

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOSOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA HISTORIE

Jakub Niemojewský a poznaňští jezuité.
Náboženská polemika v kontextu persvazivní
komunikace.

Mgr. Lucie Toman

Disertační práce
Školitel: prof. Mgr. Jaroslav Miller, M.A., Ph.D.

Olomouc 2017

Prohlašuji tímto, že jsem předloženou dizertační práci vypracovala samostatně na základě pramenů a literatury, jež jsou uvedeny v závěrečném seznamu.

Teplá 2017

Lucie Toman

Rejstřík

1	Úvod.....	5
2	Metodologické a terminologické otázky.....	13
2.1	Co je polemika?.....	13
2.2	Kdo je to polemik?	18
2.3	Úvod do renesanční rétoriky	20
3	Lidé a doba.....	23
3.1	Hranice reformační polemiky.....	23
3.2	Opožděný rozkvet.....	24
3.3	Náboženský polemik	30
3.3	Naši tři hrdinové	37
3.4	Průběh a okolnosti střetu	41
4	Pravidla hry.....	47
5	Niemojewský contra Benedykt Herbest	56
5.1	Chrześcieńska porządna odpowiedź – na hranicích polemiky	56
5.2	<i>Odpowiedź</i> Niemojewského Herbestovi	69
5.3	Benedykt Herbest a útěk od polemiky - Prodrumus.....	76
5.4	Epidromus	82
6	„ <i>Historia kacerstwa Hussowego</i> “	87
6.1	„ <i>Chytróść i postępek Husów</i> “	88
6.2	„ <i>Na co im powolnie dosyc i Krześciańskie odpowiedział</i> “	92
6.3	Závěrem.....	95
7	Niemojewský proti poznańským jezuitům	97
7.1	Diatribae	97
7.2	Poznaňští jezuité – Jakub Wujek.....	103
7.2.1	Dialysis 1580.....	103
7.2.2	O Kościele – za hranicí polemiky	110

7.3	Replica.....	116
8	Prawdziwa sprawa – relace z disputací mezi publicistikou a propagandou.	121
9	Závěr	141
10	Použitá literatura	145
11	Prameny.....	151
	Anotace	155
	Resume.....	157

1 Úvod

Před lety jsem při zpracovávání své magisterské práce narazila na dílo Jakuba Niemojewského polského šlechtice, který se v 60. a 70. letech 16. století přel o teologii. Dva z jeho spisů byly v témže století přeloženy do češtiny. Jeden byl součástí knihovny Petra Voka z Rožumberka, druhý byl včleněn do bratrského sborníku. Přeloženy byly velmi přesně. Starší z nich Čechy musel nutně zajímat, Niemojewský se s knězem Benedyktem Herbestem přel o konfesi jednoty bratrské a o Husa. Mladší je zase zajímavý tím, že byste v celém dnešním Polsku nenalezli jeho jediný kompletní exemplář. V České republice se naopak zachoval překlad i jeho předloha. Překlad vlastnila jednota bratrská, originál olomoučtí jezuité. Z pohledu velkých dějin je toto vše bezvýznamné, jsou to jen střípky, anekdoty. Niemojewského dnes zná jen pár polských historiků reformace a odborníků na staropolskou literaturu. Jeho myšlenky nezaujaly žádného z teologů natolik, aby o něm napsal studii. Byl zřejmě jedním z mnohých, kteří dále rozpracovávali myšlenky svých známějších protějšků z Wittenberga a Ženevy. Podobně jako Niemojewský je na tom do v jistém smyslu i raně novověká náboženská polemika jako celek.

Českou historiografií je tento fenomén v zásadě opomíjen. Naposledy se nad tím pozastavil Albert Kubišta v stati, která nese výmluvný název: *Konfesijní polemika - málo využívaný pramen k dějinám konfesionalizace*.¹ Od té doby se situace nijak zásadně nezměnila. Jistě České země 16. století se frekvencí polemicky laděných spisů nemohou rovnat polemické smršti, která ovládla tiskovou produkci v Říši, přesto i zde polemické spisy vznikaly. Přitom je signifikantní, že se v odborné historiografii objevují jen ve formě zběžných zmínek nebo výčtů, které mají především doložit napjatou situaci mezi různými církvemi nebo jejich pronásledování.² Pokud už vznikla nějaká studie věnující se dílčí polemické výměně,

¹ Albert KUBIŠTA: *Konfesijní polemika - málo využívaný pramen k dějinám konfesionalizace*. In: Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740). České Budějovice, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2006, s. 389–408.

² Např. Rudolf ŘÍČAN: *Dějiny jednoty bratrské*. Praha 1957 s. 130, 215–216, 289–295, 354.

většinou se omezuje na popis jejího věcného obsahu.³ Jistě není bez vlivu špatné dochování těchto spisů ale i to, že naše nejlépe vědci zpracovaná nekatolická církev – jednota bratrská – se polemickým vystoupením spíše bránila a jejich vydávání omezovala sebe-regulací.⁴ Pro badatele se tak polemický charakter, některých vystoupení jednoty stává jaksi neviditelný. Proto je zřejmě Mirjam Daňková ve svém soupisu bratrské tištěné produkce označuje spíše za tisky „obranné“.⁵ Ještě méně je polemika zajímavá z pohledu české literární vědy. Chybí i její uspokojivá definice, jak ještě uvidíme.

Když se podíváme do sousedního Polska, je situace jiná především v tom, že je zde k dispozici nesrovnatelně širší pramenná základna. Polsko-litevský stát 16. století byl místem, kde se o teologii polemizovalo čile, jak ještě uvidíme v příslušné kapitole. Řada polemicky aktivních autorů se dočkala životopisů, které charakterizují v různém rozsahu i jejich dílo,⁶ přitom ale polemické spisy mohly být zcela opomenuty.⁷ Existuje ale i několik dílčích studií, které se zaměřují na konkrétní

³ Gustav Adolf SKALSKÝ: *Spor Bratří s Vojtěchem z Pernštejna r. 1557*. Časopis Musea království Českého, r. 83, 1909, s. 16–25.

⁴ Antonín GINDLEY: *Dekrety Jednoty bratrské*. Praha 1895, s. 183.

⁵ Mirjam DAŇKOVÁ: *Bratrské tisky ivančické a kralické (1564–1619)*. Praha 1951, s. 125–127.

⁶ Za zmínku stojí obrovské dílo Tadeusza GRABOWSKÉHO, který se pokusil o zachycení literárně činných teologů dle jednotlivých denominací: *Z dziejów Literatury Kalwińskiej w Polsce (1550–1650)*. Kraków 1906; *Literatura ariańska w Polsce (1560–1660)*. Kraków 1908; *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI (1536–1613)*. Kraków 1913; *Literatura Luterska w Polsce wieku XVI (1530–1630)*. Poznań 1920.

⁷ Názorně se to projevuje v biografii skupiny autorů, které se budeme nadále věnovat. V jediné knižní biografii Benedykta Herbasta Karol MAZURKIEWICZ: *Benedykt Herbest, pedagog, organizator szkoły polskiej XVI. w. kaznodzieja, misjonarz doby reformacji*. Poznań 1925 autor podrobně rozebírá jeho pedagogické spisy, věnuje se jeho katechizmu, ale polemické spisy prakticky úplně opