vyhrávala strana prosazující dvojvěří na základě kompaktát. Podobně i Adamová chápe *obecné dobré* jako proměnlivý koncept, *obecné dobré* je „konsenzuální povahy, která je důsledkem komunikace všech složek společnosti majícími v jednotlivých etapách vývoje rozhodující vliv.“<sup>228</sup>

Tvrzení o vyprázdnění pojmu je víceméně nepochopením toho, jak byl koncept *obecného dobrého* využíván. Sám o sobě pojem opravdu nemá nějaký stálý, jasně specifikovaný obsah – ten je utvářen v průběhu sporů o *obecné dobré*. K tomu, aby bylo možná s pojmem smysluplně pracovat totiž není potřeba vytvářet či znát jeho pevnou definici, ale znát pravidla pro rozlišení mezi správným a nesprávným užitím pojmu.<sup>229</sup> Fakt, že definice *obecného dobrého* není zcela rigidní odráží to, jak se podoba koexistence přizpůsobovala konkrétní politické situaci. Připomínám zde Skinnerovu tezi, že cílem politické teorie je obhájit konkrétní politické jednání tak, že bude v politickém slovníku zařazeno do některé z uznávaných morálních kategorií.<sup>230</sup> Podle Skinnera totiž jsou proměny morální identity společnosti do velké míry ovlivnitelné pomocí rétorické manipulace s hodnotovými pojmy, mezi které můžeme zařadit i *obecné dobré*.<sup>231</sup> Zdá se, že

---

<sup>225</sup> Srovnej například odpověď kardinála Juana Carvajala českým poslům učiněnou ve Vídni: „otec náš nejsvětější papež předepsaný z povinnosti úřadu papežského jemu dané ty věci aby učinil pečovatí bude, kteréž budú k chwałe božie, ke cti také a dobrému téhož králowstwie slawného.“ AČ 2, s. 244. Vyzvání biskupa Jošta z Vratislavi k sjezdu katolické strany: „jakožto milowníku obecného dobrého země naše; a rádi bychme to rozvodili, coby škodného bylo, a coby bylo dobrého a poctiwého i užitečného nás všech, to bychme rádi wěrným upříemným českým srdcem jednali.“ AČ 4, s. 100.

<sup>226</sup> NĚMEC, I. (ed.) *Slova a dějiny*, s. 237.

<sup>227</sup> „Protikladné užívání pojmu *obecného dobrého* odráží ve všech těchto případech vzájemně si konkurující nároky na určení státního zájmu a tím právě ne na bezvýznamnost tohoto pojmu, u něhož jde méně o obsah než o funkci a o nárok.“ EBERHARD, W. *Bonum commune*, s. 470. Velmi podobně vidí Quentin Skinner situaci v debatách o pojmu stát. V momentě, kdy se stal obecně rozšířeným se vytvořila řada soupeřících pojetí, které vedly k ideovým sporům, které trvají v některých případech dodnes viz. SKINNER, Q. *O státě*, Praha 2013, s. 55-104.

<sup>228</sup> ADAMOVIČ, K. *Obecné dobré a idea spravedlnosti v českých zemských zřízeních doby předbělohorské*. In MALÝ, K. - PÁNEK, J. (eds.), *Vladislavské zřízení zemské*, s. 101.

<sup>229</sup> BURNS, A. *Conceptual History and the Philosophy of the Later Wittgenstein: A Critique of Quentin Skinner's Contextualist Method*. *Journal of the Philosophy of History*, roč. 5, č. 1, 2011, s. 65-66.

<sup>230</sup> SKINNER, Q. *Visions of Politics I: Regarding Method*. Cambridge 2002, s. 150.

<sup>231</sup> SKINNER, Q. *Visions of Politics I: Regarding Method*, s. 149.

přesně to se stalo v české reformaci. Boj o vymezení obsahu pojmu *obecné dobré* je tak dokladem toho, že zde existovala skupina intelektuálů a politiků, kteří se pokoušeli pomocí proměny pojmu „*obecného dobrého*“ obhajovat toleranci.<sup>232</sup> A protože jejich snaha byla úspěšná, tak se koexistence uplatňovaná v praktické rovině, stala v politickém diskurzu neodmyslitelnou součástí široce uznávaného politického konceptu – *obecného dobrého*.

Specifikem obhajoby tolerance pomocí *obecného dobrého* je, že jde o sekulární princip. Fungování koexistence totiž do značné míry spoléhalo na omezený vliv církevních představitelů na českou politiku, který se nejzřetelněji projevil odebráním hlasu kněžskému stavu v Čechách.<sup>233</sup> Naopak můžeme vidět nárůst vlivu světských vrstev na církevní záležitosti. Ať už jde o fakt, že nejvyšší odvolací instancí pro utrakvisty je zemský sněm, který je i nad utrakvistickou konzistoří,<sup>234</sup> narůstající podíl světských činitelů na volbu administrátora dolní konzistoře<sup>235</sup> nebo čtená omezení kanonického práva v nejvýznamnějším svodu moravského zemského práva – knize Tovačovské.<sup>236</sup> O vměšování se laiků do záležitostí církevního soudu se zmiňují i Olomoucká diecézní statuta Tasa z Boskovic.<sup>237</sup> Dobrým příkladem tohoto přístupu je výtka Ctibora Tovačovského

---

<sup>232</sup> Podle Skinnera je rozmělnění definice pojmu nejlepší dokladem pokusu o ideologicky motivovanou manipulaci s ním. Proto se některým autorů zdá „*obecné dobré*“ jako vyprázděný pojem. SKINNER, Q. *Visions of Politics I: Regarding Method*, s. 153.

<sup>233</sup> NEDERMAN, C. *Tolerance and Community*, s. 910 považuje oddělení světské a církevní moci za klíčový prvek funkcionalistické tolerance. I tohoto prvku si povšiml už ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy*, s. 465, kde přímo uvádí: „*všechny složky stavovské zemské obce mohly podříditi rozporné náboženské zájmy sekulárnímu, staronovému „obecnému dobrému“*“; EBERHARD, W. *Der Weg zur Koexistenz: Kaiser Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution*. Bohemia, roč. 33, č. 1, 1992, s. 1–33, chápou nadřazení politických zájmů nad zájmy náboženské jako základ Basilejských jednání a počátek možnosti koexistence v Čechách vůbec. Podobně to ale platí i pro uzavření olomouckých dohod na konci druhé husitské války, kdy Matyáš Korvín a Vladislav Jagelonský uzavírají příměří bez účasti a navzdory římské církvi MACEK, J. *Věra a zbožnost*, s. 242–244, a stejně bylo završeno i jednání o Kutnohorském míru, na kterém se nepodíleli kněží ani jedné konzistoře, Tamtéž, s. 396. Dokonce i Zelenohorská Jednota své požadavky původně formulovala čistě na sekulární rovině, náboženskou rétoriku přijala až po nátlaku ze zahraničí, viz. ŠANDERA, M. *Zelenohorská Jednota, stav poznání, otázky a úkoly*. In ŠANDERA, M. – BERAN, Z. (eds.) *Poděbradská éra*, s. 172–175.

<sup>234</sup> FUDGE, T. *Reform and the Lower Consistory in Prague 1437–1497*. BRRP, roč. 2, 1998, s. 70; EBERHARD, *The Political System*, s. 35; ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách 1440–1540*. Disertační práce. Univerzita Karlova 2008, s. 183; také nabízí myšlenku, že to byla Ptáčkova a Poděbradova strana, která propojila kněžské synody se sjezdy strany podobojí. Tamtéž s. 184.

<sup>235</sup> ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách*, s. 189.

<sup>236</sup> VÁLKA, J. *Husitství na Moravě*, s. 232–235. Kněží, a to jak katoličtí, tak utrakvističtí se totiž měli na Moravě dovolávat spravedlnosti nejprve u biskupské kurie, pokud ale nebyla jejich žádost vyslyšena mohli se obrátit přímo na zemský soud. V podobném duchu postupoval i Jan Tovačovský během sporu o faráře v Hranicích – nejprve se dovolával jeho konfirmace u biskupské kurie, když neuspěl začal vyhrožovat, že si kněze zařídí sám. ELBEL, P. *Kapitoly z dějin katolické církevní správy na Moravě v době husitské (1408–1457)*. Disertační práce FF MU. Brno 2007, s. 268–273.

<sup>237</sup> KRAFL, P. *Pro reformatione illorum, qui videntur regere populum, constitutiones duximus publicare: správa moravské církve ve světle diecézních statut z roku 1461*. In ŠANDERA, M. - BERAN, Z. (eds.),

určená pro Tasa z Boskovic poté, co vypověděl poslušnost králi Jiřímu „*a ty jsa kaplan jeho, proč jej křivě winíš, jeda a pije jeho, jeho kaplan a man přísežný, proč se proti witi smieš?*“<sup>238</sup> Proti vlivu církevních představitelů na politiku se ohrazovali i katolíci, jako příklad lze uvést dopis Viléma z Rýzemberka na Rábí papežskému legátu Rudolfu z Rüdesheimu.<sup>239</sup>

Angažovanost laiků při obhajobě dvojvěří vyplývá z jejich většího zájmu na upokojení země.<sup>240</sup> Náboženské rozepře jim překážely v oblasti politické i ekonomické. Navíc byla otázka koexistence úzce propojená s obranou zájmu stavů.<sup>241</sup> Oproti tomu kněží byli mnohem více zainteresováni na prosazování zájmů svých konfesí, takže se často dostávali do rozporu s chápáním *obecného dobrého*. Proto se vyskytovaly tendence vliv duchovních na politické záležitosti upozadit.<sup>242</sup> *Obecné dobré* jako čistě světské ospravedlnění politiky mělo své kritiky už ve středověku. Nejhlasilitějším z nich byl náboženský nonkonformista Petr Chelčický. Ten tvrdil, že *obecné dobré* je jen způsob, jak legitimizovat hříchy a morální přestupky.<sup>243</sup> Hilarius Litoměřický také kritizoval *obecné dobré* jako čistě světský princip „*Mohúť obecné dobré světské zachovati, jakožto v Turcích... ale v královstvích křesťanských nic pravého, nic stálého není, co se nesrovnává s svatým římským kostelem.*“<sup>244</sup>

Jistým problémem je představa *obecného dobrého* jako konceptu působícího na úrovni každodenního života obyčejných lidí. *Obecné dobré* má velmi dobrou oporu ve středověké filozofii a politické teorii i jako princip formující legální dokumenty, ale je

---

Poděbradská éra, s. 97. Edice staut KRAFL, P. *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*. 2. vydání, Praha 2014.

<sup>238</sup> AČ 4, s. 145.

<sup>239</sup> „*aby věci duchovní a světské nebyly mateny... Co pak pravíte, že od poslušenství krále svého jsem rozvázán a osvobozen, toho já nepřijímám, aniž se cítí přijmouti mohu... Neb co se praví, že v každé přísaze moc i autorita vyšší již napřed vyňatá bývá, to nevztahuje se tak daleko, aby papež nám dle své libosti prikazovati mohl: nyní drž přísahu a nyní ruš ji.*“ Citován překlad PALACKÝ, F. *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě V*. Praha 1939, s. 310.

<sup>240</sup> I proto se konaly disputace s laickými rozhodci jako tomu bylo na sněmu v Kutné hoře roku 1444 ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách*, s. 137 nebo slavná disputace před Jiřím z Poděbrad v roce 1465 ZILYNSKÁ, B. *Hilarius a Křižanovský kontra Rokycana*, s. 100-101.

<sup>241</sup> EBERHARD, W. *The Political System*, s. 35. ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách*, s. 33 dokonce tvrdí, že utrakvistická církev si „*jen díky fungování ve světském područí dokáže uhájiti svoji samostatnou existenci.*“

<sup>242</sup> I proto je podkomoří Vaňek Valečovský varován před kněžími, aby „*někdy lidu nezbouřili, poněvadž obojí, kdyby moc měli, k své víře každý jiné puditi by chtěli.*“ BIDLO, J. (ed.) *Akty Jednoty bratrské I*. Brno 1915, s. 551-552.

<sup>243</sup> NĚMEC, I. (ed.) *Slova a dějiny*, s. 240.

<sup>244</sup> PODLAHA, A. (ed.) *Hilaria Litoměřického Psaní Jiřímu z Poděbrad*, Praha 1931, s. 22.

otázkou, zdali mohli obyčejní lidé chápat dvojvěří jako součást abstraktního principu jako je *obecné dobré*. Na druhou stranu je možné sledovat uplatňování *obecného dobrého* i v rámci městských komunit. Peter Blickle naznačuje, že mohlo sehrát významnou roli při prosazování reformace v městském prostředí.<sup>245</sup> Způsob fungování dvojvěří je možné naznačit na základě analogie s do značné míry podobně fungujícím konceptem tolerance, na který nedávno upozornila Emily Fisher-Gray. Ta se zabývala problémem koexistence v městském prostředí Svaté říše římské a v dokumentech objevila zajímavou dobovou formulaci „*gute nachbarschaft*“ (dobré sousedství). Fisher-Gray ji popisuje principiální pozici postavenou na komunitárním ideálu a křesťanské morálce.<sup>246</sup> Zároveň ale je tato idea zcela prostá jakékoli obhajoby svobody svědomí, relativizace pravdy, nebo dokonce jen vzájemné dobré vůle mezi oběma stranami. Díky tomu dobré sousedství může fungovat i v situaci, kdy jsou obě konfesijní skupiny proti sobě naladěny nepřátelsky, a tam kde není možné od sebe obě skupiny jednoduše oddělit pomocí formálních nebo neformálních hranic, jak by to odpovídalo ideálu konfesionalizace. Síla dobrého sousedství je v tom, že umožňuje vysvětlit fungování koexistence bez toho, aniž by některá ze stran byla označena za vlašnou ve víře, nebo schopnou uznat oprávněnost pozice protivníka.<sup>247</sup> Je docela dobře možné většinu z poznatků Fisher-Grayové vztáhnout i na české prostředí. *Obecné dobré* totiž může fungovat jako princip, který umožňuje koexistovat s konfesijním protivníkem bez toho, aby byla oslabená věroučná pozice jednotlivých stran. Není přitom nutné přiznat protivníkovi jakýkoliv nárok na pravdu. Dokonce to platí i pro konfese, které nejsou zákonem uznané. *Obecné dobré*, podobně jako *dobré sousedství*, jsou totiž principy, které se striktně neřídí literou psaného zákona.<sup>248</sup>

Usilování o *obecné dobré* tak velmi dobře vysvětluje proměnlivý postoj politických a církevních představitelů českého státu vůči Jednotě bratrské. Otázka postupu vůči Jednotě

---

<sup>245</sup> Významnou úlohu přisuzuje konceptu obecného dobrého na komunitní úrovni přisuzuje BLICKLE, P. *Reformation und kommunaler Geist: Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter*, Historische Zeitschrift, roč. 261, 1995, s. 369–371. Problematiku v utrakvistickém prostředí na individuálním příkladu zvažuje ČERVENKA, R. *Preachers against Sin? Utraquist Priests in Religious Life and the Case of Jan Lahvička*. Czech and Slovak Journal of Humanities. Historica, č. 2, 2016, s. 60-61.

<sup>246</sup> FISHER-GRAY, E. *'Good-neighborhood' and Confessional Coexistence*, s. 65.

<sup>247</sup> FISHER-GRAY, E. *'Good-neighborhood' and Confessional Coexistence*, s. 81.

<sup>248</sup> Nadřazení *obecného dobrého* nad legální postup lze doložit postupem stavů v roce 1440, kdy úmyslně zastavili činnost zemského soudu a nahradili ho dočasným smluvním závazkem, mírným listem. Jejich hlavní motivací byla snaha dosáhnout kompromisního, mírového řešení v situaci, kdy král Albrecht nechal obsadit většinu zemských úřadů katolíky. BERAN, Z. *Válka a násilí jako sociální kód české pozdně středověké šlechty*. ČČH, roč. 115, č. 2, 2017, s. 335.



byla totiž také přímo spojována s usilováním o *obecné dobré*.<sup>249</sup> Jednota sice byla povětšinou tolerována (navzdory řadě právních ustanovení), ale nevyhnula se ani občasnému pronásledování. Období její poklidné tolerance snadno vysvětlíme snahou o zachování pokoje v zemi a z důvodů ekonomických.<sup>250</sup> I perzekuci Jednoty lze velmi dobře vysvětlit v rámci *obecného dobrého*. K významným krokům proti Jednotě totiž docházelo zpravidla v obdobích, kdy politická reprezentace země usilovala o uznání kompaktát a sblížení s představiteli katolické církve. To vyžadovalo zakročení proti jakýmkoli sektám překračujícím rámec kompaktát, a tak byla tolerance nezákonných uskupení vystřídána perzekucí.<sup>251</sup> Mír a uspořádání poměrů vůči zbytku katolické Evropy bylo totiž na pomyslném žebříčku užitečnosti výše než zachování postoje vůči nonkonformním minoritám v království. Diplomatické, ekonomické a politické benefity v tomto případě jasně převážily nad výhodností tolerance, která nikdy nebyla cílem sama o sobě, ale pouze prostředkem k maximalizaci *obecného dobrého*. Kontinuita užívání *obecného dobrého* v dobovém politickém diskurzu dokládá snahu navázat na starší tradici. Je patrné, že české prostředí se s multikonfesijní situací vypořádalo konzervativně, přizpůsobením starších konceptů, nikoli formulací nových myšlenek.

Pokud budeme chápat toleranci jako integrální součást *obecného dobrého* je možné nalézt odpovědi na několik závažných otázek týkajících se povahy tolerance v českých zemích. *Obecné dobré* se vyhýbá napětí mezi dobrovolnou a nucenou tolerancí. Tolerance není právo jednotlivce, ani rovnováha sil vynucená politickými okolnostmi, ale je součástí širší koncepce fungování společnosti. Obhajoba tolerance *obecným dobrým* není svázána s konkrétní konfesí, což dobře dokládá konfesní variabilita obhájců české podoby koexistence. Najdeme tak nejen volání po snášenlivosti od menšinových nelegálních

---

<sup>249</sup> „což by dobrého bylo obojích zemí, a při tom zvláště o ten artikul, což se těch lidí bludných, kterýmž pikharti říkají, dotýče, aby ta věc mezi námi na nějaké slušnej míře postavena byla a to opatřeno, poněvadž v obojí zemi jsou, kudyby taková věc nejlépe a nejslušněji opatřena mohla býti“ AČ 10, s. 331.

<sup>250</sup> Tak moravští stavové obhajovali například i novokřtěnce – habány jako výtečné řemeslníky PÁNEK, J. *Moravští novokřtěnci: Společenské a politické postavení předbělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů*, ČČH, roč. 92, č. 2, 1994, s. 243.

<sup>251</sup> MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 325-326; explicitně například u Mikuláše Konáče z Hodíškova, kde Pikart tvrdí „...že bychom my sami tím vinni byli, což se kaceřování dotýče, kterýmž vy, Čechové, od Římanuo a Němcuo dotýkáni býváte a nelibost neb snad újmu na Koruně a nedostatek malý trpíte. Čech: A ktož jest tím vinnější a té potupy větší příčina, nežli vaše rota pikartská? A to od obojí strany nešťastné a škodlivé všetečné oddělení?“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus v kterémž Čech s Pikartem rozmlívá*. In HALAMA, O. (ed.) *Pikartské dialogy*. Praha 2017 (dále jen *Dialogus*), s. 80; srovnání staršího *Rozmlúvanie* s mladším *Dialogem* je ukázkovým příkladem posunu v chápání tolerance u jednotlivého autora během několika málo let, přičemž v obou dílech své názory obhajuje s odvoláním na *obecné dobré*.

vyznání, ale i od zástupců dominantních konfesí jako byli utrakvisté a katolíci. Pro ustanovení a fungování jakékoli koexistence byl přitom právě postoj představitelů moci zásadní, protože zpočátku se prosazovala pouze jako ústupky mocných.<sup>252</sup> *Obecné dobré* také není rigidním právním konceptem, ale naopak jde spíš o široce uplatňovanou společenskou hodnotu, jejíž obsah je dán průběžnou reflexí situace a komunikací uvnitř společnosti. Díky tomu se i hranice tolerance dokázaly do jisté míry přizpůsobovat konkrétní politické situaci v dlouhém časovém horizontu.

Nejdůležitější je, že spojení tolerance s ideou *obecného dobrého* nepopírá výše zmíněné starší koncepty, ale naopak se pokouší propojit jejich závěry na základě obecnějšího principu. Tolerance pro *obecné dobré* je v souladu s tezí o vynucenosti koexistence – ta nepochybně byla ustanovena na základě mocenské situace vyplývající z průběhu husitských válek. Proměnlivá, konsenzuální povaha *obecného dobrého* přitom umožňuje vysvětlit změny v přístupu k Jednotě bratrské, které odrážely proměny politické situace. Stejně tak je možné hovořit i o nadkonfesijním křesťanství u některých významných osob, protože i projevy, které Válka popisuje jako nadkonfesijní křesťanství byly často obhajovány prospěšností *obecnému dobrému*. Nic z toho není v principiálním rozporu s tolerancí pro *obecné dobré*. To nám sice nevyjasňuje každodenní, praktické fungování koexistence více vyznání v českém království, ale za to velmi dobře popisuje myšlenkové pozadí a ideový kontext, který stál za ustanovením a fungováním tolerance v politické teorii.

---

<sup>252</sup> MACCULLOCH, D. *Reformation: Europe's house divided, 1490-1700*. London 2003, s. 677.

## 5 Kontexty

### 5.1 Druhý život kompaktát

Krvavé období husitských válek bylo ukončeno jednáním s Basilejským koncilem. Dohoda, která zde vznikla, tzv. Basilejská kompaktáta, patří mezi nejvýznamnější dokumenty utrakvistické církve. Ta byla ideovým potomkem umírněného husitského křídla. Kompaktáty došlo k opětovnému sjednocení utrakvistů s Římem a položení legálního základu pro soužití dvou křesťanských konfesí na území jednoho státního útvaru, které si měly být z právního hlediska rovny. Zásadní problém spočíval v tom, že kompaktátní články byly formulovány záměrně nejednoznačně. To na jednu stranu usnadnilo dohodu, na druhou stranu to umožňovalo oběma stranám svévolné výklady, které přinesly řadu komplikací.

Koncil nakonec povolil přijímání pod obojí laikům, ale v dalších třech artikulech – světském panování kněží, veřejném trestání hříčů, svobodném kázání slova božího – byly ustanoveny formulace, které původní husitský výklad článků poněkud omezovaly.<sup>253</sup> Přesto si troufám tvrdit, že jejich dopad bývá podceňován – článek o panování kněží využil Zikmund k potvrzení sekularizace majetku církve, k trestání hříčů utrakvisté zřídili veřejný úřad<sup>254</sup> a svobodné kázání se přičinilo o vznik Jednoty bratrské. Každopádně bylo kompaktáty dosaženo ukončení válečných střetnutí a návrat husitů zpět do Římské církve. Významné (byť často porušované) bylo ustanovení, které Čechy zbavovalo nálepky kacírů a ukončovalo ekonomické embargo uvalené na české země.<sup>255</sup> Jenomže takřka okamžitě se vynořila řada problémů a bylo jasné, že sjednocení utrakvistů s Římem je teprve na počátku dlouhé cesty – jejímž prvním krokem byla kompaktáta. Kolem nich se proto opakovaně točí všechna další jednání mezi utrakvisty a Římem, stejně jako vnitřní uspořádání České koruny. Proto byl právě osud kompaktát zvolen za osu pro sledování politických událostí, které formovaly podmínky pro koexistenci v českém království. Protože jde o velmi komplikovaný příběh, přidržím se zde jen zásadních událostí.<sup>256</sup> Ty budou představeny

---

<sup>253</sup> LANCINGER, L. *Čtyři artikuly pražské a podíl universitních mistrů na jejich vývoji*. AUC-HUCP, roč. 3, č. 2, 1962, s. 53-55.

<sup>254</sup> ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách*, s. 26.

<sup>255</sup> K embargu nejnověji monografie KAAR, A. *Wirtschaft, Krieg und Seelenheil: Papst Martin V., Kaiser Sigismund und das Handelsverbot gegen die Hussiten in Böhmen*. Böhlau 2020.

<sup>256</sup> Druhý život kompaktátních listin sleduje ŠMAHEL, F. *Basilejská kompaktáta: příběh deseti listin*. Praha 2011.

tematicky s ohledem na jejich vliv na formování tolerance. Zevrubnější, chronologické vyprávění politických dějin 15. století může čtenář najít v jiných monografiích.<sup>257</sup>

Zásadní problém znovusjednocení utrakvistů s Římem spočíval už v odlišném pojetí toho, jak má sjednocení vypadat. Zatímco umírnění utrakvisté ho chápali jako definitivní potvrzení kompaktát církevní autoritou, radikálové trvali i na splnění dalších požadavků slíbených císařem Zikmundem (nejvýznamnější bylo ustanovení pražského arcibiskupa, který by světil utrakvistické kněží a táborská samospráva). Oproti tomu katolíci si pod tím představovali opuštění kompaktát a úplné přijetí autority římské církve, s případnou výjimkou laického přijímání pod obojí.<sup>258</sup> Tyto rozdíly nakonec zmařily i ty nejnadějnější pokusy na sjednocení na počátku 16. století.<sup>259</sup>

### 5.1.1 Císař Zikmund a první konflikty

Zikmund byl tím, kdo dohodu s koncilem inicioval a umožnil. Měl proto zcela zřejmé důvody – chtěl konečně usednout na český trůn. Proto byl také ochoten učinit další pragmatické ústupky, které přesahovaly rámec Basilejských kompaktát. Jeho politika slavila úspěch, a nakonec ho české stavy přijaly za svého krále, přesto ale musel být formálně znovu korunován, protože stavy jeho korunovaci z počátku husitské revoluce nechtěly uznat.<sup>260</sup> Daň za český trůn nebyla malá, mimo jiné musel uznat autonomní Táborskou církev a potvrdit „sekularizaci“ církevního majetku.<sup>261</sup> To mu ale nečinilo až takové potíže, protože za řadou církevních zástav stál sám Zikmund, který jimi odměňoval své přívržence během husitských válek.<sup>262</sup> Nejde ovšem o žádnou novinku, podobně postupoval i předtím v Uhrách.<sup>263</sup> Sekularizaci nakonec Zikmund ospravedlnil pasáží kompaktát, která hovoří o tom, že církev zpět nezíská majetek, který drží nespravedlivě.<sup>264</sup> Šlo o zásadní krok, neboť sekularizace arcibiskupského majetku představovala největší překážku pro sjednocení

<sup>257</sup> Zejména ČORNEJ, P. – BARTLOVÁ, M. *Velké dějiny země Koruny české IV*; URBÁNEK, R. *Věk Poděbradský I-IV*; CERMANOVÁ, P. - NOVOTNÝ, R. – SOUKUP, P.(eds.) *Husitské století*. Praha 2014.

<sup>258</sup> HREJSA, F. *Dějiny křesťanství v Československu III*. Praha 1948, s. 101.

<sup>259</sup> KALOUS, A. *Jednání o unii katolíků a utrakvistů ve dvacátých letech 16. století*. In NOVOTNÝ, R. – ŠÁMAL, P. (eds.) *Zrození mýtu*, s. 180.

<sup>260</sup> ČORNEJ, P. *Velké dějiny země Koruny české V*. Praha 2000, s. 638.

<sup>261</sup> ČORNEJ, P. *Velké dějiny země Koruny české V*, s. 642.

<sup>262</sup> Podrobně se zástavní politice Zikmunda věnuje BARTA, S. *Zástavní listiny Zikmunda Lucemburského na církevní statky (1420-1437)*. Disertační práce. Masarykova Univerzita Brno 2015.

<sup>263</sup> INCZE, J. *The Pledge Policy of King Sigismund of Luxembourg in Hungary (1387-1437)*. In ZAORAL, R. (ed.) *Money and Finance in Central Europe during the Later Middle Ages*. London, 2016, s. 87-109.

<sup>264</sup> Nejnovější edice s německým překladem ŠMAHEL, F. *Die Basler kompaktaten mit den hussiten (1436)*. *Untersuchung und edition*. Wiesbaden 2019.

s Římem.<sup>265</sup> Zikmund také stavům postoupil právo volby arcibiskupa, kterým byl zvolen Jan Rokycana.<sup>266</sup> Tyto ústupky jsou velmi výrazným výdobytkem husitství, občas zlehčováním výklady, které považují kompaktáta za pouhou výměnu kalicha za zbylé tři artikuly.<sup>267</sup> Tyto další úmluvy, nejčastěji nazývané Císařská či Zikmundova kompaktáta, ale přinášely řadu konfliktů a nedorozumění – kompaktáty totiž někteří mysleli dohody s koncilem, jiní s císařem.

První problémy na sebe nenechaly dlouho čekat. Mohl za ně Zikmund, který se spolu s legátem koncilu, biskupem Filibertem z Coustances, všemožně snažil podporovat římskou stranu. Zašel tak daleko, že v Praze dosadil k některým kostelům místo utrakvistických farářů katolíky. To samozřejmě pobouřilo představitele utrakvismu, kteří v tom viděli porušení dohod.<sup>268</sup> Po řadě pobuřujících kázání byl nakonec vypuzen i hlavní představitel utrakvistů, volený arcibiskup Jan Rokycana, který opustil Prahu a uchýlil se do východních Čech, tradiční bašty utrakvismu.<sup>269</sup> Utrakvisté si takové jednání samozřejmě nenechali líbit, což vedlo k vypuknutí nepokojů v Praze, které donutily k odjezdu i samotného Zikmunda. Situace hrozila přerůst v nové kolo válek, vše se nakonec vyřešilo Zikmundovou smrtí. Ta však znamenala nové problémy. Bylo třeba vyřešit otázku obsazení českého trůnu a osudu kompaktát. Kompaktáta, na kterých stálo české dvojvěří, tak ztratila svého nejvýznamnějšího (a prakticky jediného) světského obhájce na mezinárodní scéně. Veškerá jejich legitimita tak spočívala na koncilu, který se navíc dostal do konfliktu s papežem.

### 5.1.2 Kompaktáta a panovníci – od interregna po krále Bene

Po komplikovaných jednáních, které doprovázelo vojenské tažení příznivců jagellonské kandidatury, usedl na český trůn Zikmundův zeť Albrecht Habsburský. V rámci volební kapitulace, však musel i on přijmout kompaktáta včetně dohod stvrzených Zikmundem. Protože ani on po sobě nezanechal plnoletého potomka, nastalo období dlouhého interregna (Ladislav se narodil až po smrti Albrechta). Bylo proto nutné znovu

---

<sup>265</sup> ČERVENKA, J. *One Church or Two Churches? Role of the Compacts in Reunification Efforts between Catholics and Utraquists until the Reformation*. RefoRC Conference volume 2016 (v tisku).

<sup>266</sup> ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách 1440–1540*, s. 22.

<sup>267</sup> KALIVODA, R. *Husitské myšlení*. Praha 1997, s. 294.

<sup>268</sup> ZILYNSKÁ, B. *Biskup Filibert a české země*. In NOVÁKOVÁ, D. - KŘESADLO, K. - NEDBALOVÁ, E. (eds.) *Jihlava a Basilejská kompaktáta: 26.-28. červen 1991. Sborník příspěvků z mezinárodního symposia k 555. výročí přijetí Basilejských kompaktát*. Jihlava 1992, s. 56-94.; HORNÍČKOVÁ, K. *Memory, Politics, and Holy Relics. Catholic Tactics amidst the Bohemian Reformation*. BRRP, roč. 8, 2011, s. 133-135.

<sup>269</sup> ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy*, s. 123.

řešit otázku českého vládce, tentokrát to však trvalo podstatně déle. Na kompaktáta se ale nezapomnělo ani během interregna. Na jejich dodržování se stavové dohodli v tzv. mírném listě, ve kterém se kompaktáta ocitla mezi nejvýznamnějšími artikuly.<sup>270</sup> Když nakonec Ladislav Pohrobek dospěl a ujmul se českého trůnu, i on kompaktáta potvrdil, přestože vůči utrakvistu projevoval nelibost.<sup>271</sup> Od těch dob se kompaktáta pravidelně objevují ve volebních kapitulacích panovníků až do 16. století.<sup>272</sup>

Samozřejmě nejlepší zárukou pro kompaktáta by byl král utrakvistického vyznání. Není proto divu, že se toto téma objevilo na stole, když Ladislav Pohrobek zemřel a hrozilo další interregnum. Tato varianta s sebou nesla samozřejmě řadu potíží. O konverzi příslušníka cizí dynastie nebylo možné uvažovat, vždyť takový Albrecht Bavorský českou korunu odmítl s tím, že nechce být králem kacířské země (přestože kompaktáta byla tehdy oficiálně uznávána). A mezi utrakvisty žádný příslušník královské dynastie samozřejmě nebyl. Bylo znakem nárustu sebevědomí českých stavů, že si za svého krále nakonec zvolili příslušníka pouhého panského rodu – „husitského krále“ Jiřího z Poděbrad.<sup>273</sup> To bylo něco nevídaného, přestože se pro takový postup dal najít precedens především ve volbě Matyáše Korvína.<sup>274</sup> Toto řešení samozřejmě přineslo řadu problémů, zejména z hlediska mezinárodního uznání. Příznivá mezinárodní konstelace Jiřího pozici zpočátku dost usnadnila. Poměrně rychle se však začaly objevovat komplikace – katolická bašta Vratislav odmítala uzнат za krále kacíře.<sup>275</sup> Zásadní problém však spočíval v tajné korunovační přísaze, kterou musel Jiří složit. Zavázal se v ní totiž potírat kacířství.<sup>276</sup> Poděbrad si pod tím představoval likvidaci radikálního Tábora a Jednoty bratrské, zatímco papež měl na mysli návrat utrakvistů pod svou svrchovanost. A protože k tomu nedošlo, papež Pius II. prohlásil kompaktáta za neplatná.<sup>277</sup> V ten moment se sen o utrakvistické dynastii na českém

---

<sup>270</sup> AČ 1, s. 246-247.

<sup>271</sup> PAPAŽÍK, D. *Ladislav Pohrobek (1440-1457). Uherský a český král*. České Budějovice 2016.

<sup>272</sup> KAVKA F. - SKÝBOVÁ, A. *The 'Bohemian Question in the Sixteenth Century*. In PALMITESSA J. – HOPKINSON, CH.(ed.) *Between Lipany and White Mountain: Essays in Late Medieval and Early Modern Bohemian History in Modern Czech Scholarship*. Leiden 2014, s.149-165.

<sup>273</sup> BOUBÍN, J. *Česká „národní“ monarchie: k domácím zdrojům a evropskému kontextu království Jiřího z Poděbrad*. Praha, 1992. s. 65-85.

<sup>274</sup> KALOUS, A. *Matyáš Korvín*, s. 48-57.

<sup>275</sup> DRABINA, J. *Rola argumentacji religijnej w walce Politycznej w późnośredniowiecznym Wrocławiu*. Krakow 1984.

<sup>276</sup> ČORNEJ, P. – BÁRTLOVÁ, M. *Velké dějiny země Koruny české VI*, s. 161-162; URBÁNEK, R. *Věk Poděbradský 4*, s. 531.

<sup>277</sup> AČ 8, s. 321-364.

trůně rozplynul jako pára nad hrncem. Utrakvisté ale nesložili zbraně. Rozhodli se obrátit na východ do Polska, tak jako několikrát předtím. Jiří z Poděbrad musel nakonec rezignovat na vlastní dynastické zájmy výměnou za mocného spojence v jagellonském Polsku.<sup>278</sup>

### 5.1.3 Papežové a kompaktáta

Největším problémem Basilejských kompaktát byl fakt, že nebyly nikdy oficiálně potvrzeny papežem, pouze koncilem. To se mělo stát největší překážkou pro uznání utrakvismu na mezinárodní úrovni a v konečném důsledku to vedlo i ke druhé husitské válce. Basilejský koncil jevil evidentní zájem o české země, utrakvisté se však ke sporu koncilu s papežem stavěli neutrálně. Šlo jim zejména o kompaktáta a vzhledem k tomu, že je vydal Basilejský koncil, dávalo smysl si jejich platnost zajistit u papeže.<sup>279</sup> O tom, že utrakvisté se snažili využít sporu papeže s koncilem jako politické páky pro uznání kompaktát svědčí například relace o poselství do Říma roku 1447.<sup>280</sup> Kritickým se problém potvrzení kompaktát stal poté, co papežství zvítězilo v konfliktu s koncilem, jehož výtvozem kompaktáta byla. Po rozpuštění koncilu a smrti Zikmunda kompaktáta ztratila jakoukoli mezinárodní oporu. Utrakvisté si to uvědomovali a snažili se proto legitimitu pro svou věrouku hledat, kde mohli. Došlo i k pokusu o unii s byzantskou církví, ta ale v 15. století už jen skomírala.<sup>281</sup> Jediným způsobem, jak kompaktátům dodat legitimitu bylo získat jejich potvrzení papežem. Přestože čeští stavové vysílali do Říma jedno poselství za druhým, k ničemu to nevedlo.

Na druhou stranu papež mohl potvrzení kompaktát použít v boji s konciliarismem. Toho patrně hodlal využít Evžen IV., který chtěl smíru s Čechy využít k potvrzení pověsti papeže, který ukončuje církevní rozkoly. Už jednou se mu takovýto postup vyplatil, když dokázal dovést unii s řeckou církví. Evžen to prezentoval jako potvrzení toho, že je to právě papežský stolec, který zaručuje církevní jednotu. Těsně před smrtí se zdál Evžen IV. být kompaktátům nakloněn do té míry, že Čechové později mohli dokonce opakovaně vyhlašovat, že jim papež kompaktáta schválil. Ve skutečnosti ale kompaktáta jen pochválil

---

<sup>278</sup> ODLOŽILÍK, O. *Problems of the Reign of George of Poděbrady*. Slavonic Year-Book. American Series 1, 1941, s. 219n. O konfliktu mezi Jagelonci a Korvínem pojednává podrobně BACZKOWSKI, K. *Walka Jagiellonów z Maciejem Korwinem o koronę Czeska w latach 1471-1479*. Krakow 1980.

<sup>279</sup> ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách*, s. 107-112.

<sup>280</sup> „Zdali chcete k Felixovi a k konciliu? Od něho nic nevezmete, neb sám nic nemá! Což vám ten dá? Protož radímť vám, prostě papeže a za arcibiskupa a přijmete toho, kteréhožť papež vám dá“ HAVRÁNEK, B. - HRABÁK, J. - DAŇHELKA, J. (eds.). *Výbor z české literatury doby husitské*. Praha 1963, s. 241.

<sup>281</sup> JUKL, J. *Utravismus a pravoslaví*. Disertační práce. Univerzita Karlova. Praha 2008, s. 104-130.

jako nástroj míru a vyzval Čechy, aby do Říma vyslali poselstvo.<sup>282</sup> Ani další papežové nebyli nečinní, situaci měla řešit celá řada legátů – Jan Karvajal, Mikuláš Kusánský, Marco Barbo, Pietro Isvalies, Orso Orsini, Tamás Bakócs, Antonio Burgio a Lorenzo Campeggi – ale ani oni nebyli úspěšní při pokusech navrátit utrakvisty k Římu.<sup>283</sup> Kardinál Jan Karvajal se dokonce pokusil celou situaci vyřešit tím, že originály kompaktátních listin vyveze za hranice, to se mu však nepodařilo.<sup>284</sup>

Věřoučné rozpory uvnitř křesťanské církve se zdály jenom malým problémem v porovnání s hrozbou islámu, což vedlo hned několik papežů k úvahám, jestli by nebylo vhodné tyto hrozby řešit postupně. Nejprve tu největší, Osmanskou, a teprve poté ty menší, jako byl problém jednoty s utrakvisty. Jedním z vrcholů tohoto pragmatického přístupu je postup Ennea Sylvia Piccolominiho. Piccolomini několikrát navrhol, aby Čechům byla schválena kompaktáta. Tím by se dovršilo jejich sjednocení s Římem a výteční husitští válečníci by potom mohli tvořit jádro vytoužené křížové výpravy proti Osmanům.<sup>285</sup> Jeho přístup se však s konsolidací pozice papežství změnil. Byl to nakonec on, už jako papež Pius II., který při obedičním poselstvu Jiřího z Poděbrad roku 1462 prohlásil kompaktáta za neplatná a tím na dlouhou dobu zmařil naději Čechů na plné sjednocení s Římem.

Zásadní překážkou byl fakt, že papežové kompaktáta vnímali, spolu s francouzským galikanismem, za pohrobka konciliarismu. Kompaktáta byla připomínkou papežské slabosti. Tvrdošíjně trvání Čechů na jejich potvrzení koncilem papežství vidělo jako nebezpečnou hrozbu. Ne neoprávněně. Nedlouho poté, co papež definitivně prohlásil kompaktáta za neplatná, Jiří z Poděbrad najal jednoho z největších zastánců konciliarismu, Řehoře z Heimburku a začalo se debatovat o svolání koncilu. Zřetelně protipapežský osten měla i Poděbradova slavná Mírová organizace.<sup>286</sup> A na koncil se Čechové odvolávali i později. Během jednání na Kutnohorském sněmu zazněla i prudká výtka kališníků proti

---

<sup>282</sup> KALOUS, A. *Cardinal Legate Tamás Bakócs and the Utraquists*. In NELSON, H. (ed.) *Alla ricerca di soluzioni nuova luce sul concilio lateranense V: Studi per i 500 anni del Concilio*. Roma 2019, s. 312.

<sup>283</sup> K fungování legací i se základním přehledem jednotlivých legátů KALOUS, A. *Plenitudo potestatis in partibus? Papežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450-1526)*. Brno 2010.

<sup>284</sup> ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*, s. 123.

<sup>285</sup> ČORNEJ, P. *Jiří Poděbradský a česká otázka v mezinárodním kontextu*. In BOUBÍN J. (ed.) *Hledání nové Evropy. Projekt krále Jiřího*. Praha 2015, s. 14-15.

<sup>286</sup> BOUBÍN, J. *Projekt krále Jiřího. Jeho geneze, proměny a ztroskotání*. In: Týž (ed.) *Hledání nové Evropy*, s. 45-75.



návrhu na vyslání poselstva do Říma pro potvrzení kompaktát. Podle utrakvistů ho nebylo potřeba, protože kompaktáta už byla schválena vyššími institucemi – koncilem a císařem.<sup>287</sup>

Prohlášení kompaktát za neplatná bylo velkou ranou pro relativně dobře fungující dvojvěří. Těžkou hlavu z toho měl samozřejmě zejména Jiří z Poděbrad, jehož vládnutí stálo na kompaktátní podobě náboženské koexistence. Když byl zahrán do kouta, nezbyvalo mu, než se za kompaktáta a kalich veřejně postavit:

*„Než vězte, že v tomto přijímání jsme se narodili, tak jsme přijímali jako pán, tak jako gubernátor a tak činíme i jako král a tak činiti chceme napříště (...), ba pro svatou pravdu jsme hotovi položiti nejen korunu, nýbrž i životy s chotí svou i dětmi svými.“*<sup>288</sup>

Tento výrok ho nevyhnutelně vehnal do dalšího vojenského a diplomatického konfliktu jak s papežem, tak i s domácí katolickou opozicí v podobě Zelenohorské jednoty, která vyvrcholila křížáckou válkou vedenou Matyášem Korvínem.<sup>289</sup> Ovšem válka nenaplnila naděje papežské stolice. Korvín sice dosáhl hodnosti českého krále, ale Čechy zpět do lůna církve nepřivedl. Válka vedená Korvínem tak byla posledním pokusem donutit Čechy k návratu k Římu vojenskými prostředky.

#### **5.1.4 Kompaktáta jako vnitropolitický problém**

Ani uplatnění kompaktát uvnitř českých zemí nebylo ideální. Basilejské dohody, tak jako většina kompromisů, ponechaly velkou část společnosti nespokojenou. Pro radikální husity byla kompaktáta pouze prvním krokem k reformě. Chtěli naplnit i další požadavky božího zákona, který měl podle nich s pozitivním zákonem zcela splynout.<sup>290</sup> Konzervativní husité zase chtěli plnou unii s Římem a byli ochotni spokojit se pouze s uznáním přijímání pod obojí. Katolíci zase brali kompaktáta jako nutný dočasný ústupek, ale doufali v jejich zrušení a plný návrat k Římské církvi. Problémy s radikální Táborskou církví byly nakonec v ideologické rovině vyřešeny na Kutnohorské synodě a na rovině politické Poděbradovým vojenským zásahem.<sup>291</sup> Spory s konzervativní Příbramovou

---

<sup>287</sup> MACEK J. *Víra a zbožnost*, s. 393.

<sup>288</sup> Zprávy o proslovu dochovány ve FRA 20, s. 272-278; citovaný překlad URBÁNEK, R. *Věk Poděbradský* 4, s. 562.

<sup>289</sup> BERAN, Z. *Katolické Panstvo na Dvoře Jiřího z Poděbrad*; s. 37-75. BOUBÍN, J. *Nižší šlechta a vznik Zelenohorské jednoty*. ČČH, roč. 88, č. 3, 1990, s. 351-355.

<sup>290</sup> KALIVODA, R. *Husitské myšlení*, s. 39.

<sup>291</sup> ZILYNSKÁ, B. *Husitské synody*, s. 128-140.

stranou měly podobný charakter. K ideologickému smíření došlo podle všeho na sněmu roku 1444, definitivní tečkou se stalo Jiřího vojenské obsazení Prahy v roce 1448.<sup>292</sup>

Pro dvojvěří představovalo problém i to, že všichni panovníci, s výjimkou Poděbrada, byli katolíci. To ještě více prohlubovalo mocenské napětí mezi stavy a panovníkem. Obzvláště pokud se panovníci pokusili zasahovat do ustáleného statu quo. Zatímco stavové počítali s nutností koexistence, katoličtí panovníci se s tím smiřovali podstatně složitěji. Hlavním dějištěm střetávání obou stran byla samozřejmě Praha, hlavní město království, sídlo krále a zároveň také bašta utrakvismu. V průběhu 15. století zde proběhlo hned několik revolt či „*búřek*“, jak byly dobově označovány.<sup>293</sup> Všechny byly nábožensky motivovány, či alespoň využívaly náboženskou rétoriku k obhajobě svých cílů. Přitom však nepostrádaly i pragmatický politický rozměr. První takovou *búřku* najdeme už během panování Zikmunda a stála za jeho náhlým odjezdem z Prahy. Více než náboženskou *búřkou* bylo klasickým politickým převratem obsazení Prahy Jiřím z Poděbrad roku 1448, ovšem ten v konečném důsledku také nepostrádal náboženský rozměr. Znamenalo to poměrně pevné sjednocení jednotlivých proudů utrakvismu pod Rokycanovým vedením.<sup>294</sup>

Nejvýznamnější z těchto *búřek* byla revolta v roce 1483, kdy členové utrakvistické městské rady získali informace o připravovaném převratu katolíků nespokojených se situací ve městě. Jejich plánem mělo být usmrtit hlavní představitele utrakvismu ve městě. Když se o tom utrakvisté dozvěděli, rychle svolali své podporovatele a provedli překvapivou razii na vzbouřence, které přistihli uprostřed příprav.<sup>295</sup> Po úspěšné akci utrakvisté zcela obsadili pozice konšelů v městské radě, aniž by celou věc konzultovali s králem Vladislavem.<sup>296</sup> Celá akce samozřejmě vzbudila velké pozdvižení v obou konfesijních táborech. Nakonec ale k dalším střetům nedošlo a vše bylo vyřešeno diplomaticky. Konečná dohoda byla nalezena na sněmu v Kutné hoře. Kutnohorský náboženský mír na prvním místě potvrdil platnost kompaktát a dále upřesnil praktické detaily jejich uplatnění v každodenním soužití.

---

<sup>292</sup> ZILYNSKÁ, B. *Husitské synody*, s. 149-153.

<sup>293</sup> ČORNEJ, P. *Vzbúrenie, búře, búřka a husitská revoluce*. In SOUKUP, P. – CERMANOVÁ, P. (eds.) *Heresis seminaria*, s. 111-137.

<sup>294</sup> ZILYNSKÁ, B. „*Epilogatio*“ *sporu pražských mistrů a tábořských kněží*. AUC-HUCP, roč 28, č.1, 1988, s. 31-40.

<sup>295</sup> Takto alespoň svůj čin konšelé obhajovali v dopise Vokovi z Rožmberka „*měšťané usedlí a zachovalí u velkém počtu tento čas měli o hrdlo připraveni býti a mistry s kněžimi našimi vyhnati*“ viz. ČORNEJ, P. (ed.) *Království dvojího lidu*, č. 122, s. 236-241.

<sup>296</sup> Podrobně o celé události ŠMAHEL, F. *Epilog Husitské Revoluce. Pražské Povstání 1483*. ARBI 1, Praha 1978, s. 45-127.

Kutnohorská smlouva byla zároveň vložena do zemských desek a získala tak charakter celozemského zákona.<sup>297</sup> Na Kutnohorském náboženském míru jsou významné především dvě věci. Za prvé jde o dohodu zcela sekulární, sněmy probíhaly bez účasti církevních představitelů a ani poté nebyly žádnou církevní autoritou potvrzeny.<sup>298</sup> Za druhé je to širší záběr sociálních vrstev, na které se měly zásady Kutnohorského míru vztahovat – platil totiž pro šlechtu, měšťany i poddané, každý „*swého spasenie hledati mohl podle wiery swé a zwyklosti bez haněnie a útiskow.*“<sup>299</sup>

Inkorporace kompaktát do zemských desek představuje obrat v přístupu k legitimizaci dvojvěří. Místo, aby se stavové snažili o potvrzení kompaktát papežem, zakomponovali je do světského práva. Je to jasný výraz velkého vlivu světské moci na církevní záležitosti a nadřazení světského práva nad právo církevní.<sup>300</sup> Tyto tendence však byly podstatně starší, nejvýraznějším vyjádřením byla nekanonická volba Jana Rokycany na arcibiskupa. Dalším výrazem tohoto přístupu bylo ustanovení konzistoře do čela církevní správy země poté, co volený arcibiskup Rokycana zemřel.<sup>301</sup> Z tohoto hlediska je významné, že odvolací instancí proti rozhodnutím dolní konzistoře, která řídila utrakvistickou farní síť, byl právě sněm stavů podobojí.<sup>302</sup> Bylo by ale chybou považovat dolní konzistoř za pouhý aparát církevní administrace ve službách stavů. Dolní konzistoř často vedla vlastní politiku neodvislou od vůle stavů podobojí.<sup>303</sup>

Projevilo se to například během sporů o pravomoci s biskupy, kteří přišli do Čech na pozvání stavů.<sup>304</sup> Biskupové měli vyřešit další velký problém, který provázal utrakvistickou církev. Utrakvisté lpěli na apoštolské poslušnosti, a tak bylo velice těžké pro české kněze získat svěcení. Postupem času tak začala celá církev trpět nedostatkem kněží. To nutilo mladé uchazeče, aby získávali svěcení různými pokoutnými způsoby – pomocí úplatku nebo

---

<sup>297</sup> ŠMAHEL, F. *Svoboda slova, Svatá válka a tolerance z nutnosti*, s. 676.

<sup>298</sup> SKÝBOVÁ, A. *K politickým otázkám dvojvěří v českém království doby předbělohorské*. Husitský Tábor, roč. 4, 1981, s. 152.

<sup>299</sup> AČ 5, s. 419.

<sup>300</sup> VÁLKA, J. *Husitství na Moravě*, s. 233. ŠMAHEL, F. *Svoboda slova, Svatá válka a tolerance z nutnosti*, s. 677.

<sup>301</sup> ZILYNSKÁ, B. *Husitské synody*, s. 178-182; FUDGE, T. *Reform and the Lower Consistory in Prague, 1437-1497*. BRRP, roč. 2, 1998, s. 67-96.

<sup>302</sup> EBERHARD, W. *The Political System*, s. 35; ZILYNSKÁ, B. *Husitské synody*, s. 183.

<sup>303</sup> DAVID, Z. *Nalezení střední cesty: liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha 2012, s. 101.

<sup>304</sup> Podrobněji pobyt obou biskupů popisuje MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 118-138.

předstírání konverze ke římskému katolictví.<sup>305</sup> Kritickou situaci se podařilo dočasně vyřešit pomocí dvou italských biskupů, kteří se přestěhovali do Čech – Augustina Sancturiensis a Filip de Villanova. Jejich hlavním úkolem bylo svěřit kněžský dorost. To ale samozřejmě přinášelo řadu kontroverzí, neboť docházelo ke kompetenčním sporům mezi Dolní konzistoří a biskupy, kteří se začali považovat za čelní představitele české církve. Mravně rigorózní utrakvisté hleděli s despektem na uvolněné mravy biskupů uvyklých italskému prostředí.<sup>306</sup> Nakonec se ale museli podříditi už ustálenému způsobu fungování utrakvistické církve s konzistoří jako vrcholným orgánem a velkým vlivem laiků na církevní správu.<sup>307</sup>

### 5.1.5 Kompaktáta a Jagellonská dynastie

Druhé kolo husitských válek skončilo Olomouckým mírem. V něm byl uznán Vladislav Jagellonský za vládce Čech a Matyáš Korvín vládcem ve vedlejších zemích Koruny české a na Moravě. Zároveň se oba soupeři uznali za dědičné české krále. I Korvín nakonec přistoupil na přijetí dvojvěří na Moravě a dokonce slíbil přímluvu u papeže.<sup>308</sup> Korvínova expanzivní politika ho dostala do sporů s papežstvím, které vyústily roku 1487 v uznání Vladislava Jagellonského jako českého krále papežskou kurií. Netrvalo to dlouho a snahy o potvrzení kompaktát a začlenění Čechů pod římskou obedienci byly obnoveny, tentokrát ovšem byly silně podporované i ze strany katolíků, kteří trpěli kvůli interdiktu uvaleném na Čechy.<sup>309</sup> K těmto snahám se připojil i král Vladislav, mimo jiné vydáním Svatojakubského mandátu roku 1508, který měl potlačit projevy za hranicemi kompaktát. Papežská kurie nebyla k těmto prosbám hluchá, podařilo se dosáhnout zrušení interdiktu nad českými zeměmi, což se dalo považovat za první krok k opětovnému sjednocení.<sup>310</sup> Tak jako za časů Pia II., vstřícnost papežů byla umocněna osmanskou hrozbou. Jagellonské země byly přitom naprosto klíčovou součástí *antemurale christianitas*, zvláště od chvíle, kdy se Jagelloncům podařilo získat kromě Polska a Čech i Uhry.

---

<sup>305</sup> Různé peripetie, které svěcení utrakvistických kněží provázelo popisuje WINTER, Z. *Život církevní I*, s. 444-451; URBÁNEK, R. *Věk poděbradský III*, s. 834-839.

<sup>306</sup> HREJSA, F. *Dějiny křesťanství v Československu III*, s. 166-168.

<sup>307</sup> ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách*, s. 25.

<sup>308</sup> AČ 5, s. 377-387.

<sup>309</sup> HREJSA, F. *Dějiny křesťanství v Československu III*, s. 48. Připomínal to Václav Koranda v listě Tobiášovi z Plzně MAREK, J. *Polemické spisy Václava Korandy mladšího proti papeži a představitelům katolické strany v Čechách*. MHB, roč. 19, č. 1, 2016, s. 133.

<sup>310</sup> MACEK J. *Víra a zbožnost*, s. 252.

Když král Vladislav vydal roku 1500 *Vladislavské zřízení zemské*, novou podobu zemského zákona, aniž by zde byla kompaktáta výslovně zmíněna, utrakvisté jejich stálou platnost připomněli vydáním kompaktát knihtiskem. Jak je vidět, kompaktáta byla stále alfou a omegou politiky utrakvistických stavů.<sup>311</sup> Druhé vydání kompaktát knihtiskem je spojeno s dalším kolem jednání o unii s Římem a slouží jako připomenutí zásad, na kterých utrakvismus stojí. Podobný účel měl i další význačný tisk, tzv. *Utravvistická konfese*, která vyšla ve stejném roce.<sup>312</sup> Je to velmi stručné shrnutí základních prvků utrakvistické věrouky, která měla potvrdit pravověrnost utrakvistů a zřetelně je distancovat od radikálních uskupení jako byla Jednota bratrská. Kromě opakování řady kompaktátních zásad, jako je přijímání podobojí všemi pokřtěnými, je kladen důraz na úctu k obrazům a českou mši.<sup>313</sup> Jak je vidět, utrakvisté se kompaktát drželi i v předvečer vypuknutí Reformace.

### 5.1.6 Kompaktáta a Reformace

Reformace samozřejmě zintenzivnila zájem papežské kurie o sjednocení s českými utrakvisty, protože hrozilo, že se vydají cestou definitivní odluky od Římské církve, podobně jako Luteráni. Přestože nástupem reformace se utrakvisté po dlouhé době vymanili z mezinárodní izolace, spojení mezi německými reformátory hledali velice těžce, zejména pro své konzervativní názory a teologické odlišnosti. Reformace také zaktivizovala a povzbudila radikální utrakvisty, kteří se stále více prosazovali i v politice. Jejich počínání ještě zesílilo poté, co se do Čech dostal spis *De instituendis ministris ecclesiae*, kde Luther vyzýval utrakvisty, aby upustili od apoštolské posloupnosti a přetrhli tak vše, co je poutalo s Římem.<sup>314</sup> Na zemském sněmu získala moc klika Jana z Vartenberka, radikálové ovládli Prahu a Dolní konzistoře se ujal Havel Cahera, Lutherův příznivec. Ovšem ani konzervativní strana neseseděla s rukama v klíně, a tak se situace vrátila rychle do starých kolejí – v Praze se drastickým pučem ujal moci Jan Pašek z Vratu a v podstatě nastolil diktaturu.<sup>315</sup> Cahera si rychle uvědomil, že radikálové ztrácejí půdu pod nohama a rychle se

---

<sup>311</sup> ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy*, s. 129.

<sup>312</sup> HALAMA, O. *Utravvistická konfese z roku 1513*. *Studia historica Brunensia*, roč. 62, č. 1, 2015, s. 374-375.

<sup>313</sup> HALAMA, OTA. *Utravvistická konfese z roku 1513*, s. 376-379.

<sup>314</sup> HALAMA, O. *Lutherův spis De instituendis ministris ecclesiae v Čechách*. In *LUTHER Martin: O ustanovení služebníků církve, Praha 2012*, s. 10-36.

<sup>315</sup> MACEK, J. *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526) III - IV*, Praha 2002, s. 315-320 dává tuto revoltu do kontextu dalších sporů 15. století. K osobnosti Paškově PROKOP, J. *Jednota pražských měst v roce 1518 a osobnost Jana Paška z Vratu*. Diplomová práce Univerzita Karlova, Praha 2008.

přidal na stranu vítězů. Názorová proměna ho nakonec dovedla až do poselstva, které v Budíně u krále jednalo o potvrzení kompaktát.<sup>316</sup> Poté, co konzervativní strana získala opětovně moc, vypadala unie s Římem velmi nadějně, ale ztroskotala na tom samém, na čem už tolikrát předtím – ani konzervativci se nemohli zcela vzdát kompaktát a papežský legát Campeggio je zase nehodlal potvrdit, přičemž největším problémem byla otázka majetku Pražského arcibiskupství.<sup>317</sup> Když byl zvolen Ferdinand Habsburský, také musel přijmout kompaktáta. Dokonce přislíbil jejich prosazení na koncilu, o jehož svolání se zasazoval, ale nakonec marně.<sup>318</sup> Kruh se uzavřel a celý příběh se vrátil v podstatě na začátek. Poslední tečkou za kompaktáty tak udělali stavové, když vyhlásili Českou konfesi a kompaktáta nechali ze zemských desek obřadně vyjmout.<sup>319</sup>

## 5.2 Obhajoba tolerance

Pro správné pochopení fungování koexistence v pozdně středověkých Čechách je důležité představit způsoby a argumenty, jakými byla obhajována. Zde se pokusím popsat hlavní argumentační strategie používané jak na praktické, politické rovině, tak i v teoretických spisech. To poslouží hned dvěma účelům. Za prvé jde o podporu a ilustraci argumentů používaných k obhajobě tolerance. Za druhé jde o dobový jazykový kontext, ze kterého vycházely i sledované dialogy. Pokud podobné argumentační strategie najdeme i v dialozích, bude možné rozhodnout, zdali autoři dialogů byli „ideology-inovátory“ nebo „ideology-popularizátory“. Jinými slovy zjistíme, jestli jejich cílem bylo přinést nové pojetí obhajoby tolerance. Klíčové jsou zejména zápisy z jednotlivých zemských nebo korunních sněmů, které představují vrchol politické reprezentace království. Právě na těchto stavovských shromážděních se otázky koexistence intenzivně řešily. Druhou výraznou skupinou pramenů potom tvoří různá teoretická a literární díla, především polemického charakteru, která reflektovala témata spjatá s obhajobou tolerance. Výběr je motivován především snahou představit argumentaci napříč konfesijním spektrem, od katolíků přes umírněné utrakvisty až po argumenty z prostředí Jednoty bratrské. Tento výčet argumentů

---

<sup>316</sup> KALOUS, A. *Jednání o Unii Katolíků a Utrakvistů*, s. 186.

<sup>317</sup> KALOUS, A. *Jednání o Unii Katolíků a Utrakvistů*, s. 188.

<sup>318</sup> KAVKA F. - SKÝBOVÁ, A. *The 'Bohemian Question in the Sixteenth Century*, s. 157

<sup>319</sup> O české konfesi je stále nejpodrobnějším výkladem HREJSA, F. *Česká konfesse: její vznik, podstata a dějiny*. Praha 1912.

však má pouze ilustrativní charakter, protože nejde o to komplexně zmapovat argumentaci na obhajobu tolerance, ale představit její hlavní směry, které umožní zodpovědět otázky o místě dialogů v diskurzu rané české reformace.

### 5.2.1 Argumenty na obhajobu tolerance a kompaktát

#### *Tolerovat dokud nezískáme převahu, dočasná tolerance*

Úvahy vedené tímto směrem stály už za ustanovením kompaktát. Jednání a ústupky byly zvoleny jako alternativní strategie k vypořádání se s husity v momentě, kdy křížové výpravy selhaly. Zástupci koncilu a papežští legáti chápali kompaktáta jako dohodu dočasnou, přestože samotný text kompaktátních úmluv o ničem takovém přímo nehovoří. Provizorní povahu kompaktát připomenul papež Pius II. při jejich odvolání. Jedním z hlavních důvodů bylo právě to, že měla platit pouze pro ty, kteří v době jejich uzavření patřili mezi kališníky, avšak „*mnozí zhynulí sú a již málo z těch živých zůstalo.*“<sup>320</sup> Jiní katoličtí autoři tezi o dočasném svolení užívali pro obhajobu, či spíše apologii, koexistence jako nejlepšího možného řešení, byť dočasného. Je zjevné, že tolerance v tomto případě nebyla obhajována jako nějaká pozitivní hodnota, ale pouze nutný ústupek.

Hilarius Litoměřický zcela jasně deklaruje dočasnost kompaktát a jejich účel zcela v duchu papeže Pia II. „*navykna k poslušenvství spíše skrze to se navrátil se k celému poslušenvství, neb se v nich odkládá k budoucímu stvrzení.*“<sup>321</sup> Překvapující je u Hilaria argument, že koexistence sice funguje, ale je pouze dočasným řešením, protože ji dokáže udržet pouze Jiří z Poděbrad: „*být kdo podobný k tobě kraloval, jenž by dvě věci a strany odporné v pokoji držal.*“<sup>322</sup> Ani Hilarius, přes veškerou snahu o návrat k Římu, nemohl zcela popřít, že české království za Jiřího dosáhlo pokojného soužití. I když určitý vliv mohla sehrát snaha zalichotit Jiřímu, ukazuje to i význam koexistence.

Zajímavou strategii navrhuje autor polemiky *Dialogus fratris Nicolai Jacqueri, ordinis fratrum predicatorum super sacra communione contra Hussitas*. Ta je stylizována jako záznam debaty s Rokycanou z Basilejského koncilu o přijímání podobojí. Autor

---

<sup>320</sup> AČ 8, s. 351.

<sup>321</sup> PODLAHA, A. (ed.) *Hilaria Litoměřického list králi Jiřímu z Poděbrad*, Praha 1931, s. 31.

<sup>322</sup> PODLAHA, A. (ed.) *Hilaria Litoměřického list králi Jiřímu z Poděbrad*, s. 33. Podobně i na s. 19 „*po tvé smrti nevstaneť druhý, jenž by Čechy v pokoji mohl držeti.*“

argumentuje pro dočasnou koexistenci s husity, protože pokus o konfrontaci v době, kdy mají heretici vojenskou převahu, by vedl pouze k záhubě a dalšímu potlačení katolíků. Proto se katolíci mají cvičit v trpělivosti, odít se slovem božím, a proti heretikům vystoupit až jim nebude hrozit fyzické nebezpečí.<sup>323</sup> Podobnou argumentaci používá i Hilarius Litoměřický, ale roli obou konfesí obrací. Jiřího z Poděbrad obviňuje ze záměru tolerovat římány pouze dočasně, dokud utrakvismus nenabude dostatečné síly, aby si všechny katolíky podmanil: „že wás chce pohotově nechati a k ničemuž netisknúti, a nehledíte, co se naposledy stane, když jeho čas přijde, jehož bože nedaj. Zda neznamenate, že jeho wešken jest úmysl, aby wás v jeden sak proti poslušenství wehnal?“<sup>324</sup>

### **Koexistence jako záruka pokoje**

Celá řada usnesení zemského sněmu se zabývá otázkou potvrzení kompaktát a jedním z nejčastějších argumentů je právě dosažení míru a pokoje v zemi. Takto hovoří například zápis z kutnohorského sněmu roku 1445:

*„Znamenajíce kompaktata s konciliem i s Ciesářem smlúvy učiněné, že jsú naše zemi příčina weliká a pomoc k dojtí pokoje a přestanie wálek a mnohých nesnázek; potom po smrti krále Albrechta list mierný wší zemi učiněný uwedl nás v swornost a w poklid: protož dle sprawedlnosti, kteráž chce aby smúwy řádné, obecnému dobrému hodné a užitečné, byly držány a zachowány.“*<sup>325</sup>

O nutnosti kompaktát pro dosažení míru podle českých poslů nepochyboval ani kardinál Jan Karvajal, který měl na starosti jednání s Čechy o potvrzení arcibiskupa: „*Item mnozí želejí těch kompaktát mezi vámi učiněných: ale musilo to býti pro pokoj toho času.*“<sup>326</sup> Karvajal žádným zastáncem koexistence nebyl, snažil se o plné podrobení Čechů papeži, přesto nemohl zcela pominout nutnost kompaktát pro nastolení míru. Podobně se na adresu kompaktát vyjádřil i olomoucký biskup Pavel z Miličína, který sice během jednání v Jihlavě vystupoval proti nim, ale po jejich přijetí je před svými podřízenými obhajoval jako nutný ústupek k ukončení válek. Zároveň ale neopomněl dodat, že kompaktáta jsou vlastně pro katolíky výhodná, protože povolují pouze přijímání podobojí.<sup>327</sup> Žádný div, že si Enneas

<sup>323</sup> DRABINA, J. *Rola Argumentacji Religijnej w Walce Politycznej*, s. 47.

<sup>324</sup> AČ 25, s. 115.

<sup>325</sup> AČ 1, s. 291.

<sup>326</sup> AČ 2, s. 234.

<sup>327</sup> ELBEL, P. *Kapitoly z dějin katolické církevní správy na moravě v době husitské (1408-1457)*, s. 264.



Piccolomini, jako mluvčí poselství římské krále Fridricha III., zvolil téma pokoje jako hlavní osu své rozmluvy:

*„A ne darmo; nebo mnozí jsou užitékové pokoje; není bázni, jest doufanie, bezpečnost, okrasa, bohatstvie, upokojenie, dělají se dědiny, hostinští kupci přicházejí, vzdělávají se stawenie, swatby se činie, množie se lidé, jest náboženstwie, jest zákonow, jest všeliké ctnosti miesto.”<sup>328</sup>*

Když potřebuje zdůraznit kladnou roli Jiřího z Poděbrad, dokládá, jak se mu podařilo prosadit a udržet koexistenci: *„Celé Čechy se staly jako jedním lidem, protože se každému nechává jeho řád a jsou určeny tresty těm, kdo by druhou stranu obviňovali z kacířství. A tak leží nyní vedle sebe vlk s beránkem a pardál se lvíčetem.”<sup>329</sup>* Kladnou úlohu kompaktát při nastolení míru a mír jako vůbec hlavní důvod jejich vzniku uvedl Piccolomini i později jako papež Pius II., když během poselstva kompaktáta prohlásil za neplatná *„když by přestaly a pominuly války v Čechách, Čechové aby se poznali, bludův nechali a v jednotě cierkve, od něž jsou vypadli, aby se navrátili.”<sup>330</sup>*

Český sněm dal čerstvě zvolenému správci království Jiřímu z Poděbrad jako hlavní úkol prosazovat dodržení kompaktát *„kterýchžto kompaktát nedržením, tak jakž pohřiechu od některých nedržeti se počínají, strach, nebyloliby záhe k tomu přihleděno, by těžšie wálky a škodnějšie nezdwihly se nežli dřiewe.”<sup>331</sup>* Ustanovení pokoje v zemi bylo spojováno s kompaktáty i během volební agitace po smrti Ladislava Pohrobka. *Krátké sebranie* uvádí:

*„Dále Čechové, chtě-li v své zemi řád dobrý mieti, mají takového krále hleděti, ješto by napřed božské dobré miloval, potom lid český a upokojenie jeho. Ale upokojenie země nikoli nemož býti, leč božské dobré, to jest přijímanie těla a krve božie a jiných pravd zákona božieho, o něž jest rozbroj a wálky tato léta byly v této zemi a mnozí přátely i zbožie ztratili.”<sup>332</sup>*

Vzápětí se přímo zmiňují kompaktáta: *„Dále Čechové mají pamatovati a takového krále hleděti, aby jim vši pilností a moci svú raden a pomocen byl z nároku na ně lživě a*

---

<sup>328</sup> AČ 2, s. 305.

<sup>329</sup> MANSI, G. (ed.) *Pii II. (Aeneas Sylvius), Orationes politicae et ecclesiasticae*, Livorno 1752, s. 357. Citován překlad URBÁNEK, R. *Věk Poděbradský III*, Praha 1930, s. 38.

<sup>330</sup> AČ 8, s. 351.

<sup>331</sup> AČ 2, s. 311.

<sup>332</sup> URBÁNEK, R. (ed.) *O volbě Jiřího poděbradského za krále českého*, s. 40. Alespoň k tomu roku řadí *Krátké sebranie* Rudolf Urbánek, ale existují i jiné dobře zdůvodněné datace, do bezvládlí po smrti krále Zikmunda 1438 nebo Albrechta 1448, ke které se hlásí i Cerronský rukopis (podle Urbánka se datace vztahuje pouze k výtahům z Dalimila nikoli k úvodní stati). Zde jde ale o ilustraci argumentace, a tak pro nás otázka přesné datace není klíčová.

*falešně uvedeného vyjítí a očištění byti tak, aby se jim vedlé umlív sborem basilejským učiněných dosti stalo.*"<sup>333</sup>

Kompaktáta jako Jiřího hlavní nástroj pro nastolení pokoje uvádí i Hilarius Litoměřický. Král Jiří z Poděbrad „*aby byl v tom svém pokoji déle trval, byl by všecku zemi k svým vopactátám připravil. Ale již milý pán Buoh neráčí déle jemu toho trpěti*”<sup>334</sup> I když kompaktátům přiznává pouze dočasnou platnost, a dokonce se jim vysmívá, tak Hilarius přiznává, že politika kompaktátní koexistence vedla k udržení míru. Katolický šlechtic Jan Zajíc z Házmburka vidí v kompaktátech nástroj zachování míru a soužití s utrakvisty na čistě kompaktátním základě dokonce schvaluje. Ovšem cokoli mimo kompaktáta vede jen k různicím a vykládání víry podle svého rozumu. To podle něj vede k bludům, jak lze vidět u pikartů.<sup>335</sup> Aniž by specifikoval přesně kdy, tak kdysi všichni žili v pokoji, a to právě díky kompaktátům:

*„A stálo tak velmi dobře v městech Pražských i po vše zemi, že duchovní i světsí měli se v božské lásce beze všech sváruov hádek, a obojí knězie slúžili při farách ve všech kostelích, a jakž kto z uobecných světských lidí měl obyčej a žádost pod uobojí neb pod jednu způsobu, tak jim jest svobodně dávano.“*

Vše se změnilo když „*proti těm slavným kompaktatuom neb smluvám, že z nich i z poslušenstvie vystoupili, a z toho opět vešlo v ruoznici a v pohádky.*“<sup>336</sup> Kompaktáta zjevně schvaluje, a dokonce lituje, že „*dříve ve vždycky při každém sjezdu s pilností mluveno, aby kompaktata byla držána a zachována: ale již nižádné zmienky nečinie.*“<sup>337</sup>

O výhodách míru a ukončení válečných strastí mluví ve své výzvě k přijetí kompaktát mistr Prokop z Plzně, představitel konzervativního utrakvismu, těsně po jejich uzavření. Pro konzervativce znamenalo přijetí kompaktát naplnění jejich politického programu. Kompaktáta proto vehementně bránili, jak před katolíky, tak i před utrakvisty, kteří s kompaktáty nebyli spokojeni. Proto i Prokop z Plzně zdůrazňoval zejména užitečnost kompaktát pro dosažení míru.<sup>338</sup> Naopak ostře pranýřoval každého, kdo kompaktáta v

---

<sup>333</sup> URBÁNEK, R. (ed.) *O volbě Jiřího poděbradského za krále českého*, s. 40.

<sup>334</sup> TOBOLKA, Z. (ed.) *Hilaria Litoměřického traktát k panu Janovi z Rožmberka*, s. 25.

<sup>335</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Manualník: t.ř. Rukopis bibliothéky Klementinské* (dále jen *Manualník*). Praha 1888, s. 6.

<sup>336</sup> *Manualník*, s. 6.

<sup>337</sup> *Manualník*, s. 6.

<sup>338</sup> PROKEŠ, J. M. *Prokop z Plzně. Příspěvek k vývoji konservative strany husitské*. Praha 1927, s. 107-108.

některém bodě překračoval. Překročení kompaktát znamenalo vyjít za poslušnost Římské církvi a ohrožovalo to církevní jednotu.<sup>339</sup>

Kompaktáta jako nutnou podmínku míru bránili i radikálnější utrakvisté. Mezi nimi byl i Martin Lupáč z Chrudimě, který patřil mezi hlavní obhájce kompaktát od dob Basilejského koncilu až do své smrti. Už před koncilem obhajoval tvrzení, že bez uznání kalicha nebude možné s Čechy uzavřít mír.<sup>340</sup> Tehdy však ještě usiloval o ustanovení kalicha pro všechny obyvatele českého království. K tomu nakonec nedošlo, přesto kompaktáta hájí jako záruku míru. Ovšem celou záležitost vidí poněkud jinak než ostatní autoři. Podle Lupáče kompaktáta jsou privilegiem vyžádaným katolíky, kteří tvrdili, že pokud bude kalich potvrzen církví, nebude důvod pro vedení válek. Kompaktáta tedy prezentuje jako nástroj k ustanovení míru, jako omluvu pro katolíky, aby mohli přijmout smířlivé stanovisko.<sup>341</sup>

Další významný polemik a obhájce utrakvismu Václav Koranda mladší chválí přínos kompaktát. Vystoupení proti nim se mu jeví jako podněcování k válce „*vida v Čechách i v Moravě upokojenie skrze smlúvy znamenité i chceš skrze svůj spis jedny na druhé zbúřiti, aby z toho pošli svárové, potýkanie, války, mordové.*“<sup>342</sup> Význam kompaktátní koexistence vyzdvihl Václav Koranda během obedienního poselstva k papeži – podle Korandy kompaktáta ukončila války a nepokoje a díky nim přijalo české království opětovně císaře Zikmunda. Další králové kompaktáta potvrzovali, protože dobře věděli, že příklonění se na kteroukoli stranu, by nevedlo k ničemu jinému než k vypuknutí nových válek.<sup>343</sup> Později v době druhé husitské války Václav Koranda ml. připomíná, že válka nikomu neprospěje.<sup>344</sup> Jak vidno Koranda kompaktátům dává až magickou moc k udržení míru a koexistenci považuje za jediné možné východisko, jak mír v českém království udržet. Vystoupení proti kompaktátům přímo spojuje se snahou rozpoutat boje.<sup>345</sup> Snaha o zachování pokoje se u

---

<sup>339</sup> *De compactatis*. In PROKEŠ, J. (ed.) *M. Prokop z Plzně*, s. 262-263.

<sup>340</sup> „*mír není možný leč zavede-li církev kalich v celé české koruny*“ BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 116.

<sup>341</sup> LUPÁČ z CHRUDIMI, M. *Hádání o kompaktátech*. CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, A. (ed.) Praha 1953, s. 14;

<sup>342</sup> *Manualník*, s. 51.

<sup>343</sup> AČ 8, s. 328-336.

<sup>344</sup> MAREK, J. *Polemické spisy Václava Korandy mladšího proti papeži a představitelům katolické strany v Čechách*. MHB, roč. 19, č. 1, 2016, s. 133.

<sup>345</sup> „*jakoz se tak stalo za slavne pameti Jiříeho krále, proti nemuzto, an se poddaval ke vsemu rovnemu a tomuto kralovství prospěšnemu, někeri proti svym přísahám, proti sve cti, proti zemskym pravom se svevolne zdvihše a zpurne zprotivivše uklady, potom valky zarazili, zemi hubili, děti, ženy, chodce etc.*“ *Manualník*, s.

Korandy objevuje i jako zdůvodnění pro pozdní odpověď na dopis Jana Zajíce z Házmburka: „*Na ten měli jsme odpis pohotově, avšak rozmyslyvše se jeho jsme neposlali, abychom odpisujice, jakž potřeba a miera káže, Tvé Milosti nehněvali, a také abychme z nesdaného snadné učinili, a v nepokoji neb puotkách pokoj, což na nás jest, zachovali.*“<sup>346</sup>

Utrakvistický pán Ctibor Tovačovský z Cimburka jasně spojuje kompaktní politiku s mírem v zemi. Odstoupení od ní označuje za příčinu války v dopise, ve kterém napomíná svého příbuzného biskupa Tasa z Boskovic. Dopis sepsal potom, co se Tas z Boskovic přidal na stranu katolické panské jednoty:

„*I diwná jest mi to věc, že stojiece prvé o pokoj a řád země této, již ste to zpět obrátili, oheň, mord lidský i ženský, neslýchané záhuby již ste počali, ježto pohanským málo odolávají, Kristowi následovníci chtějí býti slowem ale ne skutkem. Wiece následujete ustanowenie Mahometových, nežli přikázání božských; nebo Mahomet přikázal jest, ktož komu die newěřiciemu jako jest Mahomet věřil, co o wieru, aby hned zamordowal, a mečem wiery hájil: ale pán Ježíš Kristus přikázal jest s pokorú nepřítelóm strpěti wšeliké bezprawie, a proti nepříteli odpustiti winu sedmdesátkrát a sedmkrát.*“<sup>347</sup>

V *Ceduli bratra Šimona* se Tůma Přeloučský ohrazuje proti tomu, že by Jednota byla příčinou nepokojů: „*A kdež sú naši bratřie, v které obci, bud' mezi římány, že v městech čistý pokoj, když knězie rozumějí, že je páni chtějí mieti. Ale kdež sú takoví, kteříž slova smířenie nemají tak jako vy, tu ruoznice, nesvornosti a žádného znamenie lásky.*“<sup>348</sup>

O tom, že snaha o mír překračovala konfesní hranice svědčí i toto prohlášení utrakvisty Řehoře Hrubého z Jelení, který se v něm odvolává na katolíka Bohuslava Hasištejnského. Kompaktáta by se měla:

„*k konci skutečnému to přivéstí jakož se naši vždy k tomu volají a o to stojí a jakož jim k tomu v svém jednom psaní radí dobré paměti pan Bohuslav Hasištejnský, jenž byl z římské strany a muž náramně učený a své vlasti milovník nemalý, boje se za ni, aby skrze to nebo proto nesrovnání nebyla někdy zkažena. Neb jistě naše vlast pro nic jiného nebude spíše zkažena, nežli pro toto, že nám nechťie naši domácí Římané vyzozoměti a s námi o to, v čemž se od nich dělímy, slušně vedlé Zákona Božieho uhoditi.*“<sup>349</sup>

---

13. „*vida v Čechách i v Moravě upokojenie skrze smúvy znamenité i chceš skrze svůj spis jedny na druhé zbůřiti, aby z toho pošli svárové, potýkánie, války, mordové a záhuby.*“ Tamtéž, s. 51.

<sup>346</sup> *Manualník*, s. 9.

<sup>347</sup> AČ 7, s. 141.

<sup>348</sup> JUSTOVÁ, K.(ed.) *Tůma Přeloučský: muž znamenitý, kterýž jiné převyšoval*. Praha 2011, s. 206.

<sup>349</sup> *Velký sborník překladů Řehoře Hrubého z Jelení*. NK Praha, sign. XVII D 38 (dále jen *Velký sborník*), f. 90v.

Řadu výroků o neblahých dopadech náboženských sporů na království najdeme u Jana z Rabštejna.<sup>350</sup> Mikuláš Kusánský také opakovaně spojuje mír s nutností věroučných ústupků: „*Neboť jestliže tímto způsobem ostatní národy by přijaly víru od křesťanů a křesťané by přijali v zájmu míru obřízku od těchto národů, pak by měl mír lepší výsledky a lépe byl ustanoven.*“<sup>351</sup>

### ***Koexistence je ekonomicky výhodná***

Našli se i autoři, kteří toleranci obhajovali nikoli pouze jako prostředek zamezující válkám, ale viděli za koexistencí i praktický užitek. Připomínali, že z ekonomického hlediska bylo mnohdy výhodné přijímat poddané všech vyznání. Některé výroky až udivují chladnou ekonomickou vypočítavostí. Pro středověk nebyl střet ekonomických zájmů a náboženského přesvědčení ničím novým a touha po hmotném užitku z těchto bojů často vycházela vítězně.

Jedním z nejčastějších argumentů pro toleranci je konstatování o škodlivosti válek a zejména válek náboženských. Škody, které náboženské války a snaha prosadit jednotu víry násilím napáchaly velmi barvitě popisuje i bratrský kněz Tůma Přeloučský, když se snaží přesvědčit Viléma z Pernštejna o výhodách tolerance. Představuje řadu problémů, které snaha potlačovat odlišnosti ve víře má. Tůma moc dobře věděl, že Vilém z Pernštejna nebo samotný král Vladislav Jagelonský, rozhodně nemají problém s násilím jako takovým. Argumenty, které by stály na doktrinní kritice násilí by u nich nepochodily. Místo toho Tůma využívá bohaté české tradice, která toleranci obhajovala poukazem na neblahé důsledky, které má násilné potlačování náboženství na společnost. Tůma staví před Viléma slova člena jeho společenské třídy a podobného postavení, uvádí příklad „*jednoho pána z Rožmberka*“, který varoval, kam mohou náboženské konflikty vést:

*”Předkové naši, páni z Rožmberka, byli páni znamenití v království Českém, a měli zboží veliká, že jim v tom čase rovně nebylo, a když o víry bojovali, nic nezjednali, než sobě*

---

<sup>350</sup> „*kolik je kromě toho mohutných kolegiálních chrámů, kolik klášterů, kolik vynikajících farností, z nichž větší část vidíme zbořenou, opuštěnou a zničenou! A toto vše způsobila nešťastně vedená válka proti kacířům, podobná této, takže když o tom sám u sebe uvažuji, propukám v pláč a slzy. Čtete díla mnohých významných spisovatelů, kteří psali o bídě lidského údělu, ale nelze jistě spatřit žádný bídější los ve srovnání s naší českou vlastí.*“ MARTÍNKOVÁ, D. (ed.) *Poselství ducha*, s. 56.

<sup>351</sup> „*Sic enim aliae nationes a Christianis fidei et Christiani ab ipsis ob pacem circumcisionem recipiendo, pax melius fieret et solidaretur.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §60. Všechny překlady Kusánského děl jsou mé vlastní, pokud není uvedeno jinak.

*i nám potomkóm svým, škodu udělali, ztrativše mnoho zboží, jakož do dneška mezi lidmi v Čechách běží to přísloví: Nadadí tě, jako Táboři Rožmberského.*<sup>352</sup>

Zajímavé je přísloví uváděné na konci údajné promluvy Rožmberka. Pokud se střet mezi tábory a Rožmberkem dostal až do lidové slovesnosti, svědčí to o tom, jak silné bylo vnímání negativního dopadu náboženských konfliktů v české společnosti. To, zdali je tento proslov pána z Rožmberka autentický není zde vůbec podstatné. I pokud by šlo pouze o rétorický nástroj, nijak to neumenšuje jeho význam pro studium dobového argumentačního diskurzu. Bratr Tůma Přeloučský vybízí Viléma z Pernštejna, aby ostatním pánům připomenul jaké výhody pro ně může mít přijetí Jednoty na jejich panství. Tůma mu neváhal připomenout, že Pernštejn sám se jich už jednou z podobných důvodů zastal u Korvína, a to dokonce úspěšně: „*avšak když jste JMti zpravili s nebožtíkem panem hejtmanem, kteráká by se škoda zemi stala, však se ohnul a nám místo dal s naším náboženstvím, a potom tím nehnul do smrti své.*“<sup>353</sup> Nešlo zjevně o nevýznamný přínos, když se tím nechal obměkčit i Matyáš Korvín, který na mezinárodním poli vystupoval jako hlavní obránce římské církve před Turky a českými kacíři. Navzdory tomu však byl král Matyáš především pragmatický. Svědčí to o ekonomickém významu bratrských sborů, jinak by si kvůli nim Matyáš situaci nekomplikoval. I v *Ceduli bratra Šimona* popisuje negativní důsledky náboženského pronásledování: „*z měst vyháněli, o statky i živnosti připravovali, města králi Jeho milosti, chudili, vyhánějice jim z nich řemeslníky, aby újmu měli na svých živnostech.*“<sup>354</sup>

To, že se mnozí páni chovali i v náboženských otázkách s chladnou ekonomickou vypočítavostí, potvrzuje popis debaty o slyšení členů Jednoty Václava Korandy: „*Nebo páni obojje strany v sobě rozděljeni, jedni proti nim domlúvali k tomu slyšení ponukajíce, jiní je zastávali, jim svobodu pod sebú davše snad nic pro puožitky časné.*“<sup>355</sup> Zdůrazňují, že má jít o pány obojí strany, a že Koranda explicitně zmiňuje jejich ekonomickou argumentaci. V *Manuálníku* najdeme i kritiku pikartů pro jejich vypočítavost. Svou toleranci si totiž „*kupují*“ podlézáním, dary a příslibem zisků:<sup>356</sup> I v tomto prohlášení je zjevný polemický úmysl, přesto nejde o argument nevýznamný, a dokonce ani ne nepravdivý. Jak

<sup>352</sup> AČ 16, s. 38.

<sup>353</sup> AČ 16, s. 38.

<sup>354</sup> JUSTOVÁ, K. (ed.) *Tůma Přeloučský*, s. 203.

<sup>355</sup> *Manuálník*, s. 33. Podrobněji o slyšeních ŠAŠKOVÁ, G. *Jednota bratrská a konsistoř podobojí v době administrátorství Václava Korandy*. VKČSN Třída filosoficko-historicko-jazykozpytná, č. 1, 1926, s. 62-64.

<sup>356</sup> „*Dále divie se a chválé osoby vysoké v panování pro své lepší a zistné: když s nimi hodují, jim pravdy nepravie, vidúce na nich zjevné přestúpenie proti zákonu božiemu, ale mlčie, pochlebují, dary, dani dávají, aby pod nimi v svém výtržku svobodu mohli mieti.*“ *Manuálník*, s. 40.

se zmínil výše, Jednota bratrská opravdu svým ochráncům připomínala ekonomické výhody tolerance.

Že tento argument byl spojován především s pikarty dokládá i Konáč, který nechá v *Dialogu* Pikarta pronést následující výrok: „*Jestliže by nechtěli s vámi Římané a Němci s svým papežem srovnati a chtělo se jim čeho jako před lety, když my spolu dobře a za jedno budemy (neb jistě znáj, žeť jsú se naši ne zle hotovými zásobili), tak jim snadněji odepřemy.*“<sup>357</sup> Čech sice jeho nabídku prudce odmítá, ale sám vychvaluje, jak mír prospívá ekonomice „*z pokoje živnost se nám smrtedlným rozmnožuje, vlast zbohacuje a z chaterné v velikú a přeslovutnú přivedena bývá.*“<sup>358</sup>

### ***Kompaktátní koexistence neznamená narušení jednoty***

Utrakvisté se často museli samozřejmě bránit proti nařčením z narušení jednoty, která byla jednou z hlavních hodnot středověkého myšlení. Obzvláště důležité to bylo pro konzervativce jako byl Prokop z Plzně. Ten vidí přijetí kompaktát zejména jako záruku církevní jednoty. Podle něj kompaktáta prohlašují, že „*ve víře a poslušnosti církve jsme a zůstáváme.*“<sup>359</sup> Václav Koranda ml. také popírá narušení jednoty s katolickou církví těmi, kdo se drží kompaktát „*Čechové i moravané podlé smlúv přijímajíce svátost' oltární pod dvojm způsobem ne neposlušní, ale praví a věrní křesťané cirkve svaté mají slúti i držáni býti.*“<sup>360</sup> Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že za Korandy již kompaktáta byla prohlášena papežem za neplatná. Přesto Korandovi koncilní rozhodnutí bohatě stačí, protože jde stejně jen o potvrzení příkázání Božího zákona.<sup>361</sup> Ovšem s nařčením s narušení jednoty zápasili i radikální utrakvisté. Martin Lupáč také popírá, že by utrakvismus znamenal narušení jednoty, protože podle kompaktát Čechové přijímají pod obojí mocí Ježíše Krista a jeho pravé choti církve.<sup>362</sup> Obhajoba kompaktát jako záruky jednoty s církví u utrakvistů nepřekvapí, ale stejný argument najdeme i u katolíka Jana Zajíce z Házmburka: „*Také se na to rozmýšlejte, že přijímánie té velebné svátosti bud' pod obojí neb pod jednu zpusobú neruší viery, když jedno jinak pravú a pevnú vieru má k té velebné svatosti.*“<sup>363</sup>

<sup>357</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

<sup>358</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

<sup>359</sup> „*in fide et obediencia ecclesie esse et manere*“ PROKEŠ, J.(ed.) *M. Prokop z Plzně*, s. 260-261.

<sup>360</sup> *Manualník*, s. 19.

<sup>361</sup> MAREK, J. *Polemické spisy Václava Korandy mladšího*, s. 124.

<sup>362</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 123.

<sup>363</sup> *Manualník*, s. 7.

Václav Písecký v *Boloňském hádání* zásadně popírá, že by Čechové odstoupili od jednoty a výtku naopak obrací proti katolíkům:

„*Nerušíte pokoj, poněvadž Krista, kteráž pravý jest pokoj, následujeme. Ale ani jsme odstoupili nebo poběhli od římské viery, kterouž Apoštol chválí, nébrž smieme-li více a svobodněji mluvit, vy ste, vy ti od viery římské poběhlci, ješto té viery, kterouž jest Apoštol i poznal i schválil, již ani znáte, ani schvalujete.*“<sup>364</sup>

Navíc podle něj sama katolická církev české učení schválila „*kterak nás z cirkve vyženete pro tu vieru, poněvadž za pravé syny cirkve svaté velmi velikým hlasem vyhlásili?*“<sup>365</sup> Řehoř Hrubý zase zpochybňuje představu o tom, že Římská církev představuje většinu. Proto nesouhlas s její doktrínou neznamená narušení církevní jednoty: „*darmo hlúpi Římané bájí o množství svém velikém velmi, darmo se tiem množstvím chlubie, darmo s ním výskají před těmi, ješto lépe vědí nežli oni, co se kde děje na světě.*“<sup>366</sup> Podobojí je totiž široce rozšířen: „*Mlčím o Arméních, o Rousiech, o Ráciech, o Mozkvi i o jiných národiech nám bližších a známých, kteříž všickni pod obojí spuůsobú tělo a krev Kristovu přijímají.*“<sup>367</sup>

I Mikuláš Kusánský často opakuje, že odchylky v rituálech nepředstavují nebezpečí pro jednotu víry, dokonce uvádí, že nikdo nepochybuje, že mohou existovat různé rituály uvnitř jedné církve.<sup>368</sup> Podmínkou ovšem je, že bude zachována jednotu víry, která má přednost dokonce i tehdy, pokud by takový ritus byl prospěšný. Rituální odlišnosti jsou opodstatněné, pokud povedou k zachování míru.<sup>369</sup> S touto myšlenkou Kusánský operuje jak během vyjednávání kompaktát, tak v *De pace fidei*.<sup>370</sup>

<sup>364</sup> PRAŽÁK, E.(ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*. Praha 1964, s. 130-131; RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého Michalovi ze Stráže*, s. 283.

<sup>365</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 130; RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého Michalovi ze Stráže*, s. 283.

<sup>366</sup> *Velký Sborník*, f. 108v.

<sup>367</sup> *Velký Sborník*, f. 108v; HALAMA, O. (ed.) *Řehoř hrubý z Jelení jako obránce kalicha*, In HALAMA, O. - SOUKUP, P. (eds.) *Kalich jako symbol v prvním století utrakvismu*. Praha 2016, s. 183;

<sup>368</sup> „*In eadem quidem ecclesia remanente unitate varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat*“ *De usu communionis* §10. In IZBICKI, T. (ed.) *Writings on Church and Reform*, s. 16.

<sup>369</sup> Tak se vyjadřuje i v jinak polemickém listě proti utrakvistům, kde odmítá kalich a kompaktáta a doufá, že se sami navrátí ke katolíkům nebo uzavřou nějakou dohodu pro mír: „*sperantes Iacobellianos qui Iacobelli uesaniem sequentes communionem utriusque speciei quo ad populum laicalem sua sponte contra ritum ecclesie catholice continuant, de proximo ad ecclesiam unde exiuerunt reuersuros, aut nos cum ipsis conuentum aliquem de proximo pro instruranda et firminda pace habituros fuimus.*“ *Contra Bohemos*, §2 IZBICKI, T. (ed.), s. 357.

<sup>370</sup> SIGMUND, P. *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*. Cambridge 1963, s. 33.



### *Snaha přesvědčit druhou stranu nátlakem nefunguje*

Silnou odezvu měl tento argument v prostředí Jednoty. Zajímavý a poměrně dopodrobna rozpracovaný argument představuje ve své kvestii Prokop z Jindřichova Hradce. O jejím obsahu svědčí už pojmenování spisu v pozdějším bratrském konvolutu–*Proč lidé k víře mocí nuceni býti nemají.*<sup>371</sup> V *Ceduli bratra Šimona Tůma Přeloučský* označuje nucení k přijímání za hlavní příčinu *měteže* – tedy nesvárů a hádání: „*A kdož by nechtěl od vás přijímati nutiete. Tať je příčina toho měteže, ale ne my*“<sup>372</sup> Neúčinnost vojenského řešení zmiňuje bratr Tůma Přeloučský, když Vilémovi z Pernštejna připomíná osud císaře Zikmunda „*kteříž přijel do Čech s velikou mocí, chtě Čechy opanovati a v království se uvázati. A ku pomoci měl všeka knížata okolní, i biskupy i pány s městy, a nic nezjednal, než škodu nenabytou a hanbu velikou vzal, a z země České vyhnán, a jí více neohledal až jej dobrovolně přijali.*“<sup>373</sup>

Držení kompaktát takto obhajuje list českých pánů římskému králi Fridrichu, ve kterém vysvětlují svou liknavost s připojením k papežské obedienci: „*A potom všeka říše Římská zbírali se a do Čech vtrhli a papež poslal s nimi Juliana kardinála etc. Též nic nezjednali, než vyhnáni a s hanbou utekli.*“<sup>374</sup> Ctibor Tovačovský z Cimburka uvažuje trochu jiným způsobem. Snahu hájit víru násilím odsuzuje zejména proto, že odporuje křesťanskému učení. Považuje to za pohanský zvyk – přikázání nikoli Kristovo, ale Mohamedovo.<sup>375</sup> Tímto způsobem argumentují podle Hilaria Litoměřického i blíže neurčení zastánci neutrality „*Opět jsou někteří, nejjasnější králi, kteřížto nějakú cestú, jež se jim zdá prostřední, chtěli by choditi, ježto prostředku u víře není, řkúce: „Nemůž, králi milý, toto tak brzo napraveno býti bez mordův a násilí lidského.*“<sup>376</sup>

Proti účinnosti vojenského nátlaku se vyjadřuje skepticky Jan z Rabštejna „*Myslím, že chceme-li přiznat pravdu my, kteří známe poměry v Čechách a na Moravě, vysvitne snadno, jaká by povstala nebezpečí, jaké nenadále a náhlé nesnáze, i kdyby bylo možno dosáhnout vypuzením*

<sup>371</sup> MOLNÁR, A. (ed.) *Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce*. Husitský tábor, roč. 6-7, 1984, s. 424.

<sup>372</sup> JUSTOVÁ, K. (ed.) *Tůma Přeloučský*, s. 205.

<sup>373</sup> AČ 16, s. 37.

<sup>374</sup> AČ 5, s. 269.

<sup>375</sup> „*Kristowi následovníci chtějí býti slowem ale ne skutkem. Wiece následujete ustanowenie Mahometových, nežli přikázání božských; nebo Mahomet přikázal jest, ktož komu die newěřiciemu jako jest Mahomet wěřil, co o wieru, aby hned zamordowal, a mečem wieru hájil: ale pán Ježíš Kristus přikázal jest s pokorú nepřítelóm strpěti všeliké bezprawie, a proti nepříteli odpustiti winu sedmdesákrát a sedmkrát.*“ AČ 4, s. 141.

<sup>376</sup> Hilaria Litoměřického *Psaní Jiřímu z Poděbrad*, s. 28.

nebo smrtí tolika lidí míru.<sup>377</sup> Dále připomíná neúčinnost ekonomického embarga, zejména zákazu dovozu soli, protože ho mnozí obchodníci stejně porušují a Čechové ho obcházejí pomocí výkupného.<sup>378</sup> Nátlak zároveň může znechutit neutrály a dotlačit je k tomu, aby přešli na stranu nepřítele.<sup>379</sup> Navíc nikdo není ze zákona povinen, aby se zúčastnil donucovací akce a zároveň při tom sám trpěl škodu,<sup>380</sup> či mu dokonce bylo odíráno spasení.<sup>381</sup> Nemůže dojít k jinému závěru než že je snaha potlačit názory utrakvistů mečem je nejen složitá, ale i nesmyslná a přímo škodlivá.

Mikuláš Konáč z Hodíškova také neuznává násilí jako nástroje konverze:

*„Poněvadž by nic dobrovolnějšieho a nic svobodnějšieho nebylo jako víra a Boží služba, nemáoť se tehdy mýlí všickni, kteříž bezděčné služebníky Bohu jednati usilují a k víře žalářováním, vypovídáním i krve proléváním nutie, neb jie haněním, za vlasy smykáním a ukrutným mordováním obraňují. Ješto víra, ctnost výborná a zvláštní dar Boží, ne zlým, ale dobrým, ne hadrováním, ale napomináním a zdravým učením, ne mordováním, ale trpením má obraňována býti.“<sup>382</sup>*

#### **Podobnost věrouk, univerzální křesťanství**

Často také rezonovalo připomínání podobnosti konfesí. Jedněmi z nejvýraznějších představitelů této politiky byli právě Pernštejnové, například Jan z Pernštejna ve svém dopise stírá rozdíly mezi konfesemi v duchu Válkova nadkonfesijního křesťanství: *„rád bych viděl, aby všude láska a svornost byla. Neb těch rozdílů, kteříž jsou mezi námi, za víru nemám a za víru nedržím, než o všech věřím, kteříž v Krista věří, že jsou křesťané.“*<sup>383</sup>

Nejednou byla koexistence v českém království obhajována také poukazem na to, že podobná situace byla i v jiných královstvích. Mnohem větší sílu měla tato obhajoba před panovníky, kteří sami vládli nad poddanými nekatolického vyznání. Proto Tůma Přeloučský Vladislavovi připomíná:

*„Avšak také JMt nemá jednostajných lidí u víře v království Uherském, neb má Ráce, Bulgaře i jiné, ješto nejsou jednomyslní u víře s Římány, avšak je trpí, když jedině JMtí poddáni sou a pokoj zachovávají, a o víru nebojují a válek nevedou. Též by JMt mohl nás i*

---

<sup>377</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 54; *„Quanta difficultas, quot pericula, qualia incommoda inabrupta et subita, eciam si possibile foret tot hominum expulsione aut morte pacem contingere, credo, si veritatem fateri volumus nos, qui Bohemie et Moravie fines non ignoramus, facile cognoscetur.“* z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 90.

<sup>378</sup> z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 68.

<sup>379</sup> z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 70.

<sup>380</sup> z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 72.

<sup>381</sup> z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 77.

<sup>382</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 45.

<sup>383</sup> AČ 20, s. 118.

*Čechy strpěti při našich věrách, než by o ně měly války býti, a kněží neměli by JMti míti k tomu.*<sup>384</sup>

Mimo jiné je dobré upozornit na to, že Tůma zde výslovně argumentuje nejen pro toleranci Jednoty, ale i Čechů, tedy utrakvistů. Je otázkou, zdali ho k tomu vedlo čiré přesvědčení o správnosti tolerance náboženských vyznání obecně, nebo jde jen o snahu zesílit argumentační pozici. Vzhledem k tomu, že se argument vyskytuje v dopise žádajícím Viléma z Pernštejna o přímluvu u krále Vladislava, jeví se jako logické, že podtrhuje Vilémovy zásady „nadkonfesijního“ křesťanství.

Martin Lupáč argumentuje proti hříšnosti laického kalicha bez kompaktát *„hřešili by ... přijímajíce z kalicha, kdyby jim to papež zakázal, příslušníci východní církve, Řekové a Indové, kteří jistě jsou církev Kristova?“*<sup>385</sup> Rozdíly mezi jednotlivými věroukami zlehčuje i Václav Koranda ml. v dopise knězi Tobiášovi z Plzně. Koranda si stěžuje na nepřiměřenost církevních klateb, které jsou nepříjemné i katolíkům, přitom se odvolává na to, že všichni jsou křesťané z jednoho národa a liší se jen v tom, že nezastávají některé články víry.<sup>386</sup> Tento typ argumentu rozhodně překvapí u vrcholného představitele utrakvismu a jednoho z nejhlasilitějších polemiků strany podobojí. V *Manuálníku* také najdeme připomenutí, že na světě existuje mnoho křesťanů, kteří nepodléhají papeži přesto jsou to věrní křesťané. *Manuálník* nabízí ale ještě jiný argument, který také směřuje k minimalizaci rozdílů mezi Římem a utrakvisty:

*„Když pan Jan Malovec byl v poselství od České země ku papeži Mikulášovi, mezi jinú řečí, když rozmluvano bylo o přijímání pod dvojím způsobem, papež pověděl jemu: zuostaneš-li zde do velikého čtvrtku, bude tobě tak podano. Těž pan Prokop Rabštyňský, kancléř kralovstvie Českeho za krale Jiříeho slavné paměti, před sněmem povědel, že u veliký čtvrtek papež podava tela Kristova pod první způsobú, a jahen kardynál krev Kristovu z kalichu pod druhú způsobú, a že to zachovávaji papežové z práva svého.“*<sup>387</sup>

Čeští poslové během jednání o uznání Rokycany také připomenuli unii Říma s Řeky: *„Item řečeno papežowi od poslów: wšak ste tak s tiem kalichem přijali sobě Řeky; a my také máme kompaktata s konciliem Basilejským za dobré paměti Eugenia; prosíme pro pána*

---

<sup>384</sup> AČ 16, s. 38-39.

<sup>385</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 133.

<sup>386</sup> MAREK, J. *Polemické spisy Václava Korandy mladšího*, s. 133

<sup>387</sup> *Manuálník*, s. 62. I když zde jde primárně o to vyvrátit předchozí Bosákovy argumenty a nedá se tedy říct, že v tomto případě Koranda sám chtěl marginalizovat věroučné rozdíly, ze strany kurie tyto argumenty byly poměrně běžné, snažili se tak přesvědčit Čechy, že pokud se podrobí, nebude problém jim kalich potvrdit. Z našeho hlediska je zajímavé, že přesně to měl pronést i Mikuláš Kusánský během jednání přecházejícího zrušení kompaktát viz. AČ 8, s. 326. Podrobněji ČERVENKA, J. *Mikuláš Kusánský a utrakvisté*, s. 177-180.

boha, přejte nám těch umluw požiti. K tomu papež nic neřekl.”<sup>388</sup> I katolík Jan Zajíc z Házmburka registruje velkou přichylnost utrakvistů k ostatním křesťanským konfesím a zároveň si povzdechne, že se schizmatičtí Rusové či Řekové, těší větší úctě než katolíci.<sup>389</sup> Na jiném místě poněkud překvapivě kompaktáty obhajuje náboženskou snášenlivost vůči katolíkům, zároveň však volá po společném vystoupení proti pikartům, ovšem i

*„to povstanie proti nim aby bylo z lásky křesťanské, neb máme milovat v pánu Bohu všecky, netoliko křesťany, ale i kacieře, pohany, a židy; neb dnes bludný a zajtra z milosti božie muož býti právě křesťanský; a máme vsickni duchovní i světsí snažnú pilnost i o ně mieti, o jich spasenie etc.”*<sup>390</sup>

U Házmburka tak můžeme zřetelně vidět jak hluboko zakořenila tolerance. Utrakvisty sice v lecčems kritizuje, ale o jejich soužití s katolíky nepochybuje, mimo jiné také pro podobnost jejich věrouk: „A také rozmyslte se na to, že jest jedinká viera obecná křesťanská, a jinét jsou všecko výtržky, jakož ti Pikarti bludní chtějí sobě novú vieru zamýšleti.”<sup>391</sup> Zároveň zde i jasně upozorňuje na hranice tolerance, do kterých se už nevejdou pikarté. Tento rozdíl zdůrazňuje i odpověď konzisotře na Házmburkův list

*„Jest vědomo i svědomo, že Pikharti mnohem více, nébrž bez miery dále jsou od Říma nežli my, nebo my, ačkoli od Říma v některých bēziech se dělíme, však ne zpuřně ani všetečne; neb předkove naši, davše se ohledati v sněmu Basilejskem, což před se vzeli, to provedli.”*<sup>392</sup>

Řehoř Hrubý se zase podivuje, proč mají katolíci problém s Čechy, ale ne s Armény, kterým se podařila unie s Římem: „Arménové sú od římské cirkve některými kusy další nežli my a též jako my tělo a krev Kristovu pod obojí spuosobú přijímají, avšak jich římané nekladú za odřezance a nadto za kacieře, jako nás kladú.”<sup>393</sup> Ve svém prvním dialogu, *Rozmluvanie o viere* Mikuláš Konáč z Hodiškova také upozorňuje na velkou podobnost vyznání a malichernost rozdílů „Ne děliti se, ne říkati: Já Říměnin, já Čech, Já Bratr. Jediného Otce i Pána máš, jediným během přirozeným si na světlo jsi přišel, jediný křest, jediná víra jest, kteráž na lásce toliko grunt, jakož povědino, má.”<sup>394</sup> I Kusánský podkládá

---

<sup>388</sup> AČ 2, s. 236.

<sup>389</sup> *Manuálník*, s. 8.

<sup>390</sup> *Manuálník*, s. 7.

<sup>391</sup> *Manuálník*, s. 9.

<sup>392</sup> *Manuálník*, s. 17; v *Matrykátu* je seznam národů přijímajících podobojí ještě rozšířen „Řekové, Rusové, Bulgarové, Muldavové i jiní“, Tamtéž, s. 54 a nakonec připadá ještě země mýtického kněze Jana „Také pod velikým Johanem mnoho jest arcibiskupuoc, biskupuov i obecných křesťanův tak přijímajících...A ti jsou dobří křesťané“ Tamtéž, s. 60.

<sup>393</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 134-135.

<sup>394</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmluvanie*, s. 45.

svou vizi tolerance na základě podobnosti jednotlivých vyznání. Na pochybovačnou poznámku Řeka, že chce vědět, jak se bude při dosažení míru ve víře postupovat. Bude totiž velmi těžké pro každý národ přijmout odlišnou víru. Zvláště pro ty, kteří ji dlouho bránili svými vlastními životy. Slovo mu na to odpovídá: „Zjistíte, že všude se předpokládá víra, která není jiná, nýbrž víra, která je jedna a ta samá.“<sup>395</sup> Zároveň také nepřikládá velkou váhu konkrétní podobě liturgických rituálů: „V současnosti podává řecká církev jiný křest než latinská církev, a přesto je vždy účinný...víra církve není zmatená, v tom co se týče spásy duší, odlišností rituálů.“<sup>396</sup>

### ***Kompaktáta jsou promyšleným aktem schváleným autoritou***

Jde o velmi častý argument a v jeho centru stojí odkaz na kompaktáta a autoritu koncilu. S velkou oblibou ho využíval Václav Koranda, který kompaktáta během slyšení u papeže bránil tím, že byla důkladně promyšlena a pečlivě formulována. Podle Korandy bylo stvrzení „kompaktát, kteréžto ne mdlým a ani lehkým, ale s zdravým a dospělým rozumem, s pracemi mnohými a náklady velikými, a s nejvyššími také a nejznamenitějšími i nejučenějšími obojího stavu.“<sup>397</sup> V *Matrykátu* Koranda zase píše, že kompaktátní koexistence byla schválena kardinály, arcibiskupy, opaty a doktory, kteří je na základě dobrých důvodů spolu se Zikmundem zpečetili.<sup>398</sup> Výtky proti kompaktátům jsou proto vlastně potupou představitelů Basilejského koncilu a tím pádem nejvýznamnějších představitelů církve. Proti katolíkům tak vlastně obrací princip poslušnosti církevní autoritě – právě neposlušnost papeži byla utrakvistům vytýkána. Koncil by podle něj nikdy neschválil požadavky utrakvistů „když by to pravda nebyla.“<sup>399</sup> V dopise Janu Zajícovi opět připomíná, že utrakvisté se obhájili „v Basileji před mnoho doktory učenými a nejsou pohanění.“<sup>400</sup> Tím Házemberka ponouká k tomu, aby následoval učenějších autorit a přijal jejich úsudek. Zároveň se tím snaží postavit jasnou hranici mezi utrakvismem a pikarty. Zatímco utrakvisté se před učenými muži obhájili a své učení dostali potvrzené pečetěmi a

---

<sup>395</sup> „Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis.“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, § 10.

<sup>396</sup> KUSÁNSKÝ, M. *Contra Bohemos*, §88-89. In IZBICKI, T. (ed.) *Writings on Church and Reform*, s. 411.

<sup>397</sup> AČ VIII, s. 334.

<sup>398</sup> *Manualník*, s. 50.

<sup>399</sup> *Manualník*, s. 61.

<sup>400</sup> *Manualník*, s. 14.

listy, pikarti své učení mají „zpuřně a všetečně.“<sup>401</sup> Hilariovi zase vytýká, že haní kompaktáta, a tedy vlastně i koncil a papeže Evžena IV.<sup>402</sup>

Tento argument ale najdeme i u katolíků. Například v protestním listu české šlechty proti Kapistránově kaceřování Čechů. Na něm je zajímavé hlavně to, že je podepsán i řadou významných katolických šlechticů, jako byl například Zdeněk ze Šternberka, pozdější hejtman katolické strany ve válce proti Jiřímu z Poděbrad.<sup>403</sup> Odkazem na autoritu koncilu se bránil i olomoucký biskup Tas z Boskovic, když v dopise z roku 1466 papeži vysvětloval, proč světí utrakvistické kněze. Kromě ustanovení bazilejského koncilu se obhájí i tím, že takto činili všichni jeho předchůdci – Pavel z Miličina, Jan Ház a Bohuš ze Zvole.<sup>404</sup> Opomíjí přitom, že jeho předchůdci vysvěcovali utrakvisty před zrušením kompaktát, navíc podle všeho jen velmi zřídka a dost neochotně, pokud vůbec.<sup>405</sup>

### **Argumenty na právním základě**

Podle českého sněmu byla kompaktáta řádně uzavřenou a zpečetěnou dohodou „*Ale že těmi kompaktáty a smlúwami mezi swatým zborem Bazilejským pod mocí Eugenia slawné paměti papeže a mezi králowstwím Českým i markrabstwím Moravským učiněnými, kteréžto skrze legáty a posly znamenité od téhož sboru Basilejského s plnú mocí a poručenstwím, psanú i psaným, pod wisutú bulú zboru již powěděného, na to a k tomu zvláště do těchto zemí wyslané, jsú smluweny, konány, sepsány i zapečetěny zřetedlně.*“<sup>406</sup> V rozhovoru s Piccolominim měl Jiří z Poděbrad tvrdit, že kompaktáta jsou nejen prospěšná pro mír, ale také, že jsou pravomocná, protože byla ustanovena a schválena před rozpuštěním koncilu.<sup>407</sup>

---

<sup>401</sup> Manualník, s. 17.

<sup>402</sup> MAREK, J. *Polemické spisy Václava Korandy mladšího*, s. 121.

<sup>403</sup> WADDING, L. H. (ed.) *Annales minorum XII*, s. 142-145.

<sup>404</sup> BACHMANN, A. (ed.) *Briefe und Acten*, s. 613 „*Quo mortuo successit Paulus de Miliczin, vir quidem deo devotus auctoritate sacri Basiliensis concilii ordinatus, cuius ac legatorum eius auctoritate sacerdotes, levitas, ypodiaconos et aliorum ordinum personas ad ecclesias et ecclesiastica beneficia instituit ac ordinavit, eique scilicet plebi iuxta ritum suum eukaristie sacramentum ministrantes, prout iam a sacro concilio indultum fuerat, ac ordinatum. Idem fecit Iohannes Hasz, eius successor, et Bohussius, successor Iohannis*“. Citováno dle ELBEL, P. *Kapitoly z dějiny moravské církevní správy*, s. 266.

<sup>405</sup> ELBEL, P. *Kapitoly z dějiny moravské církevní správy*, s. 300-301. Na počínání Miličina si stavové i stěžovali viz. AČ 3, s. 456.

<sup>406</sup> AČ 2, s. 311.

<sup>407</sup> SMOLUCHA, J. *Misje dyplomatyczne legatów apostolskich do Czech w połowie XV wieku*. In PANER, A. - IWANCZAK, W. (eds.) *Rola komunikacji i przestrzeni w średniowiecznych i wczesnonowożytnych dziejach Czech i Polski*. Gdańsk 2008, s. 194.

Martin Lupáč také obhajuje trvalou platnost kompaktát tím, že je Pius zrušil neřádě: „*Již je to prokázáno a jasně celému světu na kompaktátech zdělaných co nejslavnostněji i nejpracněji a přece jimi zcela proradně zrušených a odvolaných.*“<sup>408</sup> Tím pádem jejich zrušení nemohlo pojit od Ducha svatého.<sup>409</sup> Argumentuje i proti výtce, že utrakvisté nemohou činit to, co není v kompaktátech výslovně dovoleno. Lupáč z toho vyvozuje stejnou závaznost i pro stranu pod jednou „*ať i oni toho všeho nechají, což v kompaktátech nemají. A musieť nechati prijímanie pod jednem toliko spôsobem.*“<sup>410</sup> V *Contra sex propositiones doctores bullati Hilarii* zase tvrdí, že pokud papež zakáže kalich, tak ho nesmí užívat ani kněží nebo řecká církev.<sup>411</sup> Problematické je podle něj užití právní zásady, která umožňuje odvolat přísahy a sliby dané heretikům – legáti koncilu měli tvrdit: „*že proti nám neužijí oněch dekretů* (tzn. zásady, že slib daný heretikům neplatí – pozn. JČ). *A hle čeho jsme se obávali, nastalo.*“<sup>412</sup> Lupáč kritizuje i vydání dekretu *Ut lucidius videatur*, který byl podle jeho názoru vydán „*svémocně, bez nás a tedy neplatně.*“<sup>413</sup> Stejný argument opakuje i v díle *Replica in tractatum Loquencii Hilarii doctoi bullati veritatum Christi emuli*.<sup>414</sup> Na právní závaznost kompaktát se odvolává i Řehoř Hrubý, přitom přímo odkazuje na Lupáčovu argumentaci.<sup>415</sup>

„*Známo jest to všem Římanóm smyslnějším a znamenitějším, a zvláště našim domácím, že jest na tomto zuostáno a zavřieno bylo s utvrzením nemalým v concilium bazylejském, jakož compactata okazují, aby listové rozesláni byli od papeže a od prelatauov římských etc. po vsi Řieši, skrze něž by Čechové a Moravané, ti, ješto tělo a krev Kristovu pod obojí spuosobú přijímají, za pravé a věrné syny matky svaté cierkve vyhlášení a rozhlášení byli. Toho su nám neučinili, zapomenuvše na své smlúvy tak tuze a pevně stvrzené.*“<sup>416</sup>

Zásadou, že menší zlo má být dopuštěno, pokud se tím zabrání zlu většímu, prosazuje toleranci Tůma Přeloučský

<sup>408</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 126.

<sup>409</sup> PÁLKA, A. *Super responso Pii pape Martina Lupáče jako historický pramen*. Diplomová práce FF MU, Brno 2014, s. 40.

<sup>410</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 130.

<sup>411</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 132.

<sup>412</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 126.

<sup>413</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 129.

<sup>414</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 134.

<sup>415</sup> „*A když na ně slavné paměti kněz Martin Lupáč, ten muž osviečený a pravý jistě muž, tuze a svobodně o tu věc řečmi velmi múdrymi a výmluvnými dotieral, tehdy nemohše ho jináč zbyti, tiemto se zastřeli, že ti věřící listové, kteříž na něho byli dáni, sú jim v podezření“* *Velký sborník*, f. 120r–121r.

<sup>416</sup> *Velký sborník*, f. 120r–121r.

„Neb majíc psáno v svých pravích, že menší zlé má dopuštěno býti pro větší zlé, poněvadž jest to již přišlo z dopuštění božího, že křesťanstvo rozděleno jest na několik stran, a každá strana své chválí a cizí haní, a kdožby je chtěl utiskati od jich víry, hned se o to k boji strojí, aby se nedali utisknouti.“<sup>417</sup>

### **Tolerance podle Božího zákona**

Boží zákon byl pro utrakvisty zcela zásadním pramenem pro řízení věcí jak náboženských, tak světských. V husitském pojetí boží zákon splýval v jedno s textem Písma svatého a nepřekvapuje tak, že jeho prostřednictvím hledali argumenty pro ospravedlnění koexistence. Martin Lupáč připomíná nadřazenost božího zákona lidskému, aby ochránil podobojí když dojde k zrušení kompaktát: „ještě tisíc pravd než toliko ty, kteréž jsou v kompaktátech zjevně napsány. Ještě jest větší zákon boží než kompaktáta.“<sup>418</sup> Koranda zase tvrdí „My toho netoliko z těch listuov zapečetěných, ale viece z pravdy zákona božieho se držíme.“<sup>419</sup>

Tůma Přeloučský připomíná příkaz Ježíše Krista kněžím

„Nechte obého růsti, koukole s pšenicí, až do žní Páně, neb chtíce koukol vytrhati, vykořenili byste i pšenici. Tuť mýlka blízka stojí, že chtíce trápati neb zbýti zlé, i netrápili a nezbyli dobrých, pánu Bohu milých. Však netoliko pro bludy lidé budou zatraceni, ale také pro hříchy, a těch jest všudy plno.“<sup>420</sup>

Tady jde vidět obratnost českého bratra, který nepřímou odkazuje a polemizuje s typickou metaforou koukolu a pšenice, která byla velmi oblíbená při zobrazování hereze.<sup>421</sup> Druhá část se dotýká připomenutí hříchů, které provází snahu o násilné sjednocení ve víře, což je motiv, který již byl podrobněji rozebrán výše. Tůma připomíná, že nejen bludy mohou vést k zatracení, ale také páchaní hříchu a násilí, které provází konverzi mečem, představují stejně snadnou (ne-li dokonce snadnější) cestu k zatracení jako hereze.

Zásady Božího zákona nad zájmy jednotlivých církví staví i Konáč v *Knize o Hořekování*: „Kristus velí sukně bližnímu nechati, ano, zajisté i v tvář udeřenu býti, aby se

---

<sup>417</sup> AČ 16, s. 39.

<sup>418</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 130?

<sup>419</sup> *Manualník*, s. 17.

<sup>420</sup> AČ 16, s. 38.

<sup>421</sup> CHADWICK, O. *The Early Reformation on the Continent*. Oxford, 2001, s. 83; NOWAKOWSKI, D. *Herezja – tolerancja – consensus ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu*. The Polish Journal of the Arts and Culture roč. 5, č. 2, 2013, s. 151-152.



nevadili, oni pak raději chtějí bít nežli odpustiti. Raději chtějí, aby kostelové neb církev v nebezpečnosti byli nežli v poctivosti.“<sup>422</sup>

### **Skepse**

Skeptické myšlení se může zdát jako nemístné či anachronické. Proto je také třeba vzít v potaz, že nejde o skepticismus, který by považoval všechny víry za stejně (ne)pravděpodobné z epistemologického hlediska. Skepticismem zde myslím vyjádření týkající se slabosti lidských poznávacích schopností pokažených prvotním hříchem, které znemožňují jistotu v otázkách spásy.<sup>423</sup> Skepse je v tomto ohledu brána jako výraz pokory před Bohem, kterému jedinému náleží rozhodovat v otázce spásy. A na tom staví argument pro toleranci jiných vyznání. Velmi odvážnou formulaci lze nalézt u Řehoře Hrubého z Jelení v jeho slavné poznámce k Erasmově *Chvále bláznovství*:

*„Já teď svobodně pravím a vykřikuji, že bych nechtěl všeho světa vzieti, abych řekl, že všickni mikulášenci, všickni ti bratříe, jímž říkámy pikharti, i jiné roty budú pro bludy své [...] zatraceni, poněvadž neviem aniž mohu věděti pravě a dokonale zpuosobu při tom vuole nebo srdce jich.“*<sup>424</sup>

Velmi podobné myšlenkové podhoubí mají i motivy připomínající moderní svobodu svědomí. Podobný postup obhajoby tolerance nalezneme i u Tůmy Přeloučského při jeho rozboru Kristova výroku o koukolu a pšenici a který jsem již připomenul výše.<sup>425</sup> O něco dále v témže listě si Tůma pomáhá dalším podobenstvím. Králi Vladislavovi Jagelonskému připomíná bajku vyslovenou během sporů mezi českými a polskými žoldněři bojujícími v Prusku proti řádu německých rytířů pod praporem předka současného krále:

*„Byla jedna liška, kteráž měla několik lišenec, a když od nich odběhla, počaly se hádati, právě každá, že jest nejpěknější; a když zase k nim přiběhla, podaly toho na ni, aby mezi nimi vyřkla, která jest nejpěknější; a ona jim odpověděla: Milé dcery, nechte toho hádání, když budem u kožišníka na bidle, onť rozezná, kteráž jest nejpěknější, a tu, kteráž bude nejpěknější, postaví napřed, a která škaredší, tu nazad. Taktěž když Bůh přijde k soudu, tenť právě rozezná a rozsoudí, kdo dobrou víru měl a kdo zlou; kdo měl dobrou víru s dobrými skutky, toho přijme do nebe, a kdo zlou se zlými skutky, toho pošle do pekla.“*<sup>426</sup>

Tůma připomíná, že otázka spasení je zcela v Božích rukou. Zároveň kritizuje snahu o hodnocení víry na zemi obyčejnými lidmi, věci víry by měly být otázkou svědomí každého

<sup>422</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Kniha o hořekování a naříkání Spravedlivosti, královny a paní všech ctností*. Praha 1547, l. XIIa. Dostupné na

[http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR-54\\_B\\_000036\\_3AM5SL3-cs](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR-54_B_000036_3AM5SL3-cs)

<sup>423</sup> LEVINE, A. *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Washington 1999, s. 8-9.

<sup>424</sup> *Velký sborník*, f. 483v.

<sup>425</sup> AČ 16, s. 38. Podobenství připomíná i Řehoř Hrubý z Jelení *Velký sborník*, f. 483v.

<sup>426</sup> AČ 16, s. 39-40.

člověka. Alespoň na tomto světě, v žádném případě se tím nepokouší říci, že by jednotlivé věrouky byly stejně dobré – pouze poukazuje na to, že není vhodné, aby se obyčejní lidé snažili rozhodnout to, co náleží pouze Bohu.

## 5.2.2 Překážky tolerance

### *Špatné informace a pomluvy u legátů a papeže*

Tento motiv využívali zejména katoličtí autoři. V jejich pojetí se papež samozřejmě nemýlí, ale může být špatně informován. Takto katolíci obhajovali věrnost králi Jiříkovi, aniž by ustoupili od svého katolického přesvědčení. Jako příklad můžeme uvést zprávu biskupa Tasa z Boskovic, kterou sepsal pro krále Jiřího o jednání s papežským legátem Rudolfem z Rúdeheimu ve Vratislavi: „*a na mnohé věci se mě ptal, a o mnohých zle byl naučen, kteréž se WMti i mne dotýkaly. Wšecky věci pěkně a ochotně přijal, a tak prawil, by se mnú byl před rokem shledal, že by za to byl mnoho dal.*“<sup>427</sup> Legát nejenom, že měl špatné informace, ale údajně se i velmi ochotně nechal opravit, vysvětlit si postoje Jiřího a jeho katolických zastánců. Dokonce toto jednání tak ocenil, „*že pro tu wšecky kletby a procesy skrze něj vyšlé zdwihá a mrtwí, lečby jemu co bylo znowu rozkázano.*“<sup>428</sup>

Jako jeden ze závažných důvodů, které vedly k opuštění tolerantní politiky papeže a k zahájení nového kola válek uvádí Jan z Rabštejna mimo jiné také to, že papež byl lživě zpraven o situaci v Českém království Zdeňkem ze Šternberka a Zelenohorskou panskou jednotou. V *Dialogu* je Zdeňěk ze Šternberka obviněn: „*Nejobratnější vychytralostí jsi získal od svých druhů pečeti, abys mohl poslat jménem všech, ač někteří o tom nevěděli, pro ukojení své ctižádosti.*“<sup>429</sup> Bez aktivity vůdce Zelenohorské jednoty by papež nesvolil k válce: „*A co praviš, že tě došly rozkazy apoštolské: však byly by nedošly, jakož vím najisto, kdybyste jich byli nevytloudili zprávami svými křivými a nešlechtnými.*“<sup>430</sup> Co je důležitější přizvukuje mu i postava samotného Rabštejna, což dodává argumentu na důležitosti:

---

<sup>427</sup> AČ 4, s. 121.

<sup>428</sup> AČ 4, s. 121.

<sup>429</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 36. „*Astu exquisitissimo ab omnibus tuis complicibus sigilla accepisti, uti littera omnium nomine, aliis tamen ignorantibus, ad explendam tue mentis superbiam ad sedem apostolicam ceterasque partes pro tue voluntatis beneplacito mittas.*” z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 52.

<sup>430</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 23. „*Et, quod magis est, dicis mandatum sedis apostolice supervenisse: non venisset, nisi, quod michi certe persuasum teneo, malam vestram et frivolum informationem apposuissetis.*” z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 52.

„Jáť arci slyšel sem od otcův velmi slavných, kdyby papeži byla známa učiněna nesnáze té věci, žeby rozkazové nikdy byli tak kvapně nevyšli. Ale vědomo, že velmi pilně o to žádali někteří z vašich, a že to pokládáno za věc snadničkou. Věře tomu, dal otec římský své svolení: neb proč by odpíral, an dávno žádostiv byl potření čela Čechův některých?“<sup>431</sup>  
A na jiném místě: „Je-li to Zdeňku pravda, jistě by to, kdyby o tom věděl papež a ostatní církevní hodnostáři a knížata, vzbudilo u nich nemalé pochybnosti o tvé válce.“<sup>432</sup>

I Jiří z Poděbrad tímto způsobem vysvětloval svůj konflikt s papežstvím před polskými vyslanci. I zde je možné pochybovat o upřímnosti jeho slov. Před cizími vyslanci si Jiří musel počínat velice takticky a proto se rozhodl k následujícímu popisu sporu s papežem:

„Ale že náš najblahoslawenější otec skrze křiwá obžalowanie a lstiwá znášenje, owšem té věci skutku prawdy nevěda, nemilost swú na nás jest obrátil, a již powěst zlá a křiwá, kteráž k ušim Swatosti přicházela, bojíme se, že i w srdci zkořenila se, tak již, že nehlediece na žádné naše křesťanské a sprawedliwe podáwanie, nemilostiwě usiluje nás i naše poddané zkaziti.“<sup>433</sup>

Zajímavý je též výklad Řehoře Hrubého z Jelení, když se zamýšlí, proč Arménové mají povoleno přijímání pod obojí i další věci, a přesto nejsou považováni za kacíře:

„A to vše tiemto jest, že oni nemají mezi sebou lidi sobě v řádu odporných, jako mámy my, kteříž toto všecko vždycky téměř u stolice římské i doma jednají, abychom byli kacérovani a za odřezance jmieni... A tuším, že by to papežové, totiž nejvyšší biskupové, nám stvrдили a činili, kdybychom jedinu o to snažně a rozomně svú vši mocí, nelitujíce sebe ani nákladuov, popracovali.“<sup>434</sup>

O tom, že šlo o obecně známý argumentační postup mezi utrakvisty svědčí i Mikuláš Konáč. V *Rozmúvanie* Říměnin své výtky proti Čechovi zlehčuje pochybnostmi o svých informacích, které má jen z doslechu.<sup>435</sup>

### ***Hádání kněží jako překážka tolerance***

Samozřejmě ne každému koexistence katolíků s utrakvisty vyhovovala a přinášela mu prospěch. Asi nikoho nepřekvapí, že největší problémy s koexistencí měli kněží obojího vyznání. Ať už to byly záležitosti rázu každodenních konfliktů s farníky a vrchností nebo

<sup>431</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 23 „*Audivi certe patribus ex clarissimis, si hec res adeo difficilis nota reddita fuisset summo pontifici, nunquam in hoc negocio adeo cita mandata forent. Sed petitium scimus concessit pontifex Romanus. Quid enim denegaret, qui dudum illud, quatenus frons aliquorum conterantur Bohemorum, persuadere laboravit!*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 52.

<sup>432</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 23 „*Hec certo, Zdenko, si vera sunt et nota forent summo pontifici ceterisque prelatibus et principibus, non minimum dubium tui belli apud ipsos credo paritura*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 24.

<sup>433</sup> AČ 4, s. 149.

<sup>434</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 135.

<sup>435</sup> „*nemohuť nynie věděti,/a niž co vím pověděti/ nad to, což sem již pověděl,/ nebť sem toliko to věděl/ ne z dostatečného zkušenie,/ ale z samého slyšenie.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 54.

spory mezi jednotlivými kněžími při městských kostelích. Popis těchto všedních sporů by vydal na celou monografii, zde se pokusím pouze naznačit obraz kněze jako odpůrce tolerance. Dokumentuje to fakt, že koexistence byla opřena především o světskou moc.

Tůma Přeloučský má kněží za hlavní strůjce náboženských válek a poměrně nevybíravě jim to vyčítá:

*„aby kněží na též přivedli, neb jim jest snadno k boji neb k válkám pobízeti a jiné strojiti, že doma na celé kůži léhají, a knížata i pány s obecným lidem vypobízejí; než byt' měli sami na špici býti podle božího přikázání jako kněží židovští s troubami, jinakby na to myslili a ne tak bojův strojili.“*<sup>436</sup>

Jak vidno nevytýká jim pouze pobízení k válce, ale také jejich pokrytectví, že druhé nutí válčit a sami se bojům vyhýbají, navzdory učení starého zákona. Tůma nemůže zapřít bratrskou věrouku, která odmítala výsostnou úlohu kněžského úřadu, na rozdíl od katolíků i utrakvistů. Stejně tak kritičtí byli členové Jednoty vůči jakémukoliv násilí. V témže dopise Tůma přímo označuje kněží za strůjce náboženské nesnášenlivosti: *„A zdálooby se VMti připomenouti i krále Matyáše, kterýž jsa naveden kněžími, byl nás vypověděl z království svého a svobodnou cestú do jiných zemí vystěhovati se dal.“*<sup>437</sup> A o něco dále si ještě přisadí, když dává římským kněžím za vzor muslimy/pohany a povzdechne si, aby Bůh dal *„římským prelátům takovou moudrost, kterouž pohané mají, Turci i Tateři, méně by hříchův nadělali a méně krve nevinné vylévali.“*<sup>438</sup>

V husitském duchu tepal nemravnosti kněží Ctibor Tovačovský, zejména ve svém alegorickém dialogu *Hádání Pravdy a Lži*.<sup>439</sup> O kněžích jako hlavní příčině sporů a válek Ctibor mluví i v napomenutí Tasa z Boskovic: *„neb málo nalezeno býti muož ruoznic a wálek, by skrze kněze a ženy počátku neměla; i nejsili této ruoznice hlawa, ale wždys jje prst.“*<sup>440</sup> A nebojí se i přímo ukázat na další rušitele pokoje: *„By biskupa vratislavské a biskupa olomúckého, pana Zdeňka z Šternberka a jiných k tomu nebylo pomocníkuov vašich nešlechetných měst pozdvihnutí, nikdy by v zemi naší tak z slavného pokoje zrušení a takových bůrek nebylo a krve lidské tolik prolito.“*<sup>441</sup> Ctibor nešetří ani papeže:

---

<sup>436</sup> AČ 16, s. 38.

<sup>437</sup> AČ 16, s. 38.

<sup>438</sup> AČ 16, s. 39.

<sup>439</sup> TOVAČOVSKÝ Z CIMBURKA, C. *Hádání pravdy a lži o kněžské zboží a panování jich*. Praha 1539.

<sup>440</sup> AČ 4, s. 144.

<sup>441</sup> AČ 4, s. 144.

*”newiem co chwáliti na papeži, neb o jeho dobrých skutkuow newidím, ani o nich slyším, než wiece z jeho listuow slyším lstivých hanění, kleteb a k wálce a k krwe proléwanie ponútkánie, nežli čeho dobrého. I poslúchášli ho w tom zlém, neumiem toho chwáliti. Neb on znamenie kříže swatého, kteýmžt sme my wykúpeni k pokoji věčnému, k morduom požíwati welí, a kohož z Čechuow a Morawčicuow zabijí, rozhřiešenie dáwá.”*<sup>442</sup>

Porušování kompaktátních ustanovení vytýkal kněžím i Vaněk Valečovský z Kněžmosta. Kněží nerespektují zákaz světského panování, zabírají světské statky a místy dokonce ohrožují i životy laiků.<sup>443</sup> Albrecht Kostka během jednání o mírovém projektu Jiřího z Poděbrad dokonce kněží označil za hlavní překážku jeho uskutečnění: *„Ale divná věc jest, že vy, prelátové, neradi vidíte aneb dopuštíte, aby co dobrého světští lidé sami mezi sebou jednali, než všechno aby skrze moc a duostojenstvie prelátské šlo a o všech věcech světských abyste vy, duchovní, věděli”*<sup>444</sup>

Na problémy způsobené kněžím si stěžoval i další laik, který se ocitl uprostřed polemického víru, katolík Jan Zajíc z Házmburka. Dokládá tak, že nejde o výlučně utrakvistický topos. Podle něj kněží *„proti těm slavným kompaktatuom neb smúvám, že z nich i z poslušenstvie vystoupili, a z toho opět vešlo v ruoznici a v pohádky.”*<sup>445</sup> Ovšem kněží nejenže způsobují nespáry, ale také je Zajíc přímo obviňuje z nabádání k válce *„a když jim k vuoli a jich úmyslu odporo jest, tehdy hned hledie lidi zbúřiti řečí, praviec: Pro zákon boží, a i k mordóm ponúkajíce.”*<sup>446</sup>

Zatímco u laických autorů kritika kněží nepřekvapí, u Martina Lupáče, který byl sám knězem, to překvapivé je. Jako jeden z nejaktivnějších polemiků potřeboval využít každý podnět, kterého se mu dostalo, a tak nevynechal ani toto téma, například ve spise *Contra Papam* napsal *„Věru více bych věřil ve věcech míru v království i v otázkách majetku šlechtě než římské církvi”*.<sup>447</sup> Nejen, že schvaluje zábor církevního majetku, což je typický utrakvistický postoj, ale kněžím (ovšemže v tomto případě katolickým) nevěří ani v otázkách upokojení země.

Řehoř Hrubý zase v dokonání kompaktát a funkční koexistenci vidí způsob, jak zabránit domácím sporům a válkám, i úplnému odtrhnutí utrakvistů od Římské církve, čehož

---

<sup>442</sup> AČ 4, s. 145.

<sup>443</sup> BRANIŠOVSKÁ, K. *Vaněk Valečovský z Kněžmosta*. Diplomová práce, Univerzita Hradec Králové 2018, s. 53-54.

<sup>444</sup> URBÁNEK, R. (ed.) *Ve službách Jiříka krále: deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírko*. Praha 1940, s. 16.

<sup>445</sup> *Manuálník*, s. 6.

<sup>446</sup> *Manuálník*, s. 2.

<sup>447</sup> BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*, s. 126.

se bojí skoro stejně. Jako hlavní problém vidí neochotu ke spolupráci a překážky kladené při svěcení kněží „

*Neb jistě naše vlast pro nic jiného nebude spíše zkažena, nežli pro toto, že nám nechtie naši domácí Římané vyrozoměti a s námi o to, v čemž se od nich dělímy, slušně vedlé Zákona Božieho uhoditi. Neb já nemohu proti rozomu a znaje povahy našich Čechuov věřiti tomuto, aby ty překážky a ta protivenstvie, kteréž se našim od nich dějí i jindy i jinač i při svěcení kněží, mohli naši dlúho již trpěti. A našich jistě v této zemi jest viece nežli jich, hľadie ke vsí obci. A tohoto se také bojím, aby našich třeba takovým utiskováním stolice Římská od sebe neodtiskla.*“<sup>448</sup>

Proti kněžím útočí i když se snaží obhajovat pohanská díla, která obsahují popisy mnohých hříšných věcí: „A také, čehož se nestydí křesťanští kněžie páchat, proč bychom se my liknovali to slyšeti nebo čísti a čtúc nebo slyšiec, hyzditi a zlořečiti obyčejem křesťanským, prosiece boha za napravenie řádu cierkwe křesťanské?“<sup>449</sup>

I další utrakvistický humanista Konáč napomíná kněží:

*„Protož milý kněže, nechaje té jakés pošetilé a všetečné výtržnosti. Pro Boha, kterýž Láska jest, tebe prosím, zuostaň v lásce, uč lásce, ved' k lásce, k pokoji, k spravdливosti a k svornosti křesťanské, [...] bud' kazatelem a ne kazitelem, potupuj lichvu a lakomství, protiv se ruoznicem, křivdám a bezprávím nečíslným etc., chceš-li povinnosti své před Bohem i před lidmi dosti učiniti“*<sup>450</sup>

Jinde je udává jako příčinu nesvornosti: „I z té příčiny učinil, někomu učenému já neučený aspoň příčinu ku psaní dal, jímž by svornost, láska, řád a pokoj v tom lidu výborném, od duchovních zpleteném a roztrženém, býti mohl.“<sup>451</sup> A kněží neopomněl zkritizovat ani v komentáři k Piccolominiho kronice. Zprávu o nepřátelství Vlka a Rokycany opoznámkoval: „Co z rozdělenie pochodí škodného/a z popúzenie lidu obecného/skrze kázanie, kněžské nabádanie,/ted' máš poznanie.“<sup>452</sup> A útok na kněze samozřejmě nechybí ani v jeho *Dialogu*:

*„Potom snad také pro naše některé méně pokojné, nemúdré a méně učené kněžstvo, kteříž se, též jako i vy, řádom kostelním a některým uloženým a vyměřeným artikuluom protiví, ty, kteříž se jím jako i vám líbí, držíce. [...] Mají-liž pak tím všickni Čechové vinni býti, že několik knížkuo nepokojných a poběhlých z jiných se jako vy všetečně vytrhlo?“*<sup>453</sup>

<sup>448</sup> *Velký sborník*, f. 90v.

<sup>449</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 106.

<sup>450</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *List pravdy*. In KOPECKÝ, M.(ed.) *Humanista z vysočiny*. Žďár nad Sázavou 1971 s. 42.

<sup>451</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *List pravdy*, s. 35.

<sup>452</sup> Citováno dle KOPECKÝ, M. *Literární dílo Mikuláše Konáče*, s. 93.

<sup>453</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

### 5.3 Utrakvismus a humanismus – intelektuální rozvoj v kacířské zemi<sup>454</sup>

Za zásadní bod pro vývoj humanismu v českých zemích byl dlouhou dobu považován spor dvou postav – katolíka Bohuslava Hasištejnského a utrakvisty Viktora Kornela ze Všehrd.<sup>455</sup> Jejich rozchod dal vzniknout tradičnímu literárněvědnému dělení na latinský, šlechtický, katolický humanismus a národní, měšťanský, utrakvistický humanismus jako dvou zvláštních literárních směrů. Latinská větev byla navíc považována za méně pokrokovou než jazykově česká větev národního humanismu.<sup>456</sup> Tato interpretace je ale poslední dobou zpochybňována, jak je možné vysledovat z diskuze na stránkách *České literatury*.<sup>457</sup> Badatelé oprávněně poukazují na nevyhraněnost pojmu humanismus používaného v české literární vědě a na umělost a schematičnost dělení humanismu na dvě větve. Padly i názory zpochybňující užití pojmu humanismus jako takového, alespoň pro období jagellonské dynastie v Čechách.<sup>458</sup> Základem této kritiky je slavná Kristellerova definice humanisty jako studenta humanistických disciplín– tedy historie, poetiky, gramatiky, rétoriky a morální filosofie. Kristellerova definice byla motivována snahou odlišit humanismus, jak byl chápán dobově, od moderního pojetí humanismu jako proudu ve filosofii a humanitních vědách.<sup>459</sup> Tento výměr ale není všeobecně přijímaný, a to ani pro prostředí italského humanismu. Od svého vzniku byla tato definice mnohokrát kritizována, upravována a specifikována.<sup>460</sup> Spor o pojem humanismu tak stále není vyřešen ani v zahraničním bádání. Dalo by se s určitou nadsázkou říci, že každý badatel přichází se

<sup>454</sup> Jde o zkrácenou a upravenou verzi článku ČERVENKA, J. *Utrakvismus jako překážka pro humanismus? Pokus o nový náhled na komplikovaný vzta.* Bohemiae Occidentalis Historica, roč. 4, 2018, s. 5-29.

<sup>455</sup> O sporu MARTÍNEK J. *Invective proti Všehrdovi z let 1494–1509.* LF, roč. 107, 1984, s. 252-254.

<sup>456</sup> VOIT, P. *Mikuláš KONÁČ z HODÍŠKOVA. Inspirace k úvahám o humanismu.* ČL, roč. 63, č. 1, 2015, s. 23.

<sup>457</sup> Proti tomu se ostře ohradil COUCEIRO, E. F. *O národním humanismu, jeho domnělém zakladateli a takzvaném manifestu.* ČL, roč. 62, č. 1, 2014, s. 252–268; další příspěvky v diskuzi STORCHOVÁ, L. *Vědecká reprezentace renezančního humanismu a utváření kolektivních kulturních identit,* ČL, roč. 62, č. 2, 2014, s. 276–286; MALURA, J. *Návrat humanismu aneb Co si počít s Viktorinem Kornelem,* ČL 62, č. 2, 2014, s. 269–275; HAVELKA, T. *Všehrd, humanismus a literární historici,* ČL, roč. 62, č. 2, 2014, s. 287–293; VACULÍNOVÁ, M. *K diskuzi o humanismu.* ČL, roč. 62, č. 4, 2014, s. 638–642; ČORNEJ, P. *Anatomie počátků českého knihtisku,* ČL, roč. 62, č. 5, 2014, s. 807–813.

<sup>458</sup> VOIT, P. *Humanismus v novém konceptu literatury českých zemí (1. polovina 16. století),* ČL, roč. 65, č. 2, 2017, s. 182.

<sup>459</sup> HANKINS, J. *Religion And The Modernity of Renaissance Humanism,* in: MAZZOCCOA. (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism,* Leiden – Boston 2006, s. 137.

<sup>460</sup> Stručnou rekapitulaci vývoje užití pojmu humanismu nabízí GRENGLER, P. F. *The Italian Renaissance in the Past Seventy Years: Humanism, Social History, and Early Modern in Anglo-American and Italian Scholarship,* in: GRIECO, A. J. (ed.), *The Italian Renaissance in the Twentieth Century,* Florence 2002, s. 3–23; česky se problematice humanismu asi nejpodrobněji věnovala STORCHOVÁ, L. *Paupertate styloque connecti. Utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích,* Praha 2011.

svým vlastním přístupem. Pro účely této kapitoly jsem se rozhodl vycházet z pojetí humanismu, které formuloval Peter F. Grendler. Ten vychází z Kristellera, ale nevztahuje humanismus pouze na humanistická studia jako akademické disciplíny. Podle Grendlera šlo o „široký program intelektuální změny“<sup>461</sup>, který charakterizují tři hlavní části:

- a) Ideál učenosti založený na základě antické vzdělanosti a rétoriky
- b) Kultura kriticismu
- c) Institucionální zakotvení nové učenosti a kritického přístupu

Grendlerova definice nabízí hned několik výhod. Za prvé umožňuje sledovat vliv humanismu i mimo oblast školských osnov. Za druhé vysvětluje, jak byl ideál antické vzdělanosti prakticky využíván, a jak se projevoval – kulturou kriticismu. Naznačuje také, v čem spočíval vztah mezi humanismem a reformací, což jsou dvě významná intelektuální hnutí s poměrně komplikovaným vztahem.<sup>462</sup> A nakonec nabízí odpověď na otázku rozšíření humanismu, a to jak geograficky, tak v rámci jednotlivých oborů. Přitom právě o míře a povaze recepce humanismu v utrakvistickém prostředí se vedou výše zmíněné diskuse .

Základní komponentou humanismu je podle Grendlera učenost založená na klasických autorech. Ne snad proto, že by středověcí učenci klasické autory neznali a nepoužívali. Humanisté na ně ale kladli větší důraz, měli mnohem lepší znalosti doby a soustředili se na texty, které byly středověkým učencům nedostupné nebo jimi byly opomíjené.<sup>463</sup> Na to navázal rozvoj učeneckých dovedností založených na intenzivním studiu děl starověkého světa. Toto studium proměnilo i způsob, jakým humanisté přistupovali k současnosti. Starověký svět se humanistům stal ideálem, kterým začali poměřovat i další soudobé učenecké disciplíny – včetně přírodní a spekulativní filozofie, dialektiky, práva, medicíny, a dokonce i teologie. Humanistické smýšlení tak ovlivnilo i další oblasti, ve kterých šel uplatnit ideál starověké společnosti.<sup>464</sup> Velmi zřetelně to jde

---

<sup>461</sup> Tj. „*broad intellectual program of change*“ GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools and Universities*. In MAZZOCCOA. (ed.) *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 78; podobně ho chápe i další významný historik Riccardo Fubini: „*a vast and multifaceted cultural movement pervading the early modern era.*“ FUBINI, R. *Humanism and Scholasticism: Toward an Historical Definition*. In MAZZOCCOA. (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 127.

<sup>462</sup> GRENDLER, P. F. *The Universities of the Renaissance and Reformation*, *Renaissance Quarterly*, roč. 57, č. 1, 2004, s. 14–23.

<sup>463</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 79.

<sup>464</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 80.



vidět například na snaze obnovit antický republikanismus, který se stal vzorem pro Baronovu koncepci občanského humanismu.<sup>465</sup> V podobných intencích hovoří i Skinner, když mluví o znovunalezení republikánského pojetí svobody.<sup>466</sup>

Tím se dostávám k druhému bodu, kultuře kriticizmu.<sup>467</sup> Současnost začala být humanisty poměřována s ideálem antiky a zpravidla přitom neobstála. Vše začalo klasickou latinou jako vzorem jazyka, ale poměrně záhy se tento přístup rozšířil do dalších oblastí vědění.<sup>468</sup> Při tom ovšem humanisté nezůstali, kritickým pohledem se byli schopni dívat i na antickou vzdělanost, a pokud závěry autority neodpovídaly jejich poznatkům, byli připraveni kritizovat i klasiky.<sup>469</sup> Byla to právě kombinace znalostí starověku, filologických dovedností a kritického přístupu humanistů, která vedla od kritiky scholastické učenosti přes překlady a edice starověkých autorů až po kritiku starověkých autorit.<sup>470</sup> Tento přístup se zřetelně odlišoval od postupu scholastiků, jejichž cílem bylo naopak všechny autority systematizovat a uvést v soulad.<sup>471</sup>

Ovšem míra vlivu, jakým se tyto prvky uplatnily, byla podmíněna dalším faktorem. Tím byla institucionalizace humanistického přístupu v hlavních střediscích vzdělanosti jako byly městské školy v Itálii, a v zaalpské oblasti zejména univerzity. Humanismus se mohl doopravdy prosadit pouze tam, kde humanisté, jejich kultura kriticizmu a ideál klasické vzdělanosti našly dostatečné prostředky ke svému šíření. Humanismus byl podle Grendlera recipován samozřejmě i jinde, ale bez tohoto zázemí jednoduše neměl dostatečnou oporu pro své šíření a zůstal tak uzavřen v úzkém kruhu několika jedinců či osvícených skupin. Pokud humanisté neobsadili významné pozice ve vzdělávacích institucích, jejich myšlenky se nemohly šířit a ovlivnit další oblasti vědění. V Itálii humanisté našli největší uplatnění na latinských městských školách. Na univerzitách potom získávali zejména pozice učitelů rétoriky, a proto se humanismus šířil zejména v tomto prostředí. Uplatnění ale našel i na

---

<sup>465</sup> BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, zejména s. 444–451.

<sup>466</sup> SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*

<sup>467</sup> Je třeba upozornit, že Grendler zde chápe kulturu dost specificky jako „*habits of mind which are linked to issues of contemporary society*“ GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 80.

<sup>468</sup> KESSLER, E. *Renaissance Humanism: The Rhetorical Turn*, In MAZZOCCO(ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 183–197.

<sup>469</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 88.

<sup>470</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 89.

<sup>471</sup> FUBINI, R. *Humanism and Scholasticism*, s. 131.

univerzitách na sever od Alp, byť tam se to neobešlo bez řady sporů, humanismus zde rozhodně nebyl přijímán bez výhrad.<sup>472</sup>

Jako příklad neúspěšného ukotvení humanismu Grendler uvádí teologii na italských univerzitách. Dopad v této oblasti byl malý nikoli proto, že by se humanisté teologickým otázkám nevěnovali, nýbrž proto že se humanisté nedostali na dostatečně významné pozice na to, aby jejich názory obor trvale ovlivnily. Teology se v Itálii zpravidla totiž stávali členové mnišských řádů, kteří vzešli z řádových studií a nikoli z latinských humanistických škol.<sup>473</sup> Jiná situace byla za Alpami, kde se většina prvních humanistů uchytila na univerzitách jako učitelé svobodných umění. Vzhledem k menší velikosti univerzit, i jejich jinému systému, nebylo možné, aby se teologové a humanisté míjeli. Studium na artistické fakultě totiž bylo podmínkou pro studium teologie. Humanisté se tak často dostávali do konfliktů s teology a tyto názorové střety ovlivnily čelní představitele německé reformace.<sup>474</sup>

Pro účely této kapitoly proto chápu humanismus jako kombinaci filologických dovedností, znalostí antické kultury a specifického kritického přístupu k vědění a současnosti. Díky tomu lze vysvětlit změny v mnohých oblastech vzdělanosti a společnosti, které se projeví i v českém prostředí přelomu 15. a 16. století. Ty mohou badatelům uniknout, pokud svůj pohled omezí pouze na *studia humanitatis*.<sup>475</sup> Popření vlivu humanismu, či jeho omezení na oblast literatury nebo vzdělávání, si potom vynucuje tyto změny popsat pomocí nových umělých pojmů, které ale debatu spíše komplikují, než vyjasňují.<sup>476</sup> Naopak, humanismus v Grendlerově pojetí může velmi dobře posloužit jak k

---

<sup>472</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 91.

<sup>473</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 93.

<sup>474</sup> GRENDLER, P. F. *The Universities*, s. 14. Podrobněji se jim věnuje RUMMEL, E. *The humanist-scholastic debate in the Renaissance & Reformation*. Cambridge 1995, s. 63–95.

<sup>475</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 80. Tento úzký pohled potom dovedl Voita a další k problematičtým závěrům, když hovoří o 1. pol. 16. st. jako o období „ustrnulého utrakvismu, odmítajícího jakékoliv intelektuální novoty“ VOIT, P. *Český knihtisk mezi pozdní gotikou a renesancí II. Tiskaři pro víru i tiskaři pro obrození národa 1498–1547*, Praha 2017, s. 207; podobně COUCEIRO, E. F. *Pronikání humanismu a renesance do české knižní kultury*, Disertační práce UNIVERZITA KARLOVA, Praha 2018, s. 54–55. To je jenom obdoba ideologicky podmíněné obrozenecké teze „zplanělého utrakvismu“ – viz ČORNEJ, P. *Vnímání husitství v české moderní a postmoderní společnosti*, AUC-HUCP, roč. 53, č. 1, 2013, s. 30–31. Vyvrácení některých argumentů např. ČERVENKA, R. „Prachers against Sin?“ *Utraquist Priests in Religious Life and the Case of Jan Lahvička* „Czech and Slovak Journal of Humanities, roč. 57, č. 2, 2016, s. 57. V boji proti národnímu humanismu tak patrně neúmyslně oživují jinou ideologicky zatíženou konstrukci náboženských dějin.

<sup>476</sup> Typickým příkladem je Voitův termín „protoobrození“ (ve starší verzi protoobrození měšťanstva jagelonské éry) – ten je nejenom anachronický, protože s obrozením nemá nic společného, ale zároveň české

vysvětlení objevu nových myšlenek, argumentů a postupů, a zároveň naznačit, proč k plnému rozvinutí humanistické kultury v jagelonské době nedošlo.<sup>477</sup>

Kapitola je proto postavena na pokusu aplikovat Grendlerovy teze na vybrané utrakvistické autory. Soustředím se samozřejmě na autory, kteří jsou předmětem případových studií. Sledování jejich humanistických zájmů má však i své vlastní, hlubší opodstatnění z hlediska studia humanismu. Mikuláš Konáč z Hodíškova a Řehoř Hrubý z Jelení jsou tradičně považováni za významné postavy utrakvistické kulturní scény přelomu 15. a 16. století, navíc byli právě oni označeni za hlavní představitele „národního humanismu“. Václav Písecký po sobě zanechal velice skromné literární dílo, ale vykazuje v něm nápadně obdobné tendence jako Konáč s Hrubým. Z hlediska recepce humanismu je však Václav Písecký ještě významnější. Stal se totiž ústřední postavou nejvýraznějšího pokusu o institucionální zakotvení humanismu na univerzitě v Praze na počátku 16. století. Pokusím se zde naznačit, že sledovaní autoři splňují základní pojetí humanismu podle Grendlera. Zároveň také vykazují některá společná specifika v přístupu k humanistické učenosti dané jejich konfesijním pozadím. Takto pojatý humanistický utrakvismus sehrál klíčovou úlohu při koncepci tolerantních dialogů, jak uvidíme v následující kapitole.

### 5.3.1 Antika jako vzor

Zásadním prvkem jakékoli definice humanismu je postoj k antické učenosti, zejména otázka, v čem se lišil od středověké scholastiky. Podle Grendlera je to především ve způsobu, jakým humanisté k antice přistupovali – viděli v ní vzor, který by měli následovat. Odlišná je i metodologie, kterou k antice přistupovali a která se dá shrnout zprofanovaným souslovím *ad fontes*, jiné také byly autority, ke kterým odkazovali, a značného rozšíření se dočkal i rozsah disciplín, v nichž se antika měla napodobovat.<sup>478</sup>

---

země a kulturu a myšlení té doby vytrhává z evropského kontextu. Voit přitom silně kritizuje Kopeckého koncepci národního humanismu mimo jiné proto, že to ahistoricky evokuje národní obrození. Sám ale přitom činí takřka stejnou věc, když tvrdí, že to „*historicky podmíněně předjímá aktivity spojované až se společností o 300 let mladší*“. VOIT, P. *Humanismus*, s. 189. Proti tomuto pojmu se ohrazuje i COUCEIRO, E. F. *Pronikání humanismu*, s. 55, pozn. 129.

<sup>477</sup> Nepovažuji za dostatečné vysvětlení, které nabízí VOIT, P. *Humanismus*, s. 182 (pluralitně projevovaný konfesijní monopol a nízká vzdělanost v důsledku izolace utrakvismu), ani COUCEIRO, E. F. *Pronikání humanismu*, s. 90 (izolacionismus utrakvistů, mesianismus a nedůvěra/odpor k pohanským autorům) či „*zapouzdření společnosti*“ o kterém mluví NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý z Jelení a takzvaný národní humanismus. K pětisetletému výročí úmrtí Řehoře Hrubého z Jelení*, ČL, roč. 62, č. 5, 2014, s. 732.

<sup>478</sup> GRENDLER, P. F. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 79.

Už zde narazíme na určitá specifika, protože utrakvisté měli k antice poměrně ambivalentní vztah. Ten se projevoval zejména při výběru autorit. Mnohem větší důraz byl kladen na církevní otce. Specifický byl i výběr témat, kde dominují především mravokárná a politicko-filosofická témata. Explicitně se tomuto tématu věnuje jeden z prvních humanistů mezi utrakvisty – Šimon ze Slaného. Ten v jednom ze svých dopisů přímo popisuje svůj přístup ke vzdělanosti.<sup>479</sup> Humanisty obhajuje jejich zájmem o církevní otce: „Říkají, že nenapodobují jen pohany, ale i ty, které uctíváme, svätce Jeronýma, Augustina, Ambrože, Řehoře, kteří nejen lidi, ale samu božskou vznešenost, jež svým pokynem všechno řídí, oslovovali.“<sup>480</sup> Před filozofií dává Šimon přednost studiu křesťanskému, církevní otce dává za vzor, protože spojují „literární vzdělání s věcnou znalostí, jakou pěstovali Lactantius Firmianus, Aurelius Augustinus a Jeroným, u nichž lze stěží rozlišit, zda více vynikali věcnou znalostí, nebo formální dokonalostí.“<sup>481</sup>

Řehoř Hrubý z Jelení ve svých překladech také několikrát narazil na problematiku vztahu antické pohanské a patristické učenosti. Podle něj je třeba osvojit si humanistickou učenost, aby bylo možné porozumět patristice.<sup>482</sup> Církevní otcové podle Hrubého „byli plni studiis humanitatis, totiž poetov a orátorov a historikuov. A nejviece Platonova učenie.“<sup>483</sup> Řehořův vztah k pohanské učenosti vyjde zřetelně najevo v překladu Petrarkových dopisů *Sine titulo*, zejména při porovnání s překladem téhož díla od Jednoty bratrské. Oba překladatele spis zaujal svou kritikou neřádů církve. Bratrský překlad ovšem z citací vynechává odkazy na humanistické a pohanské autory.<sup>484</sup> Oproti tomu Hrubý je nejen

---

<sup>479</sup> Je třeba podotknout, že Šimonův dopis je do velké míry založen na dopisu od Piccolominiho, ze které přebírá celé pasáže (včetně těch citovaných zde), jak podotkli FIALOVÁ, A. – HEJNIC, J. *Jiří z Litoměřic a jeho Oratio ad studiosos*. LF, roč. 102, č. 2/3, 1979, s. 143-144. Zde je podstatné, že u Šimona ze Slaného došlo k pokusu o integraci humanismu a utrakvismu a jeho pojetí dobře ilustruje základní prvky tohoto pokusu. Za zamýšlení stojí i důvody, proč závislost na Piccolominim nikde nezmiňuje, když k jiným humanistům se ve svém dopise otevřeně hlásí. Kromě toho, že šlo o vcelku běžný postup mohlo hrát roli i to, že nechtěl humanistické smýšlení zdiskreditovat tím, že by ho spojil s Piccolominim, tehdy již papežem Pius II.

<sup>480</sup> Edice dopisu URBÁNEK, R. (ed.) *První utrakvistický humanista*, s. 338–341; citován překlad MARTÍNKOVÁ, D. (ed.), *Poselství ducha*, s. 63.

<sup>481</sup> MARTÍNKOVÁ, D. (ed.) *Poselství ducha*, s. 65. Několik následujících odstavců tak může sloužit jako polemika s pochybnostmi, které vyslovil COUCEIRO, E. F. *Pronikání humanismu*, s. 40: „že patristická literatura byla oceňována českými překladateli pro svou jazykovou vytříbenost, což je dost sporná teze.“

<sup>482</sup> „k rozumění oněch theologuov starých a dobrých najprospěšnějšíe; nýbrž takto diem, že dobré oné staré theologi v knihách starých theologuov složené žádný nemuože dokonale dosáhnúti bez toho učenie.“ *Velký sborník*, f. 491r.

<sup>483</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 104.

<sup>484</sup> HALAMA, O. *Petrarkův spis Sine titulo, utrakvisté a Bratři jagellonské epochy*. In DOLEŽALOVÁ, E. – SOUKUP, P. – NOVOTNÝ, R. (eds.) *Evropa a Čechy na konci středověku: sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*. Praha 2004, s. 438.

ponechává, ale místy je ve svém vysvětlujícím komentáři ještě rozšiřuje.<sup>485</sup> To, co bylo v bratrském pojetí chápáno jako nadbytečné nebo dokonce škodlivé, Hrubý naopak vyzdvihuje. O tom, jaký význam Hrubý přikládal pohanským klasikům, svědčí například to, že se k Ciceronovi odvolává jako k autoritě i v momentě, kdy řeší pro utrakvisty závažnou otázku konfliktu mezi poslušností vůči církevní autoritě a Kristovu přikázání.<sup>486</sup> Jak lze vidět, pohanští autoři nesloužili pouze jako vzor rétorický, ale také byli využíváni pro obhajobu klíčových konfesijních otázek. Řehoř Hrubý z Jelení se věnoval především překladům z latiny do češtiny. Jeho tvorbu lze přitom rozdělit do dvou výraznějších fází.<sup>487</sup> V obou tvůrčích obdobích koncipoval svá díla jako návody pro současného člověka. Vždy však dává čtenářům za vzor příklady z antického období, ať už Hrubý překládal soudobá díla humanistická nebo přímo díla klasická. V první fázi se věnoval zejména spisům věnovaným mravnosti, ve kterých díla klasických autorů sloužila jako návody správného života jako *ISókratova Řeč k Démonikovi* (kterou přeložil z řečtiny Václav Písecký), Ciceronovy *Knihy o přátelství* a *Paradoxa*. Podobně i z Petrarky jako první vybírá dílo převážně moralistické.<sup>488</sup> Ve druhé fázi se soustředil na překlady z politické filozofie a na obranu utrakvistické věrouky. Jeho záměr byl čistě praktický, sborníky měly sloužit jako návod pro správnou vládu adresátům sborníků – pražským konšelům a králi Vladislavovi. Nemělo proto příliš smyslu ani tato díla šířit knihtiskem. Knih tisk by naopak mohl komplikovat porozumění spisům, protože bylo technicky problematické tisknout Hrubého marginální poznámky.<sup>489</sup>

Řehoř Hrubý vybíral látku do svých sborníků primárně na základě obsahu a příliš nerozlišoval mezi patristikou, pohanskými autory a moderními humanisty.<sup>490</sup> Velkou roli v jeho výběru hrály rétorické kvality díla. V předmluvě k překladu *Chvály bláznovství* Erasma

---

<sup>485</sup> HALAMA, O. *Petrarkův spis Sine titulo*, s. 439.

<sup>486</sup> „*Ano i Cicero pohan znal, ktoré jest zlé a které dobré poslušenstvie – Co prý budeli otec chtiati nespravedliveho panování dosáhnuti, vlast zraditi máli syn jeho s tiem mlčeti – nýbrž nemá – ale má prvé otce pokorně prositi, aby toho nečinil – pakliby tiem nic nemohl prospěti, má mu hroziti a posledy když by již vlast k zkáze měla skrze něho přijiti, zachování vlasti své ma zachování otce svého předložiti.*“ *Velký sborník*, f. 113v.

<sup>487</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 736–738.

<sup>488</sup> PELÁN, J. *Petrarkův spis De remediis a jeho česká recepce*. ČL, roč. 54, č. 5, 2006, s. 6.

<sup>489</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 737–738.

<sup>490</sup> Lze to doložit i tím, že Cypriána řadí do jedné řady se soudobými autory: „*Ale ponievaď všeho křestianstva prvnie a najvětčie příčina sú kniežie, přidal sem tuto to, což o nich svatý Cyprián piše se dvěma učeními Římany, z nichž jeden ještě jest živ a druhý nedávno umřel.*“ *Velký sborník*, f. 507r.

vyzdvihuje jak pro jeho znalosti, tak pro jeho rétorické umění.<sup>491</sup> Dá se dokonce předpokládat, že Řehoř dlouhodobě a cíleně sledoval soudobé humanisty. Velmi dobrý přehled v humanistické literatuře Řehoř prokázal prvním úplným překladem Petrarkových *De remediis utrisque fortunae* do národního jazyka.<sup>492</sup> Jeho překlady Vally a Erasma byly prvními vernakulárními překlady.<sup>493</sup> Musel mít tedy na jejich zpřístupnění pražské radě eminentní zájem, Vallu dokonce překládal pravděpodobně z rukopisu, protože poprvé byl vydán tiskem až roku 1517 v Basileji. I Erasma překládal už z prvního neautorizovaného vydání.<sup>494</sup>

O Řehořově vztahu k humanismu vypovídá i marginálie z korespondence s Václavem Píseckým, který měl v Itálii na starost dohled nad vzděláním a výchovou jeho syna Zikmunda, pozdějšího slavného humanisty. Hrubý v jednom z nedochovaných dopisů Píseckému vyslovil nějaké pochyby o výchově svého syna. Není bohužel známo, co konkrétně k obavám vedlo. Kromě běžné otcovské starostlivosti se v nich nejspíše ozval i utrakvistický moralismus. Václav Písecký své vychovatelské metody bránil odvoláním k zásadám Quintiliána, Virgilia, Horatia, Platóna. Píseckého postup zafungoval, obhajoba postavená na pohanských myslitelích zcela uspokojila Hrubého obavy. V dalším dopise je totiž Píseckého odpověď pochválena, a dokonce dostává Písecký darem knihu.<sup>495</sup>

Podobně jako Hrubý, i Konáč se věnoval zejména překladu a velmi usiloval o to, aby čtenář dospěl ke správnému pochopení obsahu předkládaného díla. Potvrzují to novátorské předmluvy a doslovy k jeho tiskům, ve kterých se obvykle soustředí na shrnutí zamýšleného ponaučení z obsahu díla.<sup>496</sup> V těchto paratextech se Konáč často dovolává antických nebo humanistických autorit za účelem obhajoby svých názorů. Cicerona využívá k nabádání ke svornosti v předmluvě *Dialogu*<sup>497</sup> a nemá problém Ciceronem hájit ani úlohu

---

<sup>491</sup> „vtipnosti a výmluvnosti toho Erasmo náramně mistrného složenie. V kterémž neviem, co bych měl viece (kdyby byl ve mně k tomu dostatek) chváliti: vážné-li a pravdy plné smysly či kumšty, či žerty, šprýmy, odbieranie, či posměšné mluvenie“ PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 99.

<sup>492</sup> VOIT, P. *Otazníky nad dosud neznámým prvotiskem českého překladu Petrarkovy encyklopedie 1494*. In ŠIDLOVSKÝ, G. – VALEŠ, V. – POLESNÝ, J. (eds.) *Melior est adquisitio scientiae negotiatione argenti: Pocta prof. Ignácovi Antonínovi Hrdinovi, O. Praem. k šedesátým narozeninám*. Praha 2013, s. 350.

<sup>493</sup> PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 45.

<sup>494</sup> PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 42 a 45. Opis Vallova spisu měl i Václav Koranda ŠMAHEL, F. *Humanismus*, s. 42.

<sup>495</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. I a II, s. 29–31.

<sup>496</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč*, s. 16.

<sup>497</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 74.

náboženství ve společnosti.<sup>498</sup> Jako vzor vládců pečujících o náboženství také vyzývá převážně antické panovníky.<sup>499</sup> A když chce upozornit na tresty pro rušitele svornosti a *obecného dobrého*, opětovně se uchýlí ke starověku.<sup>500</sup> Když v *Dialogu* nabádá ke svornosti, dovolává se nejprve příkladu Krista, ale hned vzápětí připojuje pohanské autority: „*k témuž se Salustius onen přimlouvá, praví: Svornosti malé věci k velké rostou, a nesvornosti největší zkaženy bývají.*”<sup>501</sup> Je více než vypovídající, že za vzor svornosti klade po Kristu hned pohanské autory a nevidí v tom nejmenší problém. Zajímavým pokusem byla snaha propagovat své knihy pomocí veršů. I tady se inspiroval antickým vzorem, když se pokoušel napodobit klasickou sapfickou sloku. Úspěch jeho snažení asi nesklidilo, a tak nakonec od komplikovaného verše odstupuje.<sup>502</sup>

Je možné uvést řadu textových dokladů, které svědčí o úloze humanistických autorit u Konáče. Postava Čecha v *Dialogu* například brání uctívání obrazů odkazem na staré Římany. Ti je podle něj měli vystavovat proto, aby je vedly ke ctnosti.<sup>503</sup> Je paradoxní, že se tímto příkladem brání Pikartově výtce: „*Tak jistě! Neb se více modlami než kteří pohané rozmáháte.*”<sup>504</sup> Konáč zde jasně diferencuje mezi přístupem k antice u Pikarta (člena Jednoty bratrské) a Čecha (utrakvisty). Pikart v *Dialogu* přímo odmítá odkazy na pohanskou antiku předkládané Čechem: „*Pohané pohansky mluvili, křesťanomť jiné náleží.*”<sup>505</sup> Postava Čecha mu přesto opakovaně předkládá jako autority pohanské klasiky. Například, když se Čech brání nařčení, že upřednostňuje vlast před budoucím královstvím nebeským „*Že prvotně pro opatrování vlasti, přátel a potom teprv sami pro se narození jsme, Plato, Cicero i jiní praví.*”<sup>506</sup> Podobně jako u Hrubého, i tady máme silný doklad významu přikládaného

---

<sup>498</sup> „náboženství nic jiného podle Cicerona není nežli služba božská, času toho největší zniče ruoznice, na mnohých trvají místech, a o náboženství pečovati i mluvíti Menander velí, ještoť jest neužitečný bohu, při komžkoli viery a náboženství není, jakož Firmianus mluví.” KOPECKÝ, M. (ed.), *Pravidlo lidského života*, Praha 1961, s. 23–24.

<sup>499</sup> Uvádí jména jako Pomplius, Augustus, Pompeius, Scipio Afrikanus, Kornelius Sulla. Tamtéž, s. 24. Jeho výběr přitom překračuje obvyklé příklady užívaných ve středověku; srov. ANTONÍN, R. *Ideální panovník českého středověku*, Praha 2013, s. 165–214.

<sup>500</sup> „Ale co to jest nového a co divného, poněvadž vždycky všickni pořádku duchovních, svornosti, jednoty, pokoje, a tak obecného dobrého rušitelé, zkázce a tupitelé od boha potupeni a zkaženi sú... Arrius, Apostata, Sabinianus, Válen, Anastazius, Almarikus, Dulcinus Lombardus s ženú svú Bertoldus Spirenský” KOPECKÝ, M. (ed.), *Pravidlo lidského života*, s. 28.

<sup>501</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 73.

<sup>502</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč*, s. 7; Týž. *Humanismus*, s. 187.

<sup>503</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 76.

<sup>504</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 75.

<sup>505</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

<sup>506</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

pohanským filozofům, kteří slouží nejenom jako rétorické ozdoby, ale i jako autority pro náboženské otázky. Na dalším místě dává Čech Pikartovi za vzor antické Římany, kteří raději přešli na křesťanství, než aby dopustili nesvornost vlasti. A to i přesto, že staré náboženství uctívali přes tisíc let, oproti tomu pikarté by opouštěli víru, kterou hájili jen krátce „*Z tohoť sú Římané starší neb jich senátorové, jiných nechaje, více nežli své vlastní obecné dobré milovali. A o ně všecku péči, všecku snažnost, statek vlastní i hrdla svá vynaložili.*”<sup>507</sup> V podobném duchu pokračuje Konáč i v pozdějším vlastním díle, *Listu pravdy*, kde postava Pravdy (reprezentující utrakvismus) připomíná, že její zásady hájili i pohané jako Cicero nebo Scipio Africký.<sup>508</sup>

I když se z literárního díla Václava Píseckého mnoho nedochovalo, i to málo svědčí pro Píseckého hlubokou humanistickou vzdělanost. Výmluvná je výpověď, kterou o Píseckém podal Řehoř Hrubý v komentáři k překladu jeho dialogu. Hrubý se nebojí přímo tvrdit „*Následoval v tom svatého Jeronýma, Platóna a Cicerona a jistě v věci tak velmi veliké blízko šel za nimi, nepředčil-li jest.*”<sup>509</sup> Na jiném místě ho zase přirovnává k Erasmovi.<sup>510</sup> Samozřejmě, Řehoř zde chválu přehání v duchu přátelské zdvořilosti, zásadní však je, že Píseckého řadí mezi následovníky antického rétorického vzoru typického pro humanisty. A oprávněně, jak lze vidět z dochované korespondence. Při výuce Písecký prosazoval humanistické učebnice rétoriky.<sup>511</sup> Pilně se učil řecky, a z řečtiny do latiny překládá *ISókratovu řeč k Démonikovi*. Podle svých slov chtěl vědět, jestli dokáže adekvátně přeložit všechna řecká slova. Lze vidět, že Písecký se pokoušel o autentickou komunikaci s klasickými vzory, která podle něj bez znalosti řečtiny není možná.<sup>512</sup>

Výrazně posloužil antický vzor Píseckému při koncipování *Boloňského hádání*. Toho, že se Písecký snaží napodobit Platónský dialog, si povšiml už jeho mentor a překladatel dialogu do češtiny Řehoř Hrubý.<sup>513</sup> Jeho postup koresponduje se Sókratovým

---

<sup>507</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 94.

<sup>508</sup> KOPECKÝ, M. (ed.) *Humanista z vysočiny*, Žďár n. Sázavou 1971, s. 35 a 41.

<sup>509</sup> PRAŽÁK, E.(ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 134. Za zmínku také stojí, že Hrubý klade do jedné řady patristiku a pohanské klasiky.

<sup>510</sup> „*A v tom mistr svém vypravování smyslem srovnává se s Erasmem Roterodamem kteréhož tu vaše milost máte ač sú se pak neznali ani psaní těch svých o tom viděli.*” *Velký sborník*, f. 110v

<sup>511</sup> TRUHLÁŘ, J.(ed.) *Dva listáře*, č. VIII, s. 38.

<sup>512</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. XVI, s. 49.

<sup>513</sup> „*užíval takových s otázkami disputací Sokrates vždycy. A po něm Plato jeho učedník všecky jeho téměř řeči setkal v takové s otázkami dialogy*“ *Velký sborník*, f. 97v.



argumentačním postupem, tzv. maieutikou.<sup>514</sup> Zajímavé je, že přesně na tuto metodu upozorňuje v marginálních poznámkách i Řehoř Hrubý z Jelení a výslovně ji obdivuje.<sup>515</sup> Částečně maieutickou metodu napodobil i Konáč v *Dialogu*. Pomocí historicko-filologické argumentace zažene Čech Pikarta do úzkých a donutí ho uznat, že všechno své učení má založeno na Bibli přeložené sv. Jeronýmem a schválené papežem.<sup>516</sup> Obdiv k antice Píseckého dovedl dokonce tak daleko, že neváhá v dopise ani rozmlouvat pomýšlení na sebevraždu za pomoci příkladů z antické filosofie.<sup>517</sup> Jako u ostatních autorů, i u Píseckého lze vidět, že spojení závažných morálních či náboženských otázek a pohanské antiky nepovažovali za problematické. Dokonce lze uvést řadu dokladů o tom, že pohanskou učenost využívali pro obhajobu svého konfesijního stanoviska.

### 5.3.2 Kultura kriticismu

Humanistické vzdělávání bylo formováno kritickým postojem vůči středověkému scholasticismu a objevením klasických textů, které posloužily jako nový model vzdělání.<sup>518</sup> Ovšem, vzdělanost nebyla jedinou oblastí, kde humanisté uplatnili svou kritickou mysl. Kultura kritického myšlení se u humanistů projevovala v mnoha oblastech, od lingvistiky, přes morálku až po církevní obřady. Četné prvky kultury kriticismu můžeme najít i mezi utrakvistickými autory. Nejvýrazněji se u utrakvistů kultura kriticismu uplatnila právě při kritice církve a v pohledu na vzdělanost, snad proto, že mohla navázat na utrakvistickou kritiku „*nových doktorů*“.

Řehoř Hrubý z Jelení se pohrdlivě vyjadřuje „*o lojkářských chytrácích*“ a zaštiťuje se přitom Erasmem.<sup>519</sup> Scholastické vzdělání má dokonce za ztrátu času.<sup>520</sup> Velmi zajímavé je ještě jedno místo, na kterém se vyjadřuje pohrdlivě o „*nových doktořích*“. Tentokrát ale zdůrazňuje, že jejich výmysly zničily křesťanskou svornost. Přitom tento úsudek byl podle jeho slov schválen mimo jiné autoritou Bohuslava Hasištejnského, významného humanisty,

---

<sup>514</sup> HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika, politika*, s. 14.

<sup>515</sup> Hrubý na to upozorňuje in margine: „*hledíž jakt mniška zjede a jakt ho maudře a duvodně zavře a tiem k tomu jej čemuž jest odpieral přivede*“ *Velký sborník*, f. 95v.

<sup>516</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 88–89.

<sup>517</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. V, s. 33–35.

<sup>518</sup> GRENDLER, P. *Humanism: Ancient Learning, Criticism, Schools*, s. 78.

<sup>519</sup> „*Řekl jsem lojkařských chtrákuov – A jistě právě a spravedlivě ne mým súdem ale Erasmovým.*“ *Velký sborník*, f. 111r.

<sup>520</sup> „*O těch mistřích školních tuto mluví, kteříž ničémuž trefnému a užitečnému děti neučie, než vtipy jim kažie a čas nejlepší mrhají.*“ *Velký sborník*, f. 166v.

který byl ovšem katolíkem.<sup>521</sup> Písecký se připojuje nářkem nad nedostatkem humanisticky vzdělaných utrakvistů, zároveň ale jasně ukazuje na viníka – zastaralý způsob výuky na univerzitě, který ostře odsuzuje.<sup>522</sup> Servítky si nebral ani se svým bývalým učitelem, kterému vytkl používání barbarské gramatiky Alexandra Galla.<sup>523</sup> Václav Písecký měl navíc možnost uplatnit svou kritickou mysl i v praxi, protože nějaký čas působil na univerzitě v roli děkana fakulty svobodných umění. Podle zápisků jeho nástupce Václava Candida své kolegy rozhodně nešetřil – zesměšňoval jejich úsilí, urážel jejich důstojnost, obviňoval je z malosti a barbarské nedbalosti.<sup>524</sup> Ostře se do scholastiků pouští také v dopise, který obsahuje *Boloňské hádání*. V jeho závěru lamentuje nad planými spory mezi tomisty a skotisty, kteří nedosahují kvalit patristických učitelů,<sup>525</sup> má je za „v chytrostech zhajralých a zlostných, v smyšlenkách mudráckých, v hádáních náramnie su vtipní, w jiných pak věcech zřejmě netrefnými.“<sup>526</sup> A dokonce ve své rozhořčenosti neváhá užít ani silně emocionální výroky.<sup>527</sup>

Najdeme také časté odsudky týkající se rétorického nebo literárního vzdělání jeho oponentů. Václav Písecký to prokázal při kritice historického díla Eneáše Silvia Piccolominiho. Je zjevné, že šlo o kritiku vlastenecky motivovanou, v Piccolominiho *Historii české* vidí příčinu špatné pověsti Čechů mezi ostatními národy. Nejzajímavější ovšem je, že Písecký uvádí, že se chce s Piccolominim potýkat nikoli na poli faktickém, ale jazykovědném, chce poukázat na literární nedostatky jeho spisu.<sup>528</sup> Podobnou kritiku

---

<sup>521</sup> Zajímavé je, že vzpomínané hostině u Hasištejnského byl přítomen i „*Balbus vlach učený*“ a byly tam „*učené hádky a rozmlúvanie a to oba zavřeli: že ti všichni noví doktoři od niekoľika set let mnohem sú viece lojce než theologii prospěli a že větší ruoznici nežli svornost takový(m) svým psaním mezi křesťany uvedli.*“ *Velký sborník*, f. 111r. Zcela to protiřečí výkladu dvou oddělených větví národního a latinského humanismus, neboť zde můžeme vidět, jak se utrakvista Hrubý zaštiťuje domácím katolíkem i italským humanistou.

<sup>522</sup> „*An nobiscum Neroniana vultis conditione agere? Nolumus dicitis Virgilium, que nec pastoriciam vitam agere decrevimus. Pascit ille capellas. Nolumus Homerum, nec enim graecissabimus. Poetas omnino damnamus. Alexandrum Gallum malumus. Recte, qui gallice vultis. Nobis vero qui romane loqui contendimus, quur non oratores, non poetas permittetis?*“ TRUHLÁŘ, J.(ed.) *Dva listáře*, č. XVIII, s. 62.

<sup>523</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. III, s. 32.

<sup>524</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté*, s. 137.

<sup>525</sup> *Velký sborník*, f. 103v: „*tito stienu nemaji, ani života, ani umění, ani oné svaté vážnosti kteréž su oni uživali i jindy vždycy y zvláště tehdaž když su lid chtěli buďto učiti, buďto trestati, kteréžto vážnosti tito neumějí ani řeči oznámit, ani životem okázati.*“ Hrubý v překladu v poznámce upřesňuje, „*totiž nynější doktoři in theologia*“. Písecký klade vedle sebe kritiku humanistickou („*tito neumějí ani řeči oznámit*“) a utrakvistickou („*ani životem okázati*“).

<sup>526</sup> Citát uvádím v dobovém překladu Řehoře Hrubého z Jelení *Velký sborník*, f. 103r.

<sup>527</sup> „*Odšel sem řečí svú k tomu: ne proto abych svojo náramný hněv rozpustil ale abych před tebu křivdu oplakal starých křesťanských učiteluov: kterýž neviem čím sú byli znamenitějšíe:svatostí-li či uměním – kteříž tak nehodně ode všech téměř mnichuov sú zanedbáni.*“ *Velký sborník*, f. 104r.

<sup>528</sup> PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 57; TRUHLÁŘ J.(ed.), *Dva listáře*, č. XVIII, s. 61.

literární formy polemicky využívá i Mikuláš Konáč. Na Pikarta v *Dialogu* útočí humanistickým odsudkem jazyka bratrské *Apologie* i nevalné vzdělanosti Jednoty bratrské: „*Nebo co ste jiného tou Apologi, ne výbornou latinou (jakož vy se voslové neučení domnívate), ale tupou, drsnatou, a jakož říkají, býkovskou, sepsanou od prostého dobrého člověka v Normberce (jakož sám pravíš) vytlačenú.*”<sup>529</sup> Hrubý si také neodpustí kritiku univerzitní, scholastické latiny a kritizuje i nedůvěru utrakvistů k humanistické učenosti

„*jakés kobčiny thomisté a skotisté užívají. A naši někteří učenci v tom jich následují, ač se jim to činie, než že vsecky poety, orátory, historiky v veľmi veliké mají nenávisti pro toto samo, že se v nich sami neučili [...] Nébrž takto diem: že dobré oné staré teologí, v knihách starých teologuov složené, žádný nemuože dokonale dosáhnuti bez toho učenie.*”<sup>530</sup>

Druhou výraznou oblastí je kritika církve, která je sice primárně zaměřena na katolickou církev, ale ušetření nejsou ani utrakvističtí kněží. To je důležité, protože jinak by bylo možné kritiku kněží považovat za součást standardního polemického aparátu utrakvistů. Tím, že se nezastavili před kritikou směřovanou do vlastních řad, autoři běžnou polemiku překračují směrem k humanistické kultuře kritiky. S kritikou římské církve nešetřil Řehoř Hrubý z Jelení:

„*Přidal sem tak k té Erasmově Morii Pontanova Charona a Vallu Vavřince s Petrarchú z této najviece příčiny, abyšte, Vaše Milost, úplně a dokonale znali a věděli, odkud a skrze koho přišlo křesťanstvo a zvláště i najviece cierkev římskú, tak veliké zavedenie a oslepenie.*”<sup>531</sup>

Obdobné důvody ho vedly k překladu Pontanova *Chárona*, sám Hrubý v předmluvě speciálně upozorňuje na nepravosti kněží: „*Budete snad již lépe znáti, jak jest zlé všudy a že i jinde v jiných národiech sú lidé, ješto faleš, zlost, nepravost, nestydatost, vohajralost, všetečnost, drzost a všelijakú nešlechtnost i kněžskú i křesťanskú znají, hyzdie i tupie.*”<sup>532</sup> Na závěr ještě přidává výpisky z dalších Pontanových děl, které sledují stejný záměr.<sup>533</sup> Kritika církve a podpora utrakvismu je hlavním motivem i za překlady dalších humanistů. Například v předmluvě *Chvály Bláznovství* Erasmovi přikyvuje v kritice obřadů, úplat a

<sup>529</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 78.

<sup>530</sup> PRAŽÁK, E (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 103.

<sup>531</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 101.

<sup>532</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 106.

<sup>533</sup> „*V jiných kniehách takto ještě Pontanus ten na kniežie s vykřiknutím dorazil: ó věkové, ó mravové, bylat' jest byla někdy v kniežích křesťanských zdrželivost a čistota.*“ *Velký sborník*, f. 216r; o klášterních teologiích: „*kdyby mezi jinými lidmi bydleli a kdyby jich psanie nebo mluvenie známo bylo lidem obecni(m), že by je ševci kopyty, kováři kladivy, krajčieři nožemi ubili.*“ Tamtéž, f. 217v, kromě kritiky klášterů tu lze vidět i kritiku scholastické učenosti.

dalších neřádů církve.<sup>534</sup> Kněží také obviňuje z modloslužebnictví a zavedení nevzdělaných vrstev obyvatelstva.<sup>535</sup> Hrubý si samozřejmě neodpustí ani výpad proti papežství. K tomu mu poslouží dílo Lorenza Vally o nepravosti Konstantinovy donace. Na tom by nebylo nic až tak zvláštního, utrakvisté dlouhodobě patřili mezi nejhlasitější kritiky světské vlády kněží a papeže. Řehoř mohl jako ostatní utrakvisté pokračovat v liniích valdenské kritiky Konstantinovy donace, která našla silnou odezvu i mezi husitskými mysliteli.<sup>536</sup> Řehoř Hrubý ale nenechává v předmluvě prostor k pochybám o motivaci pro výběr Vallova díla.<sup>537</sup> Vyzdvihuje přitom zejména jeho filologický rozbor listiny, o který se Valla opírá: „*Podiví se také každý rozomný, čta tyto kniehy, jak s těmi Valla pohrává a zacházia, kterýž jest to privilegium, nebo na to nadanie, ten hamfest falešný vymyslił a sepsal slovy nemotornými, bláznovými, netrefnými a nelatinskými.*”<sup>538</sup> Mikuláš Konáč také často vystupuje ve svých dílech s kritikou kněžského stavu. S radostí tepe množství kněžských neřádů, příklady si přitom vypůjčuje mimo jiné také u humanistů, jako byl Poggio Bracciolini,<sup>539</sup> nebo z antiky od Sókrata a Seneky.<sup>540</sup> Neomezuje se přitom pouze na katolíky, postava Čecha v *Dialogu* připomíná i nedostatky mezi utrakvistickým klérem.<sup>541</sup>

Podobně ostře se Hrubý vyjadřuje i na stranu světských činitelů. Vládcí by měli vládnout spravedlivě a měli by se stát vzorem mravnosti pro ostatní, což se ale samozřejmě neděje. Na měšťanech opětovně kritizuje úpadek mravů a rozšíření nejrůznějších hříchů, jako jsou lakota, chamtivost, opilství a obžerství, a vymezuje se i proti útlakům poddaných.<sup>542</sup> Na panské „tyranství“ si stěžuje i Václav Písecký v dopise Tomášovi z Vlašimi.<sup>543</sup> Celospolečensky zaměřenou kritiku s velkou oblibou publikoval zejména Konáč z

<sup>534</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 49.

<sup>535</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 732.

<sup>536</sup> KRAS, P. *Donacja Konstantyna – legenda w służbie polityki papieskiej*. *Studia mediaevalia Bohemica*, roč. 3, č. 1, 2011, s. 7–32.

<sup>537</sup> „*A proto učiním tu věc, že z papežova panování všeliké zlé pocházia. V kteréž řeči vším tiem proti papežovi dostatečně hýbe, což příleži ke kněžskému duostojenství a což je hyzdí a kazi a naprosto všecky vohavnosti prelátuov a cirkve rozumně, duvodně, výmluvně a právě vedle písem svatých odkrývá.*” PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 111.

<sup>538</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 109. Podle NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 743–744 jde jen o pasivní přijetí díla kvůli jeho obsahu, ovšem z tohoto výroku je patrné, že si Hrubý velmi dobře povšiml filologického rozboru Vallova, a speciálně ho vyzdvihuje.

<sup>539</sup> KOPECKÝ, M. (ed.) *Pravidlo lidského života*, s. 28–30 a 34.

<sup>540</sup> KOPECKÝ, M. (ed.) *Pravidlo lidského života*, s. 30 a 35.

<sup>541</sup> „*Potom snad pro naše některé méně pokójně, nemúdré a méně učené kněžstvo, kteříž se, též jako i vy, rádóm kostelním a některým uloženým a vyměřeným artikuluom protiví.*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

<sup>542</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 735.

<sup>543</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. XX, s. 66.

Hodíškova. Překládal a kompiloval díla, která kritizovala společnost napříč všemi stavy, jako byl (pseudo)Lúkianův *Dialog Charona s Palinurem*, Piccolominiho *Sen o Štěstí* nebo volné přepracování spekuly Rodriga de Arrevalo, vydané pod názvem *Kniha o hořekování*.<sup>544</sup> Za stejným účelem je koncipován i Konáčův *List Pravdy*. Jak vidno, pokud si Konáč nějaký motiv oblíbil, nebál se ho následovat napříč literárními žánry a epochami.<sup>545</sup>

Další zajímavý doklad kultury kritiky nabízí Hrubého překladatelské dílo. V předmluvě, kde vysvětluje, proč se rozhodl přeložit Pontanovy knihy o poslušenství, uvádí: „*Ješto ačkoli sú o těch věcech Seneka, Cicero, Aristotileš psali, však ne o všem, což k nim příleži, a ne tak světle, ne tak k našemu času jako tento Pontanus příhodně.*“<sup>546</sup> Přímo tedy uvádí, že pro jím zamyšlený účel je dílo moderního humanisty lepší než díla klasická, a tím kritickou mysl osvědčuje i proti antickým autorům. Podle Hrubého jsou totiž humanistická díla lépe odpovídající současným společenským potřebám.

Jiným spojením antického ideálu a kultury kriticizmu představuje *Boloňské hádání* Václava Píseckého. Těžko hledat lepší ukázkou spojení kritické kultury a antického ideálu než snahu o napodobení Sókrata, kterého kritická a zvědavá nátura přivedla k trestu smrti. I když je nepravděpodobné, že by reálná diskuze probíhala přesně tak, jak ji popsal ve svém *Hádání*, samotná stylizace Václava Píseckého do „utrakvistického Sókrata“ potulujícího se po italských univerzitách a kritizujícího znalosti zdejších mistrů velmi dobře odpovídá Grendelovu pojetí.

U sledovaných autorů jsou tedy vidět určitá specifika – hlavní z nich je důraz na kritiku v určitých oblastech (církev, chování kněží, mravokárnost) a zároveň její omezení či absence v některých jiných oblastech (chybí výraznější textová kritika, včetně biblické, kde utrakvistům bohatě dostačuje Vulgáta).<sup>547</sup> Důraz na morálku však není v protikladu k humanismu. Quentin Skinner dokonce považuje mravokárné příručky pro vládcy za jeden ze základů renesanční politické filozofie. Ta se podle něj zabývá zejména osobními mravními kvalitami vládcy, a ne podobou ideálního systému vlády, což byl způsob

---

<sup>544</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Kniha o hořekování a nařikání Spravedlivosti, královny a paní všech ctností*. Praha 1547. Knihopis, č. 4275.

<sup>545</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč*, s. 20. Opakování tématu si povšiml i KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 45–46, ale jako hlavní motiv spojující tato díla vidí pod vlivem marxismu kritiku sociální nespravedlnosti.

<sup>546</sup> *Velký Sborník*, f. 319 v.

<sup>547</sup> COUCEIRO, E. F. *Pronikání humanismu*, s. 38.

uvažování typický u scholastiků.<sup>548</sup> To je také hlavní rozdíl mezi scholastickými politickými teoretiky a ranými rétoriky humanismu.<sup>549</sup> Takto měl zapůsobit i Hrubého sborník, který měl pomoci vybraných spisů před pražské konšely postavit obraz ideálního vládce. Pro Hrubého a další utrakvisty ale byla politická filozofie mnohem úžeji provázána s otázkami náboženskými, a proto také do sborníku zařazuje i dialog Václava Píseckého.

### 5.3.3 Institucionalizace

Zásadním problémem komplikujícím šíření humanismu v českých zemích byla absence institucionálního zázemí, které by podporovalo novou učenost. Zatímco italský humanismus se šířil zejména prostřednictvím městských škol a univerzit, jinde našel uplatnění ve dvorském prostředí a městských kancelářích, v českých zemích takovou stabilní oporu nenašel až do poloviny 16. století.<sup>550</sup>

Vzhledem ke finanční a mocenské situaci českých panovníků nebylo na královském dvoře dostatek prostředků pro systematickou podporu humanismu. Je sice pravda, že ve službách utrakvistického krále Jiřího z Poděbrad bychom některé humanisty našli, ale jen těžko ho můžeme označit za mecenáše humanismu. Nešlo však ani tak o kulturní a intelektuální rozvoj jako o spojenectví s učenci, kteří mohli podpořit jeho protipapežskou politiku. Jeho protivník Matyáš Korvín sice poměrně výrazně podporoval humanistickou kulturu, ale během vlády nad Moravou a Slezskem pobýval převážně v Budíně a Vídni.<sup>551</sup> Podobně tomu bylo za Vladislava Jagellonského, dokud sídlil v Čechách, zájem o humanismus projevovali minimálně. Situace se poněkud změnila až v momentě, kdy Vladislav Jagelonský přesídlil do Budína, kde „zdědil“ po Korvínovi i některé jeho dvorské humanisty.<sup>552</sup> O Vladislavově nezájmu svědčí i povzdech Řehoře Hrubého v dedikaci královského sborníku, kde lituje, že se král o humanistické učení nezasadil.<sup>553</sup> Ani šlechta dlouho nejevila větší zájem o humanistické autory, mezi utrakvisty lze uvažovat snad jedině o Ctiborovi Tovačovském, na jehož popud byla patrně přeložena Platonova *Politeia*.<sup>554</sup> To potvrzuje i Václav Písecký, který varuje krajana Petra, že mecenášů se humanistům

---

<sup>548</sup> SKINNER, Q. *Foundations*, s. 46-47.

<sup>549</sup> SKINNER, Q. *Foundations*, s. 60.

<sup>550</sup> MACEK, J. *Hlavní problémy renesance v Čechách a na Moravě*. SCeH, roč. 18, č. 35, 1988, s. 13.

<sup>551</sup> KALOUS, A. *Matyáš Korvín*, s. 313-318.

<sup>552</sup> MACEK, J. *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526) 1-2. Hospodářská základna a královská moc*. 2. vydání, Praha 2001, s. 221-224.

<sup>553</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanisté*, s. 172.

<sup>554</sup> PRAŽÁK, E. *Český překlad Platonovy Politeie z 15. století*. LF, roč. 84, 1961, s. 102-108.

nedostává.<sup>555</sup> Jedinou institucí, která byla dostatečně vlivná a zároveň autonomní, aby mohla poskytnout humanismu dostatečné zázemí, byla univerzita. Tam ale panovala obdobná situace; odpor proti pronikání humanismu už byl několikrát postulován v historické literatuře.<sup>556</sup>

Je proto na místě vznést otázku, zdali vůbec existovaly v 15. století snahy humanismus institucionalizovat i mezi utrakvisty. Několik pokusů opravdu proběhlo, ovšem po dlouhou dobu byly všechny neúspěšné. Už Šimon ze Slaného přináší na pražské vysoké učení nové překlady Aristotela, ale bez zásadního efektu.<sup>557</sup> Neúspěšné bylo i angažování cizích humanistů, Hieronyma Balba a Konrada Celtise.<sup>558</sup> Řehoř Hrubý dokonce Pražanům vytýkal, že se více nepříčinili o získání cizích učenců pro univerzitu.<sup>559</sup> Tyto pokusy představují z hlediska Grendlerova pojetí humanismu klíčový rozdíl. Svědčí o tom, že nešlo o soukromou zálibu několika autorů ale o aktivní snahu humanismus institucionálně ukotvit a šířit.

Asi nejzásadnější pokus o reformu pražské univerzity proběhl na počátku 16. století a jeho hlavním aktérem se stal mladý mistr Václav Písecký. Písecký získal mistrovský titul na utrakvistické univerzitě, během svého studia však nevykazoval žádné humanistické zájmy. Ty v něm podle jeho vlastních slov probudili až Řehoř Hrubý s Janem Šlechtou ze Všehrd.<sup>560</sup> Právě oni také stáli za Píseckým při jeho pokusu o reformu. Václav Písecký rozhodně nebyl jediný, kdo se na univerzitě pokoušel prosadit humanistická studia. O větší či menší míře angažovanosti musíme uvažovat ještě přinejmenším u některých dalších univerzitanů, jako byli Tomáš z Vlašimi a Petr Písecký (který dokonce chtěl odejít do Itálie a Václav Písecký mu v dopise doporučuje, aby nejdřív získal mistrovskou hodnost v Praze).<sup>561</sup> Jeho největším spojencem na univerzitě se ale stal Michal ze Stráže, který se

---

<sup>555</sup> „*dicis enim te humaniores solum adfectare literas, quibus qui student, omnes ubivus gentium sunt pauperimi. Nec enim aetas nostra Augustus habet nec Maecenates.*“ TRUHLÁŘ J.(ed.), *Dva listáře*, č. XIX, s. 65.

<sup>556</sup> ŠMAHEL, F. *Humanismus v době poděbradské*. Praha 1963, s. 27–37; ŠMAHEL, F. *Alma mater*, s. 527–550; TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté*, s. 127–149; PEŠEK, J. *Výuka a humanismus předbělohorské doby*. In SVATOŠ, M. a kol. *Dějiny Univerzity Karlovy I*, Praha 2009, s. 227–233; PEŠEK, J. *Některé otázky dějin univerzity*, AUC-HUCP, roč. 18, č.1, 1978, s. 156–160, který zatím vidí i demografický faktor, kolem roku 1512 na univerzitě totiž převahu získali starší, konzervativnější mistři.

<sup>557</sup> URBÁNEK, R. *První utrakvistický humanista*, s. 219.

<sup>558</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté*, s. 41–43 (Celtis) a 91–95 (Balbus).

<sup>559</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté*, s. 175.

<sup>560</sup> TRUHLÁŘ, J.(ed.) *Dva listáře*, č. II, s. 31.

<sup>561</sup> TRUHLÁŘ, J.(ed.) *Dva listáře*, č. XIX, s. 63.

Václava Píseckého na univerzitě zastal po jeho odchodu do Itálie.<sup>562</sup> Není náhodou, že právě jemu Písecký adresoval dopis, který obsahuje *Boloňské hádání*. Michal ze Stráže zapochyboval nad utrakvistickým vyznáním. Písecký neváhal jednoho z mála svých spojenců (patrně i přátel) na univerzitě ujistit o pravosti utrakvistické víry. Humanistický dialog zvolil, protože doufal, že ten na Michala ze Stráže zapůsobí silněji.

Angažmá, při kterém se podařilo Píseckého dostat až na pozici děkana artistů, předčasně skončilo jeho cestou do Itálie.<sup>563</sup> Před odjezdem si ještě posteskl na odpor proti proměně kurikula univerzity do děkanské knihy. Neopomněl se přitom kriticky vyjádřit k úrovni celého ústavu. Pražské učení sarkasticky označil za lyceum, kterému se jen ze zvyku říká univerzita.<sup>564</sup> Do Itálie se ale Písecký vypravil na popud Řehoře Hrubého, který chtěl, aby tam doprovázel a vyučoval jeho syna Zikmunda. Tato cesta však nebyla vynucena odporem ostatních univerzitních mistrů, ale naopak dalším krokem na cestě k humanistické učenosti. Navíc byla schválena (a dost možná přímo iniciována) jeho mentory. O tom, že hlavním účelem této cesty bylo především studium humanistické, svědčí Píseckého angažovanost za prosazení výuky řečtiny na boloňské univerzitě.<sup>565</sup> Václava Píseckého neopustil zájem o dění na univerzitě ani v Itálii, v dopisech opakovaně uvádí, že se hodlá univerzitními poměry po návratu dále zabývat.<sup>566</sup>

Pokusy o prosazení humanismu neustaly ani s předčasným odchodem Píseckého. Do dění na univerzitě byli totiž rovněž angažováni pražští konšelé, kteří se roku 1512 opětovně

---

<sup>562</sup> V jednom dopise Písecký děkuje Michalovi, že se ho zastal před ostatními mistry po jeho odchodu. Písecký byl pravděpodobně terčem útoku právě kvůli pokusu o prosazení humanismu na univerzitě. TRUHLÁŘ, J.(ed.) *Dva listáře*, č. XVI, s. 50.

<sup>563</sup> Sám Písecký v děkanské knize svůj úkol popsal jako „*aut ut sublevandae rei literariae, aut (quia illud non modo difficile, sed impossibile erat) retinendae et assidue et dilligenter studeret.*“ *Liber decanorum Facultatis Philosophicae Universitatis Pragensis, ab anno Christi 1367. usque ad annum 1585 II*, Antonius DITTRICH – Antonius SPIRK – Josephus JUNGSMANN – Ladislaus JANDERA (eds.) Praegae 1832. Dostupné na: <http://147.231.53.91/src/index.php?s=v&cat=38&bookid=211&page=0>, [cit. dne 20. 9. 2018] (dále jen *Liber decanorum*), s. 221.

<sup>564</sup> „*lycaeo nostro, quod universitatem dicere consuevimus, saeva profecto et immanis desidiae ac negligentiae tyrannis incubabat usque adeo, ut decanum ab examine scholasticorum, quo gymnasio illi reparando consultum voluit, supersedere coegerit.*“ *Liber decanorum*, s. 221.

<sup>565</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus*, s. 141.

<sup>566</sup> Tvrzení Petra Voita (VOIT, P. *Humanismus*, s. 185), že Písecký boj o reformu univerzitu vzdal, je zavádějící, Václav Písecký na změnu poměrů nerezignoval, viz. TRUHLÁŘ, J. *Humanismus*, s. 137–138. Lze to doložit dopisy, v nichž se o univerzitu zajímá, a také uvádí, že má v úmyslu se tam vrátit. TRUHLÁŘ, J.(ed.), *Dva listáře*, č. XVI, s. 50 a č. XVIII, s. 62. Jeho působení mělo na univerzitě i určitý ohlas, jak naznačují listy s Petrem Píseckým: Tamtéž, č. XIX, s. 65 a Michalem ze Stráže: Tamtéž, č. XVII, s. 54; a k humanistickému studiu vyzývá i Tomáše z Vlašimi: Tamtéž, č. XX, s. 66. Píseckého působení tak mělo patrně větší ohlas, než se často tvrdí v literatuře.



pokusili prosadit novou učenost. Ani tentokrát nepochodili kvůli odporu některých mistrů.<sup>567</sup> Josef Truhlář na základě několika náznaků vyvozuje, že nejhlasitějším odpůrcem by mohl být nestor českého utrakvismu Václav Koranda.<sup>568</sup>

I když konfesionální charakter univerzity představoval problém pro příchod katolíků – humanistů,<sup>569</sup> není možné odpor proti zavedení nové výuky na pražském učení jednoznačně spojovat s jejím utrakvistickým charakterem. I mnohé jiné záalpské univerzity humanismu dlouho odolávaly.<sup>570</sup> Na druhou stranu je pravda, že konzervativní charakter univerzitní instituce byl ještě umocněn smýšlením většiny utrakvistické společnosti. Jedním z důvodů, proč se humanismus nakonec neprosadil, může být také to, že většina angažovaných osob zemřela poměrně záhy,<sup>571</sup> nebo daly přednost perspektivnější kariéře v některém kněžském či světském úřadě.<sup>572</sup> Univerzitní mistři totiž neměli pro práci dobré materiální zázemí, a tak mnozí z nich z univerzity poměrně rychle odešli za lepším živobytím.<sup>573</sup> Vypuknutí reformace v Německu ještě celou věc dále zkomplikovalo. Zatímco tam se humanismus na univerzitách často spojil s reformačním hnutím,<sup>574</sup> česká reformace již měla svou věrouku utvořenou a vymezovala se tak zároveň proti německým reformátorům i humanistům.<sup>575</sup>

Podobně skeptický obraz lze vidět dlouho také v nižším školství. Starší výklady o humanistické orientaci některých nižších škol jsou navíc poslední dobou přehodnocovány (nejznámějším příkladem je patrně Plzeňská škola).<sup>576</sup> Je to poměrně logické, protože většina učitelů mohla získat vzdělání pouze na univerzitě, a dokud humanismus nepřijala univerzita, jen těžko se mohl rozšířit do městských škol.<sup>577</sup> Humanismus podle všeho nenašel podporu ani mezi čtenářskou obcí. Český čtenář měl jednoduše příliš konzervativní

---

<sup>567</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanisté*, s. 138.

<sup>568</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanisté*, s. 145.

<sup>569</sup> MACEK, J. *Hlavní problémy české renesance*, s. 13.

<sup>570</sup> NAUERT, CH. G. *Rethinking Christian Humanism*, s. 157.

<sup>571</sup> V průběhu několika málo let umírají Václav Písecký (1511), Michal ze Stráže (1512) i Petr Písecký (1515). TRUHLÁŘ, J. *Humanisté*, s. 145.

<sup>572</sup> Například Korambus se stal knězem, administrátorem, a nakonec opatem na Slovanech, Jan Pašek z Vratu dal přednost světské dráze pražského úředníka.

<sup>573</sup> Pokus o statistické zhodnocení uplatnění univerzitních humanistů, potvrzuje jejich časté uplatnění na městských školách, ovšem až v pozdějším období. ŠMAHEL, F. *Alma mater pragensis*, s. 550–560.

<sup>574</sup> GRENDLER, P. F. *The Universities*, s. 20–23. Podrobněji

<sup>575</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 737–738.

<sup>576</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč*, s. 25.

<sup>577</sup> ŠMAHEL, F. *Humanismus v době poděbradské*, s. 37. Potvrzuje to tezi o významu institucionálního zakotvení humanismu.

vkus. Ale ani v tomto ohledu se nedá říci, že by se o prosazení humanistických metod nikdo nesnažil. Ze sledovaných autorů to platí přinejmenším o Konáčovi a Hrubém. Hrubý lituje, že Češi mají oproti Italům přeloženo jen velmi málo antických spisů.<sup>578</sup> Sám Hrubý se tisku svých humanistických překladů postupem času vzdává a přechází k jejich šíření rukopisnou formou, která má z principu velmi omezený dopad.<sup>579</sup> Mikuláš Konáč ve vlastní tiskárně také začal s ambiciózním humanisticky orientovaným programem, ale postupně od něj upustil, pravděpodobně kvůli nedostatečnému čtenářskému zájmu. Tím humanismus přišel o další možnou oporu, která mohla vést k jeho výraznější recepci.

Jak lze vidět, humanismus těžko hledal nějaké pevnější institucionální zakotvení. Je nutné souhlasit s názorem o určité kulturní mezeře v souvislosti s přelomem 15. a 16. století. Ovšem někdy bývá celá situace značně zjednodušovaná tvrzením, že tato mezera byla zapříčiněna utrakvistickým izolacionismem a odporem vůči vzdělanosti, zvláště pohanské/humanistické.<sup>580</sup> Rozhodně nejde o inherentní prvek utrakvismu.<sup>581</sup> Kulturní izolace nebyla dána ani tak povahou utrakvismu samého, jako spíše heretickou pověstí Čechů. Naopak, řada utrakvistů bedlivě vyhlížela za hranice Českého království a velmi rychle se chytala čehokoli, co se dalo použít na podporu jejich myšlenek, ať už šlo o podněty humanistické nebo reformační. I mezi zahraničními osobnostmi najdeme řadu těch, které pověst Čechů neodradila od kontaktu. Problémy provázející humanistické vzdělávání nevyplývaly z povahy utrakvismu samého (jak jsem se snažil výše ukázat, někteří utrakvisté se poměrně usilovně snažili humanismus prosadit a šířit), ale spíše ze specifické sociální, ekonomické a politické situace. Překážku také představovalo konzervativní založení univerzitních mistrů, v tomto ohledu ale nebyla utrakvistická univerzita v prostoru střední Evropy nijak výjimečná.<sup>582</sup> Bez institucionální podpory nemohlo k většímu rozšíření humanistické vzdělanosti dojít. I když konfesijní situace nepochybně ovlivnila pokusy o institucionalizaci nové učenosti, není možné utrakvismus implicitně spojovat s odporem k humanismu, natož k vzdělanosti obecně. Ten bylo možné najít u radikálnější Jednoty bratrské, jejíž postavení neoficiálně tolerované menšiny nemohlo vzdělanostní situaci v

---

<sup>578</sup> TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté*, s. 175.

<sup>579</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 738–739.

<sup>580</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 732; COUCEIRO, E. F. *Pronikání humanismu*, s. 36.

<sup>581</sup> Například potulný humanista Konrád Celtis byl ubytován u utrakvistů a přátelil se s pozdějším administrátorem Jakubem ze Stříbra. TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté*, s. 42 a 130.

<sup>582</sup> NAUERT, CH. G. *Rethinking*, s. 150.

Čechách výrazně ovlivnit. Navíc oficiální utrakvismus se od ní distancoval a někteří autoři (například Konáč) Jednotu pro její odpor ke vzdělání dokonce kritizovali.

Výhodou Grendlerova pojetí humanismu je jeho univerzální uplatnění – poskytuje jeden rámeček, do kterého je možné zařadit jak humanismus italský (ať už jako jeho hlavní složku chápeme literaturu nebo politiku), tak i záalpský, křesťanský i reformační humanismus. Pro české prostředí je klíčový zejména pokus o vysvětlení vztahu humanismu a reformace, které nejsou zcela protichůdnými ani paralelními proudy, ale naopak mají spolu mnoho společného.<sup>583</sup> Grendlerovo pojetí tak umožňuje do evropského kontextu lépe zařadit české autory. Není proto nutné uchovávat obrozenecko-marxistický mýtus a tvrdit, že humanismus v Čechách kontinuálně vzkvétal, protože se rozvinul do „progresivnější“ národní podoby humanismu. Přestože je v souvislostech recepce humanismu existence určitých rozporů evidentní,<sup>584</sup> jeho rozdělení na dvě větve (latinský, katolický a šlechtický vs. národní, utrakvistický a měšťanský humanismus) vzniklo uměle a bylo ideologicky motivované, proto je ho potřeba odmítnout.

Pokud se na české prostředí podíváme prizmatem Grendlerovy definice, je možné použít jednotné pojetí, které obsáhne jak latinské, tak vernakulární autory na obou stranách konfesijní barikády. Není možné ale podceňovat ani vliv konfese, který byl v nedávné diskuzi o národním humanismu nedostatečně rozvinut.<sup>585</sup> Utrakvisté měli k antice velmi selektivní přístup, který byl do jisté míry odlišný od přístupu českých katolíků nebo představitelů italské renesance. Tvůrčí potenciál utrakvistů se realizoval zejména v adaptaci a přesazení děl do českého reformního prostředí. Jak jsem se pokusil ukázat, autoři dialogů humanistická díla a postupy využívali selektivně a instrumentálně k podpoře myšlenek utrakvismu. Zároveň ale využívali humanismu záměrně a s vědomím, že přistupují k novému intelektuálnímu paradigmatu. Humanistickou učenost vědomě vyhledávali, protože ji považovali za novou, účinnější nebo elegantnější metodu podpory utrakvismu.

Je ovšem na místě upozornit, že humanismus rozhodně nebyl dominantním prvkem kultury. Přetrvávala samozřejmě silná scholastická tradice, ale bylo by chybou vliv humanismu ignorovat, zvláště v oblasti literárních dialogů. Česká intelektuální scéna prošla

---

<sup>583</sup> NAUERT, CH. G. *Rethinking*. s. 155n.

<sup>584</sup> KOLÁR, J. *Dva světy humanistického dialogu*, *Slavia*, roč. 65, 1996, s. 347–348.

<sup>585</sup> PIŠNA, J. *Konáč v protibratrské polemice*. *ČL*, roč. 66, č. 3, 2018, s. 441.

na přelomu 15.–16. století nepopíratelnou změnou, za kterou stálo uplatnění humanistických myšlenek. Příznačně problematiku zhodnotil Josef Macek, který tvrdil, že kulturu jagelonské epochy tvořilo reformační jádro a humanismus představoval spíše periferii kultury.<sup>586</sup> Pokud bychom se ale pokusili humanismus smést ze stolu, přišli bychom o možnost sledovat a vysvětlit změnu, která probíhá v dialogickém žánru, a nejenom v něm. Proto jsem se rozhodl využít takovou definici humanismu, která není příliš vágní, ale zároveň dokáže vysvětlit široké spektrum změn, které v intelektuální sféře v 15. století proběhly. Jednou z těchto změn je také proměna dialogu, kde se čím dál tím více rozšiřuje jeho humanistická podoba – *sermo*. Právě o rozdílech mezi středověkými tolerančními dialogy a humanistickým *sermo* pojednává následující kapitola.

#### 5.4 Dvě tradice evropského tolerančního dialogu

Existovala celá řada různých podob dialogů, ovšem zdaleka ne všechny byly stejně vhodné pro řešení problematiky tolerance. Již výše jsem poukázal na velký vliv různé míry uplatnění dialogického řečového módu. Nyní nastal čas se podívat na jeho konkrétní literární podobu. V zahraniční literatuře jsou vyzdvihovány zejména dvě podoby dialogu, které byly hojně využívány pro problematiku tolerance. Je možné je alespoň rámcově chronologicky oddělit. První formu zde označuji jako *debatu mezi mudrci* a byla typická spíše pro středověk.<sup>587</sup> Druhý, mladší humanistický formát dialogu označuji jako *sermo*, protože jde o žánr formovaný na základě Ciceronského dělení rétorických žánrů.<sup>588</sup> Při jejich popisu se budu věnovat zejména formálním prvkům, na kterých lze dobře vysledovat, zdali české dialogy napodobovaly vzory spíše „středověké“ či „humanistické“. Právě ty jsou dobrým indikátorem toho, do jaké tradice je vhodné dané dílo zařadit. Protože jde o kontext, nebudu se zde zabývat konkrétními díly, ale postačí pouze představit několik základních prvků – jde o jakousi abstraktní idealizovanou podobu obou žánrů, kostru stupňovité struktury Petra Sindinga.

---

<sup>586</sup> MACEK, J. *Hlavní problémy*, s. 35.

<sup>587</sup> V zásadě mnou formulovaný typ odpovídá základním vlastnostem dialogu podle CARDELLE de HARTMANN, C. *Latinisch dialog*, s. 261-263, s tím že zdůrazňují specifika využívané při debatách o náboženské toleranci.

<sup>588</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 26-35.

### 5.4.1 Debata mezi mudrci různých vyznání

Dialogy se ve scholastice ocitly mimo hlavní proud žánrů určených k řešení filozofických otázek, protože byly vytlačeny žánry spjatými s univerzitním prostředím. Přestože nešlo o příliš rozšířený žánr, pro řešení otázek mezináboženského soužití byl dialog v průběhu středověku oblíbeným formátem. Lze dokonce hovořit o specifickém subžánru, který měl několik významných formálních rysů:

**Diskuze mudrců** – postavy jsou prezentované jako personifikace jednotlivých náboženství, nikoli jako konkrétní osoby. Proto jsou postavy málo charakterizované a individualizované. Nejvýraznější znak je všem postavám společný – je jím vzdělanost, inteligence či moudrost. Postavy zpravidla představují idealizované nejmoudřejší příslušníky různých národů či věrouk. Debata mezi mudrci také neobsahuje zpravidla žádnou zjevnou hierarchii mluvčích. Postavy balancují na hraně reálných osob a personifikací abstraktních konceptů. Fiktivnost postav zároveň napomáhá autorovi prezentovat kontroverzní názory.<sup>589</sup>

**Idealismus/utopismus** – pozadí dialogu je velmi málo popsáné a směřuje spíše mimo pozemský svět a konkrétní historickou skutečnost, což má zdůraznit idealizované pojetí rozpravy. Stejně působí i postavy a jejich přátelské vztahy mezi nimi. Autor nechce odvádět pozornost od myšlenkového obsahu ani nechce narativními prvky zpochybňovat argumenty jednotlivých postav.

**Rovnoměrné a věrohodné zastoupení** – názory představitelů jednotlivých náboženství jsou obvykle prezentovány věrohodně, bez zjevného polemického úmyslu, zpochybnění či zesměšnění pozic jednotlivých mluvčích. Všichni dostanou prostor pro prezentaci svých názorů, který je relativně rovnoměrně rozložen mezi jednotlivé účastníky. Nejde o „slaměné panáky“, jejichž argumenty slouží jen k podtržení vítězství autorem preferovaného názoru. Čtenáři tak není podsouván jednoznačný návod, které názory jsou správné.

**Nejasný závěr** – i když jsou diskuze vedeny k finálnímu rozhodnutí, nakonec na něj nedojde, případně je postavami odmítnuto nebo nějakým způsobem zpochybněno. Zásadní je, že debata nekončí nezpochybnitelným vítězstvím jedné ze stran. Naplno se tak využívá

---

<sup>589</sup> CHORDAS, N. *Dialogue, Utopia, and the Agencies of Fiction*. In HEISCH – VALÉÉ (eds.) *Printed Voices*, s. 38.

skepticismu, inherentně přítomného v dialogickém žánru. Ukázkovým příkladem je dialog Ramóna Llulla, kde tři mudrci závěrečný rozsudek výslovně odmítají s tím, že by mohl narušit jejich přátelství a okradl by je o možnost prohloubit diskuzi o víře.<sup>590</sup>

#### 5.4.2 Humanistické *sermo*

Na rozdíl od středověkých autorů využívají humanisté dialogů mnohem častěji a rozšiřují i jejich tematický záběr.<sup>591</sup> Podle Garyho Remera byl pro formulaci ideje tolerance klíčový specifický rétorický žánr, Ciceronem označovaný jako *sermo*.<sup>592</sup> Podobně jako debaty mezi mudrci, mělo *sermo* několik výrazných prvků:

**Poklidné ústraní** (*ocium*)– *sermo* se neodehrává v anonymním bezčasi, ale v konkrétním prostředí. To je zpravidla zcela reálné, podobně i postavy představují skutečné osoby, ať již žijící nebo zesnulé. Přesto pozadí dialogu nepostrádá idealizaci. Debata se odehrává v ústraní, daleko od obyčejných lidí, v příjemném a přátelském prostředí. Jde o dobrovolnou volnočasovou aktivitu, intelektuální cvičení v disputaci, kterou nenarušují běžné starosti okolního světa.<sup>593</sup>

**Učenci** – i když *sermo* na scénu uvádí zpravidla reálné historické osobnosti, je zdůrazňována jejich intelektuální povaha a vzdělanost, podobně jako u středověkých dialogů. Jde o prototyp učence, zpravidla humanisty. S charaktery postav se pracuje, ale zpravidla toho není systematicky využíváno k podryvání jejich intelektuální pozice.<sup>594</sup>

**Decorum** – je rétorická zásada, podle které by měl mluvčí svou řeč přizpůsobit předmětu rozpravy a publiku, před kterým hovoří. V případě *sermo* vyžaduje primárně racionální argumentaci. Řečník se má zdržet emočních apelů, urážek, argumentačních faulů a má mít respekt k jiným mluvčím.<sup>595</sup>

**Abstraktní filozofický problém** – *sermo* je diskuze nad abstraktními, čistě teoretickými problémy před učeným publikem. Ty jsou řešeny pomocí racionálních argumentů, které nejsou striktně podřizovány autoritám.<sup>596</sup> *Sermo* je možné chápat jako

---

<sup>590</sup> NEDERMAN, C. *Worlds of difference*, s. 36–38.

<sup>591</sup> HEISCH – VALÉÉ, *Printed voices*, s. XI.

<sup>592</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 26.

<sup>593</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 27.

<sup>594</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 8.

<sup>595</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 29.

<sup>596</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 33.

cvičení v argumentaci. Nejde v něm o to praktickou aplikaci dosažených závěrů diskuze (jsou-li jaké) ani o propagaci nějakého konkrétního řešení.

**Zpochybnění závěru** – i když Cicero své dialogy obvykle končil otevřeným skepticismem, jeho následovníci z řad humanistů zpravidla závěrečné rozsouzení poskytovali. Často byl závěr využíván pro smíření s konformními názory, které byly v průběhu dialogu napadány.<sup>597</sup> I tady je role závěrečného výroku zpochybněna literárními prvky dialogu – ať už pomocí charakteristiky postav, dialogické situace nebo ironie. Definitivní rozhodnutí problému je tedy ponecháno na čtenáři. *Sermo* proto slouží primárně jako prostředek k iniciaci diskuze.<sup>598</sup>

## 5.5 Od filozofické alegorie k husitské agitaci – česká tradice dialogu<sup>599</sup>

Dialogy byly samozřejmě přítomné i v české středověké literatuře. Ta obvykle následovala evropské trendy s určitým zpožděním a často přímo adaptovala díla zahraničních autorů. Zásadní zlom v literárním vývoji představovala husitská revoluce. Odráží se to i v proměně dialogického žánru, jednou z největších změn je to, že autoři se začínají věnovat problematice náboženské tolerance.

Nejvýznamnějším dialogickým útvarem českého středověku byla obdoba latinského *altercatio*, nejčastěji označovaná jako spor (používají se i označení hádání, disput, dialog<sup>600</sup>). Jde o žánr, v němž se přou personifikované pojmy či alegorické postavy. Spor měl pevně ustálenou formu. Úvodní pasáž slouží k stručnému seznámení s prostředím a postavami a formulaci zásadní otázky sporu. Poté přichází samotná názorová výměna, při které se aktéři sporu pravidelně střídají v argumentaci. Na závěr je proneseno finální rozsouzení debaty z úst autority, která přihlížela sporu. Spor je spjat s učeným prostředím, často bývá stylizován jako scholastická disputace nebo soudní jednání, které má rozhodnout

---

<sup>597</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 15.

<sup>598</sup> MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 11.

<sup>599</sup> Tato kapitola je přepracovanou verzí článku ČERVENKA, J. „Hranice mezi polemikou a dialogem na příkladu žánru literárního sporu v 15. století,“ *SCeH*, roč. 47, č. 94-95, 2017, s. 181-197.

<sup>600</sup> Je ale důležité nezaměňovat literární žánr sporu s dialogem, který zde chápeme jako obecnější pojem. Z dělení dialogů dle CARDELLE de HARTMANN, C. *Latinisch dialog*, s. 104-106 jde o *Streitgesprache* po formální stránce, ale po obsahové stránce jde spíše o filozofické dialogy.

filosofickou nebo morální otázku.<sup>601</sup> Důraz je položen na kladení argumentů *in utramque parte*, a výsledek nebývá předem dán, popřípadě nehraje klíčovou roli v koncepci sporu.<sup>602</sup> Svědčí o tom i četnost abstraktních, nadčasových témat a jen malá míra charakterizace postav, která zachovává dojem neutrality. I když může být komunikační rovnováha vychýlena ve prospěch některé strany, pracuje spor i s názory oponenta. Časté také bylo satirické zpracování, které napodobovalo učený styl těchto sporů, ale místo závažných otázek se humorným způsobem řešily banality – učebnicovým příkladem tohoto postupu je například skladba *Podkoní a Žák*.

Literatura reflektuje politickou situaci, a proto se nejvýrazněji proměňuje v obdobích revolučních transformací, kdy se přizpůsobuje novému společenskému uspořádání.<sup>603</sup> Právě v obdobích radikálních změn a otřesů se tak dá nejlépe sledovat, jak moc se dokáží hranice jednotlivých módů posouvat a přizpůsobovat změněné společenské situaci. Žánr sporu a jeho proměna během husitské revoluce byla už několikrát popsána.<sup>604</sup> Proto se v následujícím výkladu soustředím pouze na několik prvků, které názorně ilustrují posun hranic mezi polemikou a dialogem. Zatímco v předhusitských básnických sporech se zdůrazňovala technika učené disputace a jedním z jejích hlavních cílů je hledání odpovědi na nějaký problém – jinými slovy využívají zejména dialogického řečového módu – husitské spory kladly důraz na aktuální politické otázky a hledání pravdy je nahrazeno agitací, tedy polemickým řečovým módem. Nejvýraznějším posunem v podobě polemiky je právě přechod k národnímu jazyku, předtím v polemikách takřka nevídaný. Zásadnější je však to, že se polemiky dostávají i mimo traktátovou literaturu. Ideologický a politický program spjatý s reformací se potřeboval dostat mezi široké vrstvy obyvatelstva. Proto si hledá cestu k jiným formálním podobám, jako jsou zejména kázání, manifesty, veřejné listy nebo písně. Velmi úspěšné jsou právě veršované formy v národním jazyce, které značně usnadňují

---

<sup>601</sup> Například v rozšířených sporech duše s tělem jde o to, kdo může za hříchy člověka. Dochované jsou tři *Spory duše s tělem* vydané v PETÍRA, S. *Staročeský Spor duše s tělem, tzv. první*. Sborník filologický, roč. 9 1931, s. 134–159 a další dva jsou vydané v rámci studie LEHÁR, J. *Ke staročeským Sporům duše s tělem*, LF, roč. 112, 1989, s. 202–205 a 205–208.

<sup>602</sup> PETRŮ, E. *Vzdálené hlasy: studie o starší české literatuře*. Olomouc 1996, s. 90.

<sup>603</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 3.

<sup>604</sup> KOLÁR, J. *Návraty bez konce*, Brno 1999, s. 108–131; JAKOBSON, R. *Poetická funkce*. Jinočany 1995, s. 363–388; PRAŽÁK, E. *Hádání Prahy s Kutnou horou a Rozmlouvání o Čechách ve vzájemném vztahu a vývoji českého dialogu*. Sborník filologický 88, 1965, s. 204–224; úvodní studie v edici SVEJKOVSKÝ, F. *Veršované skladby doby husitské*. s. 5–45. Husitské dialogy by formálně odpovídaly subtypu *Asymmetrische Streitgespräche* dle CARDELLE de HARTMANN, C. *Latinisch dialog*, s. 150–153.



veřejný přednes a lépe se šíří, protože jsou přitažlivější a lépe se pamatují.<sup>605</sup> Důležitější však je výrazné rozšíření polemického řečového módu do dialogických literárních útvarů.

Nejvýraznějším z nich je zjednodušení některých formálních prvků žánru sporu.<sup>606</sup> Autor své sympatie k jedné ze stran vyjadřuje pomocí popisu prostředí, skrze charakteristiku postav i v uvozovacích formulacích promluv jednotlivých mluvčích.<sup>607</sup> Od počátku tak dává autor najevo, která strana spor vyhraje, což značně pomáhá agitační funkci, protože se čtenář může snadněji soustředit na obsah jednotlivých argumentů. Toho bylo využito v husitském období. Skladby husitského období sice zachovávají dosavadní formální rysy žánru – začínají uvedením do situace, seznámením s postavami a končí konkrétním řešením – ale hlavní důraz nekladou na formu sporu, na „scholastický šerm oponentů“, nýbrž na obsah argumentů.<sup>608</sup> Výraznou kvalitativní změnou je především konkretizace obsahu na aktuální společenská témata a názorná charakteristika postav. Výraznější charakteristika postav a situace, v níž se spor odehrává, čtenáři jasně dává najevo, která strana hájí ten správný názor.<sup>609</sup> Ukázkový případ takové charakteristiky najdeme na počátku *Hádání Prahy s Kutnou horou*.<sup>610</sup>

Autor tímto popisem jasně vyjadřuje názorové sympatie s postavami, používá při tom klasické polemické strategie, kterými se snaží svého oponenta znemožnit a nabourat jeho pozici ještě předtím, než vůbec zazní první argumenty. Komunikační rovnováha je tak zcela zřetelně vychýlena v prospěch Prahy. Jasně to lze vidět na pouhém počtu veršů jednotlivých stran.<sup>611</sup> I následující argumentace využívá polemických strategií jako je

---

<sup>605</sup> SVEJKOVSKÝ, F. *Veršované skladby doby husitské*, Praha 1963, s. 9–11.

<sup>606</sup> HRABÁK, J. *Ze starší české literatury*, s. 193.

<sup>607</sup> O charakteristice postav a jejich účelu HRABÁK, J. *Ze starší české literatury*, s. 123–128. ČORNEJ, P. *Husitské skladby Budyšínského rukopisu: funkce-adresát-kulturní rámeček*. ČL, roč. 56, č. 3, 2008, s. 318–319.

<sup>608</sup> HRABÁK, J. *Ze starší české literatury*, s. 130.

<sup>609</sup> HRABÁK, J. *Ze starší české literatury*, s. 122. Praha například při soudu stojí po Kristově pravici, tedy že je předurčená ke spasení. P. ČORNEJ, *Husitské skladby Budyšínského rukopisu*, s. 317.

<sup>610</sup> „*Praha stáše na pravici./Hora v kútě na levici./Praha slušné, ctné postavy./žena krásná bez ohavy./jasných očí múdré řeči/v zlatohlavě ctně se rděci./Hora, ženka pohrblivá,/k zemi hleděc a blíkavá,/šeplic řečí ulyzavú,/otmulváše. Vrtlíc hlavú./jenž mějiše i v té době/kuklík s kytlí sšit na sobě.*“ DAÑHELKA, J.(ed.) *Husitské skladby Budyšínského rukopisu*, Praha 1952, s. 81.

<sup>611</sup> Zatímco Praha má k dispozici 2352 veršů, tak Kutná hora jen 432 veršů. DAÑHELKA, J. *Husitské skladby Budyšínského rukopisu a funkční vztahy v nich*. In JEŘÁBEK, D. – KOPECKÝ, M. – PALAS, K. (eds.) *Literárněvědné studie: profesor Josefu Hrabákovi k šedesátinám*. Brno 1972, s. 53.

nařčení na základě pomluv (tradiční motiv zabíjení a pronásledování žen a dětí), převrácení (české peníze se používají na boj s Čechy) a urážky (přirovnání ke katu).<sup>612</sup>

Velmi podobně funguje i další revoluční dialogická skladba *Václav, Havel a Tábor*, která kritiku směřuje na postavu radikálního Tábora. Zde lze vidět i další stupeň proměny. Ještě předtím než postavy začnou debatovat, je celá situace uvedena historickým prologem, který nenechá nikoho na pochybách, na čí straně je pravda. Celá situace je přenesena do reálného světa (vypálený kostel) a mnohem úžeji provázána s konkrétní historickou situací, což zesiluje propagační účinek, a zároveň se dílo vzdaluje od starší literární tradice.<sup>613</sup> Autor při představení postavy Tábora v brilantní zkratce propojí hned dvě polemické strategie, nařčení s převrácením, když spojí loupění a vraždění s husitským programem naplnění Božího zákona, který autor spojuje s násilím místo s láskou k bližnímu.<sup>614</sup>

S ústupem revolučního dění po uzavření Basilejských kompaktát ustupuje i polemický řečový mód a začínají se více objevovat dialogické prvky. K úplnému návratu nedojde zejména proto, že polemický potenciál je neustále živen komplikovanou konfesijní situací. O tom, že politická angažovanost dialogu nekončí se završením husitské revoluce, svědčí i spory poděbradského a jagelonského období, např. *Hádání pravdy a lži o kněžském zboží a panování jich* Ctibora Tovačovského z Cimburka, který se částečně vrací k původním alegorickým sporům, napodobuje Wycliffův *Dialog mezi pravdou a lží*, jehož překlad vznikl na počátku husitského hnutí,<sup>615</sup> ale zároveň jsou zde nepokrytě propagovány politické názory autora. V rámci sporu tak dochází k zajímavé symbióze obou řečových módů, jak ještě doložím v rámci jednotlivých případových studií.

---

<sup>612</sup> „A tak hubí, pálí zemi,/lid morduje a bez viny/panny, čestné vdovy, panie/zle ohavné veždy hanie,/mnohé i s dětmi morduje./Tak své zlobu oznamuje/jedno pro ctný zákon Boží/jsa v tom zjevně kata hoří;/neb kat za mord má odplatu/od svých pánov vždy někakú,/Ale tento svým nákladem/jestit' svým lidem katem,/nébrž českými poklady,/jimiž ot nepřátel všady/zbraňování měli býti,/mieni všecky zahubiti.“ DAŇHELKA, J.(ed.) *Husitské skladby Budyšínského rukopisu*, s. 138.

<sup>613</sup> To dokládá i přechod k bezrozměrnému verši, který je dalším ústupkem formy na úkor přístupnosti a funkčnosti obsahu: SVEJKOVSKÝ, F. *Veršované skladby doby husitské*. s. 15.

<sup>614</sup> „Ktož ukrutnější morděř, násilník, žhář bieše,/ten heslo to obránce zákona božieho jmějieše. /Kostely, kaply, kláštery, oltáře, to vše bořechu napořád,/lúpiec, berúc. mordujíc diechu: „Toť jest dobrý náš řád.“/boží zákon usty pílne mluviechu,/zbožie cizieho zuby i nehty se pevně držiechu.“ SVEJKOVSKÝ, F.(ed.) *Veršované skladby doby husitské*, s. 116.

<sup>615</sup> ČORNEJ, P. –BÁRTLOVÁ, M. *Velké dějiny zemí koruny české VI*, s. 325.

## 6 Čtyři dialogy o české toleranci

Dialogy nepředstavovaly velmi rozšířený žánr v české literatuře pozdního středověku, alespoň pokud můžeme podle množství dochovaných literárních děl soudit. Přesto jsem se ve třetí kapitole poměrně dlouze věnoval vymezení dialogu s ohledem na problematiku otázek náboženské tolerance. Nakonec vykryštovaly čtyři práce, které dokazují, že i v českém prostředí se idea tolerance propojovala s dialogy. Přestože nejde o díla pro badatele neznámá, u všech se díky zvolené metodě podařilo nastolit nové otázky a přinést nové odpovědi.

V následujících odstavcích představím několik dialogů, a to jak z pera utrakvistů (Mikuláš Konáč, Václav Písecký), tak katolíků českého (Jan z Rabštejna) i zahraničního původu (Mikuláš Kusánský), neboť česká otázka našla ohlas i za hranicemi. Dialog, jak jsem se pokusil naznačit výše, není možné chápat jako prostý zápis autorových myšlenek.<sup>616</sup> Vždy je i literárním dílem, a tak i postavy, prostředí a další narativní prvky jsou integrální součástí autorova sdělení a mohou proto zásadním způsobem ovlivnit vyznění prezentovaných myšlenek.<sup>617</sup> Proto se také jednotlivé studie věnují formální stránce dialogů – zejména užití narativních prvků, popisu prostředí a charakterizaci postav. Tento rozbor představuje první krok pro pochopení vlivu evropské dialogické tradice na české prostředí. Zkoumané texty však mají četná specifika, která komplikují jejich zařazení do jediného modelu. Následně stručně zrekapituluji průběh dialogu a obsah základních myšlenek spjatých s problematikou náboženského soužití. Také se budu věnovat otázkám spjatým s konkrétními texty, které umožní osvětlit některé problémy s interpretací dialogické formy. I když jednotlivé texty rozebírám v chronologickém pořadí, pro studovanou problematiku to nemá zásadní význam. Mezi jednotlivými díly neexistuje žádná jednoznačná vývojová linie, ať už z hlediska formálního nebo obsahového.

Mikuláš Kusánský představuje pohled zvenčí, od autora, který sice nepochází ani nepobýval v Čechách, přesto byl ale s českou situací velmi dobře obeznámen. Jeho spis *De pace fidei* představuje reflexi české problematiky v rámci široce pojaté tolerance. Pokusím se představit specifickou roli, kterou postava Čecha v dialogu hraje, a problematiku kterou Kusánský spojil právě s touto postavou. Jan z Rabštejna také představuje pohled katolíka,

---

<sup>616</sup> LEMOINE, R. *Philosophy and the Foreigner*, s. 41.

<sup>617</sup> LEMOINE, R. *Philosophy and the Foreigner*, s. 28.

ovšem Rabštejn byl s českou situací velmi dobře obeznámen takříkajíc zevnitř. Nejenomže představuje možnosti obhajoby tolerance ze strany českých katolíků, ale hlavně k tomu využívá promyšlené a propracované práce se zásadami humanistického dialogu. Václav Písecký zase představuje autora, který dokazuje, že humanismus a utrakvismus nebyly neslučitelné myšlenkové proudy – a právě otázka tolerance je u něj jejich nejvýraznějším styčným bodem. Zároveň nám *Boloňská hádání* umožňují zkoumat problematiku dialogizace a „politizace“ původně soukromého dopisu jeho překladatelem Řehořem Hrubým z Jelení. Mikuláš Konáč zase umožňuje prozkoumat otázku myšlenkového vývoje, protože rozdíl mezi jeho dialogy věnovanými problematice tolerance bývá interpretován jako zásadní přelom v jeho myšlení. S tímto názorem polemizuji jak z důvodu jiných metodologických východisek (odmítnutí primární role „kontextualismu“), tak i na základě analýzy historické (nedostatečné důkazy pro věznění Konáče kvůli obhajobě jednoty), literární (využití dialogických prvků autorská pozice, idealistický narativní rámec) a filosofické (porovnání argumentů v obou dialozích).

## 6.1 Mikuláš Kusánský a *De pace fidei*

Na první pohled může zarazit, jak se zde ocitla světoznámá práce *De pace fidei* z pera německého filosofa a kardinála Mikuláše Kusánského.<sup>618</sup> Kusánský se však s českou reformací potýkal prakticky celou svou kariéru. Velmi významnou úlohu sehrál během zákulisního vyjednávání s husitskou delegací na Basilejském koncilu,<sup>619</sup> kde jako člen komise pro víru sepsal traktát věnovaný otázce přijímání pod obojí.<sup>620</sup> U papežské kurie byl dlouhodobě považován za jednoho z předních odborníků na českou otázku,<sup>621</sup> a tak do jeho legace v letech 1451-1452 spadala i problematika sjednocení s Čechy, které se však během legace věnoval jen okrajově. Přesto během ní vzniklo několik dopisů, které byly později spojeny a tvoří jeho druhý text věnovaný české problematice – *Contra Bohemos*.<sup>622</sup> Byl také aktivním členem jednání s českým poselstvem v roce 1462, které vyvrcholilo prohlášením kompaktát za neplatná.<sup>623</sup>

Pro tuto práci je však zásadní, že se Kusánský věnuje české problematice i ve svém slavném dialogu věnovaném otázce náboženské tolerance *De pace fidei*. V pasáži o svátostech a rituálech se objeví postava Čecha. Ten je předposledním mluvčím celého dialogu a vznese otázku na vztah víry a rituálu – ne náhodou ji prezentuje na příkladu svátosti eucharistie. Postavy Čecha si už povšimlo několik českých historiků a filosofů,<sup>624</sup>

<sup>618</sup> Moderní stručný životopis MEUTHEN, E. *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1992. WATANABE, M. *Nicholas of Cusa: a companion to his life and his times*. Burlington 2011; BELLITTO, Ch.- IZBICKI, T.- CHRISTIANSON, G. (ed.). *Introducing Nicholas of Cusa: a guide to a renaissance man*. Paulist Press, 2004.

<sup>619</sup> KRCHŇÁK, A. *Čechové na basilejském sněmu*. Svitavy 1997, dle rejstříku.

<sup>620</sup> Paralelní latinská edice s anglickým překladem KUSÁNSKÝ, M. *De usu communionis contra Bohemorum errorem*. In IZBICKI, T. (ed.) *Nicholas of Cusa: Writings on Church and Reform*, s. 2-85.

<sup>621</sup> KALOUS, A. *Plenitudo potestatis in partibus?* s. 186.

<sup>622</sup> Paralelní latinská edice s anglickým překladem KUSÁNSKÝ M. *Epistula ad Bohemos*. In IZBICKI, T. (ed.) *Nicholas of Cusa: Writings on Church and Reform*, s. 356-430. Jde vlastně o tři dopisy, z nichž ten nejdelší je koncipován jako odpověď na dopis Martina Lupáče z Chrudimi. K tomu viz BARTOŠ, F. M. *Cusanus and Hussite Bishop*, s. 35-46, edice Lupáčova dopisu Tamtéž, s. 41-44.

<sup>623</sup> Podrobněji o kontaktech Kusánského s Čechy viz. ČERVENKA, J. *Mikuláš Kusánský a jeho jednání s husity*. In FERENCOVÁ, H. - PAVLÍČKOVÁ, R.- CHMELAROVÁ, V. (eds.) *Proměny konfesijní kultury*. Olomouc 2015, s. 169–182.

<sup>624</sup> BARTOŠ, F. M. *Cusanus and Hussite Bishop*, s. 35-46; ZILYNSKÁ, B. *Čech mezi jinověrci aneb křesťanská propaganda pod rouškou smíření náboženství*. Historie – Otázky – Problémy, roč. 6, č. 2, 2014, s. 106-115; ZILYNSKÁ, B. *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*. In KREUZ, P. - ŠUSTEK, V. (eds.) *Seminář a jeho hosté II. Sborník k nedožitým 70. narozeninám do. PhDr. Rostislava Nového*. Praha 2004, s. 71-99. Významný příspěvek je také filozofů, kteří dokonce přeložili část Kusánského díla FLOSS, P. *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. Praha 1974; FLOSS, P.– PATOČKA, J. *Mikuláš Kusánský*. Praha 2001; MATULA, J. *Two Approaches to Tolerance: Nicholas of Cusa and John Amos Comenius*. SČeH, roč. 46, č. 95-96, 2016, s. 26-40.

ovšem jejich práce zpravidla nevěnovaly pozornost dialogickému rámci díla. Právě úvahy nad celkovou koncepcí Kusánského dialogu a rolí Čecha v něm jsou obsahem této kapitoly.

### 6.1.1 Postavy a narativní rámec

Dialog je zasazen do poměrně komplikované narace. V úvodní části díla popisuje reakci člověka na zprávu o katastrofickém pádu Konstantinopole roku 1453 v důsledku náboženských válek, které zuřily kvůli odlišným rituálům.<sup>625</sup> Ten se ve snaze zastavit náboženské války oddá dlouhé meditaci a odříkání a dostane vizi jakéhosi nebeského koncilu, kterou si snaží vybavit z paměti a zapsat ji co nejsrozumitelněji.<sup>626</sup> Tato pasáž má pro nás dvojí význam. Za prvé jde o narážku na Platónskou nauku o poznání jako *anamnesis* – tedy rozpomínání se na poznatky, které již máme.<sup>627</sup> Za druhé je zde naznačeno, že se snažil svou vizi zachytit jednoduše, což může být narážka na dialogickou formu spisu a její didaktický ráz.

Ve vizi Kusánský sleduje, jak se před nebeský trůn dostaví poslové z pozemského světa a přednesou zprávu o utrpení náboženských válek, během kterých dochází nuceným konverzím a vraždám.<sup>628</sup> Tito poslové jsou přítom bytosti z intelektuálních výšin, známé obyvatelům Nebes. Byli ustanoveni Nejvyšším, aby dohlíželi na každou oblast světa i jednotlivé sekty.<sup>629</sup> Pravděpodobně tyto posly můžeme ztotožnit s anděly národů, o kterých mluví Kusánský o něco později.<sup>630</sup> Před Nejvyššího předstoupí archanděl, zástupce všech poslů. Pronese řeč, ve které jasně odkazuje na novoplatonskou hierarchii – tělo, racionální

---

<sup>625</sup> „*persecutionem, quae ob diversum ritum religionum*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §1. Zdůraznění odlišnosti rituálů jako příčiny pádu Konstantinopole má klíčový význam z hlediska hlavní myšlenky díla, která se dá shrnout heslem *una religio in rituum diversitatem*. Z toho důvodu je také důležité pečlivě odlišovat, kdy Kusánský mluví o víře (*religio*) a rituálu (*ritus*)

<sup>626</sup> „*eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §1.

<sup>627</sup> HOLLMAN, J. *The Word of Concordance: Nicholas of Cusa's De pace fidei and the Metaphysics of Christian-Muslim Dialogue*. Disertační práce McGill university. Montreal 2013, s. 241.

<sup>628</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §2 Zde je důležité si povšimnout pečlivého rozdílu v pojmosloví *religio* – *secta* – *ritus*. *Religio* je vyhrazeno pro víru jako takovou, jednotlivé konfese jsou označovány *secta*, ty pak vyznávají odlišné rituály.

<sup>629</sup> „*singulas mundi provincias et sectas constituti*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §2.

<sup>630</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §9 mluví o andělech národů a jazyků („*angelis qui omnibus nationibus et linguis*“), podle kontextu jde o zde zmiňované posly.

duch, intelektuální duch a Stvořitel všeho<sup>631</sup> a připomíná i slavnou platonskou alegorii jeskyně.<sup>632</sup>

Následně se zástupce poslů věnuje pozemskému světu, který je sužován růzností.<sup>633</sup> Zde také nabízí vysvětlení, proč vznikla odlišná náboženská vyznání a církve. Mnoho lidí žije v těžkých podmínkách jako poddaní králů. Lidé jsou tak zaneprázdnění tělesnými starostmi, že nemohou hledat skrytého Boha. Jen málo z nich má možnost užít svou svobodnou vůli k dosažení vědomostí. Proto byli od Boha vyvoleni králové a proroci, kteří ustanovili různé zákony a obřady, aby vedly nevzdělané lidstvo k zbožnosti. Jenže lidé mají tendenci zaměňovat dlouhotrvající zvyk za pravdu. Tak začaly vznikat velké spory, které přerostly ve války. Každý národ totiž začal prosazovat svou víru vůči ostatním.<sup>634</sup>

Lidé tak Nejvyššího hledají různými způsoby a pod různými jmény, přesto ale pro ně zůstává nepoznaný a nedosažitelný.<sup>635</sup> Zde Kusánský upozorňuje na negativní teologii, což je další výrazný teologicko-filozofický princip, který hrál klíčovou roli při formování Kusánského myšlenek. Zajímavý je zejména odkaz na hledání Božích jmen, kterému se věnoval i ve svých dalších spisech a kázáních.<sup>636</sup> Posel také vysloví prosbu, aby se Nejvyšší dále neskrýval, protože Jeho poznání ukončí spory: „*Pokud tak učiníš, meče ustanou, stejně jako zloba, nenávisť a všechno zlo a všichni budou vědět, že není nic jiného než jedna víra v mnohosti rituálů.*“<sup>637</sup>

Prakticky vše z výše zmíněné části vize je formulováno se zřetelnými rysy křesťanství, a tak se zdá, že Kusánský usiluje spíše o apologii než o nějakou toleranci. Tento pohled ovšem výrazně proměňuje následující pasáž, ve které jasně hovoří o užitečnosti

---

<sup>631</sup>V pojmosloví *De pace fidei* má neoplatonská hierarchie následující podobu „*corpus hominis–spiritus rationali –spiritus intellectuali –omnium creatorem*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §3.

<sup>632</sup> „*Et quamvis spiritus ille intellectualis, seminatus in terra, absorptus in umbra, non videat lucem et ortus sui initium*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §3.

<sup>633</sup> „*magna multitudo non potest esse sine multa diversitate*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §4.

<sup>634</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §. 4.

<sup>635</sup> „*Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videri et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §5.

<sup>636</sup> KUSÁNSKÝ, M. *Sermo I In principio erat verbum* §2-7. Česky FLOSS, P. – PATOČKA, J. *Mikuláš Kusánský*. Praha 2001. Pro srovnání pasáž na s. 112 „*Tak dostává jeden Bůh u různých národů vždy jiné jméno, přesto že je všude a ve všem jeden.*“

<sup>637</sup> „*Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §6.

odlišnosti rituálu a obhájí toleranci „*Avšak možná nemohou být rozdílné rituály odstraněny nebo to není vhodné, protože rozdílnost vede k větší zbožnosti.*“<sup>638</sup>

V druhé kapitole se ujímá slova Nejvyšší Král, který připomíná, že člověk dostal svobodnou vůli k tomu, aby ho mohl hledat. Problém spočívá v tom, že přízemní a zvířecí člověk je pod mocí Pána temnoty a posluhuje smyslovému životu a ne intelektuálnímu. Proto Nejvyšší vyslal své Slovo, aby na sebe vzalo lidskou přirozenost a dokázalo tak, že člověk je schopen dosáhnout života věčného.<sup>639</sup> Na závěr se táže, co více by se dalo pro mír vykonat. Na to mu odpoví samotné Slovo, které připomíná, že člověk má svobodnou vůli, smyslový svět je nestálý, názory se mění s časem a člověk bez pomoci nedosáhne pravdy. Protože pravda je jediná, a není možné, aby nebyla uchopena svobodným intelektem, budou všechny náboženství přivedeny k jedné víře.<sup>640</sup>

Následně Král povolá anděly, kteří jsou opatrovníci všech národů a jazyků<sup>641</sup> a poručí jim, aby před Slovo předvedli přední muže smyslového světa. V okamžiku se objeví nejváženější mužové světa, kteří se ocitnou v intelektuálním vytržení.<sup>642</sup> Je jim sděleno, že Král nebes vyslyšel nářky těch, kdo trpí pro rozdílnost náboženství. A protože všichni, kdo trpí perzekucí anebo utlačují pro víru, tak činí, protože to považují za nutné pro svou spásu, dostanou mudrcové za úkol náboženství harmonicky redukovat na jednu víru. Protože jde o náročný úkol, mají přiděleny průvodce z řad andělských duchů a jsou vysláni do nebeského Jeruzaléma, nejvhodnějšího místa pro takovýto úkol.<sup>643</sup>

Úvodní tři kapitoly tedy představují několikavrstvý narativní rámec, který se zdá být na první pohled zbytečně komplikovaný a bez zásadní spojitosti s následnou dialogickou

---

<sup>638</sup> „*Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §6.

<sup>639</sup> V této pasáži zase Kusánský odkazuje na svou kontrakční metafyziku FLOSS, P. *Mikuláš Kusánský*, s. 13.

<sup>640</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §8. Opětovně se to zdá protirečit tolerantnímu výkladu *De pace fidei*, ale je potřeba si uvědomit, že Kusánský nepochyboval o tom, že existuje jedna pravda a ta nakonec zvítězí. Ovšem to samo o sobě není překážkou pro toleranci, jakákoli tolerance byla pro křesťany omezená přinejmenším Posledním soudem. Po něm právě náboženství samozřejmě zvítězí a jakákoliv tolerance skončí. Právě na poukazuje Kusánský zmínkou o svobodném intelektu – ten nebude ve smyslovém světě nikdy zcela svobodný. Proto se i celý dialog odehrává na „intelektuálních výšinách“ mimo smyslový svět.

<sup>641</sup> „*Et advocatis angelis qui omnibus nationibus et linguis praesunt*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §9. Ty asi je možné ztotožnit s oněmi posly přednášejícími nářek lidí, svědčí o tom i to, že jejich zástupce je na jednom místě jmenován jako archanděl. Zřetelně jde tady vidět odraz díla Dionýsia Areopagaty a jeho *De coeli hierarchia*.

<sup>642</sup> „*Et mox in conspectu Verbi comparuerunt, scilicet viri graviores mundi huius, quasi in extasim rapti*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §9.

<sup>643</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §9.



výměnou. Opak je pravdou. Kusánský se snaží *De pace fidei* pomocí několika stručných narážek zasadit do svého filozofického systému. Jde tak o jakousi kontrakci Kusánského myšlení – najdou se zde odkazy na novoplatonismus včetně platonské *anamnesis* a nauku o idejích, negativní teologii i nebeskou hierarchii Pseudo-Dionýsia Areopagity.<sup>644</sup> Nejprve představuje vizi, kterou si Kusánský vybavuje pomocí *anamnesis*. Ve vizi se nářky nejnižších, tělesných lidí pomocí intelektuálních bytostí (andělů) dostanou před Nejvyššího, Krále nebes, Tvůrce světa (novoplatónské Jedno). Ten nářky vyslyší a zahájí zase sestupnou spirálu – povolá anděly, aby na Nebesa přivedli tělesné jedince – mudrce, kteří se stanou hlavními postavami následného dialogu.

V průběhu dialogu potom každý z mudrců pokládá otázky týkající se nejzávažnějších rozdílů ve víře, na které dostane odpovědi od nějaké křesťanské autority. Nejde proto o rovnocenný dialog, ale o naučení, protože mudrcům odpovídají nejvyšší křesťanské autority jako sv. Petr a sv. Pavel a Slovo Boží. To zřetelně určuje hierarchii jednotlivých mluvčích. Aktivita jednotlivých mudrců proto spočívá především v položení otázek. Pouze v některých případech přicházejí s komentářem, který zpravidla rozpracovává či upřesňuje odpověď nebeské autority. Důvodem, proč mezi sebou nejednají přímo zástupci jednotlivých národů je Kusánův názor, že k dosažení vytouženého míru skrze přistoupení na společnou víru, bude třeba určitého Božího zásahu. V době, kdy se chystala další křížová výprava proti Turkům kteří se nezadržitelně valili na Balkán, bylo nereálné jakékoli jednání založené pouze na touze po míru několika filozofů. Jedním z nich byl i Kusánský, který sdílel s Janem ze Segovie myšlenku na uspořádání muslimsko-křesťanské konference.<sup>645</sup> Přesto si ale uvědomoval problémy takového podniku či snad dokonce jeho nereálnost. Proto svůj fiktivní dialog uvozuje tak komplikovanou konstrukcí předmluvy.

Debaty mezi mudrci připomíná obecné pojmenování postav podle národností. V dialogu vystupuje celkem 17 národů, přičemž nejsilnější zastoupení mají katolíci (Angličan, Francouz, Němec, Španěl, Ital a Řek<sup>646</sup>) následují muslimové (Arab, Peršan a Turek),

---

<sup>644</sup> HOLLMAN, J. *The world of Concordance*, s. 63n.

<sup>645</sup> SCHWOEBEL, R. H. *Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks*. Studies in the Renaissance, roč. 12, 1965, s. 176-178.

<sup>646</sup> Je otázkou, zdali chápat Řeka jako katolíka, ale vzhledem k tomu, že ani to, co postava říká a jak je charakterizována nenaznačuje, že by mělo jít o příslušníka řecké ortodoxní církve, je oprávněné pojímat ho do jednoho tábora s katolíky. Kusánský se totiž sám podílel na uzavření Florentské unie, kterou považoval za velký diplomatický úspěch. Navíc se zdá, že Kusánského pád Konstantinopole velmi osobně zasáhl, protože v ní pobýval a řadu Řeků osobně znal. Spíše než na konfesijní hledisko zde Kusánský upozorňuje na Řekův

křesťané blízkovýchodní (Armén, Syřan, Chaldejec), dále Tatar a Skyt s představou jakéhosi naivního monoteismu a polyteistický Ind. Poněkud zvláštní pozici z hlediska svého vyznání mají v dialogu Žid a Čech. Přestože jde o koncil zastupitelů jednotlivých věrouk, mnohem více než středověké debaty mezi mudrci připomíná průběh dialogů spíš dialog mezi mistrem a žákem.<sup>647</sup> Tento postup byl využíván i Augustinem, zejména v dialozích proti heretikům.<sup>648</sup> Na druhou stranu tu najdeme i zřetelný odraz Platónských dialogů, a to nejen po obsahové stránce, kterou jsme zmínili výše (*anamnesis*, ideje, podobenství jeskyně). I po formální stránce najdeme zřetelné paralely, například když se některý z mudrců dostane do pozice schvalovače jednotlivých propozic navrhaných autoritou, jako je tomu například u Itala a Peršana.<sup>649</sup>

V závěru dialogu se Mudrcové ještě rozhodnou prozkoumat mnoho starověkých knih v různých jazycích, ale všude najdou pouze jednu víru v mnohých rituálech. Jednota mezi náboženstvími je nalezena a všeobecně přijata mudrci, všichni se po diskuzi shodnou na tom, že přijmou za svou nauku *una religio in rituum varietate*. Když dosáhnou harmonie a přijmou jediné náboženství, jsou vysláni zpět ke svým národům do tělesného světa s posláním nabyté poznání šířit (opětovně s pomocí intelektuálních duchů). Ve smyslovém světě se mají znovu setkat v pozemském Jeruzalémě, ustanovit společnou víru a nastolit věčný mír i zde. Opětovně se ale připomíná, že lidé ve smyslovém světě podléhají silám prince temnot.<sup>650</sup> Závěr tedy navazuje na motiv nebeského koncilu jako utopické představy a vrací se i motiv novoplatonského sestupu.

Prostředí i povaha postav tedy opakovaně naznačují, že jde o naprosto idealizovanou situaci. Hladká shoda je dána jak prostředím nebeského koncilu, tak tím, že jsou zde přítomni pouze největší mudrcové. Ti se zde navíc nacházejí v extatickém vytržení – nikoli jako lidé z masa a kostí, ale jako intelektuální bytosti.<sup>651</sup> Nejsou tedy zatíženi pozemskými emocemi a problémy, což ještě více podtrhuje utopickou stránku navrhaného řešení.

---

věk (*senior est*) a pravděpodobně tak vzdává hold řecké kultuře a civilizaci v humanistickém duchu. Koneckoncům dalším mluvčím je Ital, který může reprezentovat starověký Řím.

<sup>647</sup> CARDELLE de HARTMANN, C. *Latiniesch dialog*, s. 58-60.

<sup>648</sup> PINEAS, R. *Thomas More's Use of the Dialogue Form*, s. 201.

<sup>649</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §13-15 a §36.

<sup>650</sup> „*licet simplicitas popularis saepe per adversam tenebrarum principis potestatem abducta non adverteret quid ageret*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §68.

<sup>651</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §2.

Úplná realizace náboženského míru je proto možná jen ve velmi dlouhém časovém horizontu, či ji lze považovat v rámci tělesného světa za zcela utopickou.

### 6.1.2 Diskuze mudrců v *De pace fidei*

Prvním problémem řešeným v samotné diskuzi je otázka po prvku spojujícím všechna náboženství. V promluvě s Řekem a Italem je ustanoveno, že všichni filozofové touží po moudrosti a ta musí být nutně jedna.<sup>652</sup> Obě postavy přitom odkazují k antické učenosti Řecka a Říma, snad je to Kusánského poklona zakladatelům filozofie. S Arabem se dostává k uznání existence jediné Moudrosti a jejím ztotožněním s Bohem.<sup>653</sup> S Indem řeší polyteismus (podobně jako je jedna Moudrost musí být i jedna božskost – *divinitas*). Na to navazuje problematika uctívání model – idolatrie,<sup>654</sup> aby plynule přešel k otázce trojjedinosti Boha, která některým mluvčím připomíná polyteismus.<sup>655</sup> Další rozsáhlou částí je argumentace na nejrůznější problémy spojené s naukou o Ježíši Kristu jako božím vtělení, jeho zmrtvýchvstáním a dalším christologickým otázkám.<sup>656</sup> Němec vznáší otázku po podobě posmrtného života.<sup>657</sup> Poslední část se vypořádává zejména s nejrůznějšími otázkami ohledně konkrétních rituálů. Tatar se ptá po vztahu mezi obřady, nařízeními a vírou,<sup>658</sup> Armén řeší křest,<sup>659</sup> Čech svátost eucharistie,<sup>660</sup> a poslední je otázka Angličana, který se zajímá o zbylé svátosti a rituály, konkrétně se řeší zejména manželství a role kněží.<sup>661</sup>

Právě poslední část je z hlediska pochopení Kusánského pojetí tolerance klíčová. Jak avizoval v předmluvě, hlavní problém pro něj představují náboženské války, které vznikly z důvodů odlišnosti rituálů.<sup>662</sup> O tom, že jde o zvláštní část dialogu svědčí i to, že nebeským průvodcem se stává Pavel. Ne náhodou, jako učitel pohanů měl hlavní podíl na podobě rituální stránky rané křesťanské církve. Tatar, který tuto pasáž ze strany mudrců zahajuje, vypočítává všechny možné podoby rituálů a nad mnohými vznesl jménem početných a

---

<sup>652</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. V a VI.

<sup>653</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. VI.

<sup>654</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. VII.

<sup>655</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. VIII – IX.

<sup>656</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. X – XIV.

<sup>657</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. XV.

<sup>658</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. XVI.

<sup>659</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. XVII.

<sup>660</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. XVIII.

<sup>661</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. XIX.

<sup>662</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, kap. XX.

nevzdělaných (*multi et simplices*) tatarů námitky. Obřízka tatarům přijde směšná, svátost eucharistie, při které křesťané požívají vlastního boha, přímo zvrácená (*abominabilis*).<sup>663</sup> Podle Pavla je klíč v tom, že spása spočívá ve víře nikoli ve skutcích.<sup>664</sup> V momentě, kdy to bude všemi pochopeno, nebudou rituály představovat problém, protože jde o pouhá smyslová znamení, která jsou proměnlivá. Oproti tomu, to, co označují, je neměnné.<sup>665</sup> Tatar uznává, že víra je podmínkou nutnou, ale má pochybnosti o její dostatečnosti. Pavel proto upřesňuje, že to musí být víra stvrzená skutky, protože bez nich je víra mrtvá.<sup>666</sup> Upřesňuje, že těmito skutky myslí dodržování božích přikázání. To Tataru opět zmate – každé náboženství má své vlastní proroky a nařízení. Pavel tady opětovně prezentuje tolerantní myšlení, místo řešení malicherných rozdílů odkáže na přirozený rozum člověka, který je společný všem národům a který se řídí jednoduchým zákonem lásky – nečiň druhému to, co nechceš, aby ostatní činili tobě. Lásky je tak naplněním Božího zákona, na který jsou redukovatelná přikázání všech náboženství.<sup>667</sup> Z hlediska tolerance jde samozřejmě o klíčovou pasáž, protože je to právě zákon lásky, který ji ospravedlňuje.

Teprve teď se Tatar dostává k otázce rituálů. Už byla nalezena společná víra i přikázání, ovšem v rituálech se mu jednota zdá nemožná, jako příklad uvádí obřízku. Pavel jednoznačně odpovídá, že není nutná pro spásu, a tedy není z hlediska víry podstatná.<sup>668</sup> Může však mít vliv na ustanovení míru, a proto by bylo dobré, kdyby se menšina přizpůsobila většině. Pokud to ale bude lepší pro zachování míru, tak má většina ustoupit a

---

<sup>663</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §54. Heidelbergská Opera omnia uvádí *abominabilis*, což by značilo zajímavou slovní hříčku ve smyslu zvráceně nelidská, já se ovšem v tomto případě držím Basilejského tisku, který uvádí prostě *abominabilis D. Nicolai De Cvsa, Cardinalis, vtriusque Iuris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera. Tomus II.* Basel 1565, s. 875. Dostupné na <http://diglib.hab.de/drucke/413-theol-2f/start.htm>

<sup>664</sup> „*Oportet ut ostendatur non ex operibus sed ex fide salvationem animae praestari.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §55.

<sup>665</sup> „*Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §55.

<sup>666</sup> „*Sine fide impossibile est quem placere Deo. Oportet autem quod fides sit formata; nam sine operibus est mortua.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §58.

<sup>667</sup> „*Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §59.

<sup>668</sup> „*non credit pro salute assequenda necessariam.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §60.

dohodnout se.<sup>669</sup> Pavel proto ještě jednou opakuje: „*Pro mír dostačuje stvrzení víry a zákona lásky, tyto rituály budou tolerovány.*“<sup>670</sup>

Oproti tomu s Arménovou otázkou po nutnosti křtu se Pavel vypořádá rychle – křest je totiž pro spásu přínosný. Ovšem pouze z toho důvodu, že jde o svátostné vyznání víry v Ježíše Krista. Přesto ale není nutný, na rozdíl od víry.<sup>671</sup> Na druhou stranu nikdo se nemůže nazývat věřícím, pokud se nechce jako věřící projevovat.<sup>672</sup> Přestože je zjevná určitá diskrepance mezi naukou prezentovanou výše a naukou o křtu, Kusánský se větším zdůvodňováním nezabývá. Pravděpodobné vysvětlení poskytuje pasáž, kde se tvrdí, že křest bez problému přijmou jak Arabové, tak židé.<sup>673</sup>

Čechovi bude věnovaná následující kapitola, proto můžeme přejít k poslednímu mudrci. Angličan lakonicky žádá poučení v otázce ostatních rituálů. Jde o jakési shrnutí části věnované rituálům, a tak se zde některé myšlenky opakují. Opětovně zazní, že tam kde je možné najít shodu se má přijmout jeden postup – konkrétně jde o monogamní manželství (které je zásadou přirozeného zákona) a kněžský úřad (který je beztak v nějaké podobě přítomný ve všech náboženstvích).<sup>674</sup> Kde to možné nebude, má se povolit odlišnost rituálů s tím, že bude zachována víra a mír.<sup>675</sup> Různost rituálů může vést i k nárůstu zbožnosti, protože jednotlivé národy se budou předhánět mezi sebou ve velkoleposti uctívání boha.<sup>676</sup>

---

<sup>669</sup> „*Unde cum maior pars mundi sit sine circumcissione, attento quod circumfaciat maiori parti, cui unitur in fide, ob pacem servandam opportunum iudico. Ymmo si propter pacem maior pars se minori conformaret et reciperet circumcissionem, arbiträrer faciendum, ut sic ex mutuis communicationibus pax firmaretur.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §60.

<sup>670</sup> „*Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §60. Zde stojí za zmínku, že jde o jeden z mála případů, kdy se v dialozích přímo používá pojem gramaticky spjatý se slovem tolerance.

<sup>671</sup> „*Fides est necessitatis in adultis, qui sine sacramento salvari possunt*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §62.

<sup>672</sup> „*Ubi vero assequi possent, non possunt dici fideles, qui se tales esse per regenerationis sacramentum ostendere nolunt.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §62.

<sup>673</sup> „*Sunt baptismales lotiones ob religionis devotionem tam apud Hebraeos quam Arabes, quibus non erit difficile lotionem a Christo institutam ob fidei professionem recipere.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §61.

<sup>674</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §67.

<sup>675</sup> „*Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et ceremonialibus.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §67.

<sup>676</sup> „*Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §67.

### 6.1.3 Úloha Čecha v dialogu

Postava Čecha (*Bohemus*) patří mezi ty postavy, které není možné jednoznačně ztotožnit se zástupcem národa. Čech zastupuje totiž především utrakvisty. O tom svědčí téma, které rozebírá se sv. Pavlem – svátost eucharistie. Přestože nejde postavu ztotožnit se zástupcem nějakého konkrétního husitského proudu, natož s konkrétní osobou, je Čech evidentně reprezentantem utrakvismu.

Čech jako problém pro ustanovení jednotné víry a míru vidí svátost eucharistie. Křesťané se jí podle jeho názoru vzdát nemohou, protože byla ustanovena samotným Kristem, a nekřesťanům zase bude připadat jako nepřijatelná.<sup>677</sup> Na to už koneckonců upozorňoval Tatar. V odpovědi sv. Pavla je představen smysl svátosti pro ostatní nekřesťanská náboženství. Toto ponaučení vychází z rozboru christologické nauky probírané výše v dialogu. Jde o stravu spirituálního těla, která má podobný účel jako přijímání tělesné stravy na tomto světě. Je třeba doufat v to, že všichni věřící chtějí okusit stravu života věčného.<sup>678</sup> Dalším problémem je přesvědčit ostatní národy, aby tuto nauku přijaly. Podle Pavla to nebude těžké, protože eucharistie je důsledkem již v dialogu schválených christologických článků, přesto uvádí zajímavý příměr – když zvířata dokáží proměňovat stravu na maso, proč by to nedokázalo Slovo.<sup>679</sup> Přírodovědné analogie nejsou úplně obvyklé v teologických úvahách, ale pro Kusánského byly poměrně typické – je možné připomenout podobný styl analogie mezi magnetem a vztahem lidské a božské přirozenosti v Kristu.<sup>680</sup>

Čech si následně povzdechne, že proměna substance je nauka těžká k pochopení. Pavel lakonicky odpoví, že s vírou je to jednoduché.<sup>681</sup> U odkazu na víru ale nekončí a přibližuje transsubstanciační nauku, při které se proměňuje substance, ale smyslové kvality předmětu zůstanou stejné. Proti té Čech samozřejmě nic nenamítá (stejně jako by nic nenamítali ani kompaktní utrakvisté), naopak ji pochvaluje.<sup>682</sup> Ovšem co si počnout, když

---

<sup>677</sup> KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §63.

<sup>678</sup> „*Sperandum est omnes homines fideles omnino velle degustare cibum illum per fidem in hoc mundo, qui erit in veritate cibus vitae nostrae in alio mundo.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §63.

<sup>679</sup> „*Si natura hoc facit in animalibus, quomodo Verbum hoc non faceret*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §64.

<sup>680</sup> ČERVENKA, J. *Nicholas Of Cusa On Islam*, s. 52-53.

<sup>681</sup> *Bohemus: «Haec conversio substantiae panis difficulter attingitur.» Paulus: «Fide facillime.»*, KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §65.

<sup>682</sup> „*Capio doctrinam tuam mihi gratissimam.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §65.

to někteří nevzdělanci (*rudes*) nepochopí, a tím pádem nejen, že neuvěří, ale ani se nebudou chtít svátosti účastnit?<sup>683</sup> Klíčová je následující Pavlova odpověď, která nastiňuje nejenom ochotu hledat společnou víru, ale i vyznačuje míru navrhované tolerance. Kusánský přichází s velmi kontroverzním tvrzení popírajícím závaznost eucharistie pro spásu, alespoň co se smyslových znaků týče.<sup>684</sup> Pasáž není zcela jasná v tom ohledu, zdali se opravdu mluví o absenci spasitelného účinku požití eucharistie, nebo pouze o tom, že může probíhat v libovolné podobě. Pro druhou možnost mluví následující věta,<sup>685</sup> pro první hned ta další, kde hovoří o tom, že pokud někdo nekonzumuje svátost z důvodu pokory, měl by být chválen.<sup>686</sup> To by se teoreticky mohlo vztahovat i na tatary, kteří považují pojídání boha za nedůstojné. Klíč však spočívá pravděpodobně už v Čechově otázce – co s těmi, kdo nepochopí transsubstanciaci a přestanou se účastnit svátosti. Na ní totiž může poskytnout odpověď pouze to, že Kusánský opravdu mluví o nezávaznosti účasti na svátosti eucharistie pro spásu.

Každopádně jde o dost kontroverzní tvrzení, které zpochybňuje možnost výkladu *De pace fidei* jako „pouhé“ apologie katolické nauky. Ovšem rozhodně to v tomto případě není ani ústupek směrem k utrakvistickému pojetí. Naopak. To, že utrakvisté vznášeli požadavek nutnosti určité podoby rituálu (nutnost přijímání kalicha i pro laiky), představuje problém pro ustanovení míru. Proti nutnosti kalicha Kusánský opakovaně vystupoval i ve svých starších spisech i během diplomatických jednání.<sup>687</sup> Právě na tomto příkladě jde snad nejlépe pozorovat, jak si Kusánský představuje *una religio in rituum varietate*. Nehodlá se zabývat hádkami o konkrétní podobě a funkci jednotlivých rituálů, protože to plodí pouze spory a války. Proto přechází na vyšší, duchovnější úroveň, a spokojí se s tvrzením, že důležitá je pouze víra. K provádění samotného rituálu má proto v *De pace fidei* nadmíru liberální

---

<sup>683</sup> „*Quid si haec archana non capiantur? Nam rudes abhorrebunt fortassis non solum hoc credere, sed sumere tanta sacramenta.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §65.

<sup>684</sup> „*Hoc sacramentum, prout est in sensibilibus signis habita fide –, non est sic necessitatis, quod sine eo non sit salus; nam sufficit ad salutem credere, et sic manducare cibum vitae.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §66.

<sup>685</sup> „*Et ideo circa eius distributionem, an et quibus et quotiens dari debeat populo, non est lex necessitatis posita*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §66. ZILYNSKÁ B. *Pax fidei Mikuláše Kusánského a<sup>1688</sup>*, s. 90 upozorňuje na podobnost s traktáty o problematice četnosti podávání eucharistie, nikoli přijímání pod obojí laiky. Tuto interpretaci vyvrací nejen to, že se mluví přímo o tom, komu se má podávat. Také to nedává smysl jako odpověď na Čechovu otázku. Posledním důkazem může být, že se četností užívání svátosti Kusánský jinde svém díle (*De usu communionis, Epistolam ad Bohemum*) ve větší míře nezabývá.

<sup>686</sup> „*Quare si quis fidem habens se indignum iudicat accedere ad mensam summi Regis, haec humilitas laudanda potius existit.*“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §66.

<sup>687</sup> ČERVENKA, J. *Kusánský a jeho jednání s utrakvisty*, s. 169–178.

přístup. Jeho pojetí eucharistie není předzvěstí pozdějších reformačních teorií, ale vědomým ústupkem za účelem zachování míru.

Je zjevné, že Kusánský byl ochoten v zájmu mírového soužití činit velké ústupky a podle výše zmíněného by s povolením kalicha na kompaktním základě neměl mít problém. To je ovšem velký odklon od názorů prezentovaných v jeho komunikaci s Martinem Lupáčem, která proběhla krátce předtím, i s jeho staršími polemikami s husity. Změnil snad své názory během krátké chvíle tak výrazně? Odpověď v tomto případě musí znít negativně, a to ze dvou hlavních důvodů. Za prvé idealistický rámec celého dialogu prezentované ideje značně vzdaluje od praktické politiky. Ještě významnější je ale druhý důvod, který vyplývá z poslední věty rozmluvy s Čechem:

*„Proto co se týče zvyku a rituálu této svátosti, bude správcům církve umožněno nařídit, cokoli se bude zdát prospěšnější pro dané místo (náboženství) a čas, za předpokladu že víra bude zachována, tak aby společným zákonem byl zachován mír víry navzdory rozdílným rituálům.“<sup>688</sup>*

Závěrečná formulace jasně zdůrazňuje roli ústupků v rituální stránce náboženství pro zachování míru a napovídá, že podle Kusánského byla kompaktní správným krokem, alespoň v době jejich uzavření. Tady je ovšem potřeba si všimnout, že Kusánský odbočuje od svého hlavního cíle – hledání společného základu všech náboženství. Začíná zde mluvit o záležitostech církevních, o kterých nikde jinde v dialogu nemluví. Podoba a užití konkrétních rituálů jsou podle Kusánského zcela v rukou představitelů církve. V tomto výroku je naznačena i odpověď na otázku, proč Kusánský nakonec podpořil zrušení kompaktní. Jasně zde formuluje důležitost názoru *rektoribus ecclesiae*, což v době sepsání spisu pro Kusánského nepochybně znamenalo papežskou kurii. Kompaktní uznání přijímání pod obojí, proto neodporovalo jednotě církve pouze do té doby, dokud bylo uznáváno církevní autoritou (papežem či koncilem). Utrakvismus sice nemusí odporovat principům společné víry (*religio*), ale pokud nebude povolený církevní autoritou, představuje problém pro jednotu církve (*ecclesia*).

V české literatuře padly i úvahy o tom, že Kusánského k jeho slavné formulaci mohly vést dopisy, které si vyměnil s Martinem Lupáčem z Chrudimi.<sup>689</sup> Tuto myšlenku ale

---

<sup>688</sup> „Ideo circa usum et ritum eius, id quod rectoribus Ecclesiae pro tempore magis expedire videbitur in qualibet religione – salva semper fide – poterit ordinari, sic quod ob diversitatem rituum per communem legem non minus pax fidei inviolata perseveret.“ KUSÁNSKÝ, M. *De pace fidei*, §66

<sup>689</sup> BARTOŠ, F. M. *Cusanus and the Hussite Bishop*, s. 40.



musíme odmítnout. Díky tomu, že se v Kues dochovaly Kusánského rukopisy včetně jeho přípisů, lze přesvědčivě doložit, že formulace vznikla během studia knih spjatých s Koránem, konkrétně *Lex sive doctrina Machumeti*, který podle všeho studoval dříve.<sup>690</sup> Přesto je podobnost těchto Lupáčových úvah navýsost zajímavá a to i z toho důvodu, že myšlenky Martina Lupáče měly ohlas i u dalších sledovaných autorů (explicitně se k němu hlásí zejména Řehoř Hrubý z Jelení).

Rozmluva s Čechem názorně prezentuje konflikt mezi naukou nebeského koncilu a možnostmi jejího uvedení do praxe. Jde vlastně o další potvrzení střetů ideálů s realitou, na které Kusánský opakovaně upozorňuje pomocí narativních prostředků dialogu. Netrvalo dlouho a ke střetu *una religio a una ecclesia* opravdu došlo – v roce 1462 papež oficiálně prohlásil kompaktáta za neplatná. Čechova pasáž v *De pace fidei* tak naznačuje, že Kusánský si byl moc dobře vědom problémů, které kompaktáta doprovázejí. Kusánský měl patrně pravdu i v tom, že pokud se rituální odlišnosti nepovolí, skončí to válkou – toho se však Kusánský už nedožil.

#### 6.1.4 Závěr Kusánský a tolerance

Podobně jako u ostatních dialogů, ani závěr *De pace fidei* nepředstavuje jednoznačný výrok. Závěrečná pasáž spisu nemá vyznívat do ztracena, jak tvrdí například Zilynská.<sup>691</sup> Naopak má podtrhovat idealistické zasazení celého projektu. Proto celý závěr opětovně zdůrazňuje úlohu Boha, bez jehož pomoci nemůže dojít k dosažení celosvětového míru. Závěr je tedy především naplněním modlitby k Bohu z předmluvy. Nauka *De pace fidei* nemá za cíl konverzi k jednomu náboženství, ale přijetí zásad pro dosažení míru. I když podoba, v jaké společnou víru Kusánský podává má zřetelně křesťanské rysy, jde spíše o jakési univerzální (snad by se dalo říci Válkovou terminologií „nadkonfesijní“<sup>692</sup>) křesťanství, nikoliv katolickou ortodoxii. Nejde však o odsouzení ostatních věrouk, podle Kusánského je křesťanství pouze nejbližší ideálu společné víry.

---

<sup>690</sup> VALKENBERG, P. *Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa*. In LEVY, I. - GEORGE-TVRTKOVIĆ, R. - DUCLOW, D. (eds.). *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*. Leiden 2014, s. 38.

<sup>691</sup> ZILYNSKÁ, B. *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*, s. 84.

<sup>692</sup> DECORTE, J. *Tolerance and Trinity*. In BOCKEN, I. *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*. Leiden, 2004, s. 116 užívá pojem „super religion“.

Musím proto souhlasit s názorem, že literární kompozice a důraz na idealizaci prostředí i postav svědčí o tom, že *De pace fidei* nemá sloužit jako návod k praktické aplikaci, ale jako povzbuzení k intelektuální reflexi nad přístupem k ostatním náboženstvím.<sup>693</sup> Odpovídalo by to i politické a diplomatické činnosti Kusánského, který nevystupoval pouze jako obránce irénismu a náboženské tolerance (Basilejský koncil, korespondence s Janem ze Segovie), ale i jako poměrně přísný zastánce a obránce katolické věrouky (německá legace, jednání o zrušení kompaktát, účast na přípravách křížové výpravy proti Osmanům). Díky těmto svým zkušenostem si proto moc dobře uvědomoval, jak složité může být uvádět ideály do praxe. Přesto ale Kusánský od idejí zastávaných v *De pace fidei* do konce života neustoupil. Ještě v posledním roce Kusánského života vznikl kodex, ve kterém se dochovalo *De pace fidei* vlastnoručně upravované Kusánského rukou.<sup>694</sup>

Připuštění určité míry tolerance považuje Mikuláš Kusánský za nejúčinnější nástroj proti náboženským válkám i v dialogu *De pace fidei*. Podle Kusánského různost obřadů (*ritus*) nemůže být zcela zrušena, dokonce uvádí, že by to ani nebylo prospěšné, protože jejich rozličnost podporuje zbožnost. Lidé totiž nevyhnutelně věnují více pozornosti obřadům, na které jsou zvyklí. Různé obřady by ale měly být zaštitěny jednotnou vírou (*religio*). Základním heslem Kusánského náboženského programu je jedna víra v množství obřadů - „*non est nisi religio una in rituum varietate.*“ Kusánský se sice snaží odpovědět na celosvětovou náboženskou situaci, ale je symptomatické, že v závěru dialogu nechává vystoupit postavu Čecha (*Bohemus*). Řešení jeho otázky na první pohled až nápadně připomíná postup, jaký uplatňoval koncil, a zpočátku i papežství, při jednáních s husity – povolení drobné diverzity v rituálech (kalich) za účelem zabránění válkám a zachování jednoty církve. Na druhou stranu v rozmluvě s Čechem také dochází k zásadní proměně terminologie užívané v dialogu, když se debata přesune od společné víry (*religio*) k otázce jednotné církve (*ecclesia*). V ten moment se Kusánského rétorika mění, v církevních záležitostech je nutné uposlechnout názoru představitelů církve. Tady naráží Kusánský na otázku poslušnosti, která se stala klíčovým problémem během všech jeho jednání s utrakvisty, od Basilejského koncilu až po zrušení kompaktát.

---

<sup>693</sup> ALEXANDER, J. *The Problem of Temporality in the Literary Framework of Nicholas of Cusa's De pace fidei*. Symposion, roč. 2, 2014, s. 135-145.

<sup>694</sup> HOLLMAN, J. *World of Concordance*, s. 106.

## 6.2 Jan z Rabštejna a *Dialogus. Sermo a anti-sermo*

Významným dílem z pera katolického autora věnovaném problematice vztahů mezi utrakvisty a katolíky je *Dialogus* Jana z Rabštejna.<sup>695</sup> *Dialogus* patří k vrcholným dílům raného humanismu u nás<sup>696</sup> a je považován za obhajobu Rabštejnovy neutrální pozice mezi králem Jiřím z Poděbrad a opozičním katolickým táborem Zelenohorské Jednoty podporované papežem Pavlem II. a Matyášem Korvínem. Podle Ryby byl sepsaný někdy v průběhu roku 1469, tuto dataci bych chápal pouze jako nejrannější možnou, protože Ryba klade až příliš velký důraz na historické narážky dialogu, které však mohly být pouze součástí narace.<sup>697</sup> Je docela dobře možné, že právě *Dialogus* byl spisem chtěl Rabštejn obhájit svou pravověrnost a který zmiňuje v dopise Janovi z Rožmberka.<sup>698</sup>

Rabštejn popisuje svůj fiktivní rozhovor s třemi českými šlechtici řešícími otázku poslušnosti vůči českému králi, kterého se měl Rabštejn zúčastnit po svém návratu z Itálie. Dalšími postavami jsou Zdeněk ze Šternberka, vůdce propapežské Zelenohorské Jednoty, neutrální Jan ze Švamberka a Vilém z Rábí, který nepokrytě podporuje krále Jiřího. Společně poté probírají aktuální politické téma – otázku poslušnosti Jiřímu z Poděbrad. Po vzoru humanistických dialogů Rabštejn využívá bohatý arsenál argumentů, od právnických, přes ekonomické (nefunkčnost obchodního embarga na Čechy) až po teze vojenské (například když vypočítává množství tvrzí, které má Jiří z Poděbrad v Čechách).

---

<sup>695</sup> Přestože jde o významnou a velmi dobře známou osobnost, stále chybí podrobnější zpracování osudů Jana z Rabštejna, nejnověji biografii shrnuje práce Davida Kozlera, který opravuje několik faktografických omylů starších prací KOZLER, D. *Prokop, Jan a ti druzí. Mladší Rabštejnové ve věrech husitského století*. Diplomová práce. Univerzita Karlova 2017, s. 142-154. V kontextu pronikání humanismu TRUHLÁŘ, J. *Počátky humanismu v Čechách*, Praha 1892 a také ŠMAHEL, F. *Humanismus a humanisté v době Poděbradské*, s. 77–91; URBÁNEK, R. *Tři Janové z Rabštejna*. Sborník filologický, roč. 11, 1939, s. 199–238.

URBÁNEK, R. Recenze *Dialogus jako 1. sv. řady A „Památek staré literatury české*. LF, roč. 70, 1947, s. 260–265; RYBA, B. *K biografii humanisty Jana z Rabštejna*. ČČH, roč. 46, 1940, s. 260–272; ŠMAHEL, F. *Jan z Rabštejna, stoupenec náboženské tolerance*. In Duchem, ne mečem. Fakta, úvahy, souvislosti. Praha 2003, s. 73–81 (aktualizovaná a popularizovaná verze starší studie). ŠMAHEL, F. *Knihovna Jana z Rabštejna*. Zápisky katedry československých dějin a archivního studia, roč. 3, č. 3–4, 1958, s. 93–113.

<sup>696</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s. 5 uvádí, že Rabštejn „*má čestné místo v našem písemnictví věku Poděbradova, ba přímo primát v dějinách našeho humanismu doby předvladislavské*.“

<sup>697</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s. 11.

<sup>698</sup> „*bohdá vždy jsem byl a chci býti a sem křesťan dobrý a poslušný, ješto pak toho přede všemi učenými lidmi a zvlášť před Otcem svatým toho bych dovésti chtěl. I toť k tomu pravím, žeť nevie, co mluvie*.“ AČ 7, s. 364. Pokud bychom *Dialogus* chápali jako zde zmíněný pokus o obhajobu bylo by trochu zvláštní přihlášení se postavy Rabštejn k papežské poslušnosti, protože to se zdá spíše nahrávat tezi, že šlo o obhajobu přechodu k papežské straně. K této problematice se ještě podrobněji vyjádřím při rozboru závěru dialogu. Ještě upozorňuji na poznámku, že se chce obhájit před lidmi učenými, k čemuž by humanistické sermo bylo velmi vhodné.

### 6.2.1 Obsah a průběh dialogu

Nepřekvapí, že odmítnutí válek a jejich hrůz se objeví už na samotném začátku textu a v průběhu děje se k němu Rabštejn ještě několikrát vrátí. Samotný rozhovor začíná tím, že postava Rabštejna prosloví své přání věnovat se doma studiu. Švamberg mu však s povzdechem odpoví, že české země sužují války, které nepřejí studiu a múzám.<sup>699</sup> Oba potom svorně odmítají válku, což se nepozdává Zdeňkovi ze Šternberka. Jan ze Švamberka si stěžuje, že ho papež nutí vstoupit do války pod pohrůzkou církevních trestů.<sup>700</sup> Rabštejn se zhrozí a žádá Šternberka, aby mu vysvětlil příčiny války. Podle Šternberka je to jednoduché, papež označil Jiřího z Poděbrad za kacíře, a tak musí být sesazen. Rabštejn se podivuje, jak mohl kacír v první řadě vůbec získat královský titul. Na to mu poměrně obsáhlým historickým exkurzem odpoví Vilém z Rábí na Rýzmberku, přičemž neopomine zdůraznit Štenberkovu roli při volbě Jiříka. To vyprovokuje ostrou názorovou výměnu mezi Vilémem z Rábí a Zdeňkem ze Šternberka. Poté co „učenci“ situaci uklidní, začnou se řešit příčiny současné války. Když Vilém z Rábí zpochybní poslušnost papeži jako hlavní Štenberkovu motivaci, vyvolá další polemickou výměnu. Následuje druhý historický exkurz, který se zaobírá vznikem Zelenohorské Jednoty, oprávněnosti interdiktů a vedení „svaté“ války proti kacírům. Křížovou výpravu Vilém z Rábí však silně odsuzuje, a to jak pro její dopady, tak pro způsob jejího vzniku (pomluvy a falešné informace papeži, falešnou záminku pro její vyhlášení, absence porady se všemi katolíky). Nemůže to skončit jinak než dalším kolem urážek, které musí mírnit Rabštejn.

Švamberg se pak šeptem obrátí na Rabštejna, jestli je pravda že přijdou do země cizozemci a budou ji ničit? Rabštejn pokoutnou diskuzi odmítá a nahlas vysloví pochybnosti o hojné účasti cizozemců a připomene neúspěchy předchozích výprav proti Čechům. Švamberg jeho názor podtrhuje tím, že vpád cizích vojsk neznamená jistotu vítězství, ovšem škoda vlasti je jistá. Rabštejn posléze otevřeně přitakává Vilémovi, že každý, kdo chce pokoj, je pro Šternberka nepřítelem. Představuje další problémy válek a navrhuje jiné způsoby řešení sporu, například konverzi Jiřího.

Podle Švamberka mnoho lidí nemůže válce prospět, ale účasti na ni mohou utrpět škody. Rabštejn toto stanovisko podpoří řadou teoretických a právnických argumentů. Vilém to ilustruje konkrétními příklady porušování práva během války vedené Zdeňkem ze Šternberka. Zdeněk se opakovaně brání nutností poslušnosti či vyhrůžkou, že neúčast ve

---

<sup>699</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s.8-10.

<sup>700</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s.13-19.

válce může mít dopad na kariéru a majetek diskutujících. Vilém a Rabštejn proti tomu staví obecné dobré a zájem vlasti. Na tom, že by bylo lepší s kacířstvím bojovat jinak, než násilím se shodnou všichni zúčastnění a výjimkou Šternberka. Oba Janové zároveň vyjadřují nutnost poslušnosti papeži. Na to naváže Vilém, který odmítá nutnost páchání zla, i kdyby byl takový čin přikázán papežem. Následuje ještě filosofická rozmluva učenců o nadřazení věcí dotýkajících se spásy nad záležitosti pozemské a polemická výměna urážek politiků. Přese všechno na závěr ale učenci prohlásí poslušnost za nutnou, což Zdeněk ze Šternberka schvaluje. Vilém však i po jeho poslední výzvě dále setrvává při svých názorech. Tím debata končí a všichni se rozcházejí.

### 6.2.2 Využití formy dialogu – postavy, narace

Literární rámec celého díla je poměrně složitý. Celý *Dialogus* je zarámován do pravděpodobně fiktivního dopisu adresovaného italskému právnímu znalci Giovannimu Grassimu.<sup>701</sup> Dopisní rámec má zvýraznit význam právnícké argumentace v textu, a zároveň poukazuje na humanistické vlivy, které *Dialogus* formují. V tomto dopise je situace v Čechách přirovnána k zápasům mezi guelfy a ghibelliny.<sup>702</sup> Rabštejn úmyslně zdůrazňuje ty aspekty problému, které druhou husitskou válku představují jako spor politický. To mu dává možnost obhajovat neutrální postoj, který by byl v otázkách víry problematický. Přesto ale najdeme v *Dialogu* řadu vyjádření, která podporují poklidné náboženské soužití. Některé z nich vysloví i postava samotného Rabštejna.<sup>703</sup>

Postavy mají poměrně výrazné individuální rysy, které dodávají prezentovaným argumentům další rozměr, podobně jako tomu bylo u husitských agitačních hádání. Výrazně je to vidět zejména na Šternberkovi. Zdeněk ze Šternberka je v dialogu podán jako válečný

---

<sup>701</sup> ŠMAHEL, F. *Humanismus v době poděbradské*, s. 86–87 má za to, že Rabštejn chtěl, aby se ho Grassi zastal u papežské kurie. Ovšem pro to chybí jednoznačné důkazy, osobně se přikláním spíše k tomu, že šlo fikci sloužící naraci.

<sup>702</sup> Je zajímavé, že stejné přirovnání používá podle Rabštejna „nevzdělaný pražský děkan Hilarius“ PODLAHA, A.(ed.) *Hilaria Litoměřického List králi Jiřímu z Poděbrad*, s. 18: „I strach, by se takové zlé nepříhodilo, jako jest se do Vlach vloudila škodná a dávná rozdělení, že v každém téměř městě mají dvě rotě: gebeleni a gelfis.“ Neznamená to však nutně, že Rabštejn toto Hilariovo psaní znal, a to přirovnání odtud přebral, sám byl velmi dobře obeznámen se situací, a navíc se to hodí do koncepce jeho dialogu. Ovšem je zajímavé, že navzdory kritickému hodnocení Hilaria s ním přinejmenším v některých ohledech názorově shodoval.

<sup>703</sup> „Michi quoque non mediocriter displicet, quoniam cum de aliquo tractandum est, non probris et iuriis, sed veritate, legibus et auctoritate certandum est. Sic placet uiri canonico, sic homines moribus, virtute et sciencia edocti consluto determinarunt. Dimittite, queso, illa obprobria, dimittite maledicta, que non victoriam, non veritatis probacionem vobis dare possunt.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 90.

štváč „*Již jsme pronesli dosti slov; nechť nastoupí meč a činy!*“<sup>704</sup> Používá své „*nepřeborné, chytré lstivosti*“<sup>705</sup> aby svedl české katolíky a papeže k válce s husity. Šternberk je obviněn, že provádí loupeže a vypalování kostelů, zabírá církevní majetek pod falešnou záminkou „*proč jsi, jak ti velela povinnost, nevrátil jeptiškám a mnichům, když jsi vypudil kacíře, duchody a statky?*“<sup>706</sup> To vše má Zdeněk činit proto, že touží po královské koruně.<sup>707</sup> Touto charakteristikou je mu cíleně podrývána autorita. Na druhou stranu je třeba brát většinu z těchto výroků s rezervou, protože zazní z úst Šternberkova oponenta Viléma z Rábí. Šternberkova obrana proti nařčením sestává hlavně z okřiknutí protivníků „*Stále jednáš tak, jak sis zvykl; raději mlč*“<sup>708</sup> a častým oháněním se papežským příkazem. Nebojí se ani výhrůžek fyzickým násilím:

„*Kdyby mne nezadržovala trpělivost a kdyby mne neodrazovala tvá tělesná slabost a choroba, poznal bys, Viléme, co zmůže Zdeňkova ruka! Bud' bychom se utkali v souboji nebo bych tě udeřil v tvář a poučil tě, jak je třeba mluvit k lidem urozeným a statečným.*“<sup>709</sup>

Postavy neutrálů Jana ze Švamberka a Jana z Rabštejna jsou klidné, argumentují racionálně a umírňují polemické ataky v dialogu. Švamberk je poměrně nevýrazným charakterem, přesto však hraje v dialogu přinejmenším dvě úlohy.<sup>710</sup> Za prvé přitakává Rabštejnovým vývodům a přivádí do diskuze témata, která Rabštejn dále rozvádí. Za druhé slouží pro prezentaci některých méně vznosných argumentů, které autor nechtěl prezentovat vlastními ústy. Příkladem může být Aristotelův argument o užitečnosti hmotných statků. Tím by se totiž mohla nabourat úloha postavy Rabštejna. Ten je totiž představen jako ideální humanistický řečník.<sup>711</sup> Spojuje v jedné osobě morální autoritu - *ethos* („*Nad hojnost zlata*

<sup>704</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 61. „*Iam satis verbis contulimus; gladius et facta imponantur!*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 104.

<sup>705</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 26. „*prudenti habundas astucia*“. taktéž je osočen jako pokrytec – muž dvou jazyků „*Uniusne an duplicis lingue te iudicare debemus?*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 32.

<sup>706</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 35. „*Cur expulsis heretici occupatis ecclesiis non, veluti officio tuo conveniebat, sanctimonialibus et monacis saltem redditus et possessiones restituisti?*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 50.

<sup>707</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 25. „*regium nomen et regiam dignitatem concupiscis*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 30.

<sup>708</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 53. „*Semper sic agis, uti consuesti; si lubet, tace!*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 90.

<sup>709</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 36. „*Nisi paciencie virtus me contineret et orbem robore infirmumque corpus tuum disuaderet, quid Zdenkonis valeat manus, sentires Wilhelme! Aut enim duelli racione preliarentur, aut tuo ore contuso, quid loquendum post in viros nobiles et fortes foret, te perdocerem*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 54.

<sup>710</sup> Zpravidla bývá jeho role omezena na pouhou podporu stanoviska Rabštejna Srov. viz. RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s. 8–9; ŠMAHEL, F. *Humanismus v době poděbradské*, s. 87; ČORNEJ P. – BARTLOVÁ, M. *Velké dějiny země Koruny české VI*, s. 326;

<sup>711</sup> HARMON, A. G. *Sacrifice in the Public Square: Ciceronian Rhetoric in More's Utopia and the Ultimate Ends of Counsel*. Law & Literature, roč.16, č.1, 2004, s. 100. Ukazuje na to zejména postava Švamberka, který během celého dialogu přikyvuje Rabštejnovým názorům. Například „*Tacitus rem considerando estram*

a stříbra je mi dražší to, že před tváří Nejvyššího nemám v této věci vůbec špatné svědomí, což i mně právem postačí, neboť to bylo dosti našemu Augustinovi“<sup>712</sup>), emocionální apel - pathos („Čtete díla mnohých významných spisovatelů, kteří psali o bídě lidského údělu, ale nelze jistě spatřit žádný bídnejší los ve srovnání s naší českou vlastí“<sup>713</sup>) a rozumový apel – logos (Švamberk o Rabštejnových argumentech: „Pochopil jsem, že celá tato tvoje řeč je důkladně podložena“<sup>714</sup>).

Vilém z Rábí oproti tomu v diskuzi neváhá sáhnout k útokům, byť jenom slovním, protože jde o starce. Značná část jeho argumentace spočívá na konkrétních příkladech z historie i současnosti, kterými dokazuje prohřešky propapežské strany.<sup>715</sup> Proti Zdeňkově slepé poslušnosti klade důraz na přirozený rozum,<sup>716</sup> jímž poměruje dokonce i papežské nařízení. Vilém tak pravděpodobně slouží jako prostředník pro ty nejradikálnější argumenty, které Rabštejn nechtěl spojovat se svým jménem. Přesto stojí v podstatě na stejné straně jako neutrálové, když se ohrazuje proti vypuknutí domácí války a násilí jako řešení náboženských rozepří. *Dialogus* proto do značné míry vyznívá jako spor dvou názorových stran – válkychtivého Šternberka a tří ostatních postav, které se z různých pozic proti válce ohrazují.

Je na místě ještě podotknout, že všechny postavy obhajují stanoviska věrná svým reálným protějškům – Rabštejn dlouho váhal se zapojením do sporu, Vilém z Rábí byl jedním z hlavních straníků Jiřího z Poděbrad a Zdeněk ze Šternberka byl hejtmanem Zelenohorské jednoty, která proti Jiřímu vystupovala. Podobně i řada pronesených argumentů se opírá o doložené historické události (obléhání Konopiště, Šternberkovo poručnictví, obchodní embargo, vznik Zelenohorské jednoty) a je tedy pravděpodobné, že

---

*disputacionem summa cum animi delectacione audivi. Rabensteinensis nostri sentenciam, tum, quia moderacioni et disrecioni subiecta est, tum, quia utilitati, bono privato et publico magis applaudet*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 92.

<sup>712</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 40. „*id nobis auri et argenti copia carius existat, quod coram Altissimo his factis nulla mala consciencia condemnor, quod, exquo nostro satis erat Augustino, et michi iuris merito sufficiet.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 62.

<sup>713</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 56; „*Multos miseriam condicionis humane scribentes nobiles legimus auctores, sed nulla plane miserior conspici potest patria Bohemie nostre comparata.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 94.

<sup>714</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 48. „*Intelexi hanc totam longa auctoritate fundatam oracionem*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 78.

<sup>715</sup> „*Factum narraci, iura nescio.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 42.

<sup>716</sup> „*Deus nobis dedit rationem nosque pre aliis animalibus ratione dotavit, et cum ceteris animalibus arma et defencicula contrarriorum a natura prestiterit, cervis cornua, apris dentes... nos nudi ex utero educimur, nudi manemus nisi ratione omnem nostrum defectum supplerimus*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 46.

autor argumentaci postav nijak významně neidealizoval. Přinejmenším v tom ohledu, že jednotlivé postavy představovaly základní argumentační pozice jednotlivých ideologických táborů. To mohlo být jednou z příčin přítomnosti ostrých polemických výpadů v *Dialogu*. Je možné, že pouze reflektovaly argumenty a formulace, které se objevovaly v politických sporech a ve kterých často došlo i k častým dehonestujícím útokům.

### 6.2.3 Dialogus jako humanistické *sermo*

*Dialogus* je obvykle chápán jako typický humanistický dialog snažící se napodobit antické vzory. Je prosycen antickými autoritami a irénismem. Svým mírnějším, vyváženějším přístupem se výrazně liší od sporů husitského období.<sup>717</sup> Ze všech studovaných dialogů se nejvíce přibližuje zásadám Ciceronského *sermo*, k jehož autoritě se hlásí i postava Rabštejna v samotném textu.<sup>718</sup> Rabštejn se však v některých ohledech od humanistických zásad odchýlil. To je do jisté míry matoucí a vedlo to k výrokům o nedůslednosti autora.<sup>719</sup> Podle mého názoru tak však Rabštejn postupoval zcela úmyslně. Při bližším zkoumání totiž zjistíme, že s pravidly *sermo* kreativně pracuje a úmyslně je převrací, aby odlišil dvě úrovně textu – ty můžeme bez problémů označit jako úroveň dialogického řečového módu a polemického řečového módu. Ještě jedna věc je z hlediska používání dialogické formy zajímavá. Rabštejn na počátku vysvětluje, že nebude neustále opakovat sloveso „řekl“ u každé promluvy a že bude používat pouze jména postav bez těchto uvozovacích frází.<sup>720</sup> Podobně postupoval později i Řehoř Hrubý z Jelení, když z Píseckého dialogu vypreparoval jeho dialogickou část. Je zjevné, že humanista Rabštejn si nebyl zcela jist, že jsou jeho čtenáři dostatečně sžití s dialogickou formou. Naznačovalo by to však i to, že rámcový dopis je pravděpodobně fiktivní, neboť učenec a humanista Grassi takovéto poučení nepotřeboval. Každopádně jde vidět, že *Dialogus* byl zamýšlen i pro publikum,

---

<sup>717</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s. 8–9; ČORNEJ, P. –BÁRTLOVÁ, M. *Velké dějiny zemí koruny české VI*. s. 326; KOPECKÝ, M. *Problematika míru v české humanistické literatuře*, SCeH, roč. 11, č. 23, 1981, s. 25 píše, že Rabštejn „vyhlašuje náboženskou toleranci a odluku církve od státu“, což je velmi přehnané tvrzení, které příliš nebere v potaz okolnosti a postavy dialogu a je ukázkovým příkladem toho, jak lehce nás může literatura svést na scestí, když se v ní snažíme hledat ideje a nepřihlížíme ke kontextu a prostředkům, jakými jsou tyto ideje formulovány.

<sup>718</sup> Švamberk na spojení Rabštejna a Cicerona hned vzápětí ukazuje: „Cicero tuus te facile cofutat, cum inter arma silere iubet leges.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 18.

<sup>719</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s. 9 považuje předložení některých témat jako „*causa disputationis*“ za středověký pozůstatek, ale jde o běžnou součást postupu v rámci humanistických dialogů. Ryba se mylí, když označuje Rabštejnovy argumenty přednesené jako disputační námět za nedůslednost Rabštejnova humanismu a pozůstatek scholasticismu.

<sup>720</sup> „*Ne autem „inquam et „inquit” sepius interseratur, me ipsum et omnes coram loquentes adducemus*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 18.



kteřé nebylo zvlášt' dobře obeznámeno s dialogickou formou. Má to však přinejmenším ještě jeden efekt. Rabštejn-autor se díky tomu od Rabštejna-postavy vzdaluje. Sebeidentifikace autora by byla mnohem silnější, pokud v dialogu vyslovoval své názory v 1. osobě. I z toho je vidět, že se Rabštejn pokoušel napodobit *sermo*, které nemělo příliš zdůrazňovat autorovu pozici.

V *Dialogu* vystupují reálné historické osobnosti, sám autor a jeho tři přátelé – Jan ze Švamberka, Vilém z Rábí a Zdeněk ze Šternberka. Jde přitom o muže „kteří mají podle domácích zvyklostí pověst lidí vzdělaných a moudrých.“<sup>721</sup> Co je ale důležité je to, že i po poměrně bouřlivém průběhu debaty, které se nevyhnuly dokonce ani výhrůžky násilím, všichni aktěři zůstávají v přátelském vztahu, jak uvádí autor v závěrečné části rámcového dopisu: „Po těch slovech jsme si popřáli zdraví a každý odešel po svých záležitostech.“<sup>722</sup> *Dialogus* nabízí několik názorových pozic obhajovaných jednotlivými postavami a přinejmenším zpočátku není jasný konečný výsledek celého sporu. Navíc v *Dialogu* najdeme mnoho různých a přesvědčivých argumentů, které jsou proti finálnímu rozsudku celé pře. Naopak jde o vlastnost patřící k humanistickému *sermo*, které má argumentovat důsledně *in utramque parte*. Při této argumentaci mohou (a mají) být předneseny i argumenty, které daný mluvčí nezastává. Protichůdné názory jsou vyslovovány pro zlepšení debaty, aby vyprovokovaly oponenta k obraně svých názorů.<sup>723</sup> Nedojde ani k výraznému kvantitativnímu vychýlení komunikační rovnováhy, protože postavy Šternberka, Rabštejna a Viléma z Rábí se poměrně pravidelně střídají a dostanou dost prostoru pro argumentaci.

Postava Rabštejna dokonce formuluje ideální představu debaty, která popisuje *decorum* humanistického *sermo*:

„Má-li se o něčem jednat, je nutno se potýkat nikoli tupením a hádkami, nýbrž pravdou, zákony a hodnověrnými údaji. Tak to chce kanonické právo, tak to ustanovili lidé osvědčení mravností, ušlechtilostí a vědomostmi. Zanechte prosím urážek, zanechte tupení, které nemůže přinést vítězství ani důkaz pravdy.“<sup>724</sup>

---

<sup>721</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 19; „inter viros nobiles et claros intercici, qui secundum patrie consuetudines eruditi et prudentes appellantur.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 16.

<sup>722</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 61. „His dictis bona valitudine inter nos optata quilibet rem suam abiit acturus.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 106.

<sup>723</sup> MARSH, D. *Quattrocento Dialogue*, s. 31.

<sup>724</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 24. „Michi quoque non mediocriter displicet, quoniam cum de aliquo tractandum est, non probris et iuriis, sed veritate, legibus et auctoritate certandum est. Sic placet uiri canonico, sic homines moribus, virtute et sciencia edocti consluto determinarunt. Dimittite, queso, illa obprobria, dimittite

Jinde připomíná umírněnost svého vyjadřování: „*Úmyslně jsem užíval tak mírných slov a byl jsem s boží pomocí vždycky tak zdrženlivý, abych se v ničem nedotkl důstojnosti našeho nejsvětějšího pána a apoštolské stolice.*“<sup>725</sup>

Těmito zásadami se má řídit celá rozprava, ale ve skutečnosti se jí řídí jen postavy učenců obhajujících neutralitu – Jan z Rabštejna a Jan ze Švamberka. V protikladu k tomuto ideálu je opakovaně stavěn pragmatismus prezentovaný postavami politiků – Zdeňkem ze Šternberka a Vilémem z Rábí. Ti se sice také formálně hlásí k těmto zásadám,<sup>726</sup> ale oba ideální model rozpravy opakovaně porušují a používají mnohé polemické strategie.<sup>727</sup> Výjimečně se Vilém na zásady debaty upamatuje sám: „*Myslím, že bude lépe, abych mlčel. Dalo by se totiž říci mnohé, kdyby doba, místo a přítomnost přátel neradila jinak.*“<sup>728</sup> Častokrát toto předsevzetí však nedodrží a slíbené mlčení prolomí různými polemickým útoky. Jindy zase své mlčení používá jako rétorický prostředek, na což upozorní postava Rabštejna: „*Známe řečnickou ozdobu, kterou nazývají occupatio a která spočívá v tom, že někdo tvrdí, že bude mlčet a přece mluví.*“<sup>729</sup> Na řadě míst tak musí učenci uklidňovat politiky či připomínat zásady debaty. Například Švamberk napomíná diskutéry „*Zanechme hádek!*“<sup>730</sup> a „*Nechť jiní lidé menší vážnosti sestrojují potupy.*“<sup>731</sup> Rabštejn zase připomíná, že do *sermo* nepatří emoce, zejména negativní: „*Mluví o této pravdivé skutečnosti, o níž jsem začal hovořit před chvílí, avšak ty ses již chtěl hněvat.*“<sup>732</sup> Snahu dodržet zásady *sermo* představují i četné upomínky Rabštejna na nevhodné rétorické prostředky a logické argumenty obou politiků „*Užíváš nevhodného syllogismu.*“<sup>733</sup> „*Ach to je podivuhodné! To,*

---

*maledicta, que non victoriam, non veritatis probationem vobis dare possunt.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 24.

<sup>725</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 40. „*Verba mea ita mediocria esse volui, itaque semper Dei cum adiutorio moderatus sum, ut nec sanctissimi domini nostri, sedis apostolice, dignitati quidquam derogem,*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 62.

<sup>726</sup> „*Zdenko: Morem geram vobis, dummodo et Wilhelmus a maledictis cesset. Wilhelmo: Ego tacebo, quoniam distubiorum auctor nunquam esse volui.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 26.

<sup>727</sup> ČERVENKA, J. *Hranice*, s. 192-195.

<sup>728</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 24 „*Magis consultum michi videtur, ut taceam; multa enim dici possunt, nisi aliud tempus, locus et presenciam amicorum nostrorum suaderent.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 26

<sup>729</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 24; „*Color rethoricus est, quem occupationem applenat, ut se tacitum firmet et tamen proferat.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 30.

<sup>730</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 42. „*Abiciamus conquestiones!*“, z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 66.

<sup>731</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 24; „*Alii obprobria, alii parve auctoritatis homines maledicta conpingant.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 26.

<sup>732</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 52. „*De hac loquor veritate, quam tibi superius dicere incerperam*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 86.

<sup>733</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 42. „*inconvenienti uteris sillogismo*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 66.

co je třeba dokázat, uvádí Zdeněk vždycky jako závěr.“<sup>734</sup> Ovšem tyto výtky nesměřují pouze na Šternberka, ale obrací se i proti Vilémovi z Rábí: „*Přiznejme pravdu Viléme: Přecházíš k závěru docela jinému.*“<sup>735</sup> Rabštejn však napomene i svého spolustraníka Švamberka: „*Chci mluvit otevřeně, abychom svým tichým šeptáním nevzbudili u jiných lidí ošklivost a podezření*“<sup>736</sup> I když v tomto případě jde zejména o podtržení *ethosu* postavy Rabštejna.

I když Rabštejn zjevně dobře znal zásady humanistického *sermo*, vidíme, že se jich držel pouze částečně. Přiznává tím, že mu nejde pouze o teoretickou debatu, ale že se snaží promluvit i do politiky. Pro politickou agitaci se však *sermo* nehodí, od toho jsou tu jiné rétorické prostředky – ty sice postava Rabštejna nechce příliš využívat a povětšinou se snaží celou debatu spíše kultivovat v duchu *sermo*, přesto se v *Dialogu* opakovaně objevují a tvoří druhou rovinu diskuze.

#### 6.2.4 *Dialogus* jako „anti-sermo“ – polemický mód v *Dialogu*

Humanistickému vzoru však nepodléhá Rabštejnův *Dialogus* zcela, v mnoha ohledech se zásadami *sermo* kreativně pracuje. Už úvodní narativ dopisu, předcházející samotné výměně názorů, převrací motiv klidného učeneckého ústraní. Představuje Rabštejna po návratu z ciziny překvapeného a zklamaného domácími poměry. Doufal, že doma bude moci v klidu pokračovat ve studiu, ale místo toho se ocitá v zemi rozvrácené občanskou válkou mezi příznivci Jiřího z Poděbrad a papežskou stranou.<sup>737</sup> I v zakončení dopisu si povzdechne nad absencí klidného učeneckého ústraní.<sup>738</sup>

Rabštejn převrací i motiv konverzace mezi přáteli: „*nalezl jsem četné přátele v neshodě; jejich přání se totiž velmi různila a ti, které jsem opustil jako přátele, se stali, jak*

---

<sup>734</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 45. „*Hem, res miranda! Id, quod probandum est, semper pro concluso Zdenko narrat*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 72.

<sup>735</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 58. „*Veritatem fateamur, Wilhelme: longe in diversam transis conclusionem.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 100.

<sup>736</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 37; „*Palam loqui volo, ne per nostram susurracionem allis fastidium et suspicionem generemus*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 56.

<sup>737</sup> O významu učeneckého ústraní (*otium/ocium*) REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 32-33; MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue*, s. 114.

<sup>738</sup> „*In tanta igitur, vir prestantissime, adversitate et diversitate hoc in regno versamur. Te tuique similes felices iudicamus, quibus et ocium litterale et gloria honosque ex virtutibus sciencie vestre ac bene docta achademia obtingit.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 106.

*jsem se dověděl, nepřáteli.*<sup>739</sup> O tom, že s přátelstvím jednotlivých postav se to v *Dialogu* nemyslí úplně vážně svědčí i Šternberkův apel na Rabštejna: „*říkám to proto, že bych nechtěl, pro přátelství ke tvým předkům, aby se tvá důstojnost ocitla v nebezpečí.*“<sup>740</sup> Poměrně rozsáhlá pasáž na začátku *Dialogu* je přitom věnována poručnickým sporům Šternberka a staršího Rabštejna.<sup>741</sup> Informace poskytnuté v průběhu dialogu, tak čtenáři relativizují úvodní popis narativní situace a upozorňují na existenci druhé interpretační roviny. Podobně fungují i postavy, protože nejde o učence, ale místo toho významné politické figury, které obhajují stanoviska jednotlivých stran – Zdeněk ze Šternberka papežskou (guelfskou) stranu, Vilém z Rýzemberka na Rábí královskou (ghibellinskou) stranu. Jan ze Švamberka, zastává neutrální pozici, stejně jako postava Jana z Rabštejna, ale v *Dialogu* ani on není představen jako člověk oplývající učeností, naopak častokrát se v tomto ohledu obrací na Rabštejna. Jediným opravdovým vzdělavcem je tak postava samotného Rabštejna, na což je opakovaně upozorňováno.<sup>742</sup> Tyto variace mají přitom zásadní význam, fungují jako vysvětlení porušení argumentačních zásad *sermo*. Proto je možné najít i v *Dialogu* mnoho prvků typických pro polemiky. Jde vidět, že hranice mezi polemickým a dialogickým módem jsou nejen propustné, ale že autor s nimi může i cíleně pracovat v kompozici svého textu. Právě na polemické prvky se teď pokusím upozornit, protože mohou ovlivnit chápání celého díla.

I když formálně jde o střetnutí tří stanovisek – propapežského (Zdeněk ze Šternberka), neutrálního (Rabštejn a Švamberk) a prokrálovského (Vilém z Rábí), po většinu doby jde o spor Šternberka s ostatními aktéry. Rabštejn to sám přiznává v úvodu svého fiktivního dopisu, když situaci v Čechách přirovnává ke sporu mezi guelfy a ghibelliny.<sup>743</sup> Rozdíl mezi argumentací Rabštejnovou a Viléma z Rábí není v zastávání jiných stanovisek (shodují se v tom, že s kacíři-utrakvisty by se vše mělo řešit jinak než vyhlášením války), ale v jiném způsobu argumentace. Rabštejn má mírnější, racionálnější argumenty vycházející především z práva, navíc jsou obvykle zastřešeny jako disputační

---

<sup>739</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 19; „*plerosque amicos dissidentes reperi; vario enim voto in diversa scindebantur, eosque, quos amicos reliqui, in inimicium intrasse compertum est.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 6.

<sup>740</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 39; „*quoniam tuam dignitatem ob amicium maiorum tuorum periclitari nollem*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 60.

<sup>741</sup> z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 22. K Smiřického závěti o kterou se spor vedl URBÁNEK, R. *Věk poděbradský II*, s. 728–730.

<sup>742</sup> „*nec nobis iam mirandum erit, si nos, qui non adeo veluti tu litterarum labori insudavimus, in hac perplexitate erramus, cum te, quem divinarum et humanarum rerum existimamus peritum.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 26.

<sup>743</sup> z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 19.

námět (dialogický mód),<sup>744</sup> zatímco Vilém z Rábí je agresivnější, argumentuje zejména konkrétními historickými událostmi a nebojí se ani nařčení a urážek (polemický mód). Svědčí o tom využití řady typických polemických strategií:

#### ***Autor jako aktér dialogu***

To, že jednou z postav dialogu je Jan z Rabštejna problematizuje rovnocennost jednotlivých aktérů dialogu (typickou pro *sermo*). Argumenty prezentované postavou autora tak získávají na významu, aniž by to bylo ospravedlněno narací. Argumenty Rabštejna jsou však zvýrazněny i pomocí narativních prvků, opakovaně je postava Rabštejna prezentovaná jako nejvzdělanější účastník dialogu. Neutrální stanovisko navíc nehájí jenom sám Jan z Rabštejna, ale i Jan ze Švamberka, byť Švamberk patří mezi pasivnější aktéry. Přesto to dodává neutrální pozici na významu.

#### ***Zpochybnění přeháněním***

*„Jestliže papež přikáže cizoložit, dopouštět se lichvy, zabíjet, krást, to vše budeme dělat? To se, myslím, nebude líbit žádnému křesťanu se zdravým rozumem.“<sup>745</sup>*

#### ***Převrácení argumentu vzhůru nohama***

*„Ach to je podivuhodné! To, co je třeba dokázat, uvádí Zdeněk vždycky jako závěr.“<sup>746</sup>*

#### ***Obvinění na základě pomluvy***

*„Nejobratnější vychytralostí jsi získal od svých druhů pečeti, abys mohl poslat jménem všech, ač někteří o tom nevěděli, pro ukojení své ctižádosti.“<sup>747</sup>*

#### ***Obvinění z neúčasti na argumentaci***

*„Vám to kladu za vinu, že se svou věc nesnažíte obhájit, jak chcete, ale jak můžete. Kdyby někdo, kdo chápe postavení, v jakém je království, řekl pravdu a tvrdil, že jste jednali*

---

<sup>744</sup> RYBA, B. *Jana z Rabštejna Dialogus*, s. 9.

<sup>745</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 58. „*si pontifex mandat adulterari, usuras exercere, interficere, furari, hec omnia faciemus? Quod, credo, nulli san mentis placebit Christiano*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 100.

<sup>746</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 45. „*Hem, res miranda! Id, quod probandum est, semper pro concluso Zdenko narrat*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 72.

<sup>747</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 36. „*Astu exquisitissimo ab omnibus tuis complicibus sigilla accepisti, uti littera omnium nomine, aliis tamen ignorantibus, ad explendam tue mentis superbiam ad sedem apostolicam cetrasque partes pro tue voluntatis beneplacito mittas.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 52.

neuváženě a snažil by se vás přesvědčit o dobru, které nechcete nebo nemůžete pochopit“<sup>748</sup>

### **Urážky a osobní útoky**

Kromě několika invektiv na osobu Šternberka, které jsou předneseny Vilémem z Rábí, i umírněná postava Rabštejna se neubrání několika osobních invektiv, například na adresu Hilaria Litoměřického: „A nedokáže váš Hilarius, nevzdělaný pražský děkan, jehož jste vyctili jako Boha.“<sup>749</sup> Obecně se jeho ataky se hodně zabývají intelektuální stránkou jeho oponentů „Nedám se tedy nikdy přesvědčit, že by takové břímě náboženské války mohlo svěřit lidem nedokonalým po stránce mravní i vědecké.“<sup>750</sup>

### **Násilí**

Jedním z nejvýraznějších prvků polemiky je její propojení s jazykem násilí, koneckonců k tomu odkazují samotné kořeny slova *polemos*.<sup>751</sup> I polemické roviny *Dialogu* toho využívá, zejména u postavy Šternberka.<sup>752</sup> Vlastně to naznačuje už na samotném *Dialogu*, když je Rabštejnova touha po klidném literárním studiu považována za bláznivou. Jak praví Švamberg citující Cicerona: „uprostřed boje zákony mlčí.“<sup>753</sup> Dokonce si postava Rabštejna povzdechne nad tím, že nakonec musí racionální diskuze ustoupit: „Protože však rozum ustupuje před mocí a zákony nepokládají za nevhodné napodobovat církevní ustanovení, přiznáváme, jak jsme povinni, že je tomu tak.“<sup>754</sup>

Prolínání polemického a dialogického módu je však organicky propojené s postavami. Neutrální „učenci“ Jan z Rabštejna a Jan ze Švamberka společně v klidu debatují, několikrát přitom musí také vstoupit do diskuzí „politiků“ a umírňují vášně, které vzbuzují ostré polemické výměny Zdenka ze Šternberka a Viléma z Rýzemberka. Klíčovým

---

<sup>748</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 30. „In vos culpam conicio, qui vestras partes non uti vultis, sed sciut potestis, tutati conamini. Si quis posicionem regni intelligens veritatem dicendo vos inconsulte rem aggressos affirmet bonumque et publicum et vestrum privatum“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 40.

<sup>749</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 47; „Hilarius ignarus Pragensis decanus“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 76.

<sup>750</sup> MARTÍNKOVÁ s. 26; „Nunquam igitur consilio meo persuasum erit hominibus morum et scienciarum inexpertis tantam molem belli dominici committendam“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 38.

<sup>751</sup> K souvislosti polemiky a jazyka násilí SUERBAUM, A. - SOUTHCOMBE, G. - THOMPSON, B. *Polemic: Language as Violence*, s. 2-6.

<sup>752</sup> „Nisi paciencie virtus me contineret et orbum robore infirmumque corpus tuum disuaderet, quid Zdenkonis valeat manus, sentires Wilhelme! Aut enim duelli ratione preliarentur, aut tuo ore contuso, quid loquendum post in viros nobiles et fortes foret, te perdocerem.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 54.

<sup>753</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 20 „Cicero tuus te facile cofutat, cum inter arma silere iubet leges.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 18

<sup>754</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 45-46; „Sed quoniam cedit ratio auctoritati legesque sacros canones non dedignantur ymitari, hoc sic esse, veluti debemus, confitemur.“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 72.

prostředníkem je přitom postava Rabštejna, která oba módy propojuje. Jak ještě uvidíme, i samotný závěr je koncipován tak, aby propojoval dialogický a polemický řečový mód. Vyznívá sice jako apel a výzva k akci, ta je však zároveň řadou protiargumentů a obezliček zpochybňována, takže v konečném důsledku čtenáře nutí k zamyšlení a vlastnímu vyhodnocení prezentovaných stanovisek.

### 6.2.5 Závěr *Dialogu*

Navzdory veškeré argumentaci, která vyznívá ve prospěch mírového vypořádání a která vypočítává mnohé neblahé důsledky, jak pro Rabštejnovu osobu, tak pro celou českou vlast, Rabštejn vyjadřuje ochotu podřídit se papežově autoritě:

*„Již několikrát jsme nejsvětějšímu pánu našemu naznačili, co zlého, co dobrého z toho vzejde. Nicméně on chce, aby se věc řešila ohněm a mečem. Přiznáváme, že je to naše zkáza, ale dějž se vůle papežova a stolice apoštolské.“<sup>755</sup>*

Rabštejn tedy končí svůj dialog vyřčením závěrečného soudu.<sup>756</sup> Ten je vzhledem k průběhu debaty poněkud překvapivý. Přestože Rabštejnovy argumenty na obhajobu nenásilného řešení náboženských problémů a neutrality nejsou nikde ostatními aktéry debaty vyvráceny, nakonec vítězí papežská strana. Postava Rabštejna se totiž podvoluje papežskému příkazu a přikyvuje na pozici Šternberka, proti níž se celou dobu stavěl.<sup>757</sup> Zdánlivá jednoznačnost závěru je však zpochybněna hned několika rafinovanými způsoby. Asi nejvýrazněji replikou, která zazní jen pár řádek předtím. Rabštejn se zde vymezuje proti nutnosti poslouchat rozkazy, které by mohly ohrozit spásu člověka. Z toho vyplývá, že Rabštejn stále ponechával možnost, jak se vyhnout absolutní poslušnosti Římu. Účast na občanské válce, hrozící zničit vlast, by mezi takové příkazy mohla patřit. Koneckonců postava Rabštejna vedení takové války s ohrožením spásy duše přímo spojuje: „*k takovému*

---

<sup>755</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 59. „*Iam aliquociens, quid mali, quid boni his ex rebus sit eventurum, sanctissimo domino nostro diximus; nichilominus rem cum gladio et igne prosequi vult. Nostram esse destructionem fatemur; sed fiat summi pontificis et sedis apostolice voluntas! Destruamur, vivemus tamen!*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 102.

<sup>756</sup> ČORNEJ, P. – BÁRTLOVÁ, M. *Velké dějiny země koruny české VI*, s. 326 uvádí, že se „čtveřice rozešla bez výsledku, výrok definitivní platnosti nikdo nepronáší“, ovšem pravdu má pouze při srovnání s ostatními spory, protože pro katolíka Jana z Rabštejna je papež samozřejmě nejvyšší autoritou a v citovaném výroku ji Rabštejn plně akceptuje a podobně se vyjadřuje i Švamberk. Ovšem úplně problém opravdu vyřešen není, neboť postava Viléma z Rábí stále zůstává při svých názorech a podporuje Jiřího z Poděbrad.

<sup>757</sup> „*Iura determinant: si quid mandat pontifex summus, non statim faciendum, sed cur fieri non possit, ratio sanctissimo domino nostro reddenda est. Iam aliquociens, quid mali, quid boni his ex rebus sit eventurum, sanctissimo domino nostro diximus; nichilominus rem cum gladio et igne prosequi vult.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 102.

*pustošení nikdy nedošlo za samovlády táboritů. Proto se musí ten, kdo dal podnět k tomuto zlu, dobře starat, aby neodpykával trest v pekle.*<sup>758</sup>

I v tomto případě je tedy zřejmé, že závěr díla není tak jednoznačný, jak se na první pohled mohlo zdát. O tom, co autor svým textem zamýšlel, může leccos naznačit pasáž, ve které vysvětluje, co dělat, když dojde na konflikt mezi papežskými příkazy a základy křesťanské morálky:

*„Jedna věc přináší škodu časným statkům, jiná škodí statkům duchovním, jedna je sama o sobě dobrá a sama o sobě špatná, jiná je příležitostně dobrá a příležitostně špatná. Je-li dán příkaz k cizoložství nebo ke krádeži pod trestem prokletí, což jsou věci samy o sobě špatné, je-li dán příkaz ke smrtelnému hříchu pod tímž trestem, který přináší smrt duši, musíme se obávat i nespravedlivého rozhodnutí a trpělivě se zdržet odporu; nemá se však provést krádež nebo spáchat smrtelný hřích, ale nadřizenou vrchnost je třeba s pokornou poslušností přivést k tomu, aby upustila od nedovoleného příkazu.*<sup>759</sup>

Mám za to, že právě toto je hlavním cílem celého *Dialogu*. Autor tak sice přiznává nutnost poslušnosti autoritě papežského stolce, ale zároveň se snaží „s pokornou poslušností,“ pomocí řady praktických, právnických i filosofických argumentů přivést k tomu, aby upustil od záměru vést válku. I v závěrečné modlitbě prosí o mír: „*Je-li to tvá vůle, odhal prostředky proti válce, vlej nadřizeným milost, aby – nechceš-li ty boj – i oni chtěli mír, aby tak tvrdě a krutě nebyl rozptylován a oslabován tvůj národ vyvolený, národ křesťanský, národ katolický!*“<sup>760</sup>

Na příkladu *Dialogu* Jana z Rabštejna lze vidět, jak i spis svým zaměřením irénický, následující humanistickou tradici a využívající formy dialogu může v sobě nést poměrně velký počet prvků polemického řečového módu. Rabštejn si byl moc dobře vědom

---

<sup>758</sup> „*Hoc presens bellum maiores nostri asserunt, quorum adhuc viridis extat memoria, preteritis illis atrocissimis quidem longe tamen crudelius esse et tantam igne ferroque factam desolacionem Thaboritis tirannidem exercentibus nunquam fuisse fatentur. Ideo ille, qui huic malo causam dedit, penas ne apud inferos luat, bene providendum est.*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 96.

<sup>759</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 58; „*Est res damnum inferens bonis temporalibus, est damnum faciens bonis spiritualibus, est ex se bona et ex se mala, est occasionaliter bona et occasionaliter mala. Mandato aduleterio aut furto, sub pena anathematis, que ex se mala sunt, mandato peccato mortali, sub eadem pena, quod mortem infert anime, sententiam eciam inuistam timere debemus, et pacienter nos contradiccioni non ingerere. Not tamen aut furtum aut illud peccatum mortale faciendum, sed humili cum obediencia bene informandus est superior, ut a mandato illicito resipiscat*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 100. Slovo resipiscere je zde narážkou na předchozí Vilémův výrok, který tvrdí, že poslouchat papeže když rozkáže cizoložit etc. se nebude líbit žádnému příčetnému křesťanovi („*nulli sane mentis placebit Christiano*“). V takovém případě jde doslova o to vrchnost přivést ke smyslům, k zdravému rozumu.

<sup>760</sup> MARTÍNKOVÁ, s. 60; „*Voluntate tua existente bello contraria revela, infunde superioribus gratiam, quatenus te nolente perlia et ipsi pacem velint, ne ita dure et crudeliter populus tuus electus, populus christianus, populus catholicus distrahatur et enervetur!*“ z RABŠTEJNA, J. *Dialogus*, s. 102.



propagační síly polemického módu a neváhal jí využít. Jak jde vidět, ani snaha o obhajobu smírného či neutrálního stanoviska v konfesijních sporech se nevyhnula „bojovným“ strategiím polemik. Rabštejnův *Dialogus* nabourává představu o dialogickému jako jediném prostředku mírotvorných snah. I snaha hledat střední cestu může docela dobře využívat konfrontačního polemického módu.<sup>761</sup> U Rabštejna lze přesvědčivě předvést, jak dialog a polemika mohou symbioticky koexistovat v rámci jednoho literárního díla. Rabštejn tedy maximálně využívá *decorum* a to hned na dvou úrovních. Polemický mód, které si vyznačuje porušováním *decorum*, využívá tam, kde mluví k pragmatickým politikům. Dialogický mód zase převládá v přátelské diskuzi mezi učenici. *Dialogus* tak nabízí v podstatě dva závěry. První, polemický, závěr jasně ukazuje, že idealistické závěry učeneckých debat do reálné politiky nepatří, protože politika je umění dosažení možného.<sup>762</sup> Sám Rabštejn se však jako autor hlásí k dialogickému módu a zásadám *sermo*. Proto závěrečný výrok zpochybňuje a ponechává čtenáři prostor pro vlastní rozhodnutí na základě prezentovaných argumentů. A to by mohl být druhý „závěr“ dialogu.

---

<sup>761</sup> SOUTHCOTBE, G. *The polemics of moderation in Late Seventeenth-Century England*. In SUERBAUM, A. - SOUTHCOTBE, G. - THOMPSON, B. (ed.). *Polemic: Language as Violence*, s. 237–253.

<sup>762</sup> LAKOWSKI, R. *Thomas More*, s. 106.

### 6.3 Václav Písecký, Řehoř Hrubý a *Boloňské hádání*

Václav Písecký by byl pouze jedním z mnoha utrakvistických mistrů, nebýt Řehoře Hrubého z Jelení, který ho přivedl k humanistickému učení. Právě kvůli humanistickému studiu opustil post děkana pražské filozofické fakulty a vydal se na cestu do Itálie. Ta se mu stala osudnou, protože v Itálii předčasně zemřel.<sup>763</sup> S italským prostředím a humanismem je úzce spjatý i dialog, pro který se vžil název *Boloňské hádání*.

Osud Václava Píseckého je v několika ohledech velice zajímavý, přestože o něm víme poměrně málo. Podobně tomu je i s jeho tvorbou, neboť se nám dochovaly pouze Píseckého dopisy (jejichž součástí je i *Boloňské hádání*) a jeho překlad řeckého (pseudo) Izokratova napomenutí k Démonikovi. Tak jako drtivá většina intelektuálně zaměřených utrakvistů získal základy svého vzdělání na pražském vysokém učení. I jeho hlavní způsob obživy po jejím dokončení nebyl ničím neobvyklým – stal se učitelem na partikulární škole v Praze. Zásadním zlomem, který ho od řady jiných pražských mistrů odlišuje, je jeho přechod k humanistické učenosti. Ten byl zapříčiněn setkáním s Řehořem Hrubým z Jelení a Janem Šlechtou ze Všehrd. Díky nim se dostal k několika humanistickým dílům, které jej uhranuly a určily jeho následné intelektuální směřování. Ve spojení s utrakvistou Hrubým a katolíkem Všehrdem se také pokusil prosadit na pražském vysokém učení reformu kurikula ve prospěch humanistického vzdělávání. Získal sice post děkana, ale neustále narážel na komplikace ze strany starších mistrů, kteří na humanistické novoty hleděli podezřívavě. Starší bádání bralo jeho odchod z univerzity jako důsledek frustrace z množství překážek. Ovšem Píseckého další životní osudy, ukazují, že z univerzity nebyl vypuzen mistry, ale odešel dobrovolně a s podporou svých mentorů Všehrda a Hrubého.

Písecký měl totiž do Itálie doprovázet syna Řehoře Hrubého – pozdějšího slavného editora humanistických spisů Zikmunda. Sám této příležitosti chtěl využít pro rozšíření svého vzdělání v hlavním středisku humanismu. Šlo o neodolatelnou příležitost naslouchat největším humanistickým autoritám. V neposlední řadě šlo také o možnost naučit se řecky, což by bylo v Čechách prakticky nemožné. A znalost řečtiny byla pro humanisty samozřejmě zcela klíčovou dovedností, Písecký vynaložil v Itálii nemalé úsilí, aby se mu dostalo možnosti učit se řecky. Pobyt v Itálii byl ale klíčový i pro vznik jeho dialogu. Jak už

---

<sup>763</sup> Jeho životními osudy se doposud nejpodrobněji zabýval TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Čechách za krále Vladislava II.*; blíže o jeho vztahu k humanismu ČERVENKA, J. *Utrakvismus jako překážka pro humanismus? Pokus o nový náhled na komplikovaný vztah*. *Boemiae Occidentalis Historica*, roč. 4, č. 2, 2018, s. 5–26.

samotný moderní název napovídá, *Boloňské hádání* se odehrává na půdě Boloňské univerzity. Nejen to, pravděpodobně je alespoň volně inspirováno skutečnými událostmi.

Ovšem ještě než se pustíme do rozboru samotného textu, je na místě se zmínit o docela komplikovaném osudu jeho edičních zpracování. Ten měl totiž velký vliv na to, jak bylo dílo interpretováno. Modernímu čtenáři je tak sice dílo zpřístupněno hned několikrát, ovšem v poněkud zkreslené podobě. Na počátku všech komplikací stojí už to, že dialog je součástí Píseckého dopisu Michalovi ze Stráže, kde kromě samotného *Hádání* najdeme i běžný dopis a polemický útok na poměry na univerzitě. Prvním „editorem“ dialogu byl už Píseckého současník Řehoř Hrubý z Jelení, který je i druhou hlavní postavou této kapitoly. Vzhledem k blízkému vztahu obou autorů nepřekvapí, že se Hrubý stal jakýmsi správcem Píseckého literární pozůstalosti. Některá Píseckého díla přeložil z latiny do češtiny a vložil do svých sborníků, včetně *Boloňského hádání*. Ovšem Hrubý nepřeložil dopis celý, ale pouze jeho dialogickou část s drobným dovětkem. Celý text ještě poupravil a doplnil vlastními komentáři. Toto rozdělení textu na dvě části – epistolární a dialogickou se pak uchovalo až do moderní doby. Jako první *Boloňské hádání* v nové době zpřístupnil klasický filolog Josef Truhlář v rámci Píseckého latinského listáře. Ovšem Truhlář vydal pouze epistolární část bez *Boloňského hádání*, které vypustil: „*Mně zdála se tato čistě polemická látka do humanistického listáře nenáležitou.*“<sup>764</sup> Bohumil Ryba poté vydal kritickou latinskou edici celého dopisu, a to včetně *Hádání*, které považuje oproti Truhlářovi, za výrazný znak utrakvistického přístupu k humanismu.<sup>765</sup> Bohužel tato edice vyšla rozdělena do několika částí v rámci *Listů filologických*, což komplikuje práci s ní. Emil Pražák poté ve své populárně orientované monografii o Řehoři Hrubém zpřístupnil dialogickou část Hrubého překladu. Ovšem pouze ve zkrácené podobě.<sup>766</sup> Moderního překladu se dočkala epistolární část, a to v antologii dopisů *Království dvojího lidu*, ovšem i ta je bez dialogické části.<sup>767</sup> Jak vidno, interpretace *Boloňského hádání* je také ovlivněna tím, k jaké verzi se badatel uchýlí. I pokud se jde „ad fontes“, jako to učinili jednotliví editoři, bylo jejich vnímání textu ovlivněno jeho rozporcováním na části. Ani se vlastně neshodli na tom, co přesně do dialogické části *Boloňského hádání* patří, protože vypouštějí z textu dopisu

---

<sup>764</sup> TRUHLÁŘ, J. *Dva listáře humanistické*, č. IX.

<sup>765</sup> RYBA, B. *List Václava Píseckého*, s. 115.

<sup>766</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 117-133.

<sup>767</sup> ČORNEJ, P. - SVATOŠ, M. (eds.) *Království dvojího lidu. České dějiny let 1436-1526 v soudobé korespondenci*. Praha 1989 (dále jen *Království dvojího lidu*), s. 309-322.

nestejně části.<sup>768</sup> Přitom ale z dopisu jde vidět, že ačkoli určité dělení celého textu má své opodstatnění, Písecký svůj dopis koncipoval jako celek. Sám autor na komplikovanou konstrukci textu výslovně upozorňuje, když ji přirovnává k Héraklově obludě.<sup>769</sup> A Píseckého záměr odhalíme pouze tehdy, pokud budeme brát v potaz všechny části textu.

### 6.3.1 Koncepce textu – epistola, apologia sed dialogum

*Boloňské hádání* je ukázkovým případem překračování žánrových a formálních hranic v jednom díle. Písecký využívá víceméně tradiční argumenty v poměrně novátorské podobě inspirované Sókratovským dialogem, dílo samo ale není pojímáno striktně jako dialog. To, co je dnes označováno jako *Boloňské hádání*, nebylo samostatným textem, ale součástí Píseckého dopisu příteli a kolegovi z univerzity Michalovi ze Stráže, který zapochyboval o utrakvistické víře kvůli konverzi Jiřího Sovky. Samostatný dialog z tohoto dopisu „vypreparoval“ až jeho překladatel do češtiny Řehoř Hrubý z Jelení, který mu také vtiskl jasnou dialogickou kompozici pomocí jmenovitého oddělení mluvčích.<sup>770</sup> Sám Písecký se naoko tváří jako by si žánrem svého vlastního díla ani nebyl jistý: „*Habes, domine Michael, quicquid istuc nominare volueris, epistolam apologiam, dialogum, seu ex omnibus illis ita temre coeuntibus monstrum quoddam illud forsitam Herculeum.*“<sup>771</sup> Vzápětí však dává najevo, že jde o úmysl. Ono Herkulovské monstrum stvořil záměrně, protože podle Plinia se má list psát „*ut ita pulcherrime convenient seque mutuo sustineant et dialogus et epistola, quando alterum alterius et iure gaudeat et stilo. Quibus tacito*

---

<sup>768</sup> Čornej vypouští stejnou pasáž jako Truhlář, Pražák pak přímo uvádí, že otiskuje zkrácenou verzi. Řehoř Hrubý, první „editor“ *Boloňského hádání*, měl k Píseckému samozřejmě nejbližší, ale také byl nejvíce zaangażovaný na určitém významovém posunu díla, překládá delší pasáž než kterou vypustili Čornej nebo Truhlář. Vidíme tedy, že editoři, ať už soudobí nebo moderní, považují za vlastní dialog jiné části dopisu.

<sup>769</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 285. *Království dvojího lidu* s. 316.

<sup>770</sup> O Hrubém podrobněji PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení* a NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý z Jelení*, s.728-751. I ve své studii budu odkazovat především na Hrubého překlad, protože pouze v něm jde o dílo dialogické v tom smyslu, jak jsem dialog definoval výše. V hlavním textu práce cituji Píseckého latinské znění pouze v zásadních pasážích či když chci zdůraznit Píseckého pozici. Jazyk tady tak slouží k odlišení přístupu obou autorů. Originální latinu v hlavním textu tedy používám tehdy, když nechávám hovořit Píseckého, tzn. především když hovořím o dopisu (v poznámkách doplňuji překladem dopisu z *Království dvojího lidu*), češtinou nechávám hovořit Řehoře Hrubého z Jelení a na jeho překlad odkazují v souvislosti s vlastní dialogickou podobou *Boloňského hádání*.

<sup>771</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 285; „*Tu máš, pane Michaeli, ať už to chceš nazývat jakkoli, list obranu, dialog, nebo jakousi heráklovskou obludu, která se nazdařbůh skládá ze všech těchto forem,*“ *Království dvojího lidu*, s. 316.

*quodam consensu apologia quoque subscribit, quae dialogum ubique non secius sane comitatur quam umbra corpus*<sup>772</sup>

Pokusím se tyto tři základní části textu rozlišit, následující přehled snad alespoň trochu usnadní orientaci v poměrně komplikované struktuře textu. Uvádím zde pouze strany Rybovy edice, protože ta jediná obsahuje text celý.<sup>773</sup> Uvádím také folia Hrubého překladu z *Velkého sborníku* se kterým budu pracovat v závěru kapitoly.

	Rybova edice	Ostatní
1. hlava monstra – <i>epistola 1</i>	s. 117-119	Truhlář; Království
2. hlava monstra – <i>dialogum</i>	s. 119-121 epistolární úvod dialogu	Truhlář; Království
	s. 121-124 1. část dialogu	Truhlář; Království
	s. 124-285 2. část dialogu	Řehoř Hrubý (92v-102r); Pražák
	s. 284-285 toleranční dovětek dialogu	Řehoř Hrubý (102r-103r)
<i>epistola 2</i> – koncepce textu, popis Herkulovského monstra	s. 285-286	Truhlář; Království; Řehoř Hrubý-zkráceně (103r)
3. hlava monstra - <i>apologia</i>	s. 286-439	Truhlář; Království; Řehoř Hrubý(103r-104r)
<i>epistola 3</i> - závěr dopisu	s. 439-440	Truhlář; Království

První částí je samotný dopis. Ten rámuje celý text, protože jím celé dílo nejen začíná a končí, ale také odděluje část dialogickou od apologetické. V první části dopisu rekapituluje své studijní úspěchy v řečtině a prosí o zprostředkování svého překladu Matěji Korambovi, jednomu z mála utrakvistů, kteří uměli řecky. Přejít k dialogu vyznačuje v textu sám Písecký, když oznamuje, že nyní hodlá psát o něčem jiném, čeho se dotkl v minulém dopise.<sup>774</sup> Tím dopisem pravděpodobně myslel svůj předchozí list Michalovi ze Stráže, který Truhlář datuje na jaro roku 1510.<sup>775</sup> Odpovídá tomu i jeho obsah, protože se v něm věnuje odpadnutí Jiřího Sovky. Právě na tuto událost reaguje *Boloňské hádání* („druhá hlava

<sup>772</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 285; „aby se tak velmi krásně k sobě hodily a navzájem snášely i dialog i list, kdy se jedno těší z oprávněnosti druhého. K nim se s jakýmsi tichým souhlasem připojuje i obrana, která všude provází dialog vskutku zrovna tak, jako stín provází tělo“ *Království dvojího lidu*, s. 316-317.

<sup>773</sup> Připomínám že stránkový rozsah nevyhovuje nic o skutečné délce jednotlivých částí, protože jeho edice vyšla na pokračování ve třech číslech LF, v Hrubého sborníku je rozsah jednotlivých částí zhruba následující (dopis 517v- 518v; dialog 518v-526r; apologie 526r-528r), tedy dialog tvoří polovinu celého textu a epistola s apologií zhruba každá zhruba čtvrtinu textu.

<sup>774</sup> „Volo enim aliam scribendi provinciam indire, ut epistolae priori nuper ad te transmissae“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 119.

<sup>775</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. XVI, s. 49-53.

monstra“). Kromě toho se v tomto dopise věnuje i situaci na pražském vysokém učení ve které obhajuje humanistickou učenost („třetí hlava monstra“).

Následující pasáž („první dialogická část“) obvykle nebývá chápána jako součást samotného *Boloňského hádání*. Koncepce dopisu však prozrazuje, že jde o jednotný celek, který je od zbytku textu oddělený pomocí epistolárních vsuvek. Podle všeho tak Písecký tuto pasáž považoval za součást dialogu (na rozdíl od Řehoře Hrubého i moderních editorů). Chápu ji jako úvodní přípravu scény samotného dialogu, protože je zde představeno prostředí, příležitost a Píseckého oponent. To mnohem lépe odpovídá platónským dialogům, jejichž vliv můžeme u Píseckého najít, a ke kterým se sám hlásí.<sup>776</sup> Ty totiž mívají poměrně složitou naraci, často jsou využívány různé rámcové dialogy apod. Zpravidla nezačínají tím, že by byl čtenář vržen rovnou doprostřed debaty. Obsah dialogické části bude hlavní náplní následujících podkapitol.

Samotná dialogická část je od zbytku dopisu oddělena epistolární vsuvkou („druhá část epistoly“), ve které Písecký vysvětluje koncepci svého dopisu, již zmiňované monstrum. Písecký si přitom neodpustí několik drobných jazykových hříček, a také přiznává, že popasovat se s četbou dopisu je Herkulovským úkolem – a v tom mu musíme dát za pravdu, jak o tom svědčí zde naznačený rozbor textu. Po této vsuvce přejde k třetí části textu, kterou je apologie humanismu („třetí hlava monstra“). Právě tuto apologii měl Písecký na mysli, když hovořil o stínu, který následuje každý dialog. Jak vidno, Písecký také pociťoval nutkání bránit svou volbu dialogu jako literárního prostředku, pravděpodobně tedy stále humanistický dialog nebyl považován za běžný literární nástroj. Přechod k této apologii humanismu ovšem znamená také radikální proměnu formy, Písecký se navrácí k humanistickým autoritám, které v *Boloňském hádání* příliš nepoužíval. Napovídá to, že pro náboženské otázky považoval za vhodnější utrakvistické autority než antické klasiky. Třetí apologická část však není striktně kompozičně oddělena a s epistolární částí se na několika místech prolíná. Po apologii humanismu následuje uzavření dopisu, ve

---

<sup>776</sup> „Scis enim morem dialogi, in quo nihil habetur dogmaticum, quod etiam de Platonicis eruditi autumant. Volui me exercere etiam in isto dicendi genere“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 440; „Vždyť znáš způsob vedení dialogu, v němž nic není bráno jako dogma, což tvrdí i znalci dialogů platónských. Chtěl jsem se pocvičit také v tomhle slovesném druhu,“ *Království dvojího lidu*, s. 321.

kterém se s Michalem ze Stráže rozloučí a požádá ho, aby dialog (nikoliv celý text či list) uchoval tak, aby Píseckému nemohl uškodit.<sup>777</sup>

### 6.3.2 Postavy, prostředí a narativní prvky *Boloňského hádání*

Písecký se snažil zahnat Michalovy pochyby o víře už v předchozím dopise, ale patrně neuspěl. Více nám může napovědět Řehoř Hrubý v jedné marginální poznámce na samotném konci jeho překladu *Hádání*: „*tu již Mistr téměř zjevně namietá mistru Michalovi, aby dobře se rozmyslil na to, co jest před se vzal, buďto sám od sebe, buďto z Sovkova nabádanie, buďto jakžkoli nebo z jakéžkoli příčiny.*“<sup>778</sup> Vypadá to tak, že Michalovy pochyby nepřestaly a dle všeho byly dokonce povzbuzovány samotným Sovkou. Sám Písecký hovoří o pochybách, které mají kromě konverze Jiřího Sovky také některé další důvody – ty ale raději neuvádí.<sup>779</sup> Vzhledem k tomu, kolik je v dopise věnováno prostoru otázce Jednoty bratrské aniž by to mělo souvislost s tématem dialogu, nabízí se možnost, že těmi jinými příčinami mohla být právě její aktivita, ale jde pouze o spekulaci. Každopádně se Písecký rozhodl přerušit studium řečtiny a chopit se obrany přijímání pod obojí.

Písecký v úvodu vysvětluje, že chtěl problém přijímání podobojí laiky probrat s jedním proslulým italským teologem, kterého viděl kázat, ale musel delší dobu čekat na vhodnou příležitost, neboť se obával, že by se mu dostalo podezřavého přijetí, kdyby se na mnicha obrátil přímo.<sup>780</sup> Nakonec svou příležitost našel, když se do Itálie dostala *Apologia fratrum*. Ovšem její cesta nebyla jednoduchá a Písecký ji celou popisuje. Do Itálie ji dovezl Vincent Beroaldus, kterému ji svěřil kacíř se jménem Sixtus. Ten chtěl, aby ji předal nějakému učenému teologu, který by v ní označil vše, co by považoval za kacířské. Beroaldus souhlasil, protože ho to neobtěžovalo a nepovažoval to za nebezpečné.<sup>781</sup> Po

---

<sup>777</sup> „*Ceterum unum illud iure amicitiae peto, ut hunc dialogum ita apud te teneas, ne mihi nocere possit.*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 440.

<sup>778</sup> *Velký Sborník*, f. 104r

<sup>779</sup> „*de Georgio et de quibusdam aliis, quae nec tu ignoras et ego silentio transire malo quam explicare*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s.120.

<sup>780</sup> „*Erat tamen oportunitas consulendi quaerenda, ut aptum ad hoc tempus deligeretur, esset praetera iusta occasio quippiam de hac materia cum eo disserendi, ne si illum mihi antea minime familiarem tam confidenter accessissem, temeritas, si de negotio illo compellassem, suspicio me mansisset.*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 120.

<sup>781</sup> „*quia negotium illud nihil nec oneris habebat nec periculi*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s.120.

příjezdu do Boloňe požádal Bernarda, olomouckého kanovníka,<sup>782</sup> aby mu pomohl najít nějakého teologa, kterému by spis mohl předat. Bernard svolil, protože byl lačný po novinkách a neměl rád Bratry.<sup>783</sup> Po přečtení spisu ale konstatoval, že neobsahuje žádné kacířství a nemusí být proto *Apologia* dána ke kontrole. Dalšího dne náhodou potkal Píseckého, vše mu vypověděl a dal spisek k přečtení. Této příležitosti se Písecký vděčně chopil s tím, že spis předají učenému Mnichu,<sup>784</sup> aby označil heretické pasáže. Když si Písecký knihu přečetl, zjistil, že to vidí jinak než zbylí diskutéři, podle něj jde pouze o přetvářku.<sup>785</sup> Konzultace s Mnichem je podle něj nutná, protože Bratři vysluhují svátost pod obojí i laikům, rozešli se s Římskou církví a uznávají pouze hodné kněze.<sup>786</sup> A tak se vydají do kláštera, kde hledaného Mnicha najdou uprostřed výkladu. Počkají až výklad dokončí a pak s pomocí bratra Bernarda, kterého znají z dřívějšíka, promluví s Mnichem a požádají ho, zdali by jim nepomohl ve věci víry.<sup>787</sup> Pak se ho zeptají, zda zná Čechy a náboženskou situaci v nich. Mnich odpoví „*Non me latet, inquit, esse illic quosdam homines sacerdotibus plus quam dici potest infesos. Tam enim abest, ut aut amnet illos aut revereantur, ut etiam*

---

<sup>782</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 120 v univerzitních matrikách Boloňské univerzity našel olomouckého kanovníka Bernhardus Zaubeck de Zezdietin (Bernard Zoubek ze Zděčína), ale o jeho totožnosti se vyjadřuje pochybovačně, protože byl zapsán k roku 1507. Já se kloním k názoru Odložilíka, který tuto možnost pokládá za velmi pravděpodobnou – Zoubek vystudoval kanonické právo, pravděpodobně v Itálii a vzhledem k tomu, že víme že Zoubek dosáhl doktorské hodnosti není na překážku ani velký časový odstup mezi matričním zápisem a *Boloňským hádáním*. Navíc Bernard Zoubek roku 1517 sepsal polemický spis proti Jednotě, což také odpovídá jeho pokusu v dialogu. ODLOŽILÍK, O. Recenze na *List Václava Píseckého Michalovi ze Stráže*. ČMM, roč. 59, 1935, s. 406-407.

<sup>783</sup> „*Bernardus, ut est rerum novarum percupidus et fratribus illis maiorem in modum infesos.*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 120. Bratr s kapitálkou zde označuje člena jednoty, zatímco bratr člena mnišského dominikánského řádu.

<sup>784</sup> Totožnost tohoto Mnicha není uvedena a Písecký v dopise neudává (kromě jeho učenosti) žádná vodítka k jeho identifikaci. Každopádně ale jde o Píseckého protivníka v *Boloňském hádání* a proto ho uvádím s kapitálkou. Zvláštní je to proto, že všechny ostatní postavy jsou pojmenovány, a to dokonce i ty, které se dějem jen mihnou. Absence jakýchkoli informací o Mnichovi přispívá k domněnce, že mohlo jít o postavu fiktivní. Na druhou stranu nemělo smysl Michalovi ze Stráže udávat Mnichovo jméno či jeho domovský klášter, když Michal Boloňu neznal. Ovšem to by pak Písecký asi neudával jméno pro text naprosto nedůležitého dominikánského bratra Bernarda, který je k Mnichovi přivedl – toho Michal také nemohl znát a přesto je jmenován.

<sup>785</sup> „*Ergo tu reris, inquam, hanc fidei professionem simplicem et nulla ex parte fucatam, quasi vero sis nescius homines eis conditionis tanta praeditos calliditate, ut vel Argum fallant, tanta simulatione*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 121

<sup>786</sup> „*affirmat eucharistie sacramentum populo sub utraque specie distribuendum, quia illud et Christus instituerit et apostoli docuerint et tenuerit primitiva ecclesia, quod a Romana ecclesia in diversum se abiisse dicunt, quod sacerdotes nonnisi bonos admittere videntur.*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 121.

<sup>787</sup> „*Rogamus, inquam, pater, ut aequi bonique consulas, si te de negotio quopiam fidei requirendum voluerimus.*“ RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 122; „*pravil jsem: Žádáme tě, abys nám laskavě a milostivě poradil, když jsme uznali za nutné vyptat se tě na jistou záležitost víry,*“ *Království dvojího lidu*, s. 313



*oderint ac damnent.*<sup>788</sup> Písecký poté sdělí, že právě od Bratří přinesli knihu a požádá Mnicha, aby vyjádřil nesouhlas s bludy, které v ní nalezne. Mnich sice zapochybuje nad dostatečností svých znalostí,<sup>789</sup> ale nakonec souhlasí, protože to již přislíbil. Protože jde však o těžký úkol, mají se vrátit až po nějakém čase.

Když uznají, že již uplynulo dost času vrátí se do kláštera. Zde se dozví, že převor<sup>790</sup> byl překvapen snadností úkolu, protože ve spise nenašel nic než katolickou víru.<sup>791</sup> Ovšem pokud je to tak, jak říká kanovník Bernard, a něco jiného tvrdí a jinak smýšlejí, bylo by nutné je vyslechnout osobně. Přesto ale Mnich vidí několik problematických postojů zastávaných Jednotou bratrskou: zbavení kněžství při smrtelném hříchu, odtržení od Říma a jisté další artikule nakažené ohavnými bludy, které mu dal jakýsi bratr Jan z Čech.<sup>792</sup> Ty poté přečte a Písecký se nad nimi pohoršuje, aniž by přiblížil obsah těchto artikulů: *„Deus bone, quanta in illis temeritas, quanta caecitas animi, quanta religionis perversitas! Ausim dicere non ipsum diabolum eo audaciae vel nequititae unquam progressum fuisse, ut tam nefanda comminisceretur.*<sup>793</sup> Protože však Bratří něco jiného tvrdí veřejně a něco jiného tajně, není možné nic určitého rozhodnout.

Konečně tak Písecký může přivést řeč ke svému cíli a zeptá se, co Mnich smýšlí o kališnicích. Písecký, ač sám není teologem, slyšel je často disputovat a nemohl najít způsob, jak jim názory vyvrátit.<sup>794</sup> Jsou to totiž *„homines alioqui argumentosi et in eo studii genere,*

---

<sup>788</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 122; *„Je mi známo, že jistí lidé tam jsou rozhorleni proti kněžím víc, než se dá vypovědět. Tak daleko mají k tomu, aby je milovali nebo ctili, a dokonce aby je nenáviděli a proklínali!“* *Království dvojího lidu*, s. 314.

<sup>789</sup> *„Etsi omnes, inquit, consultationes, quae fidei sunt, virum expostulent eruditissimum, nec ego mihi tantum in sacris litteris arrogem, ut huic negotio digne respondeam“* RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 122.

<sup>790</sup> Jde o osobu v dialogu vystupující jako Mnich. Toto jediné místo, kde je Mnich nazván „prior“. Je otázkou, jestli Mnich opravdu zastával tuto funkci a proč na jiných místech takto osobu Mnicha „monachus“ neoznačuje, zda-li šlo pouze o přehlédnutí, stylistiku nebo se tím Písecký snažil svému oponentu dodat na významu.

<sup>791</sup> *„Uno enim aut altero excepto nihil aliud hic invenias nisi eam, quam nos quoque profiteamur, catholicam fidem.“* RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 123.

<sup>792</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 123. Další záhadná postava, dokonce není ani jasné, jestli zde „*mihi frater quidam Boemus, cui nomen Ioanni*“ označuje příslušníka Jednoty bratrské nebo jiného mnicha, dle všeho jde o bratra domikána, al vzhledem k tomu jak volně Písecký s terminologií zachází je i toto nejisté, zvláště když Mnichovi dal jakýsi spis, který obsahuje učení Jednoty bratrské.

<sup>793</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 123; *„Dobrotivý Bože, kolik je v nich pošetilsti, kolik zaslepenosti, kolik zvrácené víry! Troufal bych si říci, že ani sám ďábel nedospěl nikdy až k takové drzosti či ničemnosti, aby si vymyslel takové bezbožnosti.“* *Království dvojího lidu*, s. 315.

<sup>794</sup> *„Etsi nanque ego tehologum non profiteor, ut tam vehemas eius rei me debeat sollicitudo habere, quia tamen multa multotiens ab illis in hanc partem disputata audivi nec, quo pacto ea refellerem, invenire potui, cupio nunc modum aliquem mihi ostendas, quo me erga illos gerere debeam.“* RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 123

*quam fidei est, quam oppido diligenter ses exercentes.*<sup>795</sup> Proto Písecký navrhuje následující.

*„Obsecro te, inquam, pater, aequo patiare animo, dum personam alicuius induero. Fiet enim, ut et quicquid ego velim, aptius opponere, et tu, quicquid sentias, melius mihi respondere possis. Nec enim alterius rei occasione haec tecum conferenda volui, praeterquam ut abs te doctior discedam. Finge autem quempiam illorum audias in hunc fortasse morem oratione sua te accedentem.*“<sup>796</sup>

Teprve poté začíná *Boloňské hádání* tak, jak ho předkládá Hrubý a moderní editoři. Tato narativní předehra rozhodně není nepodstatnou částí textu, zabírá šest stran moderní edice, tedy přibližně pětinu celého textu dopisu a zhruba polovinu délky *Boloňského hádání*. Písecký tedy musel mít nějaké důvody pro umístění takto rozsáhle pasáže. Zvláště, když si v témže dopisu stěžuje na nedostatek papíru.<sup>797</sup> I když není možné text pokládat za doslovný záznam reálné konverzace, Písecký se usilovně snaží dílo představit co nejrealističtěji, snad aby dodal dílu na přesvědčivosti. I k tomu slouží tato úvodní část dialogu. Otázka, jestli k této debatě opravdu v Itálii došlo, je sice zajímavá, ale z hlediska tématu nepodstatná, a proto ji zde opomím. Pro správnou interpretaci je však podstatné to, že dialog je jako reálná událost z nedávné doby takto pečlivě prezentovaný. V tomto ohledu připomíná *Dialogus* Jana z Rabštejna, který se také tváří jako záznam relativně nedávno proběhnuvší debaty.

Vzhledem k tomu, že jak autor, tak i adresát dopisu vykazovali výrazné humanistické zájmy, nepřekvapuje, že byl Píseckého dialog pro Michala formulován podle klasického vzoru. Překvapivě to však není Ciceronské *sermo*, ale Sókratovský dialog od Platóna. Ten sice nebyl mezi humanisty tak oblíbený, ale za to byl mnohem vhodnější pro přesvědčování či utvrzení v názorech.<sup>798</sup> A z dopisu víme, že přesně o to Píseckému šlo. Toho, že průběh rozpravy odpovídá formální stylizaci podle zásad Sókratovského dialogu, si povšiml i Řehoř Hrubý z Jelení, a explicitně na to upozorňuje.<sup>799</sup>

Postavy v hlavní části dialogu vystupují pouze dvě a původně jsou nepojmenované – Písecký v textu mluví prostě v 1. osobě a o svém protivníku ve 3. osobě (připomínám, že

<sup>795</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 124. „lidé jinak zběhlí v uvádění důkazů, kteří se náramně horlivě cvičí v tom druhu studia, který se týká víry.“ *Království dvojího lidu*, s. 316.

<sup>796</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 124; „Prosím otce, klidně strp, abych vystupoval v roli někoho jiného. Tak totiž budeš moci jednak vhodněji uvádět námitky, které bych chtěl já, jednak mi lépe odpovídat, co o tom soudíš. Nechtěl jsem totiž s tebou o tom rozmlouvat z jiné pohnutky, než abych od tebe odešel poučenější. Představ si tedy, že slyšíš někoho z nich, který za tebou přichází se svými výklady asi v tomto smyslu.“ *Království dvojího lidu*, s. 316.

<sup>797</sup> RYBA, B.(ed.) *List Václava Píseckého*, s. 437.

<sup>798</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 110.

<sup>799</sup> *Velký sborník*, f. 97v.

dílo nebylo po formální stránce literárním dialogem, jak si ho představujeme dnes). Až Řehořem Hrubým jsou postavy nazvány jako Mistr a Mnich. Navzdory obecnému označení obou postav, v tomto případě rozhodně nejde o žádné alegorie nebo personifikace. Hrubý přímo uvádí, že pod označením Mistr se skrývá Václav Písecký. Totožnost Mnicha není nikde konkrétně uvedena, pouze je obecně charakterizován jako učený teolog dominikánského řádu. Původní debata o *Apologii* měla ještě další účastníky, ti se ovšem do samotné diskuze o kalichu nezapojují. Nelze však vyloučit, že takto to Písecký koncipoval schválně, aby věrněji napodobil Sókratovský dialog. Ten zpravidla probíhal jako výměna názorů dvou osob, a to i pokud bylo přítomno více lidí.<sup>800</sup> Právě na postavě Mnicha jde vidět stylizace podle zásad Sókratovského dialogu. V něm zpočátku Sókratův protivník v diskusi vystupuje jako muž velmi vzdělaný, jako expert na danou problematiku.<sup>801</sup> Jeho pravá neznalost se projeví až v průběhu dialogu po sérii Sókratových otázek. Písecký proto učenost Mnicha zpočátku vyzdvihuje, ale v průběhu dialogu je postupně vyjevena jeho neznalost. Písecký tím sleduje zejména dvě věci – upevnění víry Michala ze Stráže a předvedení superiority humanistického stylu argumentace. Proto je také opakovaně zdůrazňována scholastická povaha Mnichova vzdělání, jehož nedostatečnost vede k Mnichově porážce.

Sókrates obvykle začíná své filozofování otázkou po klíčovém problému, nejčastěji jde o definici některé ctnosti.<sup>802</sup> Ta je postupně protivníkem předkládána v několika různých podobách, ale vždy je zpochybněna další Sókratovou otázkou. A to až do té doby, kdy tázaný znalec musí chtě nechtě akceptovat, že požadovanou znalost či definici nemá, protože si jeho jednotlivé výroky protirečí – dojde k *aporii*. Některé Sókratovské dialogy končí tímto skepticismem, jiné *aporii* používají jako odrazový můstek pro cestu za poznáním. Na ní se ale otěží ujímá už Sókrates.<sup>803</sup> Podobným způsobem přitom postupuje také Písecký. Mistr se nejprve dotazuje, jak si jeho partner v dialogu vykládá výrok Písma, pronesený Kristem během Poslední večeře. Na to Mnich odpovídá, že „*to číňte*“ v daném výroku chápe ve smyslu „*posvěcujte*“. Dalšími Mistrovými otázkami je Mnich přiveden k neřešitelné *aporii*. Musel by totiž přiznat, že jeho výklad vede k interpretaci, kterou sám Mnich v průběhu diskuze označil za kacírskou. Tím ale Mistr nekončí, přebírá otěže diskuze a přidává další

---

<sup>800</sup> HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika, politika*, s. 28.

<sup>801</sup> HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika, politika*, s. 28.

<sup>802</sup> HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika, politika*, s. 27.

<sup>803</sup> HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika, politika*, s. 34-36.

argumenty sloužící k apologii utrakvismu. Na úplný závěr se Mistr táže, kdy bylo od kalicha pro laiky upuštěno. Na to Mnich odpovídá poněkud vyhýbavě – o žádném takovém výroku neví, ale podle něj to je zaznamenáno v kanonickém právu. V ten moment zasáhne do debaty jeden z diváků:

*„Aderat vero unus coram canonici iuris studiosus, qui affirmabat in toto prorsus iure ne minimum quidem eius rei mentionem haberi, non in decretis, non in decretalibus, non in Clementinis, sed nec in ullo doctorum.”*<sup>804</sup>

Mnich na to sice nemá odpověď, přesto neskončí přesvědčen. *Boloňské hádání* tak není drtivým vítězstvím utrakvismu nad katolíky, jako spíš humanistické učenosti, která argumentačně překoná scholastickou. Jejím symbolem je Mnich, který není schopen na základě teologického studia zformulovat účinnou obranu své víry. Významné je závěrečné přiznání Mnicha:

*„‘Ne mireris’ inquit, ‘si tibi in hanc erudior materia pertractanda apparui, in qua me, ut verum libere eloquar, non oppido diligenter exercere curavi. Quia enim eiusmodi sectae in Italia locus non est, ex qua occasionem nos exercendi in eo studio habeamus.’”*<sup>805</sup>

Vítězství humanistické učenosti je ještě zdůrazněno rozsáhlou pasáží v závěrečné části dopisu, která je věnovaná obhajobě humanistické učenosti a ostré kritice scholastiky.

### **6.3.3 Obsah Argumentace *Boloňského hádání***

Samotný dialog začíná Mistrovou otázkou na přijímání podobojí laiky v prvotní církvi. Mnich potvrdí, že tehdy i laikové přijímali pod obojí. Zásadním momentem je následující otázka po smyslu výroku „*to číňte*”, který Ježíš pronesl při poslední večeři. Podle Mnicha to znamená „*posvěcujte*” a vztahuje se to ke kněžím. Tím si Mistr ustálí základní premisu, ke které se poté vrátí. Pokračuje však několika dalšími otázkami o tom, kde prvotní církve vzala přijímání z kalicha pro laiky. Mnich tvrdí, že šlo o zjevení a dále potvrdí, že zjevení se uplatňuje v oblastech, které nejsou explicitně zahrnuty v Písmu. Posléze si Mistr nechá schválit ještě několik drobných tezí o povaze slibu z Poslední večeře a jeho naplnění. To už je moment, kde zřetelně vidíme formální nápodobu Sókratovského stylu argumentace. Písecký si připravuje půdu na to, aby mohl přivést jednotlivé odsouhlasené teze dohromady a vyvodit z nich výrok, jehož závěry Mnich nebude moci za

<sup>804</sup> RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 284 „A po té řeči se tu hned jeden ohlásil z římské strany, jenž se učí v pravích duchovních a toto pověděl: že jest všechny knihy prav duchovních a církve ustanoveni s pilností přečetl a nikdež ani v doktořích.” *Velký sborník*, f. 102r.

<sup>805</sup> RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 285; „Nediv se, jestli jsem se nedostatečným zdál, protože jsem se v té věci necvičil, poněvadž ta sekta ve vlaších místa nemá.” *Velký sborník*, f. 102v.

žádnou cenu přijmout. V tomto případě, že se eucharistie posvěcuje v momentě, kdy je konzumována – což Mních odmítá jako kacírské.

Mních je tak donucen změnit svou argumentační strategii. Přichází s tvrzením, že v prvotní církvi kalich opravdu byl z Kristova přikázání, ale poté bylo toto ustanovení změněno nařízením církve. Mistr zde užívá *captatio benevolentiae* a prezentuje svou nedostatečnou učenost v Písmě. Chce místo složitěho hádání a teologického dokazování, aby mu Mních odpověděl na jednu jednoduchou otázku – Jestli měl papež takovou moc, aby změnil to, co ustanovil Kristus. Bystrý čtenář již tuší, že takto se Písecký dostává k jednomu z nejdiskutovanějších problémů mezi utrakvisty a katolíky – otázce poslušnosti. Ta tvoří hlavní náplň druhé části dialogu.

Velmi zajímavá je udivená reakce Mnicha, který jako by nechápal, kam tím Mistr směřuje. Vždyť přikázání jsou přece měněna pořád, což dokládá různými příklady z Bible. Mistr tyto příklady však vykládá pouze jako neplněné lidmi, nikoli zrušené. Následuje přestřelka autorit podporujících jednotlivá stanoviska. Ta se opírá převážně o standardní autority (Augustin, Cyprián, Jeroným). Jediné, v čem obrana nadřazenosti Kristova příkazu vybočuje, je větší množství odkazů na kanonické právo, které nebyly mezi utrakvisty zase až tak časté. Důvod byl zcela prozaický, nedostávalo se jim důkladnějšího právního vzdělání, protože na pražské univerzitě právní fakulta už dlouhou dobu nefungovala a studium v cizině bylo pro ně komplikované.

Posléze se otěží diskuze ujímá Mních a dotazuje se Mistra na některé základní otázky. Na ty Mistr reaguje poněkud podrážděně.<sup>806</sup> Pouze na otázku, zdali církev může propadnout bludu, přichází s výhradou, že to platí pouze tehdy, když církev nejedná v rozporu s Písmem. Když se Mníchovi nepodaří dostat Mistrovy výroky do sporu, přejímá otěže argumentace Mistr. Snaží se dokázat, že církev opravdu vyhlašuje nařízení odporné Kristovu přikázání. Opětovně na Mnicha líčí Sókratovskou past, tentokrát se ale Mních nenechá lapit tak lehce. Když se ho Mistr zeptá, jestli dojde ke sporu, když jeden říká, že je sedm svátostí, a druhý že jich je šest. Mních proti němu obrátí argumentační postup, který před chvílí použil Mistr. Pomůže si výrokiem, že v jednom případě to je sedm svátostí bez výminky a v druhém s výminkou. V reakci na to se Mistr ohrazuje, že se jeho protivník

---

<sup>806</sup> „čtení svatého dobře pamatují“ a „nemusím ti to schvalovat, protože to potvrzují autority“ Velký sborník, f. 97v; RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 279.

nemá bát „žádného logiky liečenie“<sup>807</sup> a svou otázku upravuje na prosté, zdali jsou si čísla dvě a jedna odporné. Navzdory Mistrovu ujištění je i tato otázka samozřejmě pastí, a není těžké si domyslet, na co čísla Mistr poukazuje. Jenomže Mnich nemá na výběr a popravdě odpoví. Mistr nezaváhá a okamžitě připomene, že Kristus ustanovil přijímání podobojí, zatímco papež tvrdí, že se má přijímat pod jednou. Jak je tedy možné, že nejsou ve sporu? Mnich opáčí, že v těle je i krev Kristova. Mistr sice souhlasí, ale odmítá, že by tam byla posvátně. Papež může změnit náležitosti místa a času, ale rozhodně ne podstatu svátosti.

Jako k poslední obranné hrázi se Mnich uchyluje k otázce poslušnosti – Kristus přece předal vládu nad církví Petrovi, jehož nástupcem papež je. Církev je tak zárukou jednoty a pokoje. Bez ní není spásy a ani mučednictví nikomu neprospěje, pokud je odřezanec. I v tomto případě dokáže Mistr obrátit Mnichova slova proti němu – Čechové souhlasí, že bez poslušnosti není žádné ctnosti, ale člověk, ať už je světský či duchovní, se má poslouchat pouze tehdy, když se neprotiví Bohu. Navíc Mistr tvrdí, že slova o jednotě a pokoji platí pro církev obecnou. Tu ale neroztrhli Češi, kteří dodržují praxi prvotní církve, ale naopak Římané.

Mistr pak přechází do útoku. Za kacíře Čechy označuje Mnich falešně, protože neví, co slovo kacír znamená. Mistr si tu bere na pomoc Augustina a kacíře definuje následujícím způsobem, je to podle něj „*ten, kdo pro nějaký časný užitek nebo marnú chválu světskú a pro to aby nad jinými byl, nepravé a nové smysly začíná nebo po nich jde.*“<sup>808</sup> Utrakvisté se drží Římské víry, ale nikoliv pouze podle jména jako katolíci, ale podle smyslu. Podivuje se nad tím, jak mohou katolíci takto potupovat věrouku, kterou ještě před nedávnem v Basileji schválili. Naopak je zajímavé, kde Římané vzali přijímání pod jednou – byl nějaký velký sněm, který by to schválil? Nebo se to událo pokoutně a tajně? Pokud ne, ať předloží Mnich místa, kde se to dokazuje a „*zavře Čechům ústa.*“<sup>809</sup>

Mistr poté předkládá vlastní představu toho, jak k opuštění kalicha došlo. Podle něj se to stalo nedávno a vše začalo v Itálii, kde si náboženství málo váží. Hlavní příčinou byla

---

<sup>807</sup> *Velký sborník*, f. 97v; RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 279.

<sup>808</sup> *Velký sborník*, f. 101v; RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 282. Naráží tím patrně na konverzi Jiřího Sovky, jehož změna názorů byla podle utrakvistů zapříčiněna touhou po světské slávě a bohatství, srv. *Píseň o Sovkovi* „*Pro kus beránčího kožicha zapřel jest Kristova kalicha*“ a „*víc miluje prebendu/ než Kristovu pravdu*“ KOLÁR, J. *Zrcadlo rozděleného království: z politických satir předbělohorského století v Čechách*, Praha 1963, s. 38.

<sup>809</sup> *Velký sborník*, f. 102r. „*Nam si nesii non estis, docete nos!*“ RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 282

„nebezpečenstvie”, která se přitom dala. Ovšem ani tehdy nebylo podobojí zapovězeno, ale mělo být pouze na dobrovolném rozhodnutí. V Čechách se proto ještě dlouho přijímalo pod obojí, jak dokládá legenda o Ludmile a kalich mělnický.<sup>810</sup> Na závěr ještě Písecký dodává, že celá diskuze probíhala až do večera, ale v dialogu jsou zahrnuty pouze „větší věci”.<sup>811</sup>

#### 6.3.4 Boloňské Hádání a tolerance?

Mohlo by se zdát, že zařazení Píseckého díla mezi toleranční dialogy není na místě, protože jde o „pouhou” apologii utrakvistické nauky. Z velké části za to může pravděpodobně fakt, že *Boloňské hádání* je známo především skrze překlad Řehoře Hrubého z Jelení, edičně zpřístupněný v knize Emila Pražáka.<sup>812</sup> Pražák totiž závěrečnou část díla ze své edice vypustil, možná proto, že jde o jakýsi dovětek dialogu. Problematika vztahu katolické a utrakvistické nauky ale není řešena pouze v dialogické části. Písecký dílo koncipoval jako jednotný celek, a pro pochopení jeho záměru je zcela klíčové ho takto i interpretovat. V dovětku, který následuje po samotném *Hádání*, se Písecký přímo vyjadřuje ke svému pojetí tolerance. Nebrání rozhodně nutnost kalicha pro laiky, ale pouze jeho možnost a oprávněnost. Sám uvádí, že by volba takových rituálních věcí měla být založena na dobrovolnosti věřících:

*„credam immutationem illam esse non perinde antiquam et sensim ita subrepsisse ut apud Italos primum, apud quos cum omnis alia religio, tum hoc sacramentum levissimae venerationis habetur, pericula quaedam increbruerint, paulatim deinde huic malo occurreretur interdicto alterius speciei, ita tamen ut arbitrarium illud sit ceteris utrolibet pacto illud adsumere, quibus et devotio maior esset et reverentia in hoc sacramentum multo pronior.”*<sup>813</sup>

To je klíčová pasáž, která do značné míry mění vyznění celého dialogu, a která byla dosavadním bádáním opominuta. Když zohledníme tento výrok, dostane i závěr dialogu, který by v apologii nebo polemice působil poněkud nepřesvědčivě, zcela jiný rozměr. Ještě

<sup>810</sup> *Velký sborník*, f. 102r; RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 284.

<sup>811</sup> *Velký sborník*, f. 102v. Zde Hrubý nenásleduje latinský originál protože vypouští 2. epistolární část.

<sup>812</sup> PRAŽÁK, E. (ed.) *Řehoř hrubý z Jelení*, s. 117-131.

<sup>813</sup> RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 285; Hrubého překlad „Že změnění to nenie velmi staré a že pomálu takto se rozmohlo: že nejprv v vlaších v nichž jako i jiné naboženstvie tak i ta svátost velmi hubeně se ctí: některá dala se často přitom nebezpečenstvie: i aby potom pomalu tomu zlému překazeno bylo: že jest druhá zpuosoba byla zapověděna, tak však, aby jiní měli na vuoli přijímáti tělo a krev Kristovu tak, jakž by se jim líbilo, totiž pod jednú nebo pod obojí zpuosobú. A to ti kteřížby naboženstvie větčí měli i mnohem poctivějie se při té svátosti zachovávali.” *Velký Sborník*, f. 102r–102v. Pasáž formuluje prakticky stejnou myšlenku, kterou vyslovil Kusánský v závěru *De pace fidei* který take hovořil o nárůstu zbožnosti skrze různorodost rituálů.

více úlohu tolerance zvýrazňuje český překlad Řehoře Hrubého z Jelení, který ve své předmluvě dialog představuje primárně jako dílo obhajující koexistenci utrakvistů s římskou církví. Není proto náhodou, že Hrubý k *Boloňskému hádání* přikládá ve svém sborníku i tuto část.<sup>814</sup>

### 6.3.5 Řehoř Hrubý a Václav Písecký

Ještě je na místě se podrobněji zmínit o Píseckého vztahu s Řehořem Hrubým, který je pro podobu *Boloňského hádání* zcela zásadní. Nikoliv pouze proto, že se Píseckého dialog dochoval v Hrubého tzv. *Velkém sborníku*, a to jak v původní latinský dopis, tak český překlad dialogu. Hrubý se totiž nestal jen správcem Píseckého literární pozůstalosti, ale sám značně ovlivnil podobu *Boloňského hádání* a kontext, ve kterém bylo dílo vnímáno. Už zařazení do *Velkého sborníku*, určeného pro pražské konšely, leccos vypovídá o tom, jak Hrubý Píseckého *Hádání* vnímal. Kromě toho ho vyjmul ze soukromého dopisu a začlenil ho do jasně koncipovaného sborníku, jehož účelem bylo poskytnout pražským konšelům sbírku užitečných spisů. *Velký sborník* totiž můžeme směle zařadit mezi celkem běžné příručky určené městským úředníkům, které podle Skinnera utvářely základ renesanční politické filozofie.<sup>815</sup> To, že bylo *Hádání* zařazeno po bok ostatních humanistických děl, dokazuje, že Hrubého činnost nebyla vedena primárně humanisticko-filologickým zájmem, ale zájmem o vlast, *obecné dobré* a utrakvistickou víru.<sup>816</sup>

Zásadní je samozřejmě už fakt, že celé dílo Hrubý přeložil do češtiny. Tím poměrně výrazně rozšířil množství recipientů díla. I když někteří konšelé, jimž byl sborník určen, uměli latinsky, jejich znalost patrně nebyla podle Řehoře dostatečná, aby si mohli poradit s Píseckého latinou. Problémy ale předpokládal nejenom s latinou, ale také s postupem argumentace Sókratovského dialogu a obecně s antickými reáliemi, které na několika místech vysvětluje.<sup>817</sup> Zjevně přikládal *Boloňskému hádání* odlišnou, významnější úlohu než ostatním dopisům od Píseckého, které do *Velkého sborníku* zařadil v původním latinském znění.

---

<sup>814</sup> Pravděpodobně proto, že tato pasáž nemá dialogickou podobu, tak byla v Pražákově edici vypuštěna. I z tohoto důvodu v této kapitole cituji přímo Hrubého překlad *Boloňského Hádání*.

<sup>815</sup> SKINNER, Q. *Foundations*, s. 33.

<sup>816</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 734-735.

<sup>817</sup> „jak ho maudře a duovodně zavře a tiem k tomu jej čemuž jest odpieral přivede“; „A toho mu již mnich napřed puojčil a musil puojčiti pro pravdu zjevnú“ *Velký sborník*, f. 95v; „s otázkami mezi dvěma náramně vtípné a brzo přemáhají a jímají lidi nerozumné a neučené: ba druhdy i vtípné a učené, užival takových s otázkami disputací Sokrates vždycky. A po něm Plato jeho učedlník všecky jeho téměř řeči setkal v takové s otázkami dialogy“ *Velký Sborník*, f. 97v.



Zároveň text přesadil do zcela jiného kontextu, protože Hrubého sborník je tvořen zejména moralistními a politickými spisy. Sborník byl podle všeho zamýšlen zejména jako praktický rádce, oproti tomu původní dopis s *Boloňským Hádáním* měl sloužit zejména jako duchovní útěcha a utvrzení ve víře. Hrubý tak změnil samotnou povahu spisu, včetně toho, jak bylo dílo čtenáři vnímáno. Navíc lze předpokládat, že pokud mělo nějakou větší odezvu, tak to bylo právě díky českému překladu. I v tomto případě však jen ve velmi omezené míře, vzhledem k rukopisné podobě. I tak ale byly Hrubého sborníky „veřejné“ dílo, které nebylo určeno jednotlivci a bylo k dispozici většímu počtu lidí, než tomu bývá zvykem u soukromých rukopisů. I když nemáme dochovány žádné doklady o jeho tisku, Hrubý zmiňuje úmysl Píseckého dílo šířit tiskem a hlavně mezi katolíky: „*Item i toto slušie věděti, že toto hádanie sepsáno jest od toho našeho mistra najviece pro učené Římány, kteříž když je bohda budú čísti tištěné, budúť mieti nač mysliti.*“<sup>818</sup> Není sice možné vyloučit, že Písecký nakonec takový úmysl nepojal, ale přinejmenším v době sepsání svého listu, o ničem takovém neuvažoval.<sup>819</sup> V Píseckého dopise nenajdeme ani zmínku o tom, že by dílo měli číst „učení Římané“. Písecký výslovně podtrhuje jeho soukromou povahu. Spíše je to nutné pokládat za jeden z dokladů toho, že Hrubý s textem úmyslně pracoval tak, aby pozměnil jeho vyznění podle svých záměrů. Je to Hrubý, kdo chce dílo dostat mezi katolíky a pravděpodobně také jemu je proto třeba přičíst i myšlenku na rozšíření a snad i tisk díla.

Hrubý svůj přístup a proměnu vyznění textu ještě umocnil bohatým literárním aparátem, který k dialogu přičlenil – ať jde o četné marginální poznámky, doprovodný komentář nebo poměrně rozsáhlý úvod. Z něj lze vyčíst, co Hrubý překladem zamýšlel. Kupodivu ho totiž neprezentuje primárně jako apologii utrakvismu, ale jako apel ke svornosti a uznání kompaktát. Z relativně nenápadné vsuvky v závěru dopisu, tak učinil prakticky hlavní poslání *Boloňského hádání*. Koneckonců k čemu by měla být zástupcům utrakvistické Prahy apologie přijímání pod obojí? Evidentně nemělo smysl Pražany přesvědčovat o pravosti víry, kterou už zastávali. Jistě *Boloňské hádání* mohlo najít uplatnění jako zásobárna argumentů pro přijímání podobojí, ovšem ty se principiálně nelišily od argumentů starších apologií a polemik. Navíc obranu utrakvismu mohla nabídnout konšelům kdykoliv utrakvistická konzistoř a pražská univerzita. To je ovšem

---

<sup>818</sup> *Velký Sborník*, f. 92r; HALAMA, s. 198.

<sup>819</sup> Písecký dokonce adresáta prosil, aby dialog dále nešířil, protože by mu to mohlo uškodit (hlavně na pražské univerzitě), RYBA, B. (ed.) *List Václava Píseckého*, s. 440.

pravda jen částečně, protože ta mohla poskytnout jen argumenty ve scholastickém duchu. Žádný div, že Hrubý, který se všemožně snažil prosazovat humanismus, Píseckého dialog považuje za dílo převyšující ostatní obrany kalicha.<sup>820</sup> Píseckého dílo bylo v tomto ohledu ideální, protože neposkytovalo pouze obranu kalicha, ale také útok na scholastiku a obhajobu nového humanistického učení. Proto pravděpodobně Hrubý k dialogu přidal i část apologie humanismu z dopisu.<sup>821</sup>

Z hlediska studia dialogů v rané české reformaci je ale zásadnější jiná Hrubého úprava. Český překlad díla Řehořem Hrubým z Jelení už má totiž zřetelnou dialogickou formu. Hrubý z *Boloňského hádání* totiž učinil dialog i po formální stránce. Teprve Hrubý graficky odlišuje promluvy obou mluvčích, pojmenovává postavy a odstraňuje zbytek dopisu. Tím samozřejmě činí dílo přístupnější. Jasně oddělení mluvčích, kteří se pravidelně střídají, je totiž mnohem přehlednější než souvislý sled replik.<sup>822</sup> Ke čtenářům Hrubého sborníku se tak *Boloňské Hádání* dostalo jako opravdový dialog, o jehož původní epistolární podobě není výraznější stopy. I z doprovodného komentáře je jasné, že mu velice záleželo na tom, aby čtenáři Píseckého dílo vnímali jako dialog. Zároveň jim však přibližuje i to, jak takový literární dialog funguje. Upozorňuje, že nejde o záznam celé rozmluvy,<sup>823</sup> ani o přesné převyprávění událostí:

*„Nemysl žádný také sobě, aby ta slova byla toho mnícha, kteráž sú v mníchových řečech latinská položena – vsudyť mistr svými slovy jeho vypravuje smysly. Neb tak dělají mužie vtipní a učení, když dialogy pišie. Ke kterýmžto dialogóm jistě i vtip velmi ostrý i umění veliké a výmluvnost hojná musí býti.“<sup>824</sup>*

Jde vidět, že Hrubý dialogické podobě přikládal zvláštní váhu. Lze to přičíst řadě faktorů, nabízí se zejména snaha o lepší srozumitelnost a čitelnost dialogu pro méně vzdělané čtenáře.

---

<sup>820</sup> *Velký Sborník*, f. 105r; PRAŽÁK, s. 134.

<sup>821</sup> *Velký Sborník*, f. 103r-104r; O tom, že si byl i Hrubý vědom toho, že už nejde o součást dialogu svědčí i to, že vypustil část, které je mezi vlastním dialogem a apologií humanismu a kde Písecký popisuje své Herakleovské monstrum – samozřejmě ta by čtenáře, který před sebou nemá celý dopis o třech částech, pouze zmátla.

<sup>822</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 28.

<sup>823</sup> „A co jest tu tehdáž bylo mezi mistrem naším a mezi tiem mníchem řečí – poněvadž sú téměř celý den o tu věc spolu činiti měli mnohým a hojným disputováním, kteréž jest tu v tom dialogu krátce a vtipně shrnuto a zavřieno.“ *Velký Sborník*, f. 105r; PRAŽÁK, s. 134.

<sup>824</sup> *Velký Sborník*, f. 105r; PRAŽÁK, s. 134.

Je na místě si položit otázku, co Hrubého k takovým úpravám vedlo. Již jsem zmínil, že podle Hrubého Píseckého dílo překonává starší práce na obranu utrakvismu. Explicitně zmiňuje, že proti Římanům užívá dekretů kanonického práva a lehce posměšně vyzdvihuje, že tím Písecký proti katolíkům využívá jejich vlastních zbraní.<sup>825</sup> Troufám si tvrdit, že výjimečnost díla spočívá v něčem jiném. Argumentace kanonickým právem byla v apologiích utrakvismu sice poměrně vzácná, ale nikoli zcela nová. Navíc dekry tady představují spíše zdroj kumulace autorit, protože je prakticky ve všech případech předchází odkaz na další, pro utrakvisty zásadnější, autoritu. Koneckonců kanonické právo samo se často odkazovalo na patristiku, podobně jako utrakvistická věrouka. A Hrubý, který se chlubil, že přečetl všechny utrakvistické polemiky, si toho pravděpodobně byl vědom.<sup>826</sup>

Patrně to tedy nebyl jediný důvod, proč *Boloňské hádání* Hrubý vychvaluje. Nabízí se možnost, že ho zaujala právě forma spisu, inspirovaná Sókratovským dialogem. Není totiž náhodou, že si na jejím zvýraznění dal Hrubý tak záležet. Pro humanisty byl dialog zásadním žánrem a absence děl v dialogické formě mohla být Hrubým vnímána jako závažný nedostatek. Možná i proto v úvodu i poznámkách opakovaně upozorňuje na podobnosti Píseckého díla a Sókratovských dialogů. Kromě toho, že se evidentně snaží usnadnit čtení publiku, o němž předpokládal, že nemá dostatečné znalosti antiky, se také snaží vyplnit mezeru v utrakvistické intelektuální sféře.<sup>827</sup> Poměrně dobře tak *Boloňské hádání* zapadá do Hrubého tendence využívat humanismu ve prospěch utrakvismu. Dlouhodobě se snažil utrakvistickým elitám přinášet pečlivě vybrané výdobytky humanistické vzdělanosti v národním jazyce.

V čem ale *Hádání* v rámci *Velkého sborníku* poněkud vyniká je, že narozdíl od většiny ostatních děl sborníku, které bychom mohli najít v rámci politických příruček všude po Evropě, je *Hádání* dílem specifickým pro české prostředí – apologií utrakvismu. O problematiku obhajoby kalicha se Řehoř Hrubý evidentně zajímal dlouhodobě. Svědčí o tom i jeho vlastní slova z úvodu k *Hádání*, kde píše, že dlouho chtěl napsat vlastní obranu kalicha.<sup>828</sup> Pokud by se mu nedostalo do rukou Píseckého dílo, pravděpodobně by na jeho

---

<sup>825</sup> *Velký Sborník*, f. 104v; PRAŽÁK, s. 133-134.

<sup>826</sup> „sem téměř všechny všech učených Čechuov o tom přečetl spisy nebo traktáty a v žádném sem nenalezl tak tuhých a tak duvodných s vtípné krátkostí proti římanóm kusuov.“ *Velký Sborník*, f. 105r; PRAŽÁK, s. 134.

<sup>827</sup> NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý z Jelení*, s. 746.

<sup>828</sup> *Velký Sborník*, f. 90v; HALAMA, s. 196.

místě skončila obhajoba sepsaná samotným Řehořem, hypoteticky snad i v dialogické podobě. Od tohoto záměru, ale Hrubý upustil, když si přečetl Píseckého obranu, která podle Hrubého více než dostačuje.

Řehoř měl evidentně velký zájem na tom, aby čtenáři *Boloňské hádání* správně pochopili.<sup>829</sup> A tak se rozhodl jím argumentační postup vysvětlit v předmluvě před samotným dialogem (ve *Velkém sborníku* nenadepsané, v Halamově edici označeném jako První předmluva). Na závěr přidal shrnutí argumentů *Boloňského hádání* (*Řeč vykladače toho latinského hádanie*<sup>830</sup>), které doplnil o vlastní samostatný komentář, ve kterém rozvíjí argumentaci nezávislou na Píseckého textu (*Dokladanie mé miest mistrovych pro nesvědomejšie písem svatych*<sup>831</sup>). Díky tomu můžeme nahlédnout nejenom to, proč *Hádání* přeložil, ale také jeho vlastní pohled na věc.<sup>832</sup>

V *Řeči vykladače* Hrubý klade obzvláštní důraz na to, že Mistr obrátil proti Mnichovi jeho výtku o odtržení utrakvistů od církve: „*Uvedl, pravím, to všecko na Římany nyníjšie, což oni na nás neprávě cpají a čímž nás neprávě i neduovodně vinie.*“<sup>833</sup> Jsou to totiž katolíci, kdo roztrhli jednotu a kdo nedodržíjí kompakтата: „*A najviece o tomto, že námi, ani našimi předky nikdy nescházelo to, aby som s nimi jako jedno nebyli a compactatuov nedrželi.*“<sup>834</sup> Právě o kompakтата a jejich naplnění Hrubému jde především.<sup>835</sup> Hrubý zde evidentně volně kombinuje své vlastní myšlenky („*chtěl bych já, pokudž by na mně bylo*“) a svůj výklad Píseckého záměru („*sepsáno jest od toho našeho mistra najviece pro učené*

<sup>829</sup> „*Toto slušie se z potreby před tiemto hádaním a zvláště neučeným věděti pro pilnějšie jeho pozorovanie a pro lepšie a dokonalejšie srozuměnie*“ *Velký Sborník*, f. 108v; HALAMA, O. (ed.), s. 193.

<sup>830</sup> *Velký Sborník*, f. 104r – 106r; PRAŽÁK, s. 133-135. Pražák vydal *Řeč vykladače*, ale ve své edici pro ni použil nadpisu *Doslov Boloňského hádání*.

<sup>831</sup> *Velký Sborník*, f. 106r – 126r; dosud needitováno. V Manuscriptoriu, kde je jinak precizní popis rukopisu je *Řeč vykladače* a *Dokládanie* při popisu obsahu rukopisu spojeno do jednoho celku a nazváno *Výklad Hádání Václava Píseckého s Mnichem ve Vlaších o přijímání pod obojí*, což přispívá ke zmatkům při intepretaci. *Řeč* je totiž další Řehořovo vysvětlení Píseckého dialogu, *Dokládanie* je vlastní Řehořův výklad na problémy, na které narazil Písecký a kde Píseckého argumentaci rozšiřuje svými názory, které už na *Hádání* nenavazují. Ty jsou však odlišné, např. tam využívá autority Tomáše Akvinského, kterému se Písecký vysmívá v dopise. Obě části však Hrubý úmyslně odlišuje a tento jeho úmysl je popisem rukopisu zastřen. Za jeden celek považuje *Řeč vykladače* i HALAMA, O. *Řehoř Hrubý z Jelení jako obránce kalicha*, s. 181.

<sup>832</sup> „*Szadu za tiem mistrovým hádaním připsal sem ty věci, kteréž mi se zdály býti k němu potřebné, i z jině příčiny i pro neučené v Písmě svatém, nebo pro ty, kteříž nic jednak Písem svatých nejsou svědomi.*“ *Velký Sborník*, f. 90v; HALAMA, s. 199.

<sup>833</sup> *Velký Sborník*, f. 90r; HALAMA, s. 196.

<sup>834</sup> *Velký Sborník*, f. 90v; HALAMA, s. 196.

<sup>835</sup> „*A přes to přese všecko chtěl bych já, pokudž by na mně bylo, i k tomu věsti naše Čechy i raditi, aby jakýmžkoli spusobem mohú, s Římany o to, což jest mezi nimi, křest'ansky uhodili a arcibiskupa přijali, kterýž by jim pak koli dán byl.*“ *Velký Sborník*, f. 91v; HALAMA, s. 198.

Římany“). Ten je však podle všeho úmyslně zkreslený, jak jsem uvedl výše. Evidentně proto nemůžeme Hrubého roli chápat pouze na úrovni překladu a formálních úprav.

Své vlastní názory Řehoř Hrubý prezentuje v závěrečném komentáři, který nazval *Dokladanie mé miest mistrovych pro nesvědomejšie písem svatých*. Jak název napovídá jde zejména o prezentaci dalších argumentů, které podporují stanovisko Mistra z *Hádání*. Hrubý se přitom soustředí na několik základních bodů, které odpovídají struktuře *Boloňského hádání* – kritiku nových doktorů (110v – 112r); otázku poslušnosti – zdali je lepší poslouchati Boha nebo člověka (112r – 117r); možnost změny ustanovení Písma (117r – 120r); doklady toho, že se Čechové neodřezali (120r – 124r); a přijímání podobojí dokládá z Tomáše Akvinského, protože je to nejoblíbenější doktor Římanů (124r – 126r). Hrubý se tedy drží svého předsevzetí a opravdu se věnuje rozšíření důkazního materiálu pro témata řešené v *Boloňském hádání*, mezi ně však zanesl několik zajímavých vlastních poznámek.

Nejvíce prostoru věnuje dokladům toho, že Boží příkazy jsou vždy nadřazené lidským ustanovením, což je základní utrakvistická premisa pro přijímání podobojí. Z hlediska obhajoby tolerance je však zajímavější pasáž, kde odmítá nařčení z odřezání „*kterýmž nás Římané najviece a najčastějě a jakož se jim zdá najpravějě dotýkajie a vinie*.“<sup>836</sup> Hned na začátku to odmítne pouhým odkazem na kompaktáta, které zaručují Čechům církevní jednotu.<sup>837</sup> Problémy vznikají pouze z toho, že Římané je porušují „*že s námi neupriemě a lstivě nakladáte a že ne my ale vy pokoj a jednotu křesťanskú rušíte*.“<sup>838</sup> Utrakvisté se přitom několikrát snažili dohodnout, jak svědčí spisy Martina Lupáče a tyto snahy trvají stále „*o to jednáno i za naši paměti a ted' nevelmi dávno*.“<sup>839</sup> Hrubý zde shrnuje svůj záměr:

„*k čemu pak to všecko vedu – k tomuto – že smy se svévolně a nikterakž nikdy od římanuov netáhli, ani smy se jim v čem kdy, což proti zákonu božiemu nenie, zpěčovali. A to smy slušně činili z této najviece při činy, že povod našeho a počatek křesťanstvie mámy od stolice římské*.“<sup>840</sup>

---

<sup>836</sup> *Velký Sborník*, f. 120r.

<sup>837</sup> „*Známo jest to všem Římanuom smyslnějším a znamenitějším a zvláště našim domácim, že jest na tomto zuostano a zavřieno bylo s utvrzením nemalým v concilium Basylejském jakož Compactata okazují*“ *Velký Sborník*, f. 120r.

<sup>838</sup> *Velký Sborník*, f. 120v.

<sup>839</sup> *Velký Sborník*, f. 121r.

<sup>840</sup> *Velký Sborník*, f. 121r.

Zdůrazňuje přitom, že nejsou odřezanci nejen od církve obecné (tak jako například Lupáč a další obránci utrakvismu), ale podle Hrubého se utrakvisté neodřezali ani od Římské církve v užším smyslu, na což klade opakovaně důraz.<sup>841</sup> Používá přitom i historickou argumentaci, podle něj podobojí a českou mši přinesli do Čech Cyril s Metodějem, přijímala tak sv. Ludmila a přijímalo se tak i za Karla IV.<sup>842</sup>

Jde vidět, že z pohledu praktické koexistence jsou všechny problémy podle Hrubého snadno řešitelné definitivním naplněním kompaktát. Všechny ostatní problémy jako kaceřování, problémy se svěcením kněží atd. vyplývají pouze z jejich nedodržování. Toho však lze docílit pouze společným úsilím obou stran. A právě k jejich spolupráci Hrubý nabádá. A dle jeho interpretace o to samé usiloval i Václav Písecký svým *Boloňským Hádáním*. V tomto duchu také upravil Píseckého text – například vynechal úvodní rozmluvu nad *Apologií*, protože by celou situaci komplikovala a připomínkou, že situace v Čechách není tak jednoduchá. Ze stejného důvodu se Hrubému nehodila epistolární část, ve které se hovoří o pochybách ve víře a odpadnutí Jiřího Sovky. Naopak k dialogu přibral část apologie humanismu, která silně kritizuje nové doktory. Hrubý evidentně *Boloňské hádání* cíleně upravil podle svého záměru.<sup>843</sup> Zbytek dopisu nevynechává pouze pro ušetření místa, ale pro zvýraznění konkrétního pojetí textu.

### 6.3.6 Závěr – dva záměry v jednom textu?

Václav Písecký stvořil jednu z nejpozoruhodnějších obran laického přijímání kalicha. Originálnost jeho pojetí však nespočívá ani tak v obsahu argumentace, kde převažují tradiční utrakvistické argumenty, ale ve formě jejího podání. Výklad totiž prezentuje pomocí nápodoby Sókratovského dialogu. Na ten nenavazuje pouze tzv. maieutickou metodou, která kladením návodných otázek má přivést oponenta do sporu s jeho vlastními tvrzeními. Platona následuje i v důmyslné konstrukci celého textu, který je

---

<sup>841</sup> „A tento jest toho neodřezanie najjistčí a všem vědomý duvod, kterýmž sem jednomu znamenitému a učenému Apostotovi ne velmi dávno, když smy se o to počeli potýkatí, mlčenie učinil, že smy sobě ještě nikdy v takové núzy jsuce skrze ně položení biskupuov sami bez římské strany ani volili ani potvrzovali ani od jiné stolice než od římské jich brali nebo přijimali. Ješto bychom to všecko vedle písem učinit mohli a zvláště jsuce jimi k tomu přihnání ... A toho jest duvod tento, že kněžstvo od římské stolice ne od jiné vždycky bēřemy a to s velikými nesnázemi a s nebezpečenstviemi kteráž od nich na nás pro to přicházejie.“ *Velký sborník*, f. 121v – 122r.

<sup>842</sup> HALAMA, O. *Řehoř Hrubý jako obránce kalicha*, s. 185-186. Tamtéž, s. 190-191 hypotetická úvaha o vlivu Hrubého na kroniku Bohuslava Bílejovského.

<sup>843</sup> Podle Neškudly šlo Hrubému o šíření vlastních myšlenek i u překladů, a proto dodává rozsáhlý poznámkový aparát. Dokonce to vidí jako hlavní důvod, proč přešel od knihtisku k rukopisům NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý*, s. 737-738.

složitě zarámován do druhé rozmluvy o Bratrské apologii. A vrcholem jeho rafinovanosti je další úroveň kompozice, neboť dialogická část tvoří pouze jednu ze tří částí celého textu obsaženého v listě Michalovi ze Stráže. Právě jeho osoba představuje klíč k interpretaci Píseckého díla, záměrem spisu bylo totiž zbavit přítele pochybností o víře způsobené konverzí Jiřího Sovky. Tomuto účelu přizpůsobil obsah argumentace i forma textu. A to nejen v dialogické části ale i v závěrečné apologii humanismu, která se ostře vypořádává se scholastickou učeností. I když obhajoba tolerance sama není hlavním předmětem dialogu, v jeho závěru formuluje Písecký velmi zajímavý přístup k ní, který jeví známky podobnosti s přístupem Mikuláše Kusánského. Zdůrazňuje totiž jednotu víry na úkor určité rozličnosti na úrovni jednotlivých rituálů.

Píseckého dopis zaujal i jeho mentora Řehoře Hrubého. Ten ho však využije za poněkud jiným účelem a neváhá pro větší efekt s Píseckého textem kreativně pracovat. Nejde mu o soukromou duchovní útěchu či posilu ve víře. Snaží se své myšlenky prosadit na politické úrovni, a tak *Boloňské hádání* vloží do sborníku určeného politickým činitelům. Protože Hrubý necílí na vzdělance s humanistickými zájmy, ale politiky, text přeloží do češtiny. Také odstraní celou epistolární část a ponechá jen hlavní část dialogu mezi Mistrem a Mnichem s humanistickým odsudkem scholasticismu. Rozmluvu nad *Apologií* odstraní, aby nekomplikoval svůj argument o nutnosti společného úsilí katolíků a utrakvistů o prosazení kompaktát. Aby byl Sókratovský dialog, v Čechách prakticky neznámý, správně pochopen, dodá poměrně rozsáhlé komentáře a poznámkový aparát. V nich vysvětluje nejružnější specifické prvky dialogu jako literárního žánru i specifického Sókratovského postupu argumentace. V paratextech se ještě více vzdaluje od původního vyznění textu. Aby definitivně podtrhl svůj cíl přidává vlastní *Dokládanie*, kde hlavní argumenty *Hádání* vysvětluje v podstatě klasickým traktátovým stylem, který stojí zejména na citacích z Bible a utrakvistických autorit. Protože mu ale jde i o přesvědčení katolíků, použije i jejich nejoblíbenější autoritu – Tomáše Akvinského.

Finálním výsledkem Hrubého úprav je poloveřejný apel na politické činitele, aby se zasadili o konec rozdělení země skrze dokonání kompaktát. Navzdory tomu, že Hrubý překládal Píseckého dílo poměrně věrně, jeho přesazením do jiného kontextu a opatřením několikerou vrstvou paratextů zcela proměnil jeho charakter i účel. Je tedy docela dobře možné hovořit o dvou autorech textu, a tedy i dvou autorských intencích. Jejich vyznění není sice protikladné, přesto ale je velice odlišné. Případ *Boloňského hádání* tak zároveň

dokládá oprávněnost pochybnostem o privilegované roli autorské intence při interpretaci textu. Zároveň to nepopírá význam ilokuční složky pro pochopení řečového aktu. *Boloňské hádání* a jeho dva „autoři“ tak mohou sloužit k obraně Skinnerovy metodologie, které byl vyčítán internalismus. Jak vidno, dává smysl uplatnit Skinnerův postup i nikoli pouze na autora originálního textu, ale i na jeho překladatele. V tomto případě je dokonce možné tvrdit, že větší „historickou“ roli hrála nikoli intence autora, ale překladatele díla. Abychom roli textu v dobovém diskurzu pochopili, je nutné sledovat oba „autory“.



## 6.4 Mikuláš Konáč z Hodiškova a jeho dialogy

Mikuláš Konáč, pražský měšťan, úředník, spisovatel a tiskař byl po celý život přesvědčeným utrakvistou silně angažovaným ve společenském děním. O tom svědčí jeho spisovatelská i tiskařská činnost. Literární dialogy totiž tvoří velmi výrazný prvek nejen v jeho vlastní tvorbě, ale i překladech, které pořizoval pro svou tiskárnu. Sám sepsal dva dialogy přímo věnované problematice náboženské situace v Čechách. Na rozdílech mezi těmito dialogy bývá ilustrován posun Konáčova myšlení od tolerantního přístupu ve starším díle *Rozmlúvanie o viere ne méně užitečné jako kratochvilné, v kterémžto Říměnin Čech, Pikhart a Mudřec společně rozmlúvají* (dále jen *Rozmlúvanie*) k ostřejšímu vyhocení proti Jednotě bratrské v mladším díle nazvaném *Dialogus v kterémž Čech s Pikhartem rozmlúvá, že sú Bratři Valdenští všetečně a škodlivě z obú stran oddělili* (dále jen *Dialogus*).

Konáčovy dialogy představují zajímavý materiál z hlediska intelektuální historie. Zejména proto, že v krátkém sledu sepsal dva dialogy, které se zabývají stejnou tématikou, ale zároveň se v mnoha ohledech od sebe odlišují. Nejlepším způsobem, jak tento problém nahlédnout, je sledovat využití dialogických prostředků v obou dílech. Vzhledem k tomu, že hlavním tématem obou spisů je náboženské soužití, je jasné, že zásadní význam bude mít zejména autorův postoj k otázkám náboženské tolerance. Pochopení rozdílů mezi texty je klíčové pro určení autorského záměru, proto se budu nejprve věnovat tomuto problému. Nejprve bych ale rád naznačil určité problémy s dosavadní interpretací obou děl.

### 6.4.1 Dosavadní interpretace a jejich problémy

V literatuře věnované Mikuláši Konáčovi z Hodiškova je tradičně postulována zásadní změna v jeho postoji k náboženské situaci v českých zemích.<sup>844</sup> Konáč měl projít proměnou od tolerantního utrakvisty ke konzervativci trvajícím na striktním uplatňování kompaktát.<sup>845</sup> Za zásadní zlom je přitom považováno období mezi jeho dvěma dialogy, *Rozmlúvaniem o viere* a *Dialogem*. K radikální proměně Konáčových názorů mělo dojít, protože byl „pro kratochvilné a žertovné praktyky žalářován.”<sup>846</sup> Tato zkušenost ho přivedla

---

<sup>844</sup> Přehled staršího literárně vědného bádání o Konáčovi podává KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 9-26. Proti Kopeckého interpretaci vystupuje COUCEIRO, E. *Český utrakvistický humanismus v literárním díle Mikuláše Konáče z Hodiškova*. Praha 2011. K starším pohledům kritický, ale od Couceira odlišný pohled, včetně shrnutí novější literatury nabízí VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodiškova*, s. 3-39.

<sup>845</sup> MOLNÁR, A. *Mikoláš Konáč a Jednota bratrská*, s. 51.

<sup>846</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s.74.

k nepřátelskému postoji k Jednotě bratrské, který prezentoval v *Dialogu*. Například Halama hovoří o *Dialogu* jako o zpečetění vnitřního obratu.<sup>847</sup> Zásadním problémem je zkreslená optika, kterou je Konáčovo dílo nahlíženo. Problém spočívá v letitém upřednostňování problematiky Jednoty bratrské v historiografii. Jednota bratrská byla totiž dlouho považována za nejprogresivnější složku náboženského života a jediného pravého dědice husitství.<sup>848</sup> To vedlo k interpretaci Konáčových dialogů soustředěné na jeho vztahu k Jednotě bratrské. Pro Konáče však hlavním tématem není problematika věrouky Jednoty bratrské, ale utrakvismu. Koneckonců zejména utrakvistům byl spis podle všeho určen.<sup>849</sup>

Zásadní práci o Konáčově literární činnosti je stále dílo Miloše Kopeckého. Jeho interpretace je ale problematičtější pro své marxistické a národovecké vyznění, Konáče se snaží napasovat do tradice národního humanismu a interpretovat ho jako vstřícného Jednotě.<sup>850</sup> Nedávno se objevila silná kritika tohoto pojetí národního humanismu, jejímž hlavním mluvčím se stal v Konáčově případě Eduardo Couceiro. S jeho kritikou Kopeckého marxistické interpretace principiálně souhlasím a nebudu ji na tomto místě podrobněji rozebírat.<sup>851</sup> Bohužel se domnívám, že interpretace Couceira přinesla řadu nových, poměrně zásadních argumentačních nedostatků. Couceiro dokonce tvrdí, že Konáč upustil od mladického idealismu a dal se na prosazování ideologie „establishmentu“ za účelem zisku. Svou tiskařskou tvorbu od té doby podřizoval tomuto účelu.<sup>852</sup> Ovšem když se na tuto interpretační konstrukci podíváme podrobněji, zjistíme, že argumentace podporující tento pohled obsahuje řadu problematičtějších míst, které jsou přehlíženy nebo zjednodušeně přijímány pod vlivem interpretačního schématu, které mají dokazovat. Oba zmíněné pohledy však mají jeden společný problém. Ten spočívá v koncentraci na rozdíly mezi oběma texty a cíleném hledání radikální názorové proměny, jejíž opodstatnění stojí na

---

<sup>847</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 14.

<sup>848</sup> ČORNEJ, P. *Vnímání husitství*, s. 28–31.

<sup>849</sup> Není vhodné se při interpretaci textu příliš řídit dedikací *Dialogu* králi Vladislavovi. Šlo o snahu zavděčit se, ale text sám nebyl primárně určen pro poučení krále. Jinými slovy dedikace nám leccos sděluje o motivaci, ale podstatě méně nám řekne o záměru a smyslu textu a neučuje ani zamýšlené publikum. Protože byl *Dialogus* vydán v češtině a tiskem, tak lze pokládat za cílové publikum zejména „širší“ měšťanskou inteligenci. VOIT, P. *Rozpaky nad českou literární a čtenářskou obcí*, s. 35.

<sup>850</sup> Dokonce podle něj v *Dialogu* Pikart získává nad Čechem2 místy v argumentaci převahu KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 55–56.

<sup>851</sup> COUCEIRO, E. F. *Český utrakvistický humanismus v literárním díle Mikuláše Konáče z Hodíškova*, s. 51.

<sup>852</sup> Couceirova interpretace spadá do značné míry do Skinnerem kritizované metody kontextualismu, kdy je smysl díla určován na základě společenského kontextu. Problém spočívá ve vysvětlení kruhem, protože společnost se proměňuje na základě proměn idejí a ideje obsažené v textech jsou zase určeny společenským kontextem. PALLARES-BURKE, M. *The New History*, s. 219–220.

poměrně problematických základech. Dosavadní interpreti přecházeli to, co obě díla spojovalo. Přitom bychom měli vždy začít hledáním názorové koherence a snažit se názory představit jako co nejracionálnější (ovšem z pohledu dobové, nikoli dnešní, racionality).<sup>853</sup> V tomto ohledu je jedno, zda byla proměna Konáčových názorů obhajována vlastenectvím nebo touhou po zisku a společenském vzestupu.

Základním kamenem všech těchto starších interpretací je hypotéza o potrestání Konáče za vydání *Rozmlúvanie*, tu sdílí prakticky všichni novodobí komentátoři Konáče – Kopecký,<sup>854</sup> Molnár,<sup>855</sup> Couceiro,<sup>856</sup> Voit<sup>857</sup> i Halama,<sup>858</sup> do větší či menší míry podlehli „kontextualismu“ před kterým varuje Skinner. Smysl textu totiž vyvozují zpětně na základě životních osudů Konáče, které jsou navíc nepřilíš dobře zdokumentované. Pokusím se proto nejprve poukázat na některé problémy interpretace, která vidí mezi Konáčovými díly zásadní myšlenkový zlom.

### ***Rozmlúvanie* je obhajobou Jednoty**

*Rozmlúvanie* bývá vykládáno jako spis obhajující toleranci Jednoty. S tím lze souhlasit pouze do určité míry, protože text sám představuje pro tuto interpretaci několik zásadních limitů. Tento názor se opírá o předmluvu, ve které Konáč vyzdvihuje myšlenky irénistické a přichází s výzvou k toleranci.<sup>859</sup> Ta je však limitována a zpochybňována průběhem celého dialogu.<sup>860</sup> Konkrétními problémy se budu zabývat dále v kapitole, zde připomenu několik konkrétních motivů, které zpochybňují výklad *Rozmlúvanie* jako spisu vstřícného jednotě. Předmluva opravdu hlásá toleranci na základě společného lidství a nedůležitosti rozdílů ve víře „*Majít' se spoločne snášeti, netoliko, že křesťané, ale také že lidé jsú...ne děliti se, ne říkati: Já jsem římenín, já Čech, já Bratr.*“<sup>861</sup> Pikart<sup>1</sup> ovšem svými výroky tento přístup v průběhu diskuze odmítá a hrdě vyhlašuje „*že se nemálo dělímy.*“<sup>862</sup> Tím se přímo vymezuje proti apelu z předmluvy. Svědčí o tom i další formální prvky dialogu

---

<sup>853</sup> BEVIR, M. *Mind and Method in the History of Ideas*. History and Theory, roč. 36, 1997, s. 180-87.

<sup>854</sup> KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 56.

<sup>855</sup> MOLNÁR, A. *Mikoláš Konáč a Jednota Bratrská*, s. 49-51.

<sup>856</sup> COUCEIRO, E. F. *Utrakvistický Humanismus Mikuláše Konáče z Hodiškova*, s. 57-59.

<sup>857</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodiškova*, s. 8-9.

<sup>858</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 14-15 a 35-36.

<sup>859</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 45.

<sup>860</sup> Toho si povšiml už Kopecký „*Avšak s Konáčovou humánní a humanistickou myšlenkou dosti kontrastuje obsah vlastního dialogu.*“ KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 51.

<sup>861</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 45.

<sup>862</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 58.

jako charakteristika Pikarta I nebo odmítnutí jeho názorů ostatními postavami. Ani Mudřec nedává Pikartovi I za pravdu v ničem jiném, než v irénismu a ve vyzdvihování ctností.<sup>863</sup> Pikart I rozhodně nehraje v naraci výraznou roli, naopak jde o postavu, která je pouze na krátkou dobu připuštěna do dialogu. O tom svědčí, i to, že je jí věnován nejmenší prostor. *Rozmlúvanie* se tak dá vykládat jako do jisté míry vstřícné vůči Jednotě, vyzývající k racionální disputaci s ní či snad dokonce i vystupující proti její perzekuci, rozhodně však není obhajobou nebo prezentací její nauky.

### ***Dialogus* vyjadřuje netolerantní přístup k Jednotě**

Je také otázkou, zdali Konáčův *Dialogus* chápat jako dílo vyložené protipikartsky zaměřené. Jistě, názory a činy Jednoty bratrské jsou v něm kritizovány, místy dost nevybíravě a s jasným polemickým úmyslem. Jenomže je důležité si povšimnout, co přesně Konáč kritizuje. Nejde tady o dogmatickou stránku věci, o té se jen letmo zmíní. Mnohem více mu vadí církevně politické dopady její činnosti. Vůbec nejzřetelnějším dokladem toho, že *Dialogus* nebyl radikálním odklonem od *Rozmlúvanie*, je závěrečný proslov Čecha<sup>2</sup>, kde opakuje názory Mudřece z *Rozmlúvanie*. Pokud jsou Mudřecovy výroky hlavním posláním *Rozmlúvanie*, není možné vykládat *Dialogus* jako názorový obrat, když prakticky tytéž názory zazní i v závěrečném vyvrcholení *Dialogu*. Celá situace je zjevně složitější a nepodaří se ji pochopit, dokud neprozkoumáme dialogickou povahu díla. I tomu se ještě budu podrobněji věnovat v samostatné kapitole.

O tom, že o polemiku s Jednotou v *Dialogu* primárně nejde může svědčit i relativně příznivé hodnocení Konáče v Jednotě. Jan Blahoslav ho počastoval titulem „*onen neuměle horlivý víry zastavatel*.“<sup>864</sup> To je vcelku mírné hodnocení. *Dialogus* přitom vyšel v době poměrně intenzivní polemické činnosti Jednoty spjaté s vydáním *Apologia fratrum*, pokud by byl *Dialogus* vnímán jako útok na Jednotu pravděpodobně by se někdo proti názorům prezentovaným v *Dialogu* ozval.<sup>865</sup> Jednota měla poměrně dobrý přehled o svých odpůrcích a zastáncích, podle Blahoslavova výroku však lze usuzovat, že Konáče neřadil vyloženě ani mezi zástance, ani mezi zarputilé protivníky.

---

<sup>863</sup> „*Ne zleť mi se to věrenie/líbí, by jedné činěnie/bylo skutečné těch cností,/došelt' by nesmrtdlnosti.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 65-66.

<sup>864</sup> ČEJKA, M. – ŠLOSAR, D. – NECHUTOVÁ, J. (eds.) *Gramatika česká Jana Blahoslava*. Brno 1991, s. 17. KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 10.

<sup>865</sup> MOLNÁR, A. *Mikuláš Konáč a Jednota bratrská*, s. 51.

## Byl Konáč žalářován pro *Rozmlúvanie*?

Na problém spojení Konáčova trestu s vydáním *Rozmlúvanie* upozornil Ota Halama, který spojil ono slavné žalářování nikoli s *Rozmlúvaním*, ale s doposud neznámými pranostikami.<sup>866</sup> Právě to totiž označuje podle něj slovo praktyky v zásadní části předmluvy *Dialogu*, která slouží jako hlavní textový doklad toho, že Konáč byl trestán za vydání *Rozmlúvanie*: „*Protoť sem také i ony žertovné a kratochvilné praktyky udělal a pro ně i vězněn byl, aby jednota a řád v zemi vládlly, a ruoznice, svávule, neřád (jakož říkají) s lopaty spadly.*”<sup>867</sup>

Konáčova vlastní slova z předmluvy *Rozmlúvanie* však svědčí proti tomu, že by onou „žertovnou a kratochvilnou praktykou“ měl být jeho starší dialog. To, že se přívlastek *kratochvilné* dostal do názvu *Rozmlúvanie*, není možné považovat za jednoznačný odkaz na *Rozmlúvanie*. Název byl v době knihtisku základní reklamní upoutávkou na dílo.<sup>868</sup> Proto byly často velmi dlouhé a všeobjímající, šlo v podstatě o marketingový trik, kterým se tiskaři snažili nalákat čtenáře.<sup>869</sup> Je sice možné namítnout, že v *Dialogu* svůj předchozí spis schválně zlehčuje jako žertovnou praktyku, aby zlehčil vroubek, který způsobil *Rozmlúvaním*. Hlásil by se tak k tomu, že i *Dialogus*, který mu má napravit reputaci je vlastně jen taková „žertovná praktyka,” která se nemá brát vážně. Tím by tak podkopával svou snahu napravit si reputaci. Konáč také klade ony záhadné *praktyky* do jedné řady s tiskem Piccolominiho *Kroniky české*.<sup>870</sup> Pokud tato slova vezmeme vážně, vyplývalo by z toho paradoxní tvrzení, že kroniku pozdějšího papeže vydal a používal ke stejnému účelu jako *praktyky* (tedy toleranci či dokonce obhajobě Jednoty).

## Žalářování jako trest za obhajobu Jednoty

Proti tomu, že by názory v *Rozmlúvanie* byly potrestány „žalářováním” lze namítnout ještě několik dalších indicií. Obecně vzato byla v jagellonských Čechách

---

<sup>866</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 74, pozn. 55 naznačuje, že oněmi praktykami mohla být pranostikální satira či pamflet. COUCEIRO, E. F. *Český utrakvistický humanismus v literárním díle Mikuláše Konáče z Hodiškova*. Diplomová práce. Univerzita Karlova 2009, s. 52 pozn. 108.

<sup>867</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 74.

<sup>868</sup> KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 56. Konáč přímo upozorňuje na to, že *Rozmlúvanie* nemá být chápáno jako kratochvilné „*Protož mně se zdálo, že ne neužitečnú věc učiním, tyto jakéž takéž udělaje rykmy, na světlo vydám, v kterýchžto Rozmlúvanie o vieru mezi Říměninem, Čechem, Pikartem a Mudrcem, ne tak kratochvilné jako užitečné býti mním.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 46.

<sup>869</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue', that Great and Powerfull Art, s. 36-37.

<sup>870</sup> „*Protoť sem i kroniku od Enea Silvia ... Protoť sem také i ony žertovné a kratochvilné praktyky udělal.*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 74.

poměrně velká tolerance garantovaná Kutnohorským mírem. Je pravda, že Jednota bratrská do této legalizované tolerance *de iure* nespádala. Ovšem když se mělo oficiálně přistoupit k perzekuci či omezení Jednoty bratrské, jen těžko se hledala moc schopná a ochotná taková usnesení prosadit. Takovým případem byl i slavný Svatojakubský mandát z roku 1508, který zakazoval tisk bratrských spisů. Nejlepším dokladem nefunkčnosti těchto proti pikartským nařízením je už to, že musely být opakovaně vydávány.

Máme minimum dokladů z počátku 16. století, že by byl někdo perzekuován žalářováním pro svou literární činnost. A to včetně spisů, které explicitně bránily stanoviska Jednoty. Například členky Jednoty Johany Krajířové z Krajku se sám král Vladislav zastal ve sporu o clo, přestože ve sporu byla osočena, že je pikartskou kacírkou nemá nárok na právní ochranu.<sup>871</sup> Samozřejmě je odlišná situace vysoko postavené šlechtičny a pražského měšťana, ale jde o to poukázat na skutečnost, že vězení by bylo poměrně ojedinělým a drastickým trestem pro někoho, kdo členem Jednoty nikdy nebyl.<sup>872</sup> Všichni badatelé se totiž shodují na tom, že Konáč názory Jednoty nikdy nezastával. I ten nejliberálnější výklad *Rozmlúvanie* dojde pouze k tomu, že Konáč brojil proti násilnému nucení k víře. To ale tak úplně nespádalo do mandátu, který měl postihovat díla, která šíří pikartské názory. Jistě, do určité míry jde *Rozmlúvanie* vyložit jako kritiku Svatojakubského mandátu a politiky vůči pikartům. To však nevysvětluje proč by byl Konáčův dialog takto přísně trestán,

Pokud se můžeme spolehnout na analogii se situací při pozdějších obnoveních mandátu, tak se perzekuce podle všeho dotkla zejména těch členů Jednoty, kteří zastávali veřejné úřady.<sup>873</sup> Přitom by to některým zpravodajům asi jen těžko uniklo (zejména dějepiscům z řad Jednoty bratrské, kteří bedlivě sledovali projevy perzekuce své církve). Navíc měli být členové Jednoty nejprve přesvědčováni a předáni k nápravě kněžím konzistoře. Teprve po jejich odmítnutí začlenit se do některé církve měli být vydáni k

---

<sup>871</sup> MACEK, J. *Jagelonský věk 1-2*, s. 190-192.

<sup>872</sup> Text mandátu Svatojakubského sněmu AČ VI, s. 391-393. WINTER, Z. *Život církevní*, s. 56-57 eviduje podobné tresty pouze pro přímé členy jednoty; MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 408-412 uvádí příklady obhajoby tolerance Jednoty bratrské; VOIT, P. *Tiskaři pro víru, tiskaři pro obrození národa*, s. 48 nevidí Svatojakubský mandát jako zásadní překážku pro bratrský tisk, Olivetský i po něm tisk bratrské spisy celkem bez problému, byť pod ochranou vrchností mimo hlavní město království a tedy v mnohem méně nebezpečné situaci než Konáč.

<sup>873</sup> FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská – nové pohledy na její postavení a roli v městech pražských doby předbělohorské*. ČČH, roč. 117, č. 1, 2019, s. 19.

světskému potrestání. Bylo by zvláštní, kdyby Konáčův trest, který nikdy členem Jednoty nebyl, byl tvrdší než pro členy Jednoty.<sup>874</sup>

Volba dialogu, jako žánrového prostředku pro prezentaci myšlenek nebyla náhodná. Mohla posloužit jako obrana proti nařčením z podpory Jednoty. V dialogu je totiž vždy problematické jasně ukázat na stanovisko autora, a této strategie bylo hojně v historii využíváno.<sup>875</sup> Autor totiž mohl vždy poukázat na to, že kontroverzní názory nebyly jeho vlastním stanoviskem. I text *Rozmlúvanie* má řadu míst, kde je Pikartova nauka odmítána a kritizována a Konáč na ně mohl při nařčení z pikartství poukázat. Na druhou je samozřejmě pravda, že ani tento postup nefungoval vždy.

Sporná je také povaha Konáčova trestu. Konáč nepřišel o svůj úřad písaře hor viničných, což by byl logický trest, navíc doložený v jiných případech.<sup>876</sup> Nejsou ani přesvědčivé doklady o jiné výrazné majetkové újmě či zhoršení společenské situace Konáče. Halama připomíná, že Konáč nepřišel ani o dům u Štěstěny.<sup>877</sup> Je proto možné, že Konáč svůj trest zveličil a o těžký trest vůbec nemuselo jít. I jeho tiskařská činnost ustala na poměrně krátkou dobu, už roku 1513 tiskne dva spisy, což je Konáčova standardní roční produkce.<sup>878</sup> Celková přestávka v tiskařské činnosti tak byla něco přes rok a podobně dlouhých přestávek najdeme během Konáčovy kariéry několik.<sup>879</sup> Pro takovou přestávku je možné i jiné vysvětlení než vězení a zákaz tiskařské činnosti. Přerva v tiskařské činnosti může mít řadu jiných vysvětlení, například nemoc, problémy technického rázu nebo rozchod Konáče s dlouhodobým společníkem Wolfem.<sup>880</sup> Dokonce svůj tiskařský provoz záhy rozšířil. Po přerušení činnosti byl schopen tiskárnu provozovat sám, bez spoluúčasti Jana

---

<sup>874</sup> MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 331; Zápis ze sněmu viz. AČ VI, s. 284–288. Například roku 1506 se k výsledku do Prahy dostavili tři Bratři, ale pouze předali spis a byli propuštěni aniž by k výsledku došlo. HREJSA, *Dějiny křesťanství IV*, s. 210. Takto se postupovalo i případě bratra Lukáše, který musel být prouštěn z vězení s tím, že se dostaví před konzistoř. Tamtéž, s. 231–232.

<sup>875</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 95.

<sup>876</sup> FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská – nové pohledy*, s. 19–20.

<sup>877</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 35. Na druhou stranu Konáč sám se v tisku označuje slovy „*A sním poslu sebe samého(jiného chudý, nic nemaje) Vaši Královské Milosti oddal*“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus* s. 74. Formulace v dedikaci však naznačuje, že jde o literární stylizaci. Navíc víme, že v té době dokázal rozšiřovat vybavení tiskárny a již dostal několik lukrativních zakázek. VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodíškova*, s. 12. Mimo jiné i tisk sněmovních artikulí o zrušení Svatojakušského mandátu (Knihopis, č. 3529).

<sup>878</sup> Soupis Konáčových tisků VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodíškova*, s. 31–33. Polemiku Martina z Počátek tiskne už roku 1513, jak doložil HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 10–11, k dataci pozn. 13.

<sup>879</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodíškova*, s. 5.

<sup>880</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 35.

Wolfa, a navíc v té době získal prostředky a zaměstnance ze zaniklé tiskařské dílny Mikuláše Bakaláře z Plzně.<sup>881</sup> O přestávku ani nemuselo jít, pouze se nemusely jeho tisky z té doby dochovat. Někjaký trest Konáče takřka určitě neminul, ale jeho podoba a důvody jsou nám naprosto neznámé. Pokud opravdu proběhlo Konáčovo věznění, muselo být poměrně krátké a spíše výstražné, protože kromě nepříliš dlouhé přestávky v tiskařské činnosti (kterých však je možné najít během Konáčovy kariéry hned několik), nemělo na Konáče dopad ani po stránce majetkové ani po stránce jeho společenského postavení.<sup>882</sup>

### ***Dialogus* vedl ke Konáčově vzestupu**

Konáčův sociální vzestup, který vyvrcholil povýšením do šlechtického stavu, následoval poměrně krátce potom, co měl být vězněn. Je také otázkou, jestli byl nějakým způsobem spjat s publikováním *Dialogu*. Ještě před vydáním *Dialogu*, totiž Konáč dostává lukrativní zakázku od českých stavů na tisk sněmovních artikulů, které tiskne už od roku 1514. Evidentně se mu tak dostalo stavovské přízně již před *Dialogem*. Pokud by byl trestán pro podporu pikartů, bylo by zvláštní, kdyby král Konáčovi tak rychle odpustil a během krátké doby ho dokonce vyznamenal šlechtickým titulem. V nobilitační listině však tiskařskou činnost nezmiňuje. Konáčovo šlechtické povýšení je explicitně spojeno s jeho službou v úřadech, nikoli s jeho prací jako tiskaře nebo autora.<sup>883</sup> Panovník neměl proč nepřiznat právě důvody Konáčova povýšení, zvláště pokud by si ho Konáč opravdu vysloužil snahou zavděčit se představitelům moci.<sup>884</sup> Přesto prakticky všichni dosavadní autoři tvrdí, že ideje vyjádřené v *Dialogu* stály v pozadí královské přízně.<sup>885</sup> Ovšem je otázkou, proč by samotná úřední činnost nedostačovala k nobilitaci. V té době to byl

---

<sup>881</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodiškova*, s. 12.

<sup>882</sup> Mezi jeho tisky z roku 1514 najdeme lukrativní zakázku sněmovních zápisů. VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodiškova*, s. 9. Je otázkou jestli by stavové takovou zakázku svěřili někomu, kdo jen rok předtím seděl ve věznění za podporu pikartského kacířství. *Dialogus*, kterým se měl Konáč „očistit“ však vyšel až roku 1515.

<sup>883</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 15-16.

<sup>884</sup> Takto proměnu vysvětluje MOLNÁR, A. *Mikuláš Konáč a Jednota bratrská*, s. 49–51; COUCEIRO, *Český utrakvistický humanismus v díle Mikuláše Konáče z Hodiškova*, s. 51 hovoří o *Dialogu* jako o spisu na podporu establišmentu. Není, ale vůbec jasné, kdo by „establishment“ (pominu-li nevhodnost tohoto pojmu) v té době měl představovat. Jednotlivé složky společnosti - panovník, stavy, konzistoř, pražští konšelé měli podstatně rozdílnou politickou agendu a není tak vůbec jasné, co by mělo být obsahem oné ideologie establišmentu.

<sup>885</sup> Kromě výše zmíněných dokladů HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 16; KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 62; VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodiškova*, s. 9-10. MACEK, J. *Víra a zbožnost*, s. 412 hovoří mírněji o Konáčově přechodu ke konzervativním názorům.



poměrně běžný postup.<sup>886</sup> I osobní Vladislavův zájem na pronásledování Bratrů v té době je dost sporný, po přestěhování do Budína jeví o náboženské dění v Čechách poměrně malý zájem.<sup>887</sup> Pravděpodobně za Konáčovou nobilitací nestál ani žádný mocný přímluvce, nobilitační listina totiž uvádí, že titul byl udělen na vlastní Konáčovu žádost.<sup>888</sup>

Pokusil jsem se naznačit, že dlouhodobě uznávaný narativ proměny Konáčových názorů se opírá o spekulativní základy, proti kterým lze snadno vznést řadu námitek a protiargumentů (byť přiznávám, že i ty jsou povětšinou spekulativního rázu). I pokud všechny výše zmíněné protiargumenty zavrhneme, stále má tato interpretace z hlediska Skinnerovy metodologie Cambridgeské školy jeden zásadní problém. Jde o interpretaci, která až příliš spoléhá na to, že smysl textu dokážeme zrekonstruovat sledováním autorových životních osudů a ekonomicko – sociálních podmínek. Je tedy potřeba se vrátit úplně na začátek a pokusit se nahlédnout Konáčovo myšlení skrze pozorné čtení samotných textů. To ovšem musí zohledňovat i specifika dialogického žánru. Je potřeba pokusit se obě díla porovnat a ukázat, co přesně se v nich změnilo, a co naopak zůstalo. Teprve na tomto základě se pokusím přijít s novou interpretací Konáčova myšlení v onom kritickém období mezi léty 1511-1515.

## 6.4.2 Obsah a průběh dialogů

### *Rozmlúvanie*

Na počátku dialogu se setká Čech1<sup>889</sup> s Říměním a ten se ho bez jakéhokoliv úvodu zeptá na jeho víru.<sup>890</sup> Když Říměním zjistí, že hovoří s Čechem, zalekne se, neboť Čechové jsou podle jeho názoru kacíři, jejichž srdce jsou zprzněná „*potvornostmi Husovými*.“<sup>891</sup> Čech1 to nepřekvapí ani neurazí a pouští se s Říměním do debaty o

---

<sup>886</sup> MACEK, J. *Jagelonský věk I-II*, s. 378-390 uvádí běžné důvody povyšování do šlechtického stavu, několikrát uvádí zastávání různých úředních postů, ani jednou však literární či tiskařskou činnost.

<sup>887</sup> O Vladislavovi ke konci život např. MACEK, J. *Jagelonský věk I-II*, s. 220-221.

<sup>888</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 16.

<sup>889</sup> Pro alespoň minimální přehlednost budu označovat postavy z *Rozmlúvanie* jako Čech1 a z *Dialogu* jako Čech2, analogicky tomu je s postavou Pikarta. Tohoto úzu se budu držet v celé kapitole, a to i tam, kde hovořím pouze o jednom z dialogů, protože označení Čech (bez číslice) ponechám pro označení příslušníka českého národa.

<sup>890</sup> „Ty se mně dobrý člověk zdáš./pověziž, kterou vieru máš?“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 47.

<sup>891</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 48.

utrakvistické věrouce. Říměnin kupodivu vůbec nic nenamítá proti kalichu,<sup>892</sup> za to se ohrazuje proti jiným odchylkám od katolického ritu (české zpívání, očištění, uctívání svatých, svěcená voda, uctívání obrazů, svobodné kázání), které zapříčiňují šíření pikartů a úpadek znamenitého království, který Konáč obšírně popisuje.<sup>893</sup> Čech1 odmítá většinu nařčení jako lidské nálezky, ohrazuje se však proti tomu, že by neuctívali svaté a nedrželi půsty. S Říměninem naopak souhlasí v tom, že kázat by měli jen lidé patřičně vzdělaní.<sup>894</sup> Čech1 však na závěr prudce zaútočí na mnišské neřády, kterým Žižka správně učinil přítrž. Podle Říměnina se jejich názory příliš neliší, přesto jediný problém zůstává v přijímání maličkých, vadí mu, že to Čechové chtějí „z práva mieti“. Čech1s tím poněkud překvapivě v tomto ohledu souhlasí, ale hned raději změni téma.<sup>895</sup> Tím dojdou k závěru, že není důvod, aby se „hadrovali a ukrutně mordovali“ pokud budou smluvené zásady dodržovat.<sup>896</sup> Stojí za povšimnutí, že tyto smluvené zásady vykazují zřetelné prvky kompaktních ustanovení (kalich, kázání, majetek kněží). Z kompaktních bodů se nevěnují pouze trestání hříchů. Toto téma ovšem do diskuze přináší další postavy.

Nejprve přichází Pikart1. Po krátkém váhání je Říměnin od Čecha1 přesvědčen, aby se Pikart1 také mohl zúčastnit diskuze. Ovšem nevedou k tomu ani tak zásady svobodné debaty nebo kladný vztah k Jednotě, ale snaha „pěkně lotra odbyti.“<sup>897</sup> Pikart1 se přihlásí k prvotní církvi, což Říměnin pochvaluje, ale požádá ho, aby jasně řekl, jestli souhlasí s ním nebo s Čechem1. Pikart1 však hrdě a pyšně vyznává, že se „nemálo dělímy“ a že pro svou víru trpí jako Kristus.<sup>898</sup> Pikart1 poté vysvětlí, že se oddělili pro lidské nálezky a hříchy kněží,<sup>899</sup> které dopodrobna popisuje. Nakonec se přihlásí k prvotní církvi ještě nezkažené Konstantinovou donací.<sup>900</sup> Svou víru pak zakládá na lásce, z které pochází všechny ctnosti.<sup>901</sup> Říměninovi se jeho nauka nepozdává, přijde mu příliš pesimistická a přísná, a

---

<sup>892</sup> „I ktož by z nás tak hlúpý, /Neb tak příliš velmě tupý,/ aby vás pro to kaceřoval/Aneb kterak potupoval,/ Že s kalicha přijímáte.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 49.

<sup>893</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 50-51.

<sup>894</sup> „Ale mužuoem k tomu hodným,/ učením příkladným dobrým,/v tomť já se s tebu srovnávám.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 453.

<sup>895</sup> „Puojčujit' sám také toho, / ale nechajíc řeči mnoho,“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 55.

<sup>896</sup> „Tento čas v křesťanské víře./ Muožem odbyti za rytieře,/Kdybychom skutkem plnili,/O čemž smy nyníe mluvili.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 55.

<sup>897</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 57.

<sup>898</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 58.

<sup>899</sup> „Ovšem pro nálezky lidské, / pro zlé životy kněžské“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 59.

<sup>900</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 60-61.

<sup>901</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 62-63.

posílá Pikarta1 pryč s tím, že už o něm nechce slyšet.<sup>902</sup> Čech1 také Pikarta1 propouští, ovšem s omluvou, že dále nemohou pokračovat v debatě.<sup>903</sup>

Najednou se zjeví Mudřec a žádá, aby si mohl s oběma promluvit, stejně jako „*onen bledý člověk,/bud' Žid, neb, ktož jest kolivěk.*“<sup>904</sup> Říměnin mu shrne první část rozmluvy, ale protože Pikartovi1 „*nemohl srozuměti*“, musí jeho výklad doplnit Čech1, ale ani toho pikartské názory nezaujaly.<sup>905</sup> Mudřec naopak pikartskou nauku schvaluje, ale také si neodpustí pochybovačnou poznámku o jejím naplňování.<sup>906</sup> Čech1 má podezření, že se Mudřecova nauka podobá Pikartovi1 a Mudřecova odpověď jeho podezření v podstatě potvrzuje, pouze za základní ctnost nepovažuje lásku, ale spravedlnost.<sup>907</sup> Říměnin ještě zajímá Mudřecův názor na papeže a církve, ty Mudřec v principu schvaluje, ale ani zde se nevyhne kritice.<sup>908</sup> Mudřecovy názory rozčílí Čecha1, kterého musí mírnit Říměnin. K podobné situaci došlo po vyslechnutí Pikarta1, ovšem s tím rozdíle, že si Čech1 s Říměninem prohodili role. Mudřec však nakonec svobodně odchází a v poslední replice ještě jednou poukáže na důležitost podpory víry ctnostnými skutky.<sup>909</sup>

### *Dialogus*

Na počátku *Dialogu* potká Čech2 Pikarta2 a vyzve ho, aby začal chodit do kostela namísto sboru. Pikart2 se pohoršuje, že mezi modláře chodit nebude. Čech2 se podivuje nařčení z modlářství a když ho Pikart2 nazve horším než pohanem, tak se zatvrdí a začne se s ním „*ač nerad,*“<sup>910</sup> přít. Nejprve spolu řeší uctívání obrazů, a po výzvě Čecha2 („*Pověz, nic se neobávaje, však žádný neposlouchá.*“<sup>911</sup>) Pikart2 zpochybní i úctu projevovanou eucharistií. To Čecha2 rozhněvá, pikarté potupují celou zemi, a to dokonce i v cizině, kde

<sup>902</sup> „*Nechmy ho tak potměšila./a my se ho jak zděsila./ať odejde s svú věrú pryč/ a nechť nemluví s námi viec.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 63.

<sup>903</sup> „*Příteli, muože odjíti/ a nechtěj nám za zlé mieti, / žet' jsmo nynie kázali preč,/neb mámy před sebu pilnú věc.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 63. Je zvláštní, že najednou má Čech1 z Říměninem tak napilno, protože z dialogu by vyplývalo, že se dohodli. Podle mého soudu jde o narážku na stvrzení kompaktát a Pikart1 je odháněn a umlčen proto, aby nekomplikoval jejich stvrzení.

<sup>904</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 64.

<sup>905</sup> „*Čert-li by mi to nahodil,/abych tak jak on chodil,/pošmurně a nevesele,/dělaje sobě nesměle./Nechtěje se nikdá mstíti,/a s dobrými lidmi píti./Jedné doma seděti/a kratochvíle neměti.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 65.

<sup>906</sup> „*by jedné činěnie/ bylo skutečně těch ctností,*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 65-66.

<sup>907</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 66-67.

<sup>908</sup> „*Ale již sama navyklost,/ pýcha, lakomstvie a hrdoť,/ takové výborné rády/ v přehrozně uvedla vády.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 67.

<sup>909</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68-69.

<sup>910</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 75.

<sup>911</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 76.

byla vydána *Apologia fratrum*.<sup>912</sup> Pikart2 se brání, že za kaceřování Čechů nemohou, protože sami Čechové se od římské stolice oddělili. Čech2 to odmítá, a tak se rozproudí debata o příslušnosti Čechů k Římu.<sup>913</sup>

Následně debatují o Pikartově pojetí prvotní církve nezkažené lidskými nálezky.<sup>914</sup> V drobném intermezzu Čech2 představuje své pojetí správného náboženského života, které jakoby předpovídá závěr *Dialogu*.<sup>915</sup> Pomocí několika „Sókratovských“ otázek Čech2 dokazuje, že všechnu nauku mají pikarté z biblické Vulgáty, která je lidským nálezkem. Byla totiž přeložena sv. Jeronýmem a schválena Římskou církví. Proti tomu se Pikart2 ohrazuje odlišením Římské církve před a po Konstantinově donaci.<sup>916</sup> Čech2 poté opětovně vyzývá, aby se přidali k české církvi, když jim vadí pyšní a bohatí kněží. Pikart2 to odmítá<sup>917</sup> I tento pokus tak končí frustrací Čecha2.<sup>918</sup> Další debata se točí okolo uctívání svatých, na konci své obrany Čech2 poněkolkáté pikartům vytkne, že škodí vlasti. Pikart2 se proti tomu ohrazuje „*Ty jedné vlast tohoto světa heraltuješ a nájvieceji, o ni staráš a pečuješ.*“<sup>919</sup> Odvolání Čecha2 k Platónovi a Ciceronovi, také odmítá.<sup>920</sup> Z toho si ovšem Čech2 nic nedělá a svou obranu péče o vlast rozvíjí pomocí dalších odkazů k antice.<sup>921</sup>

Tím se text dostává do závěrečné pasáže, která má odlišný charakter od předchozího textu, svým způsobem působí dost idealisticky, až naivně. Svým obsahem navíc připomíná *Rozmlúvanie*. Argumentace zájmem vlasti a antickými autoritami totiž zafunguje. Pikart2 dokonce přiznává „*mohl by tak pěkně mluvit, že by mne brzo od zboru ke kostelu obrátil.*“<sup>922</sup> Poslední obavou Pikarta2 zůstává to, že ani Čechové s Římany nejsou v míru a jednotě. Čech2 to odmítá poukazem na kompaktáta.<sup>923</sup> Opakuje se tu téma, které zaznělo na počátku *Dialogu* – kaceřování Čechů je způsobeno pikarty a bez nich by byla bezproblémová jednota až „*několik knížkuo nepokojných a poběhlých z jiných se jako vy všetečně vytrhlo.*“<sup>924</sup> Pikart2

<sup>912</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 77-80.

<sup>913</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 80-82.

<sup>914</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 82-84.

<sup>915</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 85-86.

<sup>916</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 86-89.

<sup>917</sup> „*Pleš jako holé. Oni černí, títo šeří.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 90.

<sup>918</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 91.

<sup>919</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

<sup>920</sup> „*Pohané pohansky mluvili, křesťanomť jiné náleží*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

<sup>921</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 94.

<sup>922</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

<sup>923</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

<sup>924</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

proklamované svornosti nevěří a nabízí spojenectví proti Římu a Němcům: „*Jestliže by nechtěli s vámi Římané a Němci s svým papežem srovnati a chtělo by se jim čeho jako před lety, když my spolu dobře zajedno budemy (neb jistě znaj, žeť sú se naši ne zle hotovými zásobili), tak jim snadněji odepřemy.*“<sup>925</sup>

Čech<sup>2</sup> ještě jednou vysloví apel k jednotě, svornosti a opatrování vlasti, ve kterém představí základní zásady mravného života i fungování společnosti. Ani to však Pikarta<sup>2</sup> nakonec nezlomí, přesto odchází v dobrém: „*Až na to pomyslím, dámť odpověď. A kroutě hlavú, i ty se dobře měj, řka, odšel jest.*“<sup>926</sup>

### 6.4.3 Autorská pozice Konáče

Zcela zásadním prvkem pro určení Konáčových názorů je otázka autorské pozice. Většina interpretů k této otázce přistupovala nekriticky a buď se jí nevěnovali vůbec, nebo značně nesystematicky.<sup>927</sup> Víceméně se nabízí dvě možné varianty. První možností je ztotožnit Konáčovo stanovisko s konkrétní postavou, druhou je jasné ztotožnění odmítnout a Konáčovy názory hledat v interakci jednotlivých postav.<sup>928</sup> Kopecký se při interpretaci *Rozmlúvanie* nesystematicky uchyluje k oběma variantám. Nejprve Konáče ztotožňuje s jednou postavou „*Konáč se zde jistě jako poučený utrkvista, ale také jako hrdý národní humanista plně ztotožňoval s Čechem*“<sup>929</sup>; avšak o něco dále navrhuje poněkud rozporuplné řešení, které vyznívá odlišně:

„*V Konáčově díle se tedy projevuje jistá rozpornost; v jeho závěru autor proklamuje subjektivní ideu (tzn. stanovisko Mudřece, pozn. J.Č.), jinak však stojí jakoby nad svým dílem (tzn. autorská pozice není totožná s žádnou postavou, pozn. J. Č.) v rozhovoru katolíka s kališníkem nechává převahu na straně katolíka, a v promluvě českého bratra nechá zase vystoupit do popředí mravní převahu českobratrství nad katolictvím. Zdá se, že Konáč tu obráží objektivní situaci na počátku 16. století, totiž úpadek oficiálního utrkvismu, růst útočnosti katolicismu a mravní i osvětovou velikost českobratrství.*“<sup>930</sup>

<sup>925</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

<sup>926</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 98.

<sup>927</sup> Například Ota Halama v průvodní studii k edici dialogů HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, na s. 28 Konáčovy názory ztotožňuje jak s názory Čecha<sup>1</sup>, tak Mudřece, aniž by představil nějakou metodu či rámec, jak Konáčovy názory „destiluje“ z názorů jednotlivých postav.

<sup>928</sup> Dialog umožňoval proti sobě stavět důvody pro i proti za dramatických okolností, což zvětšovalo účinek. Autor se mohl skrývat v jedné osobě nebo ve všech, mohl ústy svých postav vyslovovat názory radikální názory, aniž by dal sám najevo, že s nimi souhlasí, tak shrnuje možné výklady dialogu ŠMAHEL, F. *Humanismus v době poděbradské*, s. 50.

<sup>929</sup> KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 51.

<sup>930</sup> KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 52.

Jak vidno ani Kopecký nepředstavuje žádný systematický přístup, tato pasáž může navíc posloužit i jako ukázkový příklad interpretace ovlivněné obrozenecko-marxistickým mýtem, který kritizuje Couceiro.

Vzhledem k jeho jednodušší kompozici začnu interpretací mladšího *Dialogu*. Jeho výklad není příliš komplikovaný. Konáčovu pozici můžeme celkem bez problému ztotožnit s Čechem<sup>2</sup>, který se ostře a polemicky vymezuje vůči Pikartovi<sup>2</sup>. Ztotožnění pravého Čecha s utrakvistou bylo běžným literárním tropem tehdejších utrakvistických autorů. Na této interpretaci se jednomyslně shodli i všichni dosavadní badatelé. Podobně jednoznačně bývá v *Rozmlúvanie* Konáč ztotožňován s Mudřecem. Zejména proto, že právě Mudřec opakuje slavnou tolerantní myšlenku z předmluvy. Ovšem v tomto případě autorská pozice tak jednoznačná není:

a) Čtenáři *Rozmlúvanie* by měla být blízká postava Čecha<sup>1</sup>, zejména pokud za zamýšlené publikum budeme považovat utrakvistické měšťany, což je vzhledem k českému jazyku tisku nasnadě. O tom na jaké čtenáře cílil Konáč svědčí to, že s oblibou ve svých tiscích používá oslovení „*Čechu milý*“.<sup>931</sup>

b) Konáč o sobě hovoří jako o neučeném, což samozřejmě může být pouze topos skromnosti, ale od Mudřece, jehož jedinou charakteristikou je právě učenost, to Konáče poněkud vzdaluje.

c) Mudřec má v dialogu poměrně málo prostoru a jeho pohled je odmítnut ostatními postavami.

Už Molnár si povšiml, že Čech<sup>2</sup> v *Dialogu* převzal některé argumenty Mudřece z *Rozmlúvanie*, vykládá to však jako jejich převrácení.<sup>932</sup> Ve skutečnosti je celá věc přenosu argumentů mezi dialogy podstatně složitější. Čech<sup>2</sup> totiž opakuje argumenty po všech čtyřech postavách z *Rozmlúvanie*.<sup>933</sup> Po Říměninovi spojuje rozkol a úpadek království s náboženskými spory, po Čechovi<sup>1</sup> přebírá základ argumentace na obranu utrakvistické věrouky, po Pikartovi<sup>1</sup> kritizuje Konstantinovu donaci a nabádá k lásce a trpělivosti jako ctnostem, a od Mudřece přebírá velkou část jeho závěrečné promluvy, která se týká

---

<sup>931</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč*, s. 11.

<sup>932</sup> „*Čech se zmocňuje humanistických tezí a nechává je obrátit naruby, odmítá lidství Bratří, nectění svátosti třeba kruté trestat, nejmén vypořádáním ze země.*“ MOLNÁR, A. *Mikuláš Konáč a Jednota bratrská*, s. 47.

<sup>933</sup> Na konkrétní odkazy k jednotlivým pasážím textu zde rezignuji, podrobněji se společným motivům mezi oběma texty věnuji dále, včetně citačních odkazů.

spravedlnosti jako hlavní ctnosti a opakuje význam přirozeného a Božího zákona. Zatímco návaznost Čecha<sup>2</sup> na Mudřece příliš nepřekvapí, návaznost na Pikarta<sup>1</sup> je však na pováženou. Ale celá situace je ještě komplikovanější. Pikart<sup>2</sup> totiž také přebírá myšlenky, které v *Rozmlúvanie* zazněly z úst všech čtyř postav (rozpor mezi činy a řeči od Říměnína, kritiku lidských nálezků, služby tomuto světu a základ víry z božího zákona od Čecha<sup>1</sup> a od Mudřece kontrast činů a řeči).

Vzhledem k četnosti přejímání myšlenek a argumentů mezi postavami obou dialogů je také těžké přijmout tezi o radikální proměně názorů. Otázku autorské pozice to neusnadňuje, protože jednoznačné Konáčovo ztotožnění s konkrétní postavou je velmi problematické. Zdá se proto logické přistoupit k určitému rozplynutí Konáčových názorů mezi jednotlivé charaktery. Formát dialogu byl často využíván právě proto, že autora nenutí ke splynutí s jednou z názorových pozic. I pokud má autor „svého“ mluvčího, mohou některé jeho názory zaznít z úst jiných postav. Často se tak autor mohl bránit před cenzurou či represemi kvůli kontroverzním názorům. Jenomže to asi nebyl případ *Rozmlúvanie*, ve kterém je řada potencionálně problematických názorů vyhlášena už v předmluvě.

Jednou z možností by mohlo být, že jde o „vnitřní“ monolog dvou zájmů autora – utrakvisty a humanistického moralisty. Znamenalo by to, že si Konáč byl vědom určitého napětí mezi oběma myšlenkovými proudy a cíleně ho tematizoval. Před vydáním *Rozmlúvanie* byl humanistický ediční program u Konáče výraznější a dávalo by proto smysl, kdyby to reflektoval i ve svém dialogu.<sup>934</sup> Dalo by se proto uvažovat, že v tomto případě Mudřec – humanistický moralista měl navrch nad Čechem – utrakvistou. Mohlo by to také naznačit jeden z důvodů rozdílu v obou dialozích. V pozdějším *Dialogu* by už Konáč měl toto dilema vyřešeno jasným nadřazením principů utrakvismu nad humanismus.<sup>935</sup> Tomu by odpovídal i jeho pozdější ediční program a zostřená polemická činnost, které se začal věnovat.

Za hlavní důvod toho, proč Konáč nepředstavuje v *Rozmlúvanie* jasnou autorskou pozici, vidím snahu donutit své čtenáře k zamyšlení a mravní sebekritice. To by

---

<sup>934</sup> Srovnej soupis Konáčových tisků VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodíškova*, s. 31-33.

<sup>935</sup> Podobným směrem jde i Molnárova úvaha, ale dle mého názoru trochu zjednodušeně a příliš silně vykládá *Rozmlúvanie* jako dílo zastávající humanistickou ideologii, Molnár zde směřuje humanismus jako kulturní hnutí a humanismus jako filozofický směr, v této práci chápu humanismus jinak, jak je zjevné z kapitoly věnované kontextu. Navíc *Dialogus* nevidím jako opuštění, či dokonce převrácení humanistických myšlenek *Rozmlúvanie*, ale jako jejich instrumentalizace na obhajobu utrakvismu.

vysvětlovalo přítomnost Lúkianovské sžíravé ironie, která se nevyhýbá žádné postavě a která je ještě podtržena Mudřecovým prohlášením v závěru.<sup>936</sup> Dialogický žánr je pro tento účel ideálním nástrojem, umožňuje prezentovat řadu otevřeně i skrytě kritických stanovisek, která nemusí tvořit jeden koherentní celek. Čtenář je tak veden k tomu, aby se zamyslel nad svými postoji pomocí argumentace a jazykových prostředků dialogu. Autor se přitom může kriticky vyjádřit hned k několika táborům, což je výhoda oproti polemičtější orientovaným spisům.

#### 6.4.4 Podoba dialogů – Co Konáč změnil v koncepci dialogů?

Nyní je možné přistoupit k rozboru formálních prvků obou dialogů. Jak jsem již několikrát zmiňoval, forma díla ovlivňuje to, jak prezentované pozice vnímali čtenáři. Konáčovo dílo je z tohoto hlediska velmi zajímavé, protože v krátké době věnoval dva dialogy stejné tématice, ovšem s poněkud odlišným vyzněním. Tato úvaha může vést dvěma směry – prvním z nich je odlišný druh dialogu. *Rozmlúvanie* totiž splňuje základní zásady *decorum* typického pro žánr *sermo*. Má povahu abstraktního filozofického cvičení, je zde patrný respekt k druhým mluvčím a důraz na racionální argumentaci. Jde spíše o prezentaci jednotlivých názorů než představení jasného závěru.<sup>937</sup>

Oproti tomu v *Dialogu* je zřetelná autorská pozice i jednoznačný protivník v diskuzi. Mnohem více tak evokuje starší alegorické spory známé českým čtenářům už z předhusitského období. *Dialogus* z hlediska klasické rétoriky evokuje *contentio*, pro které jsou typické apely na emoce a které je z podstaty agonistické, protože cílem je přeargumentovat protivníka.<sup>938</sup> Přestože některé polemické prvky nechybí ani v *Rozmlúvanie*, *Dialogus* k polemickému módu inklinuje mnohem více. Přes poměrně ostré odsudky, kterými je častován Pikart2, však jde stále o poměrně sofistickou diskuzi. Většina těchto rétorických odsudků působí spíše jako povzdechy nad nechápavostí a tvrdohlavostí Pikarta2 než ataky na konkrétní prvky jeho učení. Přitom by bylo logické očekávat jasný odsudek bratrské věrouky u někoho, kdo se chce zbavit podezření z pikartství. Teologickým otázkám je však v *Dialogu* věnováno relativně málo prostoru.. Jak ještě později rozvedu, jde vidět, že Konáčovi nešlo o teologickou podstatu sporu, ale o věc

---

<sup>936</sup> KOPECKÝ, M. *Literárání dílo*, s. 51.

<sup>937</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s.29-32.

<sup>938</sup> REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, s. 17-22.



praktické politiky. Čech<sup>2</sup> proto přesvědčuje Pikarta<sup>2</sup> spíše argumenty rétorickými, historickými a odkazem k politicko-filosofickým principům jako je *obecné dobré*, vlastenectví, svornost než scholastickými, teologickými sylogismy.<sup>939</sup>

### *Paratexty – předmluvy a dedikace*

#### **Rozmlúvanie**

Paratextový rámec měl čtenáři usnadnit interpretaci dialogu.<sup>940</sup> Předmluva *Rozmlúvanie* má v podstatě dvě hlavní části, první tvoří idealistický apel ke svornosti a lásce mezi různými konfesemi. Asi nejlépe ho vystihuje už první věta:

*„Poněvadž by nic dobrovolnějšího a nic svobodnějšího nebylo jako víra a Boží služba, nemáot se tehdy mýlí všickni, kteříž bezděčně služebníky Bohu jednati usilují a k víře žalářováním, vypovídáním i krve proléváním nutie, neb jie haněním za vlasy smýkáním a ukrutným mordováním obraňují.“<sup>941</sup>*

Kromě svobody víry však ještě zdůrazňuje význam ctností, na kterých se zakládá jak přirozený, tak Boží zákon. Na konci dialogu tyto myšlenky z předmluvy ve výstižné zkratce zopakuje Mudřec.<sup>942</sup>

Ovšem malá pozornost byla doposud věnována druhé části předmluvy. Po idylickém, neřkuli přímo utopickém výkladu „nadkonfesijního“ křesťanství, přichází změna, která má čtenáře vrátit zpátky do reality:

*„Ale že obyčej již těchto časuo dopuštěním božským mezi křesťany (a zvláště v Čechách) rozličné víry aneb raději sekty jest býti. Z nichž jedna každá, týmž obyčejem a navyklostí vedena jsúci, druhé zamítá, tupí, a až do pekla potlačuje.“<sup>943</sup>*

Po tomto prohlášení je nasnadě, že úvodní pasáž je jakýmsi ideálem, který ale rozhodně nenašel v Konáčově době naplnění, naopak s reálnou situací kontrastuje. I tato druhá část nachází paralelu v závěru dialogu.<sup>944</sup> Když vezmeme v potaz tuto pasáž, dává

<sup>939</sup> HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 28 tvrdí, že „utrakvistická specifika nejzřetelněji popsal v *Rozmlúvanie*.“

<sup>940</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 72.

<sup>941</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 45.

<sup>942</sup> „Ty věř, jakž chceš koli sobě,/ pravímť ještě v pravdě tobě,/ že bez gruntu spravedlnosti,/z kteréž plynú všechny ctnosti,/velmě nejistú vieru máš/na trest křehkú vzpoléháš.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68.

<sup>943</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 45-46.

<sup>944</sup> „Nechmy ho, ať jde k čertu/a nemá z nás žertuo./Muožť s oním halěř propíti./ Ó, by se bylo s ním chopiti,/ čistě za ty krátké vlasy/ posmýkati té chasy.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68. Čech<sup>1</sup> se tady zjevně k tomu, co bylo v první části výslovně zamítnuto „za vlasy smýkáním“ a naopak naplňuje reálný popis situace v druhé části předmluvy, kde se hovoří „až do pekla potlačuje.“ Konáč tak v textu dialogu na

odmítnutí Mudřece na konci dialogu smysl. Mudřec se najednou jeví jako lehce naivní snílek, který nebere v potaz reálnou situaci. Názory zastávané Mudřecem jsou jakýmsi utopickým ideálem postavený na výkladu ctností, křesťanské lásky a přirozeného zákona. Nejde zde o konkrétní návod na řešení situace, ale o mravokárný apel, který má vést k zamyšlení. Právě mravokárné napomenutí se objevuje i jako hlavní motiv předmluvy.<sup>945</sup> Zajímavé je vyslovení obav nad možností nepochopení Konáčova záměru „*Vezmiž tehdy před se rykmy tyto, komuž svornost a ctnosti k mysli jsú, ne jiným než týmž umyslem, kterýmž vytlačeni jsú, prosím.*“<sup>946</sup> Opětovně tak narážíme na autorem prezentovanou obavu z nepochopení dialogu, kterou jsme už mohli pozorovat u Píseckého nebo Rabštejna.

## Dialogus

*Dialogus* je dedikován králi Vladislavovi Jagelonskému, a je proto vykládán jako snaha se Vladislavovi zavděčit. To je samozřejmě účel *dedikace* díla, ovšem to není to samé jako *mysl textu* díla. Konáč zjevně usiloval o nobilitaci a *dedikace* děl byla častým a naprosto běžným výrazem snahy o získání přízně. To však neznamená, že Konáč počítal s tím, že si *Dialogus* král přečte a ocení v něm prezentované názory a argumenty. Navíc stárnoucí Vladislav projevoval v té době malý zájem o problémy Českého království, a při řešení náboženských sporů vystupoval spíše pasivně. *Dedikací* se Konáč sice snaží králi zalichotit, ale text není koncipován k přesvědčení krále.<sup>947</sup> Text byl určený pro jiné čtenáře. Vzhledem k tomu, že ho Konáč sepsal v češtině a vydal knihtiskem musíme zamýšlené publikum hledat v širších intelektuálních vrstvách českého měšťanstva, které bylo cílem většiny českých tisků.<sup>948</sup>

Celá předmluva *Dialogu* hovoří poměrně jasně, bez literárních kliček, které by komplikovaly porozumění. Konáč sděluje, že usiluje o svornost, jednotu, pokoj a varuje před nesvorností a jejími důsledky. Pikarty označuje za hlavní viníky nesvornosti. Konáč dává najevo, že bude postupovat mnohem více polemicky, už v předmluvě staví před čtenáře

---

předmluvu explicitně odkazuje, rozhodně nejde o pouhý dodatek přidaný pro prostoduché čtenáře, který by byl k textu zpětně dodán.

<sup>945</sup> „*k svornosti a k lásce již po hrozných nenávistech některými aspoň pohnú, naději se.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 46.

<sup>946</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 46.

<sup>947</sup> Na to sám upozorňuje v předmluvě „*To ač Vaše královská Milost dostatečně znáti ráčí*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 74.

<sup>948</sup> VOIT, P. *Humanismus*, s. 183.

jasného oponenta a ve zkratce shrnuje i základní útoky proti němu.<sup>949</sup> Jednoznačnost předmluvy vyplývá patrně z obav, aby nedošlo k nepochopení textu. Konáč totiž při své tiskařské činnosti na nepochopení již narazil a vedlo to k jeho uvěznění: „*Protoť sem také i ony žertovné a kratochvilné praktiky udělal a pro ně i věznem byl, aby svornost, jednota a řád v zemi vládly a ruoznice, svávuole, neřád (jakož říkají) z lopaty spadly.*“<sup>950</sup>

Na první pohled formuluje Konáč svůj cíl podobně jako v předmluvě *Rozmlúvanie*, jde mu o svornost a záležitosti víry. Zatímco v předmluvě *Rozmlúvanie* varuje před hrozbou násilí a nucení k víře, v *Dialogu* varuje před nesvorností. A poslední výrazný rozdíl je v tom, že zatímco *Rozmlúvanie* vyzdvihuje individuální etickou hodnotu ctivosti, v *Dialogu* upřednostňuje prospěch vlasti a společenský řád. Dedikace králi s tím velmi dobře souzní, neboť prospěch krále je symbolicky propojen s prospěchem vlasti.

### ***Využití prostředků dialogu – postavy, prostředí, narace***

#### **Rozmlúvanie**

Prostředí rozhovoru zde není vůbec představeno, jednotlivé postavy se jednoduše potkají na nespecifikovaném místě. I samotná rozmluva jde bez jakékoli narace k hlavnímu tématu – rozdílným přístupům k víře. Nejprve se potkají Říměnin s Čechem<sup>1</sup>, poté se k nim opatrně přidá Pikart<sup>1</sup>, a když je hlavními protagonisty propuštěn, do rozmluvy vstoupí jako poslední postava Mudřec, který na Pikarta<sup>1</sup> naváže.

Všechny postavy v *Rozmlúvanie* postrádají podrobnější osobní charakterizaci, což vychází z toho, že jde o představitele jednotlivých přístupů k náboženství, nikoli reálné osobnosti. Podobně jako tomu bylo u středověkých debat mezi mudrci. Jde totiž o konfrontaci myšlenek a nikoli jedinců. Podrobnější charakteristika postav by tak mohla odvádět pozornost od obsahu. Přesto se v *Rozmlúvanie* nachází několik drobných připomínek, kterými autor jednotlivé postavy hodnotí. Ty ale většinou slouží především k podtržení idealizace dialogické situace. Asi nejlépe je to vidět na postavě Říměnina. Říměnin v momentě kdy spatří Čecha<sup>1</sup>, na první pohled pozná, že jde o dobrého člověka.<sup>951</sup>

---

<sup>949</sup> „*Kteřížto pod zpuosobem múdrosti v barvě bledé, v širokých reverendách, kterak sú velmi bláznovstvím, všetečností, neřádem a pokrytectvím zaslepeni. Kterak sú velmi pomámení a daleko zablúdivše. Kterak i sami se i království zavozují.*“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 73-74.

<sup>950</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 74.

<sup>951</sup> „*ty se mně dobrý člověk zdáš,/ pověziž, kterou vieru máš?*“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 47.

Už to leccos naznačuje. Mezi katolíky byl totiž obvyklý obraz Čecha – heretika. A Konáč to moc dobře věděl a sám na to poukazuje.<sup>952</sup> Je evidentní, že idealizace nepramení z Konáčovy naivity, ale je promyšlenou literární strategií. Podobně vyznívá i Říměninova kritika do vlastních řad a zlehčování problematiky přijímání pod obojí, které je prezentováno jako pro katolíky zcela neproblematické učení.<sup>953</sup> Podobně Čech1 v postavě Mudřece na první pohled pozná moudrého a vzdělaného člověka, a i Říměnin s tímto názorem okamžitě souhlasí.<sup>954</sup> K diskuzi jsou povzbuzovány všechny postavy, po počátečních pochybách Říměnina i Pikart1.<sup>955</sup>

Identita většiny postav je celkem neproblematická, Čech1 představuje utrakvistu, Říměnin zase následovníka katolické konfese. Trochu složitější situace může nastat u Pikarta1, protože takto se označoval příslušník jakékoliv konfese či sekty. Ale v dialogu se Pikart1 výslovně přihlásí k bratrské rotě a jde tedy nepochybně o představitele Jednoty bratrské. Koneckonců na počátku 16. století byla Jednota nejvýraznějším nonkonformním uskupením u nás. Podstatně záhadnější je poslední postava *Rozmlúvanie* – Mudřec. Nejen proto, že narozdíl ode všech ostatních, její označení nevyovídá nic o náboženském přesvědčení postavy. Podle dobového slovníku bylo toto označení používané obecně pro vzdělance, zejména pro filozofy. Svědčit by o tom mohlo použití stejného slova pro označení takových postav v jiných dílech u Konáče.<sup>956</sup> *Rozmlúvanie* je ale ještě podrobnější:

*„že jest tento múdry člověk,  
latiník, Čech, anebo Řek.”<sup>957</sup>*

Takový popis by dle mého mohl odpovídat právě představě antického filozofa, případně „ideálního humanisty” podle Konáče. Tedy takového, který využívá antiky a humanistických postupů v zájmu utrakvismu. Každopádně lze dovodit, že jde o nějakou autoritu, ať už soudobou nebo antickou. O tom, že Mudřec by mohl představovat humanistu

---

<sup>952</sup> „snad ty Čechy za kacíře/ máš za zpletené ve víře?” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s.48.

<sup>953</sup> „I ktož by z nás tak hlúpý,/ Neb tak příliš velmě tupý,/aby vás pro to kaceřoval/Aneb kterak potupoval,/že s kalicha přijímáte” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 49.

<sup>954</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*,s. 64.

<sup>955</sup> „Počátek velmě zlý nenie, /Čechu, přejmež mu mluvenie./ Pověziž nám otevřeně,/nemnoho mluvě a zjevně“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 57.

<sup>956</sup> Slovo Mudřec bylo používáno k označení filozofa viz Gebauer, J. *Slovník staročeský*, I–II. Praha 1970. <https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx?hw=mudšC5š99ec>

<sup>957</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 64.

svědčí i to, že jako jediná postava z *Rozmlúvanie* využívá antického příkladu.<sup>958</sup> To by do jisté míry odpovídalo i jeho výrokům v dialogu, které bychom u středověkých scholastiků hledali marně. I když někteří badatelé se zdráhají Konáčovi humanistickou orientaci přiznat, všichni se shodnou na tom, že humanistické tendence byly v jeho edičním programu nejsilnější právě na začátku kariéry.

V případě Mudřece je možná ještě konkrétnější identifikace. Nabízí se možnost ho ztotožnit s Lactantiem. Ten byl oblíbenou Konáčovou autoritou. Konáč vydal i některá jeho díla a poměrně často na něj odkazoval ve svých vlastních spisech.<sup>959</sup> Právě jemu Konáč v *Knize o Hořekování* připisuje výrok: „*Žádné jiné náboženství není pravé, jediné kteréž ctností a spravedlivostí záleží.*“<sup>960</sup> Což odpovídá i základní myšlence Mudřece.<sup>961</sup>

Vzhledem k přítomnosti ironie v dialogu a k tomu, že Konáč publikoval hned několik Lúkianových textů, je možné uvažovat také o jeho osobě.<sup>962</sup> Jinou velmi svůdnou možnost nabízí spojení slov Latiník, Řek a Čech – to by mohlo naznačovat humanistu znalého latiny i řečtiny a zároveň Čecha-utrakvistu. Vzhledem k naprosto minimální znalosti řečtiny v té době se nabízejí pouze dvě možnosti – Matěj Korambus a Václav Písecký. K oběma měl Konáč poměrně blízko – Korambovi vytiskl jeho protipikartská kázání a podle některých autorů se uvažovalo i o tisku Píseckého *Boloňského Hádání* v Konáčově tiskárně. Ovšem pro nedostatek dokladů byla tato možnost moderním bádáním odmítnuta.<sup>963</sup> Přesto se k *Boloňskému hádání* mohl Konáč dostat díky Řehoři Hrubému a jeho sborníku. Je velice pravděpodobné, že k němu měl přístup, protože jinak jen těžko vysvětlíme, proč v *Dialogu* zpochybňuje pravost Konstantinovy donace, zatímco v *Rozmlúvanie* o ní nepochybuje. I Lúkianovská ironie Mudřece by odpovídala Píseckému, který Lúkiana dobře znal a často ho citoval.<sup>964</sup> Bohužel textový rozbor neposkytuje nějakou přesvědčivou oporu pro tento závěr.

---

<sup>958</sup> „*Žeť jest na Šalomúna mudřejší / a nad Cresa bohatější.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 67. Halama sice v poznámce identifikuje Cresa jako Kroisa, legendárního lýdského krále, kterého jmenuje Hérodotos, ale mohlo jít i o Marca Crasa, legendárního římského boháče a člena triumvirátu. Ovšem na výkladu identity Mudřece to nic nemění.

<sup>959</sup> LACTANTIUS, L. C. F. *Nejkratšie kniehy, že spravedlivost nejpravějšíe pocta Božie jest*. Knihopis Dodatky.

<sup>960</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Knih o Hořekování*, f. L. 5b, BENEŠOVÁ, V. *Mikuláš Konáč a jeho Knih o Hořekování*, s. 23.

<sup>961</sup> „*Pravímť ještě v pravdě tobě, / Že bez gruntu spravedlnosti, / Z kteréž plynú všecy ctnosti, / Velmě nejistú víeru máš.*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68.

<sup>962</sup> Na přítomnost Lukiánovských vlivů upozornil už KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 51.

<sup>963</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč*, s. 31-33.

<sup>964</sup> RYBA, B. *Václav Písecký, Eneáš Silvius a Lukianos*. LF, č. 2/3, 1930, s. 138-146.

Všechny tyto možnosti tak musíme formulovat jako hypotetické, bez výraznějšího textového dokladu. Navíc je vůbec otázkou, zdali je správným krokem za Mudřecem hledat historickou osobnost, když ani ostatní postavy nejsou koncipovány jako konkrétní osoby.

Dalším problematickým místem je úloha Mudřece v *Rozmlúvanie*. Zatímco ostatní tři postavy poměrně jednoznačně představují principy své konfese, Mudřec nic takového nenabízí. Mnoho badatelů v něm vidí roli jakéhosi soudce, který má spor předchozích postav rozsoudit.<sup>965</sup> Mudřece jsou zprvu opravdu ochotni vyslechnout jak Čech1, tak Říměnin.<sup>966</sup>

Tato role je ale zpochybněna tím, že Mudřec se do dialogu „vplíží“ o své vlastní vůli, není nikým přizván a ani není nikde ostatními aktéry za rozhodce uznán. Naopak ostatní se vůči němu místy chovají pohrdlivě a jeho nauku odmítají. Přestože obě postavy přiznávají Mudřecovi vzdělanost a snaží se získat jeho názor na jejich sporu, nakonec Mudřecovy vývody odmítají.

„Čech:

*Nechmy ho, ať jde k čertu  
A nemá více z nás žertuo.  
Muožť s oním haléř propiti.  
Ó, by se bylo s ním chopiti,  
čistě za ty krátké vlasy  
a posmýkati té chasy.  
Aby prieliš nemudroval,  
ale s jinými se srovnal.*

Říměnin:

*Ba, milý, proto se nehněvaj,  
Ale pěkně mu odjítí daj.  
Bude-liť toho hlédati,  
Muožť se s tím jinde potkati.*<sup>967</sup>

Je zvláštní, že Říměnin, který narozdíl od Čecha1, nedokáže ani pochopit a zrekapitulovat názory Pikarta<sup>968</sup> se zde vyjadřuje vůči Mudřecovi relativně smířlivěji než Čech1. To naznačuje určitý vnitřní paralelismus v dialogu. Čech1 opakuje proti Mudřecovi útok Říměnina proti Pikartovi1, byť drobně přeformulovaný.

---

<sup>965</sup> MOLNÁR, A. *Mikuláš Konáč a Jednota Bratrská*, s. 45; KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 51.

<sup>966</sup> „Na tváři tvé muož seznať, / že tě v hlavu nebila máti./Protož mluv všecko svobodně,/ snesemyť tě dobrovolně.” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 64.

<sup>967</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68.

<sup>968</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 65.

Říměnín k Pikartovi 1:

„Budeš-li ty tak mluvití,  
Muožeš mi pěst uslinití.“<sup>969</sup>

Čech1 k Mudřecovi:

„Odejdiž s svými rozumy  
at' pěstí neutru mummy.“<sup>970</sup>

Pokud přijmeme tezi o Mudřecovi jako humanistovi, mohlo by to naznačovat odmítavější postoj utrakvistů vůči humanismu, než tomu bylo u katolíků. Každopádně se zdá zajímavá konstrukční paralela mezi dvojicemi Čecha1/Pikarta1 a Říměnína/Mudřece, zvláště proto, že Mudřecovi se vytýká názorová podobnost s Pikhartem1.<sup>971</sup> Dle všeho měli hrát v *Rozmlúvanie* podobnou úlohu. Zdá se, že Pikart1 a Mudřec slouží do jisté míry jako kritika namířená do řad svorných Čecha1 a Říměnína. Proto také upozorňují na kontrast mezi slovy a činy,<sup>972</sup> kritizují udělování svátostí ve stavu hříchu a světské panování. Obě postavy také vyjadřují poněkud kontroverzní názory. Mudřec zdůrazňuje přirozený zákon jako základ Kristova zákona a svobodu víry<sup>973</sup> a Pikart1 kritizuje Konstantinovu donaci, ve které vidí příčinu úpadku církve.<sup>974</sup>

Výrazným rysem je idealistické vyznění *Rozmlúvanie*. Je podpořeno už tím, že scéna dialogu není nikde reálně ukotvena, odehrává se mimo konkrétní prostor a čas. Idealizace situace je naznačena také přístupem jednotlivých postav, které jsou popisovány jako rozumné, mírumilovné a vůči sobě pozitivně naladěné. Rozmluva tak začíná chválou svobodné diskuze z úst Říměnína, která přímo evokuje humanistické *sermo*. A to včetně toho, že se má odehrát v klidném ústraní určeném pro volnočasové aktivity – právě na to dle mého soudu odkazuje Konáč slovem „*kratochvilím*“.<sup>975</sup> V podobném duchu k diskuzi o víře přistupuje i Čech1.<sup>976</sup> Výrazně lze idealizaci vidět i v momentě, kdy Čech1 s Říměnínem

---

<sup>969</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 61.

<sup>970</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68.

<sup>971</sup> „Zdá mi se, že nevelmě mnoho,/házieš od bledého toho.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 66. Podle bledosti Říměnín Pikarta identifikuje už v momentě, kdy vstoupí do rozmluvy, Tamtéž, s. 56.

<sup>972</sup> Mudřec: „Nenieť dost na slyšenie, musíť býti i činěnie“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 66.

<sup>973</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68.

<sup>974</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 61.

<sup>975</sup> „Neb kohož rozumného znám,/ za najdražšie věc to vždy mám,/ když s ním rozmlúvanie činím,/ takť najradši *kratochvilím*.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 47.

<sup>976</sup> „mluviž, co chceš, ne na pospěch,/ Chciť rád tebe poslyšeti/ a dobromyslně snášeti.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 47.

debatují o tom, zda mají vyslechnout i Pikarta<sup>1</sup>. Říměnin se obává, že by je Pikart<sup>1</sup> mohl nakazit svými bludy, tento názor je však razantně odmítnut Čechem<sup>1</sup>. Neochota k diskuzi je tu dokonce označena za nerozumnou.<sup>977</sup>

Významné je, že postavy to se svobodnou diskuzí myslí opravdu vážně. I poté, co Pikart v debatě vysloví řadu kritických a provokativních názorů, zcela svobodně odchází, aniž by jakkoli změnil své původní stanovisko. Navíc je propuštěn v podstatě s omluvou, že na delší diskuzi není čas.<sup>978</sup> I pokud se v díle objeví útoky proti některé postavě, jsou buď přejity bez většího povšimnutí, anebo odmítnuty jako drby někde zaslechnuté.<sup>979</sup> Využívá tu běžný motiv, vysvětlující náboženské neshody jako důsledek nedorozumění a špatné informovanosti. Pokud se dostaneme k pravé podstatě jednotlivých náboženství, neshody zmizí.<sup>980</sup> A i když dojde na výhrůžky násilím, ty také zůstanou nenaplněny. O idealizaci svědčí také závěrečné rozsouzení. Mudřecovo závěrečné prohlášení sice vybízí k lásce a svornosti a odrazuje od nucení k víře ve shodě s idealistickou částí předmluvy, ale v textu dialogu ho žádná z postav explicitně nepřijímá. Opětovně tak naráží na kontrast idealizované představy a reality, podobně jako v závěru předmluvy

## Dialogus

V druhém Konáčově díle je vidět zřetelný posun v pojetí dialogu. Patrně nejvýraznější rozdíl je v tom, že zde vystupují pouze 2 postavy. Proto je také podrobněji řešena problematika Jednoty bratrské, ovšem nikoli po stránce teologické nauky, ale jejího přístupu k majoritním církvím a jejího dopadu na nábožensko-politickou situaci v Čechách.

Prostředí, ve kterém se *Dialogus* odehrává, je oproti *Rozmlúvanie* částečně naznačeno „*Dne jednoho svátečnieho Čech, Pikarta potkav optal se ho, odkud by šel? Kterémužto Pikart, že ze zboru jde, odpověděl.*“<sup>981</sup> Už to naznačuje proměnu přístupu. Nejde

---

<sup>977</sup> Říměnin: „Bojím já se velmě toho, /budem-li s ním mluvit mnoho, /by nás bludem nenakazil, /a něco do nás nevrátil, /svými velikými chytrostmi /a lichými pošmurnostmi.“ Čech: „Proč bychom mu odpírali, /zdažs jsmo rozum zastavili? /Budem se na péči mieti /a pěkně lotra odbýti“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 57.

<sup>978</sup> „Příteli, muožeš odjiti/ a nechťej nám za zlé mieti, /žeť jsmo nynie kázali přeč / neb mámy před sebu pilnú věc.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 63.

<sup>979</sup> Například Čech se takto brání nařčením Říměnina: „Kteraks kúpil, tak prodáváš, / s mnohými se v tom srovnáváš, / kteříž jsou tak velmi hlúpi, / Neznajíc jistoty tupí, / Nevyslyšíc ortelují/ A bezprávně odsuzují.“ Tamtéž, s. 48. Jako neověřené jsou formulovány i útoky na Pikarta: „Tak jsmo my o vás slýchali, / Když jsmo v kostel bývali, / Že jste horší nežli Židé/ A čerté, ale ne lidé.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 59.

<sup>980</sup> Tento motiv byl často využíván vůči islámu viz TOLAN, J. *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*. Gainseville 2008, s. 113-133. Podobný motiv používá například i Mikuláš Kusánský.

<sup>981</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 75.



o nějaké abstraktní místo mimo časoprostor, ale zcela běžnou situaci. To je první náznak toho, že *Dialogus* není formulován ve stejném duchu jako *Rozmlúvanie*. Proto i argumenty jsou konkrétní – často jde o ozvuky témat ze soudobých polemik, a často se odkazuje na konkrétní díla a autory.

I z těch několika drobných náznaků charakterizace mluvčích lze vyčíst, že o tak idylickou debatu jako v *Rozmlúvanie* nepůjde. Už na samotném počátku dialogu Pikart2 vystupuje jako velice sebevědomý a opovážlivý, na poměrně nevinou otázku Čecha2 odpovídá útočně a hned ho označí za modláře „*Nedážd mi toho Pán Buoh, at' bych já tam chodil a s vámi modlářem byl.*”<sup>982</sup> Čech2 si to samozřejmě nemůže nechat líbit „*poněvadž nás tak veľmi tupíte a za pohany máte, musímť, ač nerad, o to s tebu činiti.*”<sup>983</sup> Už prvními replikami je tak naznačen posun oproti *Rozmlúvanie*, ve kterém Pikart1 k diskuzi přistupuje skromně a opatrně se ptá, zdali se může připojit. Konáč tak dává jasně najevo, že bude postupovat jinak. A opravdu v dalším průběhu konverzace často sahá k polemickým útokům jako jsou urážky, pomluvy, posměšná označení a podobně. Pikart2 je opakovaně prezentován jako všetečný, tvrdohlavý a neústupný, bratrská *Apologie* je kritizována, její latina je „*tupá, drsnatá a býkovská*”<sup>984</sup> jindy zase „*porušená a kuchynská*”.<sup>985</sup> Bratři vystupují drze a pyšně<sup>986</sup> a jsou to pokrytci.<sup>987</sup> Neváhá sáhnout ani k pomluvám a osobním útokům.<sup>988</sup> Velký důraz je kladen na praktické politické komplikace, které náboženský rozkol představoval. Ani v *Dialogu* však nejsou pikarti chápáni jako nebezpečí pro spásu či víru, ale jako vyloženě „*pozemský*” politický problém, ohrožující *obecné dobré vlasti*.<sup>989</sup>

Ani v *Dialogu* se Konáč příliš nevěnuje popisu postav. Pouze Pikarta2 označuje za bledého, což je možné podle Molnára spojit s pokrytectvím, na které opakovaně přijde řeč.<sup>990</sup> Pokrytectví je totiž jeden z nejvýznamnějších prvků, které Konáč pikartům připisuje. Bratři se sice tváří skromně, ale považují se za lepší křesťany než ostatní. Kritizují církevní

---

<sup>982</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 75.

<sup>983</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 75.

<sup>984</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 78.

<sup>985</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 79.

<sup>986</sup> „*nás všechny tupě, sám se a své potměšily vychvaluješ*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 85.

<sup>987</sup> „*Jedno při víře křesťanské a rádech služebných držice a druhé tupice, což se vám líbí, toho se chápete*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 83; „*Krásně a přezdobně mluvíce, všemi nepravostmi oplýváte.*” Tamtéž, s. 84.

<sup>988</sup> „*Toho-li kleštěného Lukáše?*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 87.

<sup>989</sup> „*abyste v oblacích nelétali, ale po zemi chodili (ač ještě po ní hodni jste choditi, poněvadž ji kazíte) a sobě již usmyslice, vlasti v větší potupu a ochuzení nedávali.*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

<sup>990</sup> MOLNÁR, A. *Mikoláš Konáč*, s. 47.

řády jako lidské nálezky, ale sami vycházejí z Vulgáty. Ta je však překladem, jehož autenticita stojí na schválení Římskou církví.<sup>991</sup> Při této slovní výměně jde nejlépe vidět, že i Konáč mohl být ovlivněn postupem Sókratovského dialogu. Celá pasáž je tvořena na základě otázek Čecha<sup>2</sup>, které pomalu a postupně odstraňují jednotlivé argumenty Pikarta<sup>2</sup>. Ten se zpočátku prezentoval jako „odborník na problematiku” a jediný pravý křesťan, ale zdánlivě nevinné otázky ho dostanou do sporu s jeho vlastními tvrzeními.

Těsně před samotným závěrem díla však dochází k výrazné proměně. Celá závěrečná pasáž dialogu jako by se vracela k naivnímu idealismu *Rozmlúvanie*. Obě postavy najednou vůči sobě vystupují přátelsky a rozumí si. Pikart<sup>2</sup> se zdá dokonce nakloněn ke konverzi: „*mohl by tak pěkně mluvit, že by mne brzo od zboru k kostelu obrátil. Ale bojím se ještě, abych z kyje na palici netrefil, neb z jámy do prohlubně nevpadl.*”<sup>992</sup> Podobně naivně působí Čech<sup>2</sup>, který popisuje idylické fungování náboženské svornosti mezi katolíky a utrakvisty na základě kompaktát, když tvrdí, že všichni Římané a Češi tvoří bezproblémovou církevní jednotu.<sup>993</sup>

Takto nalomený Pikart<sup>2</sup> se svěří, že pokud by se katolíci a utrakvisté plně sjednotili, pikarté by neváhali a přistoupili by k nim:

„*Jáť toto k tomu opět sprostně a krátce povím a pověděti (ač toho bratři tají) musím. Když vy se jediné spolu srovnáte a jakož sem řekl, za jedno budete, nebudeť vám potřebí na to mnoho mysliti, ani nás mnohým napomínáním neb mocí k tomu nutiti, abychom valdenské té své roty nechajíce, k vám přistúpili.*”<sup>994</sup>

Opětovně můžeme cítit silný mravokárný apel na ustanovení pravé jednoty mezi katolíky a utrakvisty. Pikart<sup>2</sup> zde plní podobnou funkci jako Pikart<sup>1</sup> a Mudřec v *Rozmlúvanie*, tedy jako kritik svorných, který upozorňuje na rozdíl mezi proklamovaným ideálem jednoty a realitou.

Závěr *Dialogu* také není jednoznačným rozsouzením. Přestože se Pikart<sup>2</sup> zdá nakloněn konverzi, nakonec odchází nepřesvědčen, přesto však v dobrém. Což vzhledem k množství útoků, kterým byl v průběhu dialogu vystaven, působí v duchu naivního idealismu závěrečných replik:

---

<sup>991</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 87-89.

<sup>992</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

<sup>993</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

<sup>994</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

Čech:

*Té stranní, bludné a všetečné sekty nechaje, s věrnými se křesťany v víře, lásce, řádu, svornosti a jednotě srovnaje. Dobře se měj.*

Pikart:

*Až na to pomyslím, dámť odpověď.*

*A kroutě hlavú, i ty se dobře měj, řka, odšél jest.*<sup>995</sup>

#### 6.4.5 Opakování argumentů a myšlenek mezi *Rozmlúvanie* a *Dialogem*

Teď poněkud obrátím optiku, která byla při interpretaci Konáčových dialogů používána. Na místo sledování změn, kterými Konáčovy dialogy prošly, se pokusím vysledovat názory, které jsou prezentovány v obou jeho textech. Právě ty totiž mohou tvořit opravdové jádro jeho myšlení, které prošlo i případnými otřesy kvůli „žalářování“, ať už bylo jakékoli povahy a z jakékoli příčiny. Teprve po prozkoumání této otázky je možno přistoupit k nějakým pevnějším závěrům o Konáčově názorovém vývoji.

##### ***Konzervativní společenský řád – „živnosti svých si hledíme”***

Velmi zajímavou spojnici mezi oběma dialogy představuje konzervativní pohled na společnost a zdůraznění tradičního středověkého dělení na tři stavy. Pikarté jsou v obou dílech mimo jiné kritizováni proto, že narušují společnost nejenom z věroučného hlediska, ale také narušují společenské uspořádání. Oproti Pikartovi<sup>1</sup> jsou stavěni do kontrastu „svorní“ utrakvisté a katolíci:

*„Však že dobří jsme, to viemy.*

*Že do kosteluo chodíme*

*A živnosti svých hledíme.*

*Ale onen vyštěrbuje,*

*Při víře mnoho mudruje*<sup>996</sup>

V *Dialogu* je na obhajobu tradičního společenského řádu kladen ještě větší důraz: „Moci poddaní jsú, v řádu jednotajně všickni stojí. Živnosti tělesné spravedlivě dobývají.”<sup>997</sup> Pikarté naopak tento společenský řád porušují: „Což jim nenáleží a není poručeno, v to se nedávají. Řemeslník ne vykládání Písma, ale řemesla svého pilen jsa, na obojích zprávách, duchovních i světských, jim poddán sa, dosti má.”<sup>998</sup> Pak se není čemu

<sup>995</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 98.

<sup>996</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 64.

<sup>997</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s.85.

<sup>998</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s.85.

divit, že přišli k různým pochybným názorům. Mnohem horší však je, že tím také zpochybňují nauku o třech stavech, jak to explicitně formuluje Čech2 v závěru *Dialogu*:

*„Ne vámt' jest Bohem při vyměřování řádu a ustanovování stavuo povědino: Tu suplex ora, tu protege, ale třetí: Tu labora. Ne vy se máte za lid modliti, ne vy s Písmu obíratí a je opravovati. Ne vy také zpravovati neb obraňovati. Nebť to ne vám, ale prelátom a kráľom naleží.“*

Ale protože jde o idealizovanou pasáž ze závěru *Dialogu*, nakonec se Čech2 spokojí s tím, aby *„aspoň pro samu svornost, kterouž se samou kráľovství vzděľává i sami pro sebe jeho všetečně nepotupújte. Neb ktožkoli svornost, jednotu, řád potupuje a ruší, co jiného než vlast svú tupí a kazí, a tak sám k svému zahubení sobě meč kuje a navostřuje.“*<sup>999</sup>

### ***Kompaktáta znamenají svornost katolíkú s utrakvisty***

Oba dva dialogy se vyznačují značně idealistickým ztvárněním vztahů mezi utrakvisty a katolíky. Jejich koexistence je brána jako bezproblémová a drobné rozdíly jakoby ani nebylo potřeba nijak zvláště obhajovat – vše se vyřeší odkazem na Basilejská kompaktáta. Přitom kompaktáta byla už půl století zrušená papežem a utrakvisté dlouhodobě jednali o jejich opětovné uznání. Sporné body, které kompaktáta neřeší se prostě přechází.<sup>1000</sup> Jejich vychvalování pravděpodobně má přesvědčit o významu kompaktát a podpořit jednání, která v té době probíhala. V *Dialogu* Čech2 kompaktáty odpovídá na výtku nesvornosti:

*„Cožs neslyšel o kompaktátích, kteráž od církve tehdáž v Bazilii shromážděné, o kterýchž sem napřed zmínku učinil, mámy? V nichž se pokládá zřetelně, že jsmo praví synové církve svaté. A že nás pro kalich Páně žádný kaceřovati nemá? Těž deskami zemskými zapsáno jest, kterak se strana k straně zachovati má.“*<sup>1001</sup>

V *Rozmlúvanie* kompaktátní zásady dokonce prezentuje Říměnin, který sice nezmiňuje kompaktáta explicitně (což nepřekvapuje, protože zde nejsou žádné odkazy na konkrétní historické události, díla či osoby), ale z jeho formulace je jasné, že má na mysli

<sup>999</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 98.

<sup>1000</sup> Jde to vidět na otázce přijímání dítek – Říměnin ji nejprve vytýká, poté co Čech1 řekne „duovoduo dosti mámy a příklady oplývamy“ tak Říměním povolí a dokonce „i to chválím sám“, ale vádí mu, že to „chcete z práva mieti“ s tím souhlasí Čech1 a přejde k dalšímu tématu „Puojčujit' sám také toho, ale nechajíc řečí mnoho.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 54-55.

<sup>1001</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

právě kompaktní ustanovení, která povolují kalich, ale vyžadují sjednocení v ostatních církevních řádech:

*„I ktož by z nás tak hlúpý,  
neb tak príliš velmĕ tupý  
aby vás pro to kaceřoval  
aneb kterak potupoval,  
že s kalicha přijímáte.  
Ale že se nezachováte,  
v řádech jiných nestojíte“<sup>1002</sup>*

Z toho je patrný zejména velký důraz, který na kompaktní Konáč klade. Kompaktní jsou mu přímou zárukou poklidného soužití. Podle všeho je považuje za nutnou podmínku svornosti a míru v Čechách. Hlavně je patrné, že právě o kompaktní opírá své pojetí tolerance v obou dialozích. Tento důraz je výraznější v *Dialogu*, ale to je dáno zejména větším prostorem, a hlavně užším sepětím *Dialogu* s praktickými otázkami.

### ***Kontrast ideálu a skutečnosti***

V závěrečné pasáži *Dialogu*, kterou jsem označil za idealistickou, se Konáč navrácí k názorům z *Rozmlúvanie*. Čech<sup>2</sup> tvrdí, že takovýto návrat k přirozenému zákonu a spravedlnosti všechny problémy jakoby zázračně vyřeší, navodí tolik kýženou svornost, a dokonce způsobí „aby vlast bydlení našeho bránila, v živnostech rozmnožovala a zbohacovala.“<sup>1003</sup> Tuto „idealistickou pasáž“ je možné vyznačit zhruba následujícím tvrzením „mohl by tak pěkně mluvit, že by mne brzo od zboru k kostelu obrátil.“<sup>1004</sup> To působí po předchozí urputné obraně Pikarta<sup>2</sup> a odmítání argumentů Čecha<sup>2</sup> poměrně neorganicky, jde to proti názorům doposud prezentovaných Pikartem<sup>2</sup>. Idealisticky je také vyobrazena svornost mezi Římany a Čechy skrze Basilejská kompaktní a desky zemské.<sup>1005</sup> Zejména v případě kompaktní, která byla zrušená papežem Piem II. (o čemž Konáč velmi dobře věděl, jak sám uvádí v překladu Piovy kroniky) působí dost idealisticky. Přesně tak ale byla svornost Čechů s Římany prezentovaná v *Rozmlúvanie*.<sup>1006</sup>

<sup>1002</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 49-50.

<sup>1003</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 98.

<sup>1004</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

<sup>1005</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

<sup>1006</sup> Říměnin to shrnuje takto „O Viere jsmý rozmúvali/v tom sme my dva se srovnali./Ač něco málo se dělímy,/však že dobří jsmé, to viemy.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 64.

Konáč také v průběhu obou dialogů upozorňuje na rozpor mezi vznosnými myšlenkami a skutečnou praxí. Mudřec kritizuje rozpor mezi „svatým čtením“ a jeho naplněním dobrými skutky,<sup>1007</sup> což v *Dialogu* opakuje Pikart2.<sup>1008</sup> Říměnin zase upozorňuje, že názory Čecha1 naplňují zásady svornosti (chápané jako kompaktní ustanovení), ale pochybuje o jejich dodržování.<sup>1009</sup> V *Dialogu* Čech2 zase upozorňuje na pikartskou licoměrnost.<sup>1010</sup> Tento kontrast ideálů a reality přitom můžeme najít v řadě dalších Konáčových děl, do jisté míry je možné tvrdit, že je to *locus communis* Konáčovy tvorby.<sup>1011</sup> Tento motiv najdeme i v Konáčově posledním díle, *Knize o Hořekování*, kde postava Pravdy prochází mezi jednotlivými stavy a nikde nenachází zastání. Každý stav je přitom nejprve představován v ideální podobě, poté však následuje popis jeho reálné, zkažené podoby.<sup>1012</sup> Svým čtenářům v duchu utrakvistické mravokárnosti Konáč neustále klade před oči ideál – vzor a návod na to, jak se mají chovat, anebo naopak jim předkládá odstrašující příklady a kritiku současných neřádů.

### ***Kritika Pikarta – pokrytectví, všetečnost, pýcha***

Oba dialogy představují do značné míry podobnou charakteristiku pikartů a jejich učení. Již jsem zmínil kritiku pikartského pokrytectví.<sup>1013</sup> V obou dialozích je Pikart popisován jako bledý, což symbolizuje jeho pokrytectví. I přirovnání k židům může být vedeno podobnou motivací, protože židé byli často obviňováni z pokrytectví a tvrdohlavosti.<sup>1014</sup> V *Dialogu* je opětovně v tomto ohledu hovornější a podrobnější, ale smysl je obdobný „*A čím více těřichu, tomu bohu vašemu posluhujete, tím více bledější, vyzáblější,*

---

<sup>1007</sup> „Neniet' dost na slyšenie,/musí' býti i činěnie.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 67.

<sup>1008</sup> „O křesťanském životu toliko usty svými těmi vuodcami – neb dím vuodcami slepými – krásně a přezdobně mluvíce, všemi nepravostmi oplývate.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 84.

<sup>1009</sup> „Milý Čechu, pěkně mluvíš./ale nevím, tak-li činiš?/Neb já již z tvého mluvení/poznávám, žeť mnoho nenie./čím bychom se my dělili/od vás a k vám zlu vouli měli. KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s.85.

<sup>1010</sup> „Pěkně o životu křesťanském a o cnostech rozprávíš. K tomu míně, že by vaše sekta na těch toliko spasení a víru založila a těch ctností, ne nálezkuo lidských, pilna byla a následovala, nás všecky tupě, sám se a své potměšily vychvaluješ.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 85.

<sup>1011</sup> VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodiškova*, s. 16.

<sup>1012</sup> K tomu KOPECKÝ, M. *Literární dílo*, s. 155-174. BENEŠOVÁ, V. *Mikuláš Konáč z Hodiškova a jeho Kniha o hořekování*.

<sup>1013</sup> Například když kritizují všechny lidské nálezky, ale přitom to zakládají na Jeronýmově Vulgátě, které je v podstatě také lidským výtvoem KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 88.

<sup>1014</sup> Pikart: „I proč nedověru máte/a proč nás tak zamítáte,/jak pohany červené/neb Židy velmi nevěrné? Říměnin: „Tak jsme my o vás slychali,/ když jsme v kostelích bývali,/ že jste horší nežli Židé/ a čerté, ale ne lidé.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 59.

*žlutější a více k Židům nežli křesťanom podobní jste, poněvadž to všecko rovně jako jiné ustanovení a nálezků lidských máte*<sup>1015</sup>

Další motiv, který spojuje pikarty s židy se objevuje v závěru *Dialogu*, když Pikart2 navrhuje Čechovi2 spojenectví a tvrdí, že pikarté by se utrakvistům mohli hodit v případě, kdy by došlo ke konfliktu s Římem, protože se „*ne zle hotovými zásobili*“.<sup>1016</sup> U Konáče najdeme i kritiku arbitrárního uctívání církevních řádů: „*Jedno při víře křesťanské a rádech služebných držíce a druhé tupíce, což se vám líbí, toho se chápete*“.<sup>1017</sup> Bratři sice potupují církevní obřady a liturgii, ale sami zpívají a tisknou náboženské písně na které „*potměšile*“ lákají lidi do svých sborů.<sup>1018</sup>

V *Rozmlúvanie* je kritizována pikartská pýcha: „*kdež si takovú smélost vzal, aby se svatým prirovnal*“<sup>1019</sup> Oproti tomu svorní Římané a Češi jsou prezentováni jako pokorní „*Muožem my Bohu slúžiti a nevysoce smysliť. Bývajíc často v kostele, toť já pravím tobě cele*“.<sup>1020</sup> I v *Dialogu* jsou pikarté kritizováni, že se mají za lepší křesťany a povyšují se nad ostatní: „*A i nad nebe svú zpurnú myslí vznášeli, všecky tupíce*“<sup>1021</sup> nebo „*nás všecky tupě, sám se a své potměšily vychvaluješ*“.<sup>1022</sup> Tím se staví proti jedné z hlavních zásad svornosti, kterou formuloval už v předmluvě *Rozmlúvanie*.<sup>1023</sup> Následující poznámka Čecha2 kritizuje jednání Jednoty bratrské pomocí podobného pojmového aparátu, jaký použil v *Rozmlúvanie* na obhajobu tolerance – odkazem na rozum a na ctnost spravedlnosti

„*Nepodobnéť to a jistě nemožné, ano i proti všemu rozumu jest. Pomysliž na to rozumně a rozjímaj sobě pilně, milý pikousku, kterak smyslně, slušně a spravedlivě činíte. Jedno při víře křesťanské a rádech služebných držíce a druhé tupíce, což se vám líbí, toho se chápete*“.<sup>1024</sup>

Pro pikarty je jakýkoli kontakt s Římskou církví známkou morálního úpadku, zatímco pro utrakvisty a zejména Konáče, je klíčové právě setrvání v církvi. Apoštolská posloupnost svěcení kněží je jim zárukou přímé návaznosti na prvotní církev. Proto je

---

<sup>1015</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 92.

<sup>1016</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

<sup>1017</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 83.

<sup>1018</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 92.

<sup>1019</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 58.

<sup>1020</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 63.

<sup>1021</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 79.

<sup>1022</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 85.

<sup>1023</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 25.

<sup>1024</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 83.

kritizováno přílišné rozumování v otázkách víry zejména prostým lidem, kterým to nepřísluší<sup>1025</sup> V *Dialogu* je tento problém spojen i s narušením zavedeného společenského řádu rozdělovacího společnost do tří stavů – správní křesťané

*„Nevalchují Písma, nevykládají, neglozují. Což jim nenáleží a není poručeno, v to se nedávají. Řemeslník ne vykládání Písma, ale řemesla svého pilen jsa, na obojích zprávcích, duchovních i světských, jim poddán sa, dosti má.“*<sup>1026</sup>

### **Přirozený zákon**

Významným prvkem líčení názorů Mudřece je důraz na roli přirozeného zákona:

*„nechaje zákonuo psaných  
I jiných duomyslo stranných.  
Pokudž rozum oznamuje,  
Přirozený dosahuje,  
samať jest jistě spravedlnost,  
Kteráž rodí nesmrtnost.“*<sup>1027</sup>

Zákon přirozený je dokonce chápán jako nutná podmínka pro boží zákon.<sup>1028</sup> Ovšem v předmluvě jsou Konáčova slova bližší tradičnější scholastické nauce o přirozeném zákonu.<sup>1029</sup> V *Dialogu* toto stanovisko potvrzuje Čech2, který přirozený zákon považuje za základ pro jakýkoliv psaný zákon.<sup>1030</sup> Z hlediska ideje přirozeného zákona je zásadní závěrečná „idealistická“ pasáž *Dialogu*, ve které Čech2 shrnuje své názory a naposledy apeluje na Pikarta2. V mnoha ohledech zde opakuje názory, které zazněly v předmluvě *Rozmlúvanie*. Čech2 také tvrdí, že „ve spravedlnosti přirozený záleží zákon“ a „láska kteráž *Buoh jest*“ je základem zákona i proroků. Dokonce opakuje i tvrzení Pikarta1, že láska a spravedlnost je základem všech ctností; kdyby „ty cnosti nás i předkem předcházely“

<sup>1025</sup> O Pikartovi1 „Ale onen vyštěrjuje, /Při víře mnoho mudruje./A s námi se nesrovnává, ” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 64; Stejná výtku poté míří od Čecha1 dokonce i na Mudřece „by přieliš nemudroval, ale s jinými se srovnal.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68. Čech2 zase Pikarta2 napomíná „Ne vykládání Písem, ne vyměřování víry, ale řemesel pilni budte.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 95.

<sup>1026</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 85.

<sup>1027</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 66.

<sup>1028</sup> „bez zákona přirozeného,/neplníš ani vydaného/spasitelem, Pánem Kristem,/srovnáváš se s Antikristem.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68-69. Ke středověké pojetí přirozeného zákona PORTER, J. *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, s. 7-24; alternativní nominalistickou teorii přirozeného zákona OAKLEY, F. *Medieval Theories of Natural Law: William Of Ockham and the Significance of ohe Voluntarist Tradition*, s. 65-83.

<sup>1029</sup> „Kterážto ctnosti láska, kteráž jest plnost Zákona k Bohu a k bližním se připojuje a na ni všecken Zákon s proroky a tak viera pravá visí, a také přirozený zákon na samé té ctnosti záleží, kteréhožto ktož neplní, velměť se mylí, jestliže na který jiný vzpoléhá.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 45.

<sup>1030</sup> „v kteréž spravedlnosti přirozený záleží zákon, kteréhož ktožkoli neostříhá a nezachovává, nepodobné jest, aby mohl kterýkoli psaný naplniti a zachovati.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.



nebylo by ničeho „což by nás s Římany k různici a k nevoli popuzovalo, neb vás od řaduo kostelních odvozovalo.“<sup>1031</sup> V *Dialogu* dodává, že pod tuto spravedlnost patří církevní obřady „Bud' spravedlivý, bratře, v kostele tebe monstrancí, varhany, neb pěkné zpívání nepohorší a spravedlnosti té přirozené ctnosti neporuší. Měj lásku při sobě, jda do kostela, s Bohem puojdeš, Boha s sebu vždycky míti budeš, poněvadž Buoh láska jest.“<sup>1032</sup> To také zaznělo už v *Rozmlúvanie*.<sup>1033</sup>

V každém případě tvoří nauka o přirozeném zákoně a ctnostech jádro moralistického poučení v obou dílech. Právě na jejich základě je také formulována obhajoba soužití více věr u Konáče. Nejde o nijak zvlášt originální myšlenku z hlediska evropského myšlení, ale v českém kontextu jde o velmi zajímavý příklad spojení přirozeného zákona s tolerancí.<sup>1034</sup>

### ***Závěrečné rozsouzení dialogů***

Společně mají dialogy závěrečné shrnutí, ve kterém postavy Mudřece a Čecha<sup>2</sup> shrnují základní body, které je možné označit za jádro Konáčových názorů. Jde o podporu irénismu založeného na základě přirozeného zákona, jakožto principu společného všem lidem a kořene všech ctností. Proto je zdůrazňována láska k bližnímu jako základní příkaz Božího zákona, který se má uplatňovat na všechny lidi bez ohledu na jejich vyznání. Zároveň ale oba dialogy pracují s touto naukou hlavně jako s mravokárným ideálem, který nenabízí čtenářům jednoznačné řešení. Je to ideál v dané situaci utopický a neuskutečnitelný, což se zřetelně projevuje v závěru *Dialogu*. Idealismus této pasáže prozrazuje promluva Pikarta<sup>2</sup>, který se odhodlá prozradit utajovanou věc.<sup>1035</sup> Postava Čecha<sup>2</sup> utopičnost závěrečné části *Dialogu* podtrhuje tím, že svou promluvu formuluje v kondicionálu:

„Kdyby, pravím, v náboženství křesťanském, v víře a v řádech kostelních předcházela a první místo držela, kdyby též láska, kteráž Buoh jest (neb ktož v lásce přebývá, v Bohu zuostává a Buoh v něm) mezi námi bídnými, křehkými a nečíslným pádom poddanými

<sup>1031</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

<sup>1032</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

<sup>1033</sup> Čech: „Právě praviš tovaryši,/ choďimež jedné často ke mši./Vstavájíc ráno z postele,/bývajmy rádi v kostele./A poslušajmy kázanie, nabudemť bez pochybenie/zde v světě Boží milosti/a potom budem v radosti.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 56.

<sup>1034</sup> BUDZISZEWSKI, J. *Tolerance and natural law*. Revue générale de droit, roč. 29, č.2, 1998, s. 233-238.

<sup>1035</sup> „Jáť toto k tomu opět sprostně a krátce povím a pověděti (ač toho bratři tají) musím. Když vy se jediné spolu srovnáte a jakož sem řekl, za jedno budete, nebudeť vám potřebí na to mnoho mysliti, ani nás mnohým napomináním neb mocí k tomu nutiti, abychom valdenské té své rotý nechajíce, k vám přistúpili a řády kostelní podnikli, toť hned dobrovolně učinimy.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

trvala (...) Kdyby (řekl sem) ty ctnosti předkem nás předcházely, nás se přidržely a ozdobovaly, nicť by jistě nebylo, což by neb nás s Římany k různici a k nevoli popuzovalo, neb vás od řaduo kostelních odvozovalo.”<sup>1036</sup>

Právě ono „kdyby” na počátku věty je zcela zásadní, protože Konáč jasně říká, že taková situace na nenastala a ani nenastane – zejména kvůli křehkosti člověka a jeho hříchům.<sup>1037</sup> Na závěr svého díla tak klade před čtenáře ideální obraz společnosti, který je ale v protikladu ke skutečnosti. Podobně postupoval v *Rozmlúvanie*. Když vystoupil Mudřec se svou nauku etiky ctností, přirozeného zákona a lásky jako základu náboženství. Ovšem tento Mudřecův názor je také odmítnut hlavními postavami *Rozmlúvanie* Říměním a Čechem1. Jak vidíme v obou dialozích v závěru moralizuje nad protikladem ideálních představ a reálného fungování společnosti.

Molnár sice vidí v *Dialogu* převrácení původních humanistických Mudřecových tezí,<sup>1038</sup> ale v závěru obou dialogů je vidět opakování stejného motivu kontrastu ideálu a skutečnosti. Rozdíl je v tom, že zatímco Mudřec prezentuje ideál z hlediska individualistické etiky, v *Dialogu* Čech2 vyslovuje ideální představu fungování společnosti. V obou případech idealizovaný závěrečný proslov odporuje reálné zkušenosti a slouží jako nástroj mravokárné kritiky, směřované na Konáčovy současníky.<sup>1039</sup> Ta koneckonců patří k nejvýraznějším rysům Konáčovy tvorby – tento postoj jde vidět i v jeho dalších spisech, včetně jeho posledního díla, *Knize o Hořekování*.<sup>1040</sup>

Zřetelně jde příklon k dialogickému módu vidět v závěru obou dialogů, kdy jednotliví aktéři svobodně a v dobrém odcházejí, aniž by přitom došlo k potvrzení názorů některé z postav konverzí či jiným přiznáním porážky. Pikart1 v *Rozmlúvanie* je propuštěn dokonce s omluvou, že na delší rozmluvu není čas.<sup>1041</sup> I Mudřec je Říměním propuštěn v dobrém.<sup>1042</sup> Podobná situace vyvstává i v *Dialogu*. V závěru Pikart2 pouze slibuje, že se nad argumenty ještě zamyslí a pěkně se rozloučí.<sup>1043</sup> To, že v závěru nedojde k proslovení

<sup>1036</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

<sup>1037</sup> Čech2 tvrdí, že lidé jsou „v tomto slzavém, plačtivém a bídném údolí“ a má je za „bídne křehké a nečíslným pádom poddané“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

<sup>1038</sup> MOLNÁR, A. *Mikoláš Konáč a Jednota Bratrská*, s. 47.

<sup>1039</sup> Takovýto přístup byl mezi utrakvisty poměrně častý. ČERVENKA, R. *Hříšný člověk v dílech utrakvistických autorů a Labyrintu Jana Amose Komenského*, SČeH, 93-94, 2015, s. 46-64.

<sup>1040</sup> KOPECKÝ, M. *Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodíškova*, s. 172.

<sup>1041</sup> „Příteli, muožeš odjítí/A nechtěj nám za zlé mieti./Žeť jsmy nynie kázali přeč./Neb mámy před sebu pilnu věc.” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 63.

<sup>1042</sup> Říměnin: „ba, milý, proto se nehněvaj./Ale pěkně mu odjítí daj./Bude-liť toho hledati, /Muožť se s tím jinde potkati.“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 68.

<sup>1043</sup> „Až na to pomyslím, dámt’ odpověd. A kroutě hlavou, i ty se dobře měj, řka, odšel jest.” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 98.

zřetelného rozsouzení zcela odpovídá stylu, jakým byl *Dialogus* veden. Pokud by opravdu byl spis veden polemicky, mnohem přílehavější by bylo, kdyby Pikart2 konverzi dokonal, případně nějakým jiným způsobem bylo naznačeno jednoznačné vítězství Čecha2. Nabízelo by se to o to více, že těsně před samotným závěrem (byť v pasáži, kterou jsem nazval idealistickou) Pikart2 už je na samotném pokraji konverze – přesto je tato možnost v *Dialogu* odmítnuta (či alespoň odložena, protože Pikart2 slibuje, že si celou věc ještě promyslí). Z toho je patrné, že přes všechny polemické útoky a pasáže *Dialogu*, Konáč dialogický mód zcela neopustil. Za základ dialogu považuje mírnost a vzájemné vyslechnutí stanovisek jednotlivých stran, které by měly být posouzeny zejména samotným čtenářem. Proto ani naraci *Dialogu* nevede k vyhlášení definitivního rozsouzení diskutérů.

#### 6.4.6 Proč Konáč sepsal dva dialogy

Nejjistějším způsobem, jak vysvětlit problematiku rozdílnosti obou dialogů, je vrátit se k samotnému textu, a na malou chvíli se oprostít od starších hypotéz o proměně Konáčových názorů. Místo toho se nyní pokusím spolehnout na slova Konáče samotného. Pokud totiž *Dialogus* není pokusem o alibistické napravení reputace pokažené *Rozmlúvaním*, není příliš mnoho důvodů, proč nepovažovat text *Dialogu* za vyslovení Konáčova víceméně upřímného stanoviska.

*Rozmlúvanie* je možné považovat za mravokárnou výstrahu či ponaučení, které využívá kontrastu ideálu a reálné situace k zamyšlení čtenáře a jeho nasměrování správným směrem. Tím je pro Konáče zejména varování před užitím násilí ve věcech víry, které považuje za neúčinné či spíše přímo nepřijatelné. Zároveň také naznačuje, jak by se rozdíly ve víře měly řešit – poklidnou diskuzí a přesvědčováním. Právě takový ideální (či idealistický) model diskuze *Rozmlúvanie* představuje. Významnější je ale pravděpodobně mravokárný rozměr celého *Rozmlúvanie*, Konáčovi v něm nejde primárně o obhajobu tolerance jako takové, ale o negativní dopady násilného nucení k víře. Jde tedy zejména o apel na morálku čtenáře a pranýřování nectností, což je koneckonců hlavní náplní i dalších Konáčových textů, samozřejmě včetně *Dialogu*.

V *Dialogu* oproti tomu Konáč odlišuje ve vztahu k Jednotě dvě základní roviny. Na jedné je ochoten s pikartou diskutovat. Tato rovina jde vidět i v *Rozmlúvanie*, kde je Pikart1 velmi opatrný s prezentováním svých názorů. Sdělil je až po přímé Řiměninově pobídce: „Čechu. Přejměž mu mluvenie. Pověziž nám otevřeně, nemnoho mluvě a zjevně: českú-li

*také vieru máš, čili se s námi srovnáváš?*”<sup>1044</sup> Říměnin se s Pikartem1 nakonec rozchází pokojně, ale zároveň mu dává na srozuměnou, aby své názory nikde nešířil.<sup>1045</sup> Pikart1 se tedy nemá čeho obávat, pokud své názory sdělí takto soukromě ve filosofické diskuzi, kde ho chrání *decorum sermo*. Před veřejnou prezentací názorů je však Pikart1 varován.

I v *Dialogu* je Čech2 ochoten vyslechnout Pikarta2. Upozorňuje však přítom na jednu důležitou okolnost, která to umožňuje, a to že nikdo jiný není přítomen: „*Pověz, nic se neobávaje, však žádný neposlouchá.*”<sup>1046</sup> Podobně se vyjadřuje dále, byť ostřeji.<sup>1047</sup> Jinými slovy, kdyby se nesnažili své názory rozhlašovat, mohli si svou víru dále pokoutně vyznávat. Zároveň ale v tomto výroku naráží na to, že Jednota bratrská tuto zásadu porušila. Tím se dostáváme k druhé rovině. Tu Konáč prezentuje jen v *Dialogu*:

*„I zdaliž není proč vás potupovati, vás hnáti, místa a stanoviště žádného nedati? Poněvadž to zjevně činíte. A netoliko to po svých zbořích sobě bájete, ale obojí řečí, i latinskú i českú, svobodně tlačíte k veliké potupě, ano i k zkáze slavného království českého a Margrabství moravského.”*<sup>1048</sup>

Čech2 zde kritizuje Bratry zejména proto, že své názory vyhlášují veřejně, ještě navíc v cizině. Proto také v *Dialogu* najdeme kritiku tisku a šíření bratrských kancionálů.<sup>1049</sup> Jinými slovy došlo k porušení podmínky, kterou dostal Pikart1 v *Rozmlúvanie*. Konáč to zdůrazňuje i narativně, když naznačuje, že Pikart2 tuto výtku nepochopil. Nařčení ze škození vlasti se tak bránil, tím, že vše mají doloženo Božím zákonem: „*Jistě, což my vytlačíme a na světlo vydáme, žeť se tím dobře ujišťujeme a Zákonem Páně provéstí a stvrditi muožem. Abychom tím nižádné příčiny k popouzení vás proti sobě neučinili.*”<sup>1050</sup> Čech2 tuto argumentaci vůbec nerozporuje(!), ale naopak znovu vytýká, a to ještě prudčeji, předchozí námitku:

*„Dobře mi ku paměti ty vaše spisy neb maktáty, kterýmiž se ještě chlubiš, přivedl, nebť sem chtěl o nich zvláštní duominku učiniti. Nemáte se jistě, ó pikarté, čím pochlubovati,*

<sup>1044</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 57.

<sup>1045</sup> „*Odbuď již jeho spíše, ať odejde od nás tiše.*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 63.

<sup>1046</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 76.

<sup>1047</sup> *Mohli jste při svých bludích doma po tmě jako sovy, neb pod zemí jako krtové zuostati.*” KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 78. Konáčova tolerance vůči Bratrům tak odpovídá koncepci „podmíněné tolerance” (permission conception). Je to tolerance menšiny většinou na základě určitých pravidel daných většinou „*So long as their being different remains within certain limits, that is, in the „private” realm, and so long as the minority groups do not claim equal public and political status.*” FORST, R. *Toleration*, s. 5.

<sup>1048</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 77.

<sup>1049</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 92.

<sup>1050</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s.78.

*nemáte s čím na světlo a na hrac vyskakovati. Mohli jste při svých bludích doma po tmě jako sovy, neb pod zemí jako krtové zuostati.*”<sup>1051</sup>

Veřejně vydanou apologií a dalšími snahami o veřejné působení Bratři překročili rámec soukromé filozofické debaty (*sermo*), volného soupeření různých myšlenek, a přešli k veřejné agitaci (*contentio*). A to donutilo Konáče také veřejně poukázat na jejich chybné názory. K tomu ovšem neuzívá svobodomyšlnou rétoriku *sermo*, ale podstatně polemičtější rétoriku *contentio*. Právě přechod Jednoty bratrské k veřejné prezentaci názorů představuje pro Konáče zásadní problém, protože to přináší škodu českému království a *obecnému dobrému*. To je pro Konáče nejen hlavní hodnotou, o kterou usiluje, ale také vymezuje mez jeho tolerance, nemůže a nechce dopustit aby: „*Vlci hltaví a šelmy lité ovčím rúchem přikrytí zemi hubíte a Království slavné, jakožť sem napřed pověděl, k zpusošení přivozujete.*”<sup>1052</sup> Podrobněji toto nebezpečí pro vlast specifikuje dále – kvůli Pikartům jsou rozpory mezi Římem a Čechy:

Pikart „*Tak na nás ztuha dobíháš a samým nám to připisuješ, že bychom my sami tím vinni byli, což se kaceřování dotýče, kterýmž vy, Čechové, od Římanuo a Němcuo dotýkáni býváte a nelibost neb snad újmu na Koruně a nedostatek malý trpíte. Čech: A ktož jest tím vinnější a té potupy větší příčina, nežli vaše rota pikartská? A to od obojí strany nešťastné a škodlivé všetečné oddělení?*”<sup>1053</sup>

Jen lehce jinými slovy to Konáč opakuje o kousek dále:

„*Pikart: Pročež pak vás kaceřují a o vás i o vašem kněžstvu nic nedrží?*

*Čech: Nevím, proč jiného, než prvotně pro vás a vaše bláznové oddělení.*”<sup>1054</sup>

Čech2 to přímo uvádí jako příčinu perzekuce pikartů:

„*Neb co ste jiného tou Apologií, ne výbornou latinou (jakož vy se voslové neučení domnívate), ale tupou, drsnatou, a jakož říkají, býkovskou, sepsanou od prostého dobrého člověka v Normberce (jakož sám pravíš) vytlačení, sobě samým, o vlasti mlčím, provedli a zpusobili? Co jiného než meče jste sami (neb tak již Buoh ráčí) k svému zahubení všetečně podali? Jímž jistě neb v řád a v poddanost zvedeni, neb z výborného království vyhnání budete*”<sup>1055</sup>

Explicitně tvrdí, že za perzekuci si mohou pikarti sami. Vrcholem této argumentace je pasáž, kde se Pikart2 snaží Čecha2 přemluvit k toleranci, aby se měli Češi na koho obrátit

<sup>1051</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s.78.

<sup>1052</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 86.

<sup>1053</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 80.

<sup>1054</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 96.

<sup>1055</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 78-79.

v případě, že se rozejdou s Římem. Dokonce se snaží Čecha<sup>2</sup> přemluvit poukazem na možnost finanční podpory od Jednoty bratrské. Čech<sup>2</sup> to odmítá a opětovně připomíná problémy, které celému království a utrakvistu způsobují:

*„Ty vždy z koleje. Myť vás ku potupě své a zkažení vlasti fedrovati, opatrovati a zastávati netoliko nebudemy, ale proti vám jistě (jediné, leč sobě včas usmyslíte) jednostájně s Římany budemy, nebť se, jakožs slyšel, od nich neoddělujemy.“*<sup>1056</sup>

Sám tak poskytuje vysvětlení změny, kterou jeho stanovisko prošlo oproti staršímu *Rozmlúvanie*. Samozřejmě důvodů mohlo být ve hře více, ale v samotném textu *Dialogu* prezentuje toto řešení. Konáč, alespoň pokud budeme chápat pozici Čecha<sup>2</sup> v *Dialogu* jako pozici Konáčovu, tak dává jasně najevo své výhrady proti pikartům. Přesto se ale podle některých výroků Čecha<sup>2</sup> zdá, že nastalé situace snad i lituje, čímž připomíná smířlivější pozice z *Rozmlúvanie*.<sup>1057</sup>

Jednota bratrská se samozřejmě veřejným apologiím a polemikám věnovala dlouhodobě, takže se na první pohled může zdát, že se mezi vydáním obou dialogů situace v tomto ohledu nezměnila. Konáč však ústy Čecha<sup>2</sup> naznačuje, že problém je v tom, že svou *Apologii* a kancionály začali vydávat tiskem, což značně usnadnilo jejich šíření: *„Kterěz ste písňe, též jako Apologí, směli, vytalčivše, na světlo vynesti, mezi lidi vtrúsiti a je jako ptáky na humence přivábené přitrhnutí.“*<sup>1058</sup> Čech<sup>2</sup> také kritizuje, že pikartské učení je šířeno v cizině: *„A netoliko po svých zborích sobě bájete, ale obojí řečí, i latinskú i českú, svobodně tlačíte k veliké potupě, ano i k zkáze slavného Království českého a Margrabství moravského.“*<sup>1059</sup>

Proč by mělo Konáčovi zvláště vadit šíření nauky Jednoty v cizině? Vždyť tam se nemusel bát toho, že by pikarti odváděli utrakvisty od jejich konfese.<sup>1060</sup> Ještě méně dává

---

<sup>1056</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 97.

<sup>1057</sup> Čech<sup>2</sup> lamentuje nad činy pikartů nejenom pro jejich dopad na vlast, ale také na ně samotné: *„Neb co jiného ste tou Apologii ... sobě samým, o vlasti mlčím, provedli a zpuosobili? Co jiného než meče jste sami (neb tak již Buoh ráčí) k svému zahubení všetečně podali?“* KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 78. Už na začátku dialogu se Čech<sup>2</sup> jen nerad pouští do polemiky *„Nu, ale poněvadž nás tak velmi tupíte a za pohany máte, musímť, ač nerad, o to s tebu činiti.“* KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 75.

<sup>1058</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 92.

<sup>1059</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 77.

<sup>1060</sup> Tento motiv často spojovaný s heretiky byl reflektován v KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 57: Říměnin: *„Bojím já se velmě toho, budem-li s ním mluviti mnoho, by nás bludem nenakazil a něco do nás nevrazil, svými velikými chytrostmi a lichými pošmurnostmi.“* Čech: *„Proč bychom mu odpírali, zdažs jsmo rozum zastavili? Budem se na péči miati a pěkně lotra odbytí“* Zdá se, že Konáčovi nevadila ideologická konkurence, protože byl přesvědčen o významu diskuze a pravděpodobně i proto se opakovaně uchyloval k sepisování dialogu.

mysl verze, že by mu to vadilo jako podnikateli-tiskaři, jako ekonomická konkurence. České tisky nebyly pro cizinu příliš zajímavé a české tiskárny nemohly zahraničním konkurovat ani kvalitou knihtisku.<sup>1061</sup> Problém spočívá v tom, že kvůli pikartským spisům na utrakvisty dopadala špatná pověst a pomluvy. Že nešlo pouze o Konáčův výmysl, lze dosvědčit u Václava Píseckého, který se během pobytu v Itálii dostal do debaty nad *Apologií*, při které se snesly nařčení z hereze i na utrakvisty.<sup>1062</sup> Je tady ale ještě jeden, pravděpodobně významnější důvod, proč tiskařská činnost Jednoty tak vadila. Hlavním cílem utrakvistů bylo plné uznání kompaktát papežem a získání arcibiskupa, který by mohl světit kněží podobojí. Důraz na kompaktáta je koneckonců také jeden z motivů, které najdeme v obou dílech. Konáčův *Dialogus* tak měl spolu s dalšími vydanými proti bratrskými tisky napomoci jednání o dovršení unie s Římem, ke kterému se tehdy schylovalo.<sup>1063</sup>

Pro řešení otázky proměny obou Konáčových dialogů se můžeme uchýlit k Skinnerovu pojetí řečových aktů. Odpověď je proto potřeba hledat na jedné z úrovní řečového aktu: mohl se změnit Konáčův záměr (ilokuce); Konáč mohl změnit svůj postup, argumentaci či formální prostředky vyjádření (lokuce); případně Konáč dialogy proměnil kvůli svému publiku a jeho reakci na první dialog. Konáč nedokázal dosáhnout očekávaného efektu, publikum jeho dílo buď nepochopilo nebo ho nezaujalo (perlokuce). Zapomenout však nesmíme ani na možnost proměny společenské situace (kontextu).

Výše uvedený rozbor společných míst obou dialogů napovídá, že Konáč nijak výrazněji neproměnil své názory a cíle. V obou dílech mu jde o svornost ve společnosti a *obecné dobré*, a k obhajobě tohoto cíle používá řadu stejných či podobných argumentů. Přitom v obou textech zdůrazňuje pozici utrakvistů jako těch „nejsvornějších“. Navzdory tomu, že na první pohled působí *Rozmlívání* svobodomyšlně, platí to pouze na idealistické rovině, která je zpochybňována kontrastem s realitou a Lúkianovskou ironií. Ani zde se Jednoty nezastává, pouze odmítá užití násilí v otázkách víry. A naopak *Dialog*, který se mnohem více uchyluje k polemickým strategiím se v závěru navrácí k idealismu a smířlivému apelu k následování společenského řádu a prospěchu vlasti.

---

<sup>1061</sup> COUCEIRO, F. *Utravvistický humanismus*, s. 59 zatím vidí možnost konkurečního soupeření s bratrskou tiskárnou, ale Konáčovu tiskárnu, spoléhající na české tisky, bratrské latinské tisky ekonomicky neohrožovaly, navíc přímo kritizuje jejich šíření v cizině, což nebyl trh pro jeho dílnu. VOIT, P. *Humanismus*, s. 183-184.

<sup>1062</sup> TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře*, č. XVI.

<sup>1063</sup> HALAMA, O. *Utravvistická konfese z roku 1513*, s. 373-379.

Za nejpravděpodobnější se mi jeví následující výklad, který propojuje několik z nastíněných možností. Vysvětlením pro sepsání druhého dialogu by mohlo být to, že Konáčovo první dílo se nedočkalo předpokládané odezvy (tedy, že kvůli perlokuci prvního díla přišel s novým pokusem o vyjádření principiálně stejného cíle za pomoci jiného formálního vyjádření – lokuce). O tom by mohly svědčit náznaky Konáčových problémů s úřady (pokud je tedy spojíme s *Rozmlúvaním*, což rozhodně není jisté). Sám Konáč vyslovil určité obavy z nepochopení dialogu.<sup>1064</sup> České publikum nebylo seznámeno s jinými dialogy než středověkými a husitskými spory a Konáč využíval v *Rozmlúvanie* možností dialogu podstatně více než autoři středověkých disputů. Navíc využil i některé humanistické inspirace. Už samotná dialogická forma je interpretačně náročnější než například polemické traktáty, manifesty či pamflety. Pokud by tomu tak bylo, dávalo by i smysl, že se Konáč uchýlil k sepsání přímočařejšího a jednoduššího *Dialogu*, kde jsou pouze dvě postavy a je jasné, která strana je ta „dobrá“ (tím evokuje starší husitská hádání, která byla českým čtenářům bližší). *Dialogus* také mnohem více operuje s aktuálními historickými událostmi, o kterých čtenáři mohli slyšet. Oproti *Rozmlúvanie* také *Dialog* v menší míře odkazuje na učenecké koncepcce. Na Konáčových dialozích je vidět, že od počátku byly určeny širšímu publiku a nikoli pouze v rámci učenecké výměny názorů, jako je tomu u většiny spisů věnovaných této problematice. Dialogická forma tady funguje zejména jako didaktický a mravokárný nástroj, který umožňuje názory šířit v přístupnější podobě a většímu okruhu lidí. To koneckonců potvrzuje i tisk obou dialogů. Mezi čtenářskou obcí se literární novinky ujímaly poměrně pomalu a obtížně, a z toho by mohl vyplynout i Konáčův přechod k jednodušší a tradičnější formě dialogu.

Druhým možným vysvětlením mohla být změna politické situace. Ta mohla vést Konáče k použití jiných metod. O tom by svědčily změny ve formě dialogu, jeho ostřejší tón vůči pikartům a zejména jeho četná prohlášení odsuzující veřejné vystoupení Jednoty. Polemická aktivita Jednoty totiž překročila hranice českého království a tím porušila zásady „tiché tolerance“, které byly naznačeny i v *Rozmlúvanie*. V momentě, kdy její činy začaly ohrožovat jednání o kompaktáta, která měl Konáč spolu s většinou utrakvistů úzce spojená s *obecným dobrem* českého království, neváhal proti Jednotě vystoupit. Sepsání a publikace dvou dialogů tak nemusí nutně představovat zásadní změnu konfesijního stanoviska

---

<sup>1064</sup> „Vezmiž tehdy před se rykmy tyto, komuž svornost a ctnosti k mysli jsú, ne jiným než týmž umyslem, kterýmž vytalčení jsú, prosím.“ KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Rozmlúvanie*, s. 46. Připomínám, že Řehoř Hrubý i Jan z RABŠTEJNA pomáhali svým čtenářům se čtením dialogu pomocí poznámek apod.



Konáče. Konáč dle všeho vždy patřil mezi zastánce oficiální věrouky utrakvistů. Odlišný tón *Dialogu* mohl být jen výrazem podpory politických jednání utrakvistů usilujících o sjednocení s Římem, jejichž zastáncem mohl být Mikuláš Konáč po celou dobu. To, co se doopravdy změnilo byl obecně zostřený kurz utrakvistů vůči Jednotě, který měl napomoci během jednání o přijetí kompaktát. V *Dialogu* se tak možná Konáč ujal úkolu zpopularizovat, veřejně prezentovat, vysvětlit a obhájit tuto přísnější linii. Proto také proměnil řadu formálních aspektů a v *Dialogu* se uchýlil k jednodušší dialogické formě.

#### 6.4.7 Konáč a tolerance pro *obecné dobré*

Co se Konáčových názorů na toleranci týče, je možné ho zařadit do tradice funkcionalistické tolerance,<sup>1065</sup> kde je koexistence chápána nikoli jako hodnota sama o sobě, ale jako součást vyššího principu, v tomto případě *obecného dobrého*.<sup>1066</sup> Jeho úlohu explicitně zdůrazňuje v *Dialogu*.<sup>1067</sup> Tolerance je zde *obecným dobrým* nejen obhajována, ale také vytyčuje její mez.<sup>1068</sup> Tolerance je užitečná pokud slouží k udržení pokoje a svornosti, ale pokud se dostane do konfliktu s *obecným dobrým* (či zájmem vlasti), nezbyvá než od tolerance odstoupit. V *Dialogu* proto zdůrazňuje, že činy Jednoty bratrské škodí vlasti „*ač ještě po ní hodni jste choditi, poněvadž ji kazíte a sobě již usmyslíce, vlast v větší potupu a ochuzení nedávali.*“<sup>1069</sup> A přidává další příklady, jak pikarté svými činy škodí vlasti i sobě.<sup>1070</sup> Vůbec nic si Čechů přitom nedělá z výtky, že „*o vlast tohoto světa heraltuješ a nájvíceji, v mysl maje, o ni se staráš a pečuješ,*“ kterou přejde odkazem na antické autority: „*Že prvotně pro opatrování vlasti, přátel a potom teprv sami pro se*

<sup>1065</sup> NEDERMAN, C. *Tolerance and Community*, s. 901-918.

<sup>1066</sup> COUCEIRO, F. *Utrakvistický humanismus*, s. 77 se mylí, když tvrdí, že Konáčovi chybí typicky humanistický zájem o *obecné dobré*. Za prvé je mylné ho považovat za „typicky humanistický“ a za druhé Konáč poměrně často na *obecné dobré* a podobné formulace odkazuje. A to nejenom ve svých literárních dílech, ale humanisticky stylizovanou obhajobu práva jako předpokladu *obecného dobrého* zapsal i do úředních knih pražských hor viničných. HALAMA, O. *Pikartské dialogy*, s. 9; edice vydána VÁLKOVÁ-FRÝZOVÁ, M. *Úřad perkmistra pražských viničných hor*. Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy 6, Praha 1930, s. 90-91.

<sup>1067</sup> „*Z tohoť sú Římané starší neb jich senátorové, jiných nechaje, více nežli své vlastní obecné dobré milovali. A o ně všecku péči, všecku snažnost, statek vlastní i hrdla svá vynaložili. Aniž to jistě nerozumně a bez příčiny činili... Neb bydleti, trvati a živnosti své s přátely, příbuznými a dítkami (nad čež nic utěšenějšího, nic milejšího každému, Bohu pak vzácnějšího není) hleděti mohl, kdyby město některý tyran trápil, kdyby se ho zmocněl, zbořil, spálil a s zemí srovnal?*“ KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 94.

<sup>1068</sup> Ovšem z tohoto citátu jsou také patrné hranice tolerance: *I znajíce to tíž Římané (...) když odvolati nemohli, nežli skrze rozdvojení víry, rozdvojení obecného dobrého dopustili. Raději sú všickni víru Kristovu dobrovolně přijali.* KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 94.

<sup>1069</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

<sup>1070</sup> KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 98.

*narození jsme, Plato, Cicero i jiní praví.*"<sup>1071</sup> Konáč tak explicitně přiznává, že jde o princip světské politiky nikoli věrouky.

Přestože je tón v *Dialogu* výrazně přísnější a vyhraněnější proti pikartům, ani v tomto případě Konáč nevyzývá k nějaké násilné perzekuci či nucené konverzi. Maximálně lze hovořit o jejich nedobrovolném umlčení ve veřejném prostoru. Vyloženě usiluje o to, aby přestali veřejně, zejména v cizině, propagovat své názory. Stále tak nevyklučuje jakousi „tichou toleranci“ Jednoty, tedy stanovisko blízké tomu prezentovanému v *Rozmlúvanie*.

---

<sup>1071</sup> KONÁČ Z HODÍŠKOVA, M. *Dialogus*, s. 93.

## 7 Závěr

Práce se pokouší prozkoumat vzájemný vztah literárních dialogů a ideje tolerance v období rané české reformace. Jde o téma, kterému se doposud nikdo v českém akademickém prostředí nevěnoval, a proto je nutné k němu přistoupit od základů – tedy od představení vhodné metodologie, přes definici a selekci vhodných pramenů, prezentaci zásadních kontextů pro jejich interpretaci až po konkrétní aplikaci zvolené metodologie na vybrané dialogy – *De pace fidei* Mikuláše Kusánského, *Dialogus* Jana z Rabštejna, *Boloňské hádání* Václava Píseckého a dva dialogy Mikuláše Konáče z Hodíškova. V práci jsem představil základní interpretační aparát Cambridgeské školy intelektuální historie ve Skinnerově pojetí, přizpůsobil ho pro interpretaci dialogů a pokusil jsem se předvést možnosti této metodologie pro zkoumání otázek spjatých s tolerancí na několika vybraných dílech. Přestože jde pouze o úvodní sondu do poměrně komplikované problematiky, troufám si tvrdit, že prokázala význam dialogů pro studium tolerance v rané české reformaci a alespoň trochu poodhalila důvody, proč se čeští autoři k dialogům uchýlovali.

Výsledky práce jde shrnout do tří hlavních oblastí. Tou první je oblast metodologická. V ní shrnuji důvody pro užití intelektuální historie v pojetí Cambridgeské školy politických idejí, konkrétněji v podání Quentina Skinnera. Přibližuji tři hlavní poznatky – teorii řečových aktů, význam a způsob práce s kontextem a souvislost mezi teoretickými texty a praktickou politikou. Můj přístup není v tomto ohledu nijak výrazně inovativní, hodnota této pasáže spočívá spíše v představení významného metodologického přístupu intelektuální historie, kterému se v českém prostředí nedostalo příliš pozornosti.

Řadu problémů však představuje práce s literárním dialogem jako pramenem. První překážkou představuje adekvátní vymezení dialogu, protože jde o pojem užívaný velice často a na mnoha úrovních. Druhým úkolem je představení tolerančního dialogu, protože ten není možné definovat pouze na základě formálních kritérií. Proto představuji rozlišení mezi polemickým a dialogickým řečovým módem. Tyto dva módy mají odlišné epistemologické východisko i zamýšlený performativní efekt a jsou tak využívány pro rozdílné řečové akty. Toleranční dialogy proto chápu jako stupňovitou strukturu inspirovanou pojetím Petera Sindinga. Jedním z klíčových prvků této struktury je právě užití dialogického řečového módu. Dalšími prvky je přihlášení se k dialogické tradici, dialogická formální podoba textu, a tematika náboženského soužití jako předmět rozebíraný v textu. Největším přínosem z hlediska metodologie je představení interpretačního aparátu uzpůsobeného k práci z

dialogickými texty. V něm vycházím z Bachtinova pojetí dialogu jako „jednoty v různých hlasech“. Při interpretaci dialogu je třeba se věnovat dvěma hlavním úrovním – jednotlicím prvkům dialogu (formální rámec, paratexty, chronotop, téma) a různorodosti hlasů postav (společenská vrstva, jazyk, vzhled, charakter). Přihlédnutím k oběma úrovním je možné se dostat k autorské pozici, která má klíčový význam pro rekonstrukci ilokuční složky řečového aktu. Právě problematičnost určení autorské pozice představuje největší překážku pro uplatnění Skinnerovy metodologie na dialogy.

Druhým přínosem je představení konceptu tolerance jako součásti *obecného dobrého*. Ten vychází z poznatků Eberharda a Nedermana a snaží se propojit a vyplnit mezery starších koncepcí popisu tolerančního myšlení v českém prostředí. Obhajoba tolerance jako součásti *obecného dobrého* je ukázkovým případem rétorické manipulace s pojmy za účelem obhajoby kontroverzního jednání. Koexistence dvou vyznání v jednom státním útvaru byla relativně novým politickým problémem. K jejímu ospravedlnění byl využit široce uznávaný pojem *obecného dobrého*. S ním je v dobovém diskurzu tolerance na základě kompaktát úzce spjata. Tolerance pro *obecné dobré* odpovídá třem základním složkám tolerance podle Forsta – má námitku (ani jedna ze stran nepovažuje konkurenční nauku za správnou), obhajobu (služba *obecnému dobrému*, ekonomické a politické důsledky pokusu a potlačení konkurenčních konfesí) i bod odmítnutí (poškození *obecného dobrého*).

Následující kapitola je věnována kontextu, proto vychází především z rozboru sekundární literatury a vybraných pramenů a primárně slouží jako příprava pro analýzu jednotlivých dialogů. Přesto si troufám tvrdit, že přináší přinejmenším několik zajímavých souvislostí. V první řadě jde o představení hlavních argumentů používaných na obhajobu tolerance. To slouží jednak jako podpora pojetí tolerance pro *obecné dobré* i jako základní jazykový kontext pro dialogy samotné. Srovnání s argumenty v dialozích vede k závěru, že dialogické texty nepřinášely zcela nové argumenty, ale naopak spíše opakovaly a prezentovaly argumenty již přítomné v dobovém diskurzu. Dále se věnuji kontextu politickému a literárnímu – zejména s ohledem na základní typy tolerančních dialogů a proměnu domácí literární tradice během husitských válek. Užitečná může být i úvaha nad otázkou vztahu utrakvismu a humanismu, která je do jisté míry reakcí na nedávno proběhlou diskuzi o „národním humanismu“. Nesouhlasím striktně ani z jednou ze stran, ale snažím se přinést alternativní pohled na recepci nové intelektuální kultury pomocí aplikace Grendlerova pojetí humanismu. Je tak možné odmítnout neadekvátní a ideologicky

motivovaný výklad národního humanismu, a zároveň umožňuje lépe zhodnotit roli utrakvismu při recepci humanistického smýšlení. O tom, že nejde o neslučitelné myšlenkové proudy koneckonců svědčí i studované dialogy. Některé z nich totiž ukazují ambice využívat nejenom domácí středověkou tradici dialogu, ale i nové humanistické postupy. Právě vliv humanistické učenosti lze označit za hlavní příčinu proměny dialogického žánru po husitských válkách.

Analýza využití formálních prvků a hlavních argumentů v jednotlivých textech umožňuje představit několik zásadních poznatků o roli tolerančních dialogů v české reformaci. V dialozích z českého prostředí je možné sledovat řadu motivů a idejí, které jsou každým autorem kombinovány specifickým způsobem. Proto zde nenajdeme nějakou ucelenou koncepci tolerance či jednotný model dialogu, ať už originální nebo převzatý. Pro české prostředí je tak největším specifikem právě tento přístup „anything goes“. Je daný patrně tím, že nutnost řešit problematiku koexistence dvou vyznání se v Čechách objevila náhle a nečekaně během husitských válek. Díky tomu praxe náboženské koexistence předběhla teorii. Autoři proto na obhajobu vzniklé situace využívali jakékoli argumenty a literární prostředky, které měli právě po ruce. Přesto ale české dialogy vykazují některé zajímavé společné prvky. Mezi ty nejvýznamnější patří právě usilování o „obecné dobré“ (byť různí autoři si pod tím představovali různé věci), důraz na přirozený rozum či zákon, irénismus a pojetí víry jako vyjádření svobodné vůle, které nelze vynutit násilím. Z praktického hlediska hrají stěžejní roli zejména Basilejská kompaktáta, a to dokonce i poté, co byla definitivně odvolána papežem roku 1462.

Těžké není ani zodpovědět otázku, jestli šlo, v terminologii Quentina Skinnera, o ideology-inovátory nebo ideology-propagátory. Je možné se celkem jednoznačně vyslovit pro kategorii druhou. Hovoří pro to fakt, že toleranční dialogy nepřinášely nové argumenty, ale spíše opakovaly argumenty běžně užívané na fórech politických sněmů nebo během četných učených hádání. Zásadní terminologická inovace neproběhla v dialozích, ale na půdě zemských sněmů, kde byla tolerance spojena s obecným dobrým. Inovace výše zmíněných autorů spočívala spíše ve způsobu, který zvolili pro prezentaci tolerančních myšlenek. Zejména tedy s použitím dialogické formy, a to nejen v podobě využívané starší domácí tradicí, ale i adaptací moderních humanistických forem dialogu.

Autoři dialogy vnímali zejména jako prostředek, jak ideje propagovat a rozšiřovat. Toto využití dialogů bylo typické pro reformaci v Evropě, a potvrzuje se to i na materiálu

rané české reformace. Ani v tomto případě ale nejde o zásadní inovaci, protože dialogy byly podobným způsobem využívány už během husitské revoluce. Tehdy však šlo především o útvary apologetické či přímo polemické, zatímco pokompaktátní období nám představuje díla, která berou za svůj i dialogický mód řeči, a která přímo obhajují soužití vyznání vedle sebe. České raně reformační dialogy proto potvrzují jak spojitost dialogické formy s ideou náboženské tolerance, tak využití dialogu jako nástroje didaktického a popularizačního.

V evropském kontextu je poměrně zvláštní odtažitý vztah sledovaných autorů ke knihtisku. Obecně dialogy patřily k populárním dílům, byly určeny širším vrstvám, a proto se také často dostaly do knihtiskařských dílen. Ovšem u nás jediným, kdo texty tvořil přímo s myšlenkou na jejich tisk, byl Mikuláš Konáč a to samozřejmě proto, že byl sám tiskařem a měl vlastní dílnu. Do jisté míry to lze vysvětlit pomalou recepcí knihtisku u nás, který se ve sledované době teprve začínal prosazovat. Určitý vliv však patrně sehrály i obavy autorů z toho, že jejich dílo nebude správně pochopeno, ať už kvůli dialogické podobě (Rabštejn, Hrubý) či kvůli jejich obsahu – obhajobě tolerance (Konáč, Písecký). Protože nebyla vypracována žádná specificky česká teorie tolerance, a kvůli kulturní izolaci českého prostředí bychom jen těžko hledali doklady recepce těchto myšlenek za hranicemi.

Teoretický aparát a kontextuální pozadí je potom využito při práci s konkrétními díly. Ani v jednom případě nejde o nějaké komplexní zhodnocení textů, moje analýza je omezena na několik základních prvků vymezených tématem a metodou práce. Hlavní pozornost proto věnuji formálním prvkům dialogu (jejichž význam pro interpretaci textu byl doposud nedoceněn) a jejich využití pro prezentaci či obhajobu tolerančních idejí. Kromě těchto společných otázek jsem se při rozboru každého textu věnoval problémům spjatým s interpretací konkrétních textů. Kusánský například umožňuje zkoumat příčiny rozsáhlého narativního úvodu dialogu, který slouží jako metaforické shrnutí základních prvků jeho filozofické nauky. Kromě toho Kusánský zařazuje českou otázku do univerzalistického pojetí tolerance. Jan z Rabštejna zase využívá práci se zásadami humanistického *sermo* k prezentaci dvou názorových úrovní a komplikuje tak jednoznačné vyznění díla. Na úrovni teoretické debaty podle zásad *sermo* má převahu argumentace ve prospěch neutrální pozice ve sporu Jiřího z Poděbrad s papežem. Na úrovni praktické politiky, která se v dialogu projevuje opakovaným porušováním zásad *sermo*, však vítězí pozice hlásající nutnost poslušnosti papežskému příkazu. *Boloňské hádání* je zase ukázkou textu, který má z pohledu intelektuální historie autory dva, a každý z nich do textu vnáší svůj vlastní záměr. Václav

Písecký koncipuje svůj text v rámci dopisu, který má sloužit jako apologie přijímání pod obojí a humanismu. K otázce tolerance se vyjádří jen na okraj. Řehoř Hrubý jeho dílo zpřístupní tím, že ho přeloží do češtiny a převede do dialogické podoby. Aniž by výrazným způsobem zasáhl do textu dialogu významně promění jeho formu i vyznění. *Boloňské hádání* totiž opatří rozsáhlým paratextovým aparátem, které z marginálního tématu náboženské tolerance udělá prakticky hlavní smysl díla. V jistém ohledu opačným případem jsou dialogy Mikuláše Konáče z Hodíškova. Konáč totiž dle mého soudu pomocí jiného formálního vyjádření usiloval o principiálně stejný záměr. Sepsal totiž v krátké době dva dialogy na stejné téma, přitom poměrně výrazně proměnil jejich podobu. Přesto ale obhajují myšlenkovou jednotu mezi oběma texty a příčiny jiné formulace spíše vidím na úrovni recepce dialogu a v proměně společenské situace, nikoli v zásadních prvcích Konáčovy ideologické pozice.

Prozkoumání vybraných textů z počáteční fáze české reformace poskytuje několik základních poznatků o užití dialogů při obhajobě tolerance. Za prvé je zcela jasné, že české dialogy potvrzují úzké propojení dialogické formy s problematikou náboženské tolerance. Ta se objevuje v českém prostředí poměrně pozdě, což je pochopitelně dáno tím, že před husitstvím nepředstavovala koexistence více vyznání pro české království problém. Možná právě z tohoto důvodu ani jeden z výše zmíněných dialogů zcela nezapadá mezi středověké *debaty mezi mudrci*. V této době už totiž do českého prostředí pronikly humanistické vlivy, které se projeví i na podobě dialogů. České dialogy proto reflektují obě tradice, aniž by se uchýlil jeden dominantní model. Naopak je možné sledovat využití různých motivů a rétorických postupů pocházejících ze středověké i humanistické tradice.<sup>1072</sup> Do jisté míry lze nalézt i předzvěst věcí příštích, protože některé dialogy využívají ve větší míře i polemických postupů typických pro pozdější evropskou reformaci, kde se dialog stal často využívaným prostředkem teologické polemiky.<sup>1073</sup>

Míra recepce jednotlivých tradic u konkrétních autorů je ovlivněná především osobností a vzděláním autora. Jan z Rabštejna, který studoval v Itálii, a u kterého není proč váhat s označením humanista, následuje Ciceronské *sermo* prakticky ve všech ohledech, pouze některé jeho prvky úmyslně převrací vzhůru nohama. Jinou cestou se vydal utrakvistický humanista Václav Písecký, který se pokusil napodobit nikoli *sermo*, ale

---

<sup>1072</sup> HALFORD, J. 'Of Dialogue, that Great and Powerful Art', s. 155.

<sup>1073</sup> PINEAS, R. *Thomas More's Use of the Dialogue Form*, s. 150.

Sókratovský dialog. K tomu ho vedla povaha jeho spisu, který nebyl primárně koncipován ke zkoumání otázek náboženské koexistence, ale jako apologie utrakvismu. Pro tu byl Sókratovský dialog pro svou didaktickou povahu mnohem vhodnější. Přesto se v dovětku *Boloňského hádání* vyslovil pro svobodu volby rituální stránky přijímání podobojí. Mikuláš Konáč měl sice humanistické autory v oblibě a často je vydával ve své tiskárně, ale pravděpodobně nebyl dostatečně vzdělaný, aby je mohl výrazněji uplatnit ve svém díle. K problematice koexistence se za to vyjadřoval nejkomplexněji a zahrnul do ní i otázku Jednoty bratrské. Zatímco *Rozmlúvanie* jde ve šlépějích středověké debaty mezi mudrci a brojí proti násilí v otázkách víry, *Dialogus* je jednodušší, navazuje na tradici husitských sporů, a využívá mnohem širšího spektra polemických strategií. Ty ale (poněkud paradoxně) uplatňuje k obhajobě tolerance jako součásti *obecného dobrého*, jejímž nejvýraznějším projevem je soužití utrakvistů s katolíky na základě kompaktát.

Kapitolou samou o sobě je Mikuláš Kusánský. Ten, přes četné humanistické sklony a nepochybnou sečtělost v antických autorech, zůstal v celém svém díle originálním a svérázným filozofem. I když se některým módním humanistickým myšlenkám a postupům nebránil, přílišná závislost na antice mu byla cizí. Jde to vidět i na jeho dialozích, které nenapodobují v renesanci módní Ciceronské *sermo*, ale zřetelně odkazují na středověké *debaty mudrců*. Kusánsus se s českým prostředím setkával v průběhu celého svého života a byl i u zásadních okamžiků jednání o kompaktáta. Jeho pasáž věnovaná Čechovi v *De pace fidei* je jednou z klíčových částí díla, ve které představuje možnosti uplatnění své hlavní myšlenky – *una religio in rituum varietatem*. Zároveň v této pasáži zřetelně odlišuje záležitosti církevní jednoty a jednoty víry a problematizuje tak možnost uplatnění této ideje v praxi. I Kusánsus má některé společné rysy s českými autory – zejména práci s kontrastem mezi ideálem a realitou, který slouží jako zrcadlo současným poměrům. Podobné je také jeho chápání náboženské tolerance. Ani on ji nevidí jako hlavní cíl svého snažení, ale pouze jako prostředek k dosažení míru. Nejvýraznějším pojetkem autorů je však irénismus. Všichni autoři odsuzovali válku a násilí jako nástroj pro řešení náboženských rozporů. Ten patrně vycházel ze zkušeností autorů s ničivostí náboženských válek, jak explicitně uvádějí zejména Kusánský s Rabštejnem.

Přes omezený mezinárodní dosah tolerančních myšlenek rané české reformace jde o nesmírně zajímavou kapitolu intelektuálních dějin. Ukazuje se zde provázanost obecných evropských intelektuálních trendů jako byl humanismus s politickou situací v Čechách. To



dalo vzniknout specifickému, byť poněkud nesourodému pojetí tolerance. Dialogy jsou přitom pro problematiku náboženské tolerance zcela klíčovým žánrem, což se potvrzuje i na textech z prostředí české reformace. Bohužel je to ale také žánr z různých důvodů opomíjený, a navíc poměrně komplikovaný na interpretaci. To už patří k povaze pramene na pomezí hned několika akademických disciplín. O to cennější ale mohou být poznatky, které budoucí bádání nad dialogy může přinést.

## 8 Seznam literatury

### 8.1 Prameny

#### Needitované

*Velký sborník překladů Řehoře Hrubého z Jelení.* NK Praha, sign. XVII D 38. Dostupné na:  
[http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR\\_\\_XVII\\_D\\_38\\_\\_10ZJT10-cs](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR__XVII_D_38__10ZJT10-cs)

KONÁČ z HODÍŠKOVA, M. *Kniha o hořekování a nařikání Spravedlivosti, královny a paní všech ctností.* Praha 1547. Knihopis, č. 4275. NK Praha sign. 54.B.36; Dostupné na  
[http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR\\_\\_NKCR\\_\\_54\\_B\\_000036\\_3AM5SL3-cs](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR__NKCR__54_B_000036_3AM5SL3-cs)

TOVAČOVSKÝ z CIMBURKA, C. *Hádání pravdy a lži o kněžské zboží a panování jich.* Praha 1539. Knihopis, č. 1711. NK Praha sign. 54.B.36. Dostupné na  
[http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR\\_\\_NKCR\\_\\_54\\_B\\_000036\\_3AM5SL3-cs](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR__NKCR__54_B_000036_3AM5SL3-cs)

*D. Nicolai De Cvsa, Cardinalis, vtriusque Iuris Doctoris, in omniqúe Philosophia incomparabilis viri Opera. Tomus II.* Basel 1565. Dostupné na <http://diglib.hab.de/drucke/413-theol-2f/start.htm>

#### Editované

*Archiv český čili staré písemné památky české i moravské.*

sv 1-6, PALACKÝ, F. (ed.), Praha 1840-1872.

sv. 7-26, KALOUSEK, J. et al (eds.), Praha 1887-1909.

BACHMANN, A. (ed.), *Iohannis Rabensteinensis Dialogus.* AÖG, roč. 54, č. 2, 1876, s. 351–402.

ČEJKA, M.–ŠLOSAR, D.–NECHUTOVÁ, J. (eds.) *Gramatika česká Jana Blahoslava.* Brno 1991.

BIDLO, J. (ed.) *Akty Jednoty bratrské I.* Brno 1915.

BACHMANN, A. (ed.) *Briefe und Acten zur österreichisch-deutschen Geschichte im Zeitalter Kaiser Friedrich III.* Wien 1885.

BRANDL, V. (ed.) *Kniha Tovačovská, aneb, Pana Ctibora z Cimburka a z Tovačova Pamět obyčejů, řádů, zvyklostí starodávných a řízení práva zemského v Mar. Mor.* Brno 1868.

ČORNEJ, P. - SVATOŠ, M. (eds.) *Království dvojího lidu. České dějiny let 1436-1526 v soudobé korespondenci.* Praha 1989.

DAŇHELKA, J. (ed.) *Husitské skladby Budyšínského rukopisu.* Praha 1952.

- DAŇHELKA, J. – HAVRÁNEK, B. – HRABÁK, J. (eds.) *Výbor z české literatury doby husitské II*. Praha 1964.
- DITTRICH, A. – SPIRK, A. – JUNGSMANN, J. – JANDERA, L. (eds.) *Liber decanorum Facultatis Philosophicae Universitatis Pragensis, ab anno Christi 1367 usque ad annum 1585*. Pragae 1832.
- HALAMA, O. (ed.) *Pikartské dialogy*, Praha 2017.
- IZBICKI, T. (ed.) *Nicholas of Cusa: Writings on Church and Reform*. Leiden 2004.
- KADLEC, A. (ed.) *List Eneáše Silvia o cestě na sněm do Benešova a o dvojí zastávce v Táboře*: JSH, roč. 22, 1953, s. 107–112, 133–148.
- KAŇÁK, M. – ŠIMEK, F. (eds.) *Staré letopisy české z rukopisu křižovnického*. Praha 1959.
- KLIBANSKY, R. – SENGER, H. (eds.) *De Pace Fidei. Cum epistola ad Iohannem de Segobia*. Hamburg 1970.
- KOLÁR, J. (ed.) *Zrcadlo rozděleného království. Z politických satir předbělohorského období*. Praha 1963.
- KOPECKÝ, M. (ed.) *Pravidlo lidského života*. Praha 1961.
- MANSI, J. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XXIX*. Venetiis 1792.
- MANSI, G. (ed.) *Pii II. (Aeneas Sylvius), Orationes politicae et ecclesiasticae*. Livorno 1752.
- MARENBNON, J. - ORLANDI, G. (eds.) *Peter Abelard: Collationes*. Oxford 2001.
- MARTÍNKOVÁ, D. (ed.) *Poselství ducha. Latinská próza českých humanistů*. Praha 1975.
- PALACKÝ, F. (ed.) *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs von Podiebrad (1450-1471)*. Wien 1860.
- PODLAHA, A. (ed.) *Hilaria Litoměřického Psaní Jiřímu z Poděbrad*. Praha 1931.
- REJCHRTOVÁ, N. (ed.) *O pokoji církve v Čechách*. FHB, roč. 15, 1991, s. 73-90.
- RYBA, B. (ed.) *Jana z Rabštejna Dialogus*. Praha 1946.
- RYBA, B. (ed.) *List Václava Piseckého Michalovi ze Stráže*. LF, roč. 60, 1933, s.115-126; s. 273-287; s. 436-441.
- SVEJKOVSKÝ, F. (ed.) *Veršované skladby doby husitské*. Praha 1963.
- ŠIMEK, F. -BARTOŠ, F.M. (eds.) *Staré letopisy české z vratislavského rukopisu*. Praha 1937.
- ŠMAHEL, F. (ed.) *Die Basler kompaktaten mit den hussiten (1436). Untersuchung und edition*. Wiesbaden 2019.
- TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Dva listáře humanistické: Dra Racka Doubravského. M. Václava Piseckého s doplňkem listáře Jana Šlechty ze Vsehrd*. Praha 1897.
- TRUHLÁŘ, J. (ed.) *Manualník M. Václava Korandy: t.ř. Rukopis bibliothéky Klementinské*. Praha 1888.
- URBÁNEK, R. (ed.) *Ve službách Jiříka krále: deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírškova*. Praha 1940.

URBÁNEK, R (ed.). *O volbě Jiřího poděbradského za krále českého*. Praha 1958.

## 8.2 Literatura

ALEXANDER, J. *The Problem of Temporality in the Literary Framework of Nicholas of Cusa's De pace fidei*. Symposium, roč. 2, 2014, s. 135-145.

ANTONÍN, R. *Ideální panovník českého středověku*. Praha 2013.

AUSTIN, J. *Jak udělat něco slovy*. Praha 2000.

BACZKOWSKI, K. *Walka Jagiellonów z Maciejem Korwinom o koronę Czeska w latach 1471-1479*. Krakow 1980.

BACHTIN, M. *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha 1975.

BACHTIN, M. *Dostojevskij umělec*. Praha 1971.

BACHTIN, M. *Román jako dialog*. Praha 1980.

BALDWIN, B. *Lucian as Social Satirist*, The Classical Quarterly, roč. 11, č. 2, 1961, s. 199-208.

BARING, E. *Ideas on the move: Context in transnational intellectual history*. Journal of the History of Ideas, roč. 77, č. 4, 2016, s. 567-587.

BÁRTA, S. *Zástavní listiny Zikmunda Lucemburského na církevní statky (1420-1437)*. Disertační práce. Masarykova univerzita 2015.

BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.

BARTLOVÁ, M. *Renaissance and Reformation in Czech art History: Issues of Period and Interpretation*. Umeni / Art, roč. 59, č. 1, 2011, s. 2-19.

BARTOŠ, F. M. *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*. Reformační sborník, roč. 7, 1939, s. 115-140.

BARTOŠ, F.M. *Literární činnost M. J. Rokycany, M. J. Příbrama, M. J. Payna*. Praha 1928.

BARTOŠ, F. M. *Cusanus and the Hussite Bishop*. Communio Viatorum, roč. 5, 1962, s. 35-46.

BELLITTO, Ch.- IZBICKI, T.- CHRISTIANSON, G. (ed.). *Introducing Nicholas of Cusa: a guide to a renaissance man*. Mahwah 2004.

BEVINGTON, D. *The Dialogue in "Utopia": Two Sides to the Question*. Studies in Philology, roč. 58, č. 3, 1961, s. 496-509.

BEVIR, M. *Mind and Method in the History of Ideas*. History and Theory, roč. 36, 1997, s. 167-189.

BEVIR, M. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge 1999.

BEJCZY, I. *Tolerantia: a medieval concept*. Journal of the History of Ideas, roč. 58, č.3, 1997, s. 365-384.

- BERAN, Z. *Válka a násilí jako sociální kód české pozdně středověké šlechty*. ČČH, roč. 115, č. 2, 2017, s. 319-345.
- BERAN, Z. *Katolické Panstvo na Dvoře Jiřího z Poděbrad. Procesy Vzájemné Konvergence a Divergence*. MHB, roč. 17, č. 2, 2014, s. 37-75.
- BIAŁY, F. Q. *Skinner: doniosłość i znaczenie. Komentarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”*. Refleksje, roč. 9, 2014, s. 171-194.
- BIECHLER, J. *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*. Manuscripta, roč. 27, č. 2, 1983, s. 91-100.
- BIECHLER, J. *Christian Humanism Confronts Islam: Sifting the Qur'an with Nicholas of Cusa*. Journal of Ecumenical Studies, roč. 13, č. 1, 1976, s. 1-14.
- BISAHA, N. *Creating east and west: Renaissance humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia 2004.
- BLICKLE, P. *Reformation und kommunaler Geist: Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter*. Historische Zeitschrift, roč. 261, 1995, s. 365-402.
- BOCKEN, I. (ed.) *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*. Leiden 2004.
- BOUBÍN, J. *Česká "národní" monarchie. K domácím zdrojům a evropskému kontextu království Jiřího z Poděbrad*, Praha 1992.
- BOUBÍN, J. *Nižší šlechta a vznik Zelenohorské jednoty*. ČČH, roč. 88, č.3, 1990, s. 351-355.
- BOUBÍN, J. (ed.) *Hledání nové Evropy. Projekt krále Jiřího*. Praha 2015.
- BRANIŠOVSKÁ, K. *Vaněk Valečovský z Kněžmosta*. Diplomová práce. Univerzita Hradec Králové 2018.
- BUDZISZEWSKI, J. *Tolerance and natural law*. Revue générale de droit, roč. 29, č.2, 1998, s. 233-238.
- BURNS, A. *Conceptual History and the Philosophy of the Later Wittgenstein: A Critique of Q. Skinner's Contextualist Method*. Journal of the Philosophy of History, roč. 5, č. 1, 2011, s. 54-83.
- BURNS, R. *Muslims, Christians, and Jews in the crusader kingdom of Valencia: Societies in symbiosis*. Cambridge 1984.
- BURKE, P. *The Renaissance dialogue*. Renaissances Studies, roč. 3, č. 1, 1989, s. 1-12.
- BURY, J. - BLACKHAM, H. *A History of Freedom of Thought*. London 2007.
- BŮŽEK, V. - KRÁL, P. (eds.) *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526-1740)*. České Budějovice 2006.
- CAMERON, A. *Can Christians do dialogue?* Studia Patristica, roč. 63, 2013, s. 103-20.
- CARDELLE de HARTMANN, C. *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden 2007.
- COHEN, A. *What Toleration Is*. Ethics, roč. 115, č. 1, 2004, s. 68-95.

- CERMANOVÁ, P. - NOVOTNÝ, R. – SOUKUP, P. (eds.) *Husitské století*. Praha 2014.
- CHADWICK, O. *The Early Reformation on the Continent*. Oxford 2001.
- COUCEIRO, E. *Český utrakvistický humanismus v literárním díle Mikuláše Konáče z Hodiškova*. Praha 2011.
- COUCEIRO, E. *Český utrakvistický humanismus v literárním díle Mikuláše Konáče z Hodiškova*. Diplomová práce. Univerzita Karlova 2009.
- COUCEIRO, E. *O národním humanismu, jeho domnělém zakladateli a takzvaném manifestu*, ČL 62, č. 1, 2014, s. 252–268.
- COUCEIRO, E. *Pronikání humanismu a renesance do české knižní kultury*, Disertační práce. Univerzita Karlova 2018.
- COX, V. *The Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge University Press, 2008.
- CREPPELL, I. *Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought*. New York 2003.
- ČAPEK, J. – PITHART, P. – PŘÍHODA, P. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha 1995.
- ČERVENKA, J. *Mikuláš Kusánský a islám. Komplikovaná cesta k dialogu* Marginalia Historica, roč. 6, č. 1, 2015, s. 39-65.
- ČERVENKA, J. *Nicholas of Cusa on Islam: Conflict or Continuation of Ideas in De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*. SCetH, roč. 46, č. 95–96, 2016, s. 41-57.
- ČERVENKA, J. *Hranice mezi polemikou a dialogem na příkladu žánru literárního sporu v 15. století*. SCetH, roč. 47, č. 94-95, 2017, s. 181-197.
- ČERVENKA, J. *Tolerance z nutnosti, z nezájmu nebo nadkonfesijní křesťanství. Obecné dobré a koexistence v pohusitských Čechách*. Historický obzor, č. 7-8, 2018, s. 154-161.
- ČERVENKA, J. *Utravismus jako překážka pro humanismus? Pokus o nový náhled na komplikovaný vzta.* Bohemiae Occidentalis Historica, roč. 4, 2018, s. 5-29.
- ČERVENKA, J. *One Church or Two Churches? Role of the Compacts in Reunification Efforts between Catholics and Utraquists until the Reformation*. RefoRC Conference volume 2016 (plánované vydání léto 2020).
- ČERVENKA, R. *"Prachers against Sin?" Utraquist Priests in Religious Life and the Case of Jan Lahvička*. Czech and Slovak Journal of Humanities, roč. 57, č. 2, 2016, s. 53-64.
- ČORNEJ, P. *Lipanské ozvěny*. Jinočany 1995.
- ČORNEJ, P. *Světla a stíny husitství*. Praha 2011.
- ČORNEJ, P. – BARTLOVÁ, M. *Velké dějiny země Koruny české VI*. Praha 2007.
- ČORNEJ, P. *Velké dějiny země Koruny české V*. Praha 2000.
- ČORNEJ, P. *Husitské skladby Budyšínského rukopisu: funkce-adresát-kulturní rámeček*. ČL, roč. 56, č. 3, 2008, s. 301-344.
- ČORNEJ, P. *Anatomie počátků českého knihtisku*, ČL, roč. 62, č. 5, 2014, s. 807–813.

ČORNEJ, P. *Vnímání husitství v české moderní a postmoderní společnosti*, AUC-HUCP, roč. 53, č. 1, 2013, s. 25-34.

DAVID, Z. *Nalezení střední cesty: liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha 2012.

DIXON, S. - FREIST, D. - GREENGRASS, M. (eds.) *Living with religious diversity in early-modern Europe*. Farnham 2009.

DOLEŽALOVÁ, E. – SOUKUP, P. – NOVOTNÝ, R. *Evropa a Čechy na konci středověku: sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*. Praha 2004.

DRABINA, J. *Rola Argumentacji Religijnej w Walce Politycznej w Późnośredniowiecznym Wrocławiu*. Krakow 1984.

EVANS, R. – TREVOR, V. (eds.) *Crown, Church and Estates Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London 1991.

EBERHARD, W. *Monarchie und Widerstand: zur ständischen Oppositiosbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen*. München 1985.

EBERHARD, W. *Der Weg zur Koexistenz: Kaiser Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution*. Bohemia, roč. 33, č. 1, 1992, s. 115-125.

EBERHARD, W. *Konfessionbildung und Stande in bohmen 1478-1530*. Munchen – Wien 1981.

EBERHARD, W. *Bonum commune v konkurenci mezi monarchickou vládou a stavovskou společností*. Český časopis historický, roč. 102, č. 3, 2004, s. 449-474.

ELBEL, P. *Kapitoly z dějin katolické církevní správy na Moravě v době husitské (1408-1457)*. Disertační práce. Masarykova Univerzita 2007.

FEJTOVÁ, O. *Jednota bratrská – nové pohledy na její postavení a roli v městech pražských doby předbělohorské*. ČČH, roč. 117, č. 1, 2019, s.7-35.

FERENCOVÁ, J. - PAVLÍČKOVÁ, R. - CHMELARŽOVÁ, V. (eds.) *Proměny konfesijní kultury*. Olomouc 2015.

FIALOVÁ, A. – HEJNIC, J. *Jiří z Litoměřic a jeho Oratio ad studiosos*. LF, roč. 102, č. 2/3, 1979, s. 133-144.

FISHER-GRAY, E. *'Good-neighborhood' and Confessional Coexistence in Augsburg's Holy Cross Quarter 1548-1629*. Archiv fur Reformationgeschichte, roč. 107, 2016, s. 61-83.

FLOSS, P. *Mikuláš Kusánský*. Praha 1977.

FLOSS, P. – PATOČKA, J. *Mikuláš Kusánský*. Praha 2001.

FUDGE, T. *Reform and the Lower Consistory in Prague, 1437-1497*. BRRP, roč. 2, 1998.

FUDGE, T. *The Problem of Religious Liberty in Early Modern Bohemia*. Theological journal, roč. 38, 1996, s. 64-87.

FUTTER, D. *Variations in Philosophical Genre: The Platonic Dialogue*. Metaphilosophy, roč. 46, č. 2, 2015. s. 246-262.

- GOLDHILL, S. (ed.). *The End of Dialogue in Antiquity*. Cambridge 2008.
- GRANT, J. *For the Common Good, The Bohemian Land Law and the Beginning of the Hussite Revolution*. Leiden 2013.
- GRIECO, A. (ed.) *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*. Florence 2002.
- GRENDLER, P. *The Universities of the Renaissance and Reformation*. *Renaissance Quarterly*, roč. 57, č. 1, 2004, s. 14–23.
- GUGGISBERG, H. *The defence of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: Arguments, pressures, and some consequences*. *History of European Ideas*, roč. 4, č. 1, 1983, s. 35–50.
- HALAMA, O. *Utravvistická konfese z roku 1513*. *Studia historica Brunensia*, roč. 62, č. 1, 2015, s. 373-387.
- HALAMA, O. - SOUKUP, P. (eds.) *Kalich jako symbol v prvním století utrakvismu*. Praha 2016.
- HALAMA, O. *Matěj Korambus († 1536) Nový pokus o shrnutí života a díla utravvistického humanisty*. *LF*, roč. 139, č. 3/4, 2016, s. 449-459.
- HALAMA, O. *Přípisky Václava Korandy ml. v krnovské bibli*. *Studie o rukopisech*, roč. 36, 2008, s. 121-140.
- HALFORD, J. *'Of Dialogue, that Great and Powerful Art': A Study of the Dialogue Genre in Seventeenth-century England*. Disertační práce. University of Warwick 2016.
- HANKINS, J. *Plato in the Italian Renaissance I*. Leiden 1990.
- HARMON, A. G. *Sacrifice in the Public Square: Ciceronian Rhetoric in More's Utopia and the Ultimate Ends of Counsel*. *Law & Literature*, roč.16, č.1,2004, s. 93-125.
- HARRISON, J. *Utilitarianism and toleration*. *Philosophy*, roč. 62, č. 242, 1987, s. 421-434.
- HAVELKA, T. *Všehrd, humanismus a literární historici*, *ČL*, roč. 62, č. 2, 2014, s. 287–293
- HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika a politika: studie k Platónovým raným a středním dialogům*. Praha 2015.
- HEIL, J. *Augustine's Attack on Skepticism: The Contra Academicos*. *The Harvard Theological Review*, roč. 65, 1972, s. 99–116.
- HEJNIC, J. – POLÍVKA, M. *Plzeň v husitské revoluci: Hilaria Litoměřického "Historie města Plzně", její edice a historický rozbor = Quo modo Hilarii de Lithomerzicz "Hystoria civitatis Plznensis" res gestas aevi Hussitici illustraverit*. Praha 1987.
- HEROLD, V.- MÜLLER, I.- HAVLÍČEK, A. *Politické myšlení pozdního středověku a reformace. Dějiny politického myšlení II/2*. Praha 2011.
- HEITSCH, D. - VALLÉE, J-F. (ed.). *Printed voices: The Renaissance culture of dialogue*. Toronto 2004.



- HILGARTNER, S. *The Sokal Affair in Context*. Science, Technology, & Human Values, roč. 22, č. 4, 1997, s. 506-522.
- HIRSHMAN, M. *Polemic Literary Units in the Classical Midrashim and Justin Martyr's "Dialogue with Trypho"*. The Jewish quarterly review, roč. 83, č. 3-4, 1993, s. 369-384.
- HRDLIČKA, J. *Od nadkonfesního křesťanství ke šlechtické konfesionalizaci? Šlechtická panství v Čechách a na Moravě v letech 1500-1620*. Historická dílna. 10. sborník příspěvků přednesených v roce 2015. Plzeň 2015
- HREJSA, F. *Dějiny křesťanství v Československu III*. Praha 1948.
- HREJSA, F. *Dějiny křesťanství v Československu IV*. Praha 1948.
- HREJSA, F. *Česká konfese: její vznik, podstata a dějiny*. Praha 1912.
- HYRKKÄNEN, M. *The point of intellectual history*. Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory, roč. 7, č. 1, 2003, s. 163-180.
- HOLLMAN, J. *The Word of Concordance: Nicholas of Cusa's De pace fidei and the Metaphysics of Christian-Muslim Dialogue*. Disertační práce. McGill university Montreal 2013.
- HORNÍČKOVÁ, K. *Memory, Politics, and Holy Relics. Catholic Tactics amidst the Bohemian Reformation*. BRRP, roč. 8, 2011, s. 134-143.
- HOPKINS, J. *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and analysis*. 2. vydání. Minneapolis 1994.
- HOPKINS, J. *Miscellany on Nicholas of Cusa*. Minneapolis 1994.
- HORTON, J. - NICHOLSON, P. *Toleration: Philosophy and Practice*. Brookfield, 1992.
- HOUSTON, CH. *The renaissance utopia: Dialogue, travel and the ideal society*. Routledge 2016.
- IOGNA-PRAT, D. *Order and Exclusion. Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam, 1000–1150*. Ithaca 2002.
- JACOBY, R. *A New Intellectual History?* The American Historical Review, roč. 97, č. 2, 1992, s. 405-424.
- JAKOBSON, R. *Poetická funkce*. Jinočany 1995.
- JEŘÁBEK, D. – KOPECKÝ, M. – PALAS, K. (eds.) *Literárněvědné studie: profesoru J.u Hrabákovi k šedesátinám*. Brno 1972.
- JUKL, J. *Utravismus a pravoslaví*. Disertační práce. Univerzita Karlova 2008.
- JUSTOVÁ, K. *Tůma Přeloučský: muž znamenitý, kterýž jiné převyšoval*. Praha 2011.
- KAAR, A. *Wirtschaft, Krieg und Seelenheil: Papst Martin V., Kaiser Sigismund und das Handelsverbot gegen die Hussiten in Böhmen*. Böhlau 2020.
- KALIVODA, R. *Husitská epocha a J.A. Komenský*. Praha 1992.
- KALIVODA, R. *Husitské myšlení*. Praha 1997.
- KALOUS, A. *Matyáš Korvín (1443-1490): uherský a český král*. České Budějovice 2009.

- KALOUS, A. *Plenitudo potestatis in partibus?: papežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450-1526)*. Brno 2010.
- NELSON, H. (ed.) *Alla ricerca di soluzioni nuova luce sul concilio lateranense V: Studi per i 500 anni del Concilio*. Roma 2019.
- KAPLAN, B. *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Cambridge MA 2007.
- KEJŘ, J. *Stát, církev a společnost v disputacích na pražské universitě v době Husově a husitské*. Praha 1964.
- KEMPSHALL, M. *The Common Good in the Late Medieval Political Thought*. Oxford 1999.
- KOENIGSBERGER, H. *The Unity of the Church and Reformation*. The Journal of Interdisciplinary History, roč. 3, 1971, s. 407-417.
- KOLÁR, J. *Návraty bez konce*. Brno 1999.
- KOLÁR, J. J. *Dva světy humanistického dialogu*. Slavia 65, 1996.
- KOPECKÝ, M. *Humanista z vysočiny. Žďár nad Sázavou* 1971.
- KOPECKÝ, M. *Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodíškova: příspěvky k poznání české literatury v období renesance*. Praha 1962.
- KOPECKÝ, M. *Humanista z vysočiny. Žďár nad Sázavou* 1971.
- KOPECKÝ, M. *Český humanismus*. Praha 1988.
- KOPECKÝ, M. *Pokrokové tendence v české literatuře od konce husitství do Bílé hory*. Brno 1979.
- KOZLER, D. *Prokop, Jan a ti druzí. Mladší Rabštejnové ve vírech husitského století*. Diplomová práce. Univerzita Karlova 2017.
- KRAFL, P. *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*. 2. vydání. Praha 2014.
- KRCHŇÁK, A. *Čechové na basilejském sněmu*. 2. vyd. Svitavy 1997.
- KRISTELLER, P. *Osm filosofů italské renesance*. Praha 2007.
- KREUZ, P. – ŠUSTEK, V. (eds.) *Seminář a jeho hosté II. Sborník k nedožitým 70. narozeninám do. PhDr. Rostislava Nového*. Praha 2004,
- KUHN, T. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha 1997.
- KURTZ, L. *The Politics of Heresy*. American Journal of Sociology, roč. 88, č.6, 1983, s. 1085-1115.
- LACAPRA, D. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*. History and Theory, roč. 19, č. 3, 1980, s. 245-276.
- LACAPRA, D. – KAPLAN, S. (eds.) *Modern European Intellectual History*. Ithaca 1982
- LAKOWSKI, R. *Sir Thomas More and the Art of Dialogue*. Disertační práce. University of British Columbia 1993.

- LANE, M. *Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Q. Skinner's Genealogical Turn*, Journal of the History of Ideas, roč. 73, č. 1, 2012, s. 71-82.
- LANCINGER, L. *Čtyři artikuly pražské a podíl universitních mistrů na jejich vývoji. Acta Universitatis Carolinae–Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, roč. 3, č. 2, 1962, s. 3-61.
- LARSEN, J. – NEDERMAN, C. *Beyond the persecuting society religious toleration before the Enlightenment*. Philadelphia 1998.
- LEHÁR, R. *Ke staročeským Sporům duše s tělem*, LF roč. 112, č. 4, 1989, s. 202–208.
- LEMOINE, R. *Philosophy and the Foreigner in Plato's Dialogues*. Disertační práce. University of Wisconsin-Madison 2014
- LERER, S. *Boethius and Dialogue: Literary Method in The Consolation of Philosophy*. Princeton 2014.
- LEVINE, J. *Intellectual history as history*. Journal of the History of Ideas, roč 66, č. 2, 2005, s. 189-200.
- LEVY, I. - GEORGE-TVRTKOVIĆ, R. - DUCLOW, D. (eds.) *Nicholas of Cusa and Islam: polemic and dialogue in the Late Middle Ages*. Leiden 2014.
- LOTMAN, J. *Universum umyslu, semiotyczna teoria kultury*. Gdansk 2008.
- LOUTHAN, H. - COHEN, G. - SZABO, F. (eds.) *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe 1500–1800*, (edd.). New York – Oxford 2011.
- MACCULLOCH, D. *Reformation: Europe's house divided, 1490-1700*. London 2003.
- MACEK, J. *Jiří z Poděbrad*. Praha 1967.
- MACEK, J. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha 2001.
- MACEK, J. *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526) I-II*. 2. vydání. Praha 2001.
- MACEK, J. *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526) III-IV*. 2. vydání. Praha 2002.
- MACEK, J. *K zahraniční politice krále Jiřího*. ČSČH, roč 13, 1965, s. 19-48.
- MACEK, J. *Hlavní problémy renesance v Čechách a na Moravě*. SČeH, roč. 38, 1988, s. 8-43.
- MACEVITT, CH. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough tolerance*. Philadelphia 2010.
- MALURA, J. (ed.) *Žánrové aspekty starší literatury*. Ostrava 2010.
- MALURA, J. *Návrat humanismu aneb Co si počít s Viktorinem Kornelem*. ČL, roč. 62, č. 2, 2014, s. 269–275
- MALÝ, K. - PÁNEK, J. (eds.), *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500-1619)*. Praha 2001
- MAREK, J. *Polemické spisy Václava Korandy mladšího proti papeži a představitelům katolické strany v Čechách*. MHB, roč. 19, č. 1, 2016, s. 111-156.

- MARKOVÁ, I. *Dialogičnost a sociální reprezentace: dynamika mysli*. Praha 2007.
- MARSH, D. *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*. London–Cambridge MA 1980.
- MARSH, D. *Lucian and the Latins: Humor and Humanism in the Early Renaissance*. Ann Arbor, 1998.
- MARTÍNEK, J. *Invektivy proti Všehrdovi z let 1494–1509*. LF, roč. 107, 1984, s. 252–254.
- MAŘÍK, A. *K postavení katolické církve v Čechách v době poděbradské. Činnost katolických administrátorů za Jiřího z Poděbrad*. FHB, roč 7, 1984, s. 101-195.
- MATTHEWS-SCHLINZIG I. M. - SOCHA C. (eds.) *What is a Letter? Essays on Epistolary Theory and Culture. Was ist ein Brief? Aufsätze zu epistolarer Theorie und Kultur*. Würzburg 2018. s. 21-37.
- MATULA, J. *Středověké cesty k (in)tolerancii: Peter Abelard – Mikuláš Kusánský – Bartolomé de Las Casas*. SČeH, roč. 39, č. 81–82, 2010, s. 8–16.
- MAZELLA, D. *Diogenes the Cynic in the Dialogues of the Dead of Thomas Brown, Lord Lyttleton, and William Blake*. Texas studies in literature and language, roč. 48, č. 2, 2006, s. 102-122.
- MAZZOCCO, A. (ed.) *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden – Boston 2006.
- MENDL, B. *Knihovna Jana z Rabštejna*. Rozhledy po literatuře a umění, roč.12, č. 1 1932, s. 89–90.
- MEUTHEN, E. *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1992.
- MEYERSON, M. *The Muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*. Berkley 1991.
- MITOSEKOVÁ, Z. *Teorie Literatury. Historický přehled*. Brno 2010.
- MOCNÁ, D.– PETERKA, J.(eds.) *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl 2004.
- MOLNÁR, A. *Husovo místo v evropské reformaci*. Československý časopis historický, roč. 14, č.1, 1966, s. 1-14.
- MOLNÁR, A. *Neznámý spis Prokopa z Jidřichova Hradce*. Husitský Tábor, roč. 6-7, 1984, s. 423-448.
- MOLNÁR, A. (ed.) *Acta reformationem Bohemicam illustrantia. Příspěvky k dějinám utrakvismu*. Praha 1978.
- MOLNÁR, A. *Mikuláš Konáč a Jednota bratrská*. Theologická příloha Křesťanské revue 1961, s. 43-53.
- MULLER, J. *Discussion: Begriffsgeschichte: origins and prospects*. History of European Ideas, roč. 25, č. 1-2, 1999, s. 3-7.
- MURPHY, A. *Tolerance, toleration, and the liberal tradition*. Polity, roč. 29, č. 4, 1997, s. 593-623.

- NAJEMY, J. *Machiavelli and the Medici: The Lessons of Florentine History*. Renaissance Quarterly, roč. 35, č. 4, 1982, s. 551-576.
- NEDERMAN, C. *Tolerance and Community: A Medieval Communal Functionalist Argument for Religious Toleration*. The Journal of Politics, roč. 56, č. 4, 1994, s. 901-918.
- NEDERMAN, C. *Worlds of difference: European Discourses of Toleration, c. 1100-c. 1550*. University Park 2010.
- NĚMEC, I. (ed.) *Slova a dějiny*. Praha 1980.
- NELSON, H. (ed.) *Alla ricerca di soluzioni nuova luce sul concilio lateranense V: Studi per i 500 anni del Concilio*. Roma 2019
- NEŠKUDLA, B. *Knihovny a čtenářská recepce v období raného humanismu v Čechách*. Dizertační práce. Univerzita Karlova 2014.
- NEŠKUDLA, B. *Řehoř Hrubý z Jelení a takzvaný národní humanismus*. Česká literatura, roč. 62, č. 5, 2014, s. 728-751.
- NIKLESOVÁ, E. *Dialogy zoufalců: poetika a struktury: Dialogické texty o smyslu lidské existence v nejstarších světových literaturách a v literaturách středoevropského areálu*. Brno 2016.
- NODL, M. - ŠMAHEL, F.(eds.) *Člověk českého středověku*. Praha 2002.
- NOVÁKOVÁ, D. - KŘESADLO, K. - NEDBALOVÁ, E. (eds.) *Jihlava a Basilejská kompaktáta: 26.-28. červen 1991 : sborník příspěvků z mezinárodního symposia k 555. výročí přijetí Basilejských kompaktát*. Jihlava 1992.
- NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*. Pittsburg, 2013.
- NOVIKOFF, A. *Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputationm*. Speculum, roč. 86, č. 2, 2011 s. 387-418.
- NOVIKOFF, A. *Between tolerance and intolerance in medieval Spain: an historiographic enigma*. Medieval Encounters, roč. 11, č.1-2, 2005, s. 7-36.
- NOVOTNÝ, R. – ŠÁMAL, P. (eds.) *Zrození mýtu: Dva životy husitské epochy*. Praha 2011.
- NOVOTNÝ, R. *Sociální, právní a konfeionální aspekty vývoje české šlechty v pozdním středověku*. Disertační práce Univerzita Karlova. Praha 2008.
- NOWAKOWSKI, D. *Herezja – tolerancja – consensus ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu*. The Polish Journal of the Arts and Culture roč. 5, č. 2, 2013, s. 139-157.
- ODLOŽILÍK, O. *Problems of the Reign of George of Poděbrady*. Slavonic Year-Book. American Series, roč. 1, 1941, s. 206-222.
- ODLOŽILÍK, O. *Recenze na Ryba, B. List Václava Píseckého Michalovi ze Stráže*. ČMM, roč. 59, 1935, s. 406-407.
- OAKLEY, F. *Medieval theories of natural law: William of Ockham and the significance of the voluntarist tradition*. Natural law forum, roč. 6, 1961, s. 65-83.

- PALACKÝ, F. *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě IV/2*. Praha 1860.
- PALACKÝ, F. *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě V*. Praha 1939.
- PÁLKA, A. *Super responso Pii pape Martina Lupáče jako historický pramen*. Diplomová práce. Masarykova Univerzita 2014.
- PALTI, E. The "Theoretical Revolution" In *Intellectual History: From The History of Political Ideas to The History Of Political Languages*, History and Theory, roč. 53, č. 3, s. 387-405.
- PALLARES-BURKE, M. *The New History: Confessions and Conversations*. Cambridge 2002.
- PALMITESSA J. - HOPKINSON CH.(eds.) *Between Lipany and White Mountain : Essays in Late Medieval and Early Modern Bohemian History in Modern Czech Scholarship*, Leiden 2014
- PÁNEK, J. – MALÝ, K.. *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500-1619)*. Praha 2001, s. 429-466.
- PÁNEK, J. *Moravští novokřtělci: Společenské a politické postavení předbělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů*. ČČH, roč. 92, č. 2, 1994, s. 242-256.
- PÁNEK, J. *Paměti českého šlechtice z poloviny 16.století*, FHB, roč. 14, 1990, s.
- PANER, A. - IWAŃCZAK, W. (eds.) *Rola komunikacji i przestrzeni w średniowiecznych i wczesnonowożytnych dziejach Czech i Polski*. Gdańsk 2008.
- PAPAJÍK, D. *Ladislav Pohrobek (1440-1457). Uherský a český král*. České Budějovice 2016.
- PATSCHOVSKI, A. *Bludiště pravé víry*. Praha 2018.
- PATSCHOVSKY, A. - ZIMMERMAN, H. (eds.) *Toleranz in Mittelalter*. Sigmaringen 1998.
- PELÁN, J. *Petrarkův spis De remediis a jeho česká recepcce*. ČL, roč. 54, č. 5, 2006, s. 1-19.
- PEŠEK, J. *Některé otázky dějin univerzity*, AUC-HUCP, roč. 18, č.1, 1978, s. 129-171.
- PETÍRA, S. *Staročeský Spor duše s tělem, tzv. první*. Sborník filologický, roč. 9, 1931, s. 134–159.
- PETRASOVÁ, K. *Tůma Přeloučský. Osobnost a dílo zapomenutého biskupa v kontextu nejstarších dějin jednoty bratrské*. Diplomová práce. Univerzita Karlova 2007.
- PETRŮ, E. *Vzdálené hlasy: studie o starší české literatuře*. Olomouc 1996.
- PETTEGREE, A. *Reformation and the culture of persuasion*, Cambridge 2005.
- PINEAS, R. *Thomas More's Use of the Dialogue Form as a Weapon of Religious Controversy*. Studies in the Renaissance, roč. 7, 1960, s. 193-206.
- PIŠNA, J. *Konáč v proti bratrské polemice*, ČL, roč. 66, č. 3, 2018.
- POCOCK, J. G. A. *Machiavellian moment*. Princeton 2016.
- PORTER, J. *Nature as reason: A Thomistic theory of the natural law*. Grand Rapids 2005.
- PRAŽÁK, E. *Řehoř Hrubý z Jelení*. Praha 1964.

- PRAŽÁK, E. *Hádání Prahy s Kutnou horou a Rozmlouvání o Čechách ve vzájemném vztahu a vývoji českého dialogu*. Sborník filologický, roč. 88, 1965, s. 204–224.
- PRAŽÁK, E. *Český překlad Platonovy Politeie z 15. století*. LF, roč. 84, 1961, s. 102–108.
- PRINCE, M. *Hume and the End of Religious Dialogue*. Eighteenth-Century Studies, roč. 25, č. 3, 1992, s. 283-308.
- PROKEŠ, J. M. *Prokop z Plzně. Příspěvek k vývoji konservative strany husitské*. Praha 1927.
- RABINOW, P.(ed.) *Essential works of Foucault 1954–1984, vol. 1, Ethics: Subjectivity and Truth*. London 1997.
- RATAJ, T. *České země ve stínu půlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*, Praha 2010.
- REJCHRTOVÁ, N. *Václav Budovec z Budova*. Praha 1984.
- REJCHRTOVÁ, N. *Sondy do postilové literatury pokompaktátního utrakvismu*. FHB, roč. 15, 1991.
- REJCHRTOVÁ, N. (ed.) *Směřování. Pohled do badatelské dílny Amedea Molnára*. Praha 1983.
- REMER, G. *Humanism and the rhetoric of toleration*. University Park 1996.
- RENDALL, S. 'Dialogue and Rhetoric: The Example of Plato's Gorgias'. *Philosophy and Rhetoric*, roč. 10, 1977, s. 164.
- RIGOLIO, A. *Christians in conversation: a guide to late antique dialogues in Greek and Syriac*. Oxford 2019.
- ROCKWELL, G. *Defining Dialogue: From Socrates to the Internet*. Amherst – New York 2003.
- RORTY, R. - SCHNEEWIND J. - SKINNER, Q. (eds.) *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge 1984.
- RUMMEL, E. *The humanist-scholastic debate in the Renaissance & Reformation*. Cambridge 1995.
- RUMMEL, E. *The confessionalization of humanism in Reformation Germany*. Oxford 2000.
- RYBA, B. *Václav Písecký, Eneáš Silvius a Lukianos*. LF, č. 2/3, 1930, s. 138-146.
- RYBA, B. *K biografii humanisty Jana z Rabštejna*. ČČH, roč. 46, 1940, s. 260-272.
- SAID, E. W. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha 2008.
- SCHOECK, R. 'A Nursery of Correct and Useful Institutions': *On Reading More's Utopia as Dialogue*. *Moreana*, roč. 5, č. 22, 1969, s. 19-32.
- SCHWOEBEL, R. H. *Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks*. *Studies in the Renaissance*, roč. 12, 1965, s. 164-187.
- SICHÁLEK, J. *Veřejná komunikace v období reformací*. ČL, roč. 55, č. 1, 2007, s. 129-131.
- SIGMUND, P. *Nicholas of Cusa and medieval political thought*. Cambridge 1963.

- SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*. Cambridge 2016.
- SKINNER, Q. *The idea of negative liberty: Philosophical and historical perspectives*. *Philosophy in history*, 1984, s. 193-221.
- SKINNER, Q. *O státě*. Praha 2013.
- SKINNER, Q. *Visions of Politics I: Regarding Method*. Cambridge 2002.
- SKÝBOVÁ, A. *Česká šlechta a jednání o povolení kompaktát r.1525*. AUC-PH 1, 1976, s. 81-112
- SKÝBOVÁ, A. *K politickým otázkám dvojvěří v českém království doby předbělohorské*. Husitský Tábor, roč. 4, 1981, s. 145-157.
- CÍSAŘOVÁ SMÍTKOVÁ, A. - JELÍNKOVÁ, A. - SVOBODOVÁ, M. (eds.) *Libri magistri muti sunt: pocta Jaroslavě Kašparové*. Praha 2013.
- SMOŁUCHA, J. *Polityka Kurii Rzymskiej za pontyfikatu Piusa II (1458–1464) wobec Czech i krajów sąsiednich. Z dziejów dyplomacji papieskiej w XV wieku*. Kraków 2008.
- SNYDER, J. *Writing the scene of speaking: Theories of dialogue in the late Italian Renaissance*. Stanford 1989.
- SOKAL, A. – BRICMONT, J. *Intellectual impostures: postmodern philosophers' abuse of science*. London 1998.
- SOUKUP, P. – CERMANOVÁ, P. (eds.) *Heresis seminaria: Pojmy a koncepty v bádání o husitství*. Praha 2013.
- SOCHA, C. - MATTHEWS-SCHLINZIG, M. I. (eds.) *What is a Letter? Essays on Epistolary Theory and Culture. Was ist ein Brief? Aufsätze zu epistolarer Theorie und Kultur*. Würzburg 2018.
- SOUSEDÍK, S. *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha 1997.
- STOCK, B. *Writing, and the Self: Petrarch and His Forerunners*. *New Literary History*, roč. 26, č. 4, 1995, s. 717-730.
- STODŮLKA, M. *České překlady Piccolominiho Historie české v 16. století*. Bakalářská diplomová práce. Univerzita Palackého 2015.
- STORCHOVÁ, L. *Vědecká reprezentace renezančního humanismu a utváření kolektivních kulturních identit*. ČL, roč. 62, č. 2, 2014, s. 276–286.
- STORCHOVÁ, L. *Paupertate styloque connecti: utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích*. Praha 2011.
- STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago 2014.
- SULLIVAN, D. *Nicholas of Cusa as Reformer: The Papal Legation to the Germanies, 1451-1452*. *Mediaeval Studies*, roč. 36, č. 1, 1974, s. 382-428.
- SUERBAUM, A. - SOUTHCOMBE, G. - THOMPSON, B. (ed.). *Polemic: Language as Violence in Medieval and Early Modern Discourse*. Farnham 2015.
- SVATOŠ, M (ed.). *Dějiny Univerzity Karlovy I*, Praha 2009.



- ŠANDERA, M. – BERAN, Z. (eds.) *Poděbradská éra v zemích České koruny*. Praha 2016.
- ŠAŠKOVÁ, G. *Jednota bratrská a konsistoř podobojí v době administrátorství Václava Korandy*. VKČSN Třída filosoficko-historicko-jazykozpytná, č. 1, 1926, s. 62-64.
- ŠIDLOVSKÝ, G. – VALEŠ, V. – POLESNÝ, J. (eds.) *Melior est aquisitio scientiae negotiatione argenti: Pocta prof. Ignácovi Antonínovi Hrdinovi, O. Praem. k šedesátým narozeninám*. Praha 2013.
- ŠMAHEL, F. *Humanismus v době poděbradské*. Praha 1963.
- ŠMAHEL, F. *Basilejská kompaktáta: příběh deseti listin*. Praha 2011.
- ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce*. Praha 1996.
- ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*. Praha 2001.
- ŠMAHEL, F. *Svoboda slova, Svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období*. Český časopis historický, roč. 92, č. 4, 1994, s. 644-679.
- ŠMAHEL, F. *Mezi středověkem a renesancí*. Praha 2002.
- ŠMAHEL, F. *Alma mater Pragensis*. Praha 2016.
- ŠMAHEL, F. *Idea národa v husitských Čechách*. České Budějovice 1971.
- ŠMAHEL, F. *Počátky humanismu v Čechách: (črta k historické fresce)*. Historická Olomouc, s. 7-30.
- ŠPAČKOVÁ, L. - STOČES, J. (eds.) *Historická dílna. 10. sborník příspěvků přednesených v roce 2015*. Plzeň 2015.
- ŠPELDA, D. *Intelektuální dějiny pobělohorského exilu. Recenze na Vladimír Urbánek: Eschatologie, vědění a politika: Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. Aluze, č. 3, 2008, s. 110.
- TOLAN, J. *Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*. Gainseville 2008
- TOMAN, L. *Jakub Niemojewský a poznašští jezuité. Náboženská polemika v kontextu persvazivní komunikace*. Dizertační práce. Univerzita Palackého Olomouc 2017.
- TRUHLÁŘ, J. *Počátky humanismu v Čechách*. Praha 1892.
- TRUHLÁŘ, J. *Humanismus a humanisté v Čechách za krále Vladislava II*. Praha 1894.
- TULLY, J. *The Pen Is a Mighty Sword: Q. Skinner's Analysis of Politics*. British Journal of Political Science, roč. 13, č. 4, 1983, s. 489-509.
- TULLY, J. (ed.) *Meaning and context: Q. Skinner and his critics*. Princeton 1988.
- TYLER, A. *Islam, the West, and Tolerance: Conceiving Coexistence*, New York 2008.
- URBÁNEK, R. *První utrakvistický humanista Šimon ze Slaného*. Listy Filologické, roč. 65, č. 2-3, 1938, s. 200-228.

- URBÁNEK, R. *Tři Janové z Rabštejna*. Sborník filologický, roč. 11, 1939, s. 199-238.
- URBÁNEK, R. Recenze *Dialogus jako I. sv. řady A* „Památek staré literatury české. LF, roč. 70, č. 6, 1947, s. 260–265.
- URBÁNEK, R. *Věk Poděbradský I-IV*, Praha 1915–1962.
- URBÁNEK, R. *Z husitského věku. Výbor historických úvah a studií*. Praha 1957.
- URBÁNEK, V. *Intelektuální dějiny a dějiny filosofie: možnosti dialogu*. Aither, č. 2, roč. 1, 2009, s. 186-191.
- VACULÍNOVÁ, M. *K diskuzi o humanismu*. ČL, roč. 62, č. 4, 2014, s. 638–642
- VÁLKA, J. *Husitství na Moravě: Náboženská snášlivost ; Jan Amos Komenský*. Brno 2005.
- VÁLKOVÁ-FRÝZOVÁ, M. *Úřad perkmistra pražských viničných hor*. Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy, sv. 6. Praha 1930.
- VALLÉ, D. *Using Q. Skinner in history and philosophy of education*. Encounters on Education, roč. 15, 2014, s. 81-102.
- VALLÉE, J-F. *Paradoxes of Orality and Literacy: The Curious Case of the Renaissance Dialogue*. Proceedings of the Media Ecology Association, roč. 10, 2009, s. 71-79.
- VALOUCH, F. *Životopis svatého Jana Kapistrána*. Brno 1858.
- VLAŠÍN, Š. (ed.) *Slovník literární teorie*. Praha 1977.
- VOIT, P. *Český knihtisk mezi pozdní gotikou a renesancí II. Tiskaři pro víru i tiskaři pro obrození národa 1498–1547*. Praha 2017.
- VOIT, P. *Mikuláš Konáč z Hodíškova. Inspirace k úvahám o humanismu*. ČL, roč. 63, č. 1, 2015, s. 3-39.
- VOIT, P. *Nový pohled na dějiny renesančního knihtisku v Čechách a na Moravě*. Knihy a dějiny, roč. 11, č. 1, 2009, 33-43.
- VOIT, P. *Rozpaky nad českou literární a čtenářskou obcí přelomu 15. a 16. století*. In: *Libri magistri muti sunt: Pocta Jaroslavě Kašparové*. Praha 2013, s. 35-41.
- VOIT, P. *Humanismus v novém konceptu literatury českých zemí (1. polovina 16. století)*. ČL, roč. 65, č. 2, 2017, s. 181-212.
- WALSHAM, A. *Toleration, Pluralism, and Coexistence: The Ambivalent Legacies of the Reformation*. Archiv für Reformationsgeschichte, roč 108, č.1, 2017, s.181-190.
- WATANABE, M. *Nicholas of Cusa: a companion to his life and his times*. Burlington 2011.
- WINKELBAUER, T. *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*. ČČH, roč. 98, č. 3, 2000, s. 476-540.

WINTER, Z. *Život církevní v Čechách: kulturně-historický obraz z XV. a XVI. Století I-II*. Praha 1895-1896.

WHITE, H. *Tropika diskursu: kulturně kritické eseje*. Praha 2010.

ZAORAL, R.(ed.) *Money and Finance in Central Europe during the Middle Ages*. London 2016.

ZILYNSKÁ, B. *Synody v Čechách 1440–1540. Proměny synodální praxe v Čechách v kontextu vývoje synodality v Evropě*, Disertační práce. Univerzita Karlova 2008.

ZILYNSKÁ, B. „*Epilogatio*“ *sporu pražských mistrů a tábořských kněží*. AUC-HUCP, roč 28, č.1, 1988, s. 31-40.

ZILYNSKÁ, B. *Čech mezi jinověrci aneb křesťanská propaganda pod rouškou smíření náboženství*. Historie–Otázky–Problémy, roč. 6, č.2, 2014, s. 106-115.

### 8.3 Internet

*Cusanus portal*. Dostupné na [www.cusanus-portal.de](http://www.cusanus-portal.de)

*Databáze Knihopis. Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století. Díl II.* (eds. Z.V. Tobolka, F. Horák, B. Wižďálková), Praha, 1939-1967 a E. Urbánková. *Soupis prvotisků českého původu*. Praha, 1986. Dostupné na <http://www.knihopis.cz/>

*The Declaration of Principles on Tolerance*. 16 November 1995. Dostupné na <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001018/101803e.pdf#page=75>

ZALTA, E (ed.) *The Stanford encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na [www.plato.stanford.edu](http://www.plato.stanford.edu)

ROCKWELL, G. *From Socrates to Internet*. Dostupné na: <https://geoffreyrockwell.com/publications/>

GEBAUER, J. *Slovník staročeský, I–II*. Praha 1970. Dostupné na <https://vokabular.ujc.cas.cz>

## SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

AČ Archiv český

AÖG Archiv für Österreichische Geschichte

ARBI Acta reformationem Bohemicam illustrantia

AUC-HUCP Acta Universitatis Carolinae–Historia Universitatis Carolinae Pragensis

BRRP The Bohemian Reformation and Religious Practice

ČČH Český časopis historický

ČČM Časopis Matice Moravské

ČSAV Československá akademie věd

FHB Folia Historica Bohemice

FRB Fontes rerum Bohemicarum

FRA Fontes rerum Austriacarum

JSH Jihočeský sborník historický

KPVHAS Katedra pomocných věd historických a archivního studia

LF Listy filologické

MHB Mediaevalia Historica Bohemica

ThPř KřR Theologická příloha Křesťanské revue

SLČ Staré letopisy české

VKČSN Věstník Královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-jazykozpytná

## **Abstrakt:**

Hlavním cíl práce je jednoduchý – jde o to prozkoumat vzájemný vztah literárních dialogů a formulace ideje tolerance v období rané české reformace, tedy v té její fázi, která je specificky česká, neovlivněná jiným reformačními tradicemi. Jde o téma, kterému se doposud nikdo v českém akademickém prostředí nevěnoval a proto je k němu přistoupit od základů od představení vhodné metodologie, přes definici a selekci vhodných pramenů, představení zásadních kontextů pro jejich interpretaci až po konkrétní aplikaci zvolené metodologie na vybrané dialogy – tedy *De pace fidei* Mikuláše Kusánského, *Dialogus* Jana z Rabštejna, *Boloňské hádání* Václava Píseckého a dva dialogy Mikuláše Konáče z Hodíškova. Analýza využití formálních prvků v jednotlivých dialozích a alespoň stručné představení základních názorů v nich představených potom umožňují představit několik zásadních poznatků o úloze tolerančních dialogů v české reformaci i řadu úskalí, které práce s literárními dialogy přináší.

Práce se skládá ze tří hlavních částí. Tou první je oblast metodologická. V ní shrnuji důvody pro užití intelektuální historie v pojetí Cambridgeské školy politických idejí, konkrétněji v podání Quentina Skinnera. Přibližuji tři hlavní poznatky – teorii řečových aktů, význam a způsob práce s kontextem a souvislost mezi teoretickými texty a praktickou politikou. Můj přístup není v tomto ohledu nijak výrazně inovativní, hodnota této pasáže spočívá spíše v představení významného metodologického přístupu, kterému v českém prostředí nedostalo příliš pozornosti. Řadu problémů však představuje práce s literárním dialogem jako pramenem. První metodologickou překážkou představuje patřičné vymezení dialogu jako pojmu, protože v současném diskurzu jde o pojem pojímaný velice široce a na mnoha úrovních. Druhým úkolem bylo představení konkrétního pojetí tolerančního dialogu, protože ten není možné formulovat pouze na základě formálních kritérií. Proto zavádím a představuji rozlišení mezi polemickým a dialogickým řečovým módem. Tyto dva módy mají odlišné epistemologické východisko i zamýšlený performativní efekt a tak jsou využívány k rozdílným řečovým aktům. Proto toleranční dialogy nepojímám jako formální žánr ale jako „stupňovitou strukturu“ inspirovanou pojetím Petera Sindinga. Jedním z klíčových prvků této struktury je právě užití dialogického řečového módu. Největším přínosem z hlediska metodologie je představení interpretačního aparátu uzpůsobeného k práci s dialogickými texty. V něm vycházím z Bachtinova pojetí dialogu jako „jednoty v různých hlasech“. Při interpretaci dialogu je třeba se věnovat dvěma hlavními úrovním –

jednotlivým prvkům dialogu (formální rámec, paratexty, chronotop, téma) i různorodosti hlasů postav (společenská vrstva, jazyk, vzhled, charakter). Přihlédnutím k obou těmto úrovním je možné se dostat k autorské pozici, která má klíčový význam pro rekonstrukci ilokační složky řečového aktu. Právě problematičnost autorské pozice představuje největší překážku pro uplatnění Skinnerovy metodologie na dialogy.

Druhou část tvoří kapitola kontextuální, která sama o sobě nepřináší významné nové poznatky ale spíše představuje shrnutí poznatků z několika oblastí, které jsou klíčové pro správnou interpretaci vybraných dialogů. Stručně proto sleduji „druhý život“ kompaktát, který představuje politický kontext, základní argumentační strategie využívané na obhajobu tolerance v dobovém diskurzu, recepci humanismu u utrakvistů, středověkou a humanistickou podobu dialogů a proměny české literární tradice během husitských válek. Kontextuální výzkum potom umožňuje zodpovědět základní otázky kladené vybraným dialogům

Míra recepce jednotlivých tradic u konkrétních autorů je ovlivněná především osobností a vzděláním autora. Jan z Rabštejna, který studoval v Itálii, a u kterého není proč váhat s označením humanista, následuje Ciceronské *sermo* prakticky ve všech ohledech, pouze některé jeho prvky kreativním způsobem převrací vzhůru nohama, aby ve svém textu odlišil dvě významové roviny – idealistickou debatu učenců a praktickou politiku. Jinou cestou se vydal utrakvistický humanista Václav Písecký, který se inspiroval nikoli *sermo*, ale Sókratovský dialog. K tomu ho vedla povaha jeho spisu, který nebyl primárně koncipován ke zkoumání otázek náboženské koexistence, ale jako apologie utrakvismu. Pro tu byl Sókratovský dialog pro svou didaktickou povahu mnohem vhodnější. Přesto se v dovětku *Boloňského hádání* vyslovil pro svobodu volby rituální stránky přijímání. Mikuláš Konáč měl sice humanistické autory v oblibě a často je vydával ve své tiskárně, přesto je výrazněji neuplatnil ve svém díle. K problematice koexistence se však vyjadřoval nejkomplexněji a zahrnul do ní i otázku jednoty bratrské. Zatímco *Rozmlúvanie* jde ve šlépějích středověké debaty mezi mudrci a brojí proti jakémukoli násilí v otázkách víry, *Dialogus* je jednodušší, navazuje na tradici husitských sporů, a využívá mnohem širšího spektra polemických strategií. Ty uplatňuje k obhajobě koexistence jako součástí obecného dobrého, jejímž nejvýraznějším projevem je soužití utrakvistů s katolíky na základě kompaktát. Ta je však podle něj ohrožena činy jednoty bratrské. V momentě, kdy se činnost Jednoty stala překážkou pro kompaktáta, neváhá proti ní literárně ostře vystoupit.

Kapitolou samou o sobě je Mikuláš Kusánský. Ten, přes četné humanistické sklony, a nepochybnou sečtělost v antických autorech, zůstal v celém svém díle originálním a svérázným filozofem. Jde to vidět i na jeho dialozích, které nenapodobují v renesanci módní Ciceronské *sermo*, ale zřetelně odkazují na středověké debaty mudrců. Kusánus se s českým prostředím setkával v průběhu celého svého života a byl i u zásadních okamžiků jednání o kompaktáta. Jeho pasáž věnovaná Čechovi v *De pace fidei* je jednou z klíčových částí díla, ve které představuje možnosti uplatnění hlavní myšlenky svého díla – *una religio in rituum varietatem*. Zároveň v této pasáži zřetelně odlišuje záležitosti církevní jednoty a jednoty víry a problematizuje tak možnost uplatnění této ideje v praxi. I Kusánus má některé společné rysy s českými dialogy – zejména práci s kontrastem mezi ideálem a realitou, který slouží jako zrcadlo současným poměrům. Podobné je také jeho chápání náboženské tolerance. Ani on ji nevidí jako hlavní cíl svého snažení, ale pouze jako prostředek k dosažení míru.

V dialozích z českého prostředí je tak možné sledovat řadu motivů a idejí, které jsou každým autorem kombinovány specifickým způsobem. Proto zde nenajdeme ani nějakou ucelenou koncepci tolerance či jednotný model dialogu, ať už originální nebo převzatý. Přesto ale české dialogy vykazují některé zajímavé společné prvky. Mezi ty nejvýznamnější patří právě usilování o „obecné dobré“ (byť různí autoři si pod tím představovali různé věci), důraz na přirozený rozum a zákon, pojetí víry jako vyjádření svobodné vůle které nelze vynutit násilím a silný irénismus. Právě ten je nejvýraznějším pojítkem zmíněných autorů. Všichni vehementně odsuzovali válku a násilí jako nástroj pro řešení náboženských rozporů. Ten patrně vycházel ze zkušeností autorů s ničivostí náboženských válek, jak explicitně uvádějí zejména Kusánský s Rabštejnem.

## 9 *Resumé*

The main goal of this thesis is, simply put, to carry out a basic survey of the relationship of literary dialogues and toleration in the period of early Bohemian Reformation. I am especially concerned with the early phase of the movement because it is this period when we can see specifics of Bohemian Reformation without the influence of European Reformation(s). This topic is pretty much neglected in Czech historiography, therefore it was necessary to start from the basics – finding methodology, defining the key concepts, selecting suitable source texts, finding and describing most important contexts, and finally the interpretation of the selected texts – *De pace fidei* by Nicholas of Cusa, *Dialogus* by Jan of Rabštejn, *Boloňské hádání* (Bolognian disputation) by Václav Písecký and Řehoř Hrubý of Jelení and two dialogues by Mikuláš Konáč of Hodíškov. The final analysis of the texts is focused on the use of the dialogue form and description of the main arguments and ideas used in defence of tolerance in Bohemian Reformation. All dialogues present also an opportunity to present a couple of obstacles inherent in working with dialogic texts.

The thesis consists of three main parts. The first one is methodological and I briefly tackle the reasons for using the method of Cambridge school of history of ideas as formulated in theoretical works of Quentin Skinner. I present three important aspects of this methodology – the speech act theory, importance and problems with working with contexts and relationship between theoretical texts and politics. It is rather a recapitulation of most important points of methodology for my thesis than an innovative attitude to the method. This chapter is motivated mainly by the scarcity of awareness of the Cambridge school methodology in Czech historiography. The main innovation is the way in which I am trying to deal with dialogues. Firstly I discern various possible attitudes to the definition of dialogue, then I am trying to define the tolerant dialogue which cannot be defined only by formal characteristics– it is also important to discern between two main modes of speech – dialogical and polemical one because dialogue might use similar formal expression to encompass very different speech acts. So I define dialogue not as a formal genre but as a gradience (in the terminology of Peter Sinding) and one of the most important elements of this gradience is an inclination to the dialogical mode of speech.

Dialogues also need a specific attitude to the interpretation, mine is shaped by the notion of dialogue as "*unity in different voices*" (M. Bakhtin). The interpretation has to consist of two different parts – surveying the unifying elements (formal background, paratexts, chronotop,



theme) and differing voices of characters (their social, linguistic, visual description and personality). Only after surveying these elements, we can try to ascribe the authorial position in dialogue. This is the biggest obstacle for recovering intention (illocutionary force of a speech act).

The second part of the thesis is contextual and so it doesn't bring any new important findings. It is more a summarization of secondary literature and known sources. I am following these contexts: "second life of Basel Compacts (political context); main arguments for the defence of toleration (politico-linguistic context); reception of humanism amongst utraquists (intellectual context); the medieval and humanist form of dialogue and Bohemian dialogical tradition and its transformation during the Hussite wars (literary contexts). These contexts I considered as most important for the right understanding of selected dialogues.

After surveying the contexts it is quite clear that dialogues didn't bring a radical conceptual change, so we should conceive their authors as ideology propagators in Skinner terms. Most of their arguments were already in quite wide use on the political forum of their times such as land diets, in epistles and polemical tracts. Innovation was not in the contents and arguments of the texts but in the use of the dialogue itself because they extensively reshaped its form and purpose by applying the dialogical mode of speech and introduction of elements of the humanistic sermo.

The influence is very different in different authors. Jan z Rabštejna had studied in Italy and is rightfully described as one of the first bohemian humanists, so his *Dialogus* is carefully shaped according to the rules of the sermo, however, Rabštejn is sometimes consciously breaking them in order to point out two different interpretational levels – the level of practical politic and idealistic theoretical debate. Václav Písecký chooses quite a different path because he didn't use a common genre of sermo but rarely applied Socratic dialogue. He probably considered this form more suitable for his main purpose – defending the communion *sub utraque*. The religious tolerance isn't the main theme in his work he describes it only in a short passage in the end. However, his mentor and translator of his work Řehoř Hrubý tried to stress this tolerant passage by strengthening the dialogue form and made this short passage main message of the text. The most complex treatment of the issue of religious coexistence is possible to find in dialogues by Mikuláš Konáč who addressed also the question of the Unity of Brethren. In older more "idealistic" *Rozmluvanie* fashioned in the style of medieval dispute amongst philosophers, he speaks strictly against

the use of force in religious issues and this work presents mostly. His second dialogue is more simple and is using the domestic tradition to a greater extent, including some quite quibbling polemical strategies. However, his critics of Unity of Brethren is, quite paradoxically, aimed as support of the coexistence of Utraquists and Romans based on Compacts. We can see that his attitude to the Brethren is quite ambivalent, he did not oppose Brethren on the doctrinal level but he strictly rejected them when their action went against the Compacts and threaten the possibility of their ratification.

Nicholas of Cusa is quite different from the surveyed authors as well as the common dialogical tradition. He was without doubt deeply influenced by humanist intellectual culture and has quite a deep knowledge of ancient authors, but he never committed to it and remained quite independent and original thinker on the verge of the two epochs. The same applies to his dialogue *De pace fidei* which is inspired by Neoplatonic thinking and has carefully construed narrative background but the dialogue itself is a quite simple medieval didactic dialogue. The analysis is concerned with the debate with Bohemian whose question points us to the problem of utraquism and eucharist. This passage presents a bit of a shift in terminology which betrays the idyllic setting because it shifts from the question from more or less abstract religion unity to a quite different topic of ecclesiastical unity. The Bohemian is therefore important for the main idea of tolerance presented in dialogue – *una religio in rituum varietate*. However, even Cusanus work has some similar concerns with the rest of dialogues – especially addressing the discrepancy of the ideal and reality as a tool for moral reconsideration. His idea of tolerance has also some similar characteristics – he considers it only as a tool for a greater good – religious peace.

The Bohemian Reformation dialogues present us with quite a lot of different motives and ideas and influences which are quite differently applied by each of the authors. It is hard to find dominance idea both of the used ideas and forms of dialogues. But there are some common links, especially endeavour for the common good (even though this term denoted different things for different authors), emphasis on natural reason or law, the notion of the faith as the free gift of God and, most of all, irenicism. The abhorrence of the forceful conversion is probably the most important common link between authors and which was motivated by the terror of religious warfare (Hussite wars, Ottoman expansion).

Despite the restricted possibilities of impact of Bohemian Reformation, it is a remarkable period. We can see that bohemian intellectual milieu was influenced by various European

intellectual traditions even the modern humanist sermo dialogues. The result was not very coherent argumentation in defence on the specific form of coexistence. The dialogues can be count as one of the most important genres for toleration discourse and this is corroborated on bohemian material also. Unfortunately, it is also one of the less-studied genres of bohemian literature and very complicated for the interpretation. But this is quite often the case with the texts on the brink of several academic disciplines – philosophy, literature and history. However, the information provided by careful study of dialogues might be very valuable in many areas of research.

My dissertation is using the established methodology of the Cambridge school of intellectual history as formulated by Skinner on carefully selected texts. despite being only an introduction to a complex and complicated material I dare to say that it proved the importance of such study and relevance of presented methodology for the topic. It proved importance dialogical genre for the study of tolerance as well as many problems which study of dialogues present for everyone wishing to study them. Even though or because of all these complications I am hoping that I was able to prove that results of this type of research can be quite rewarding.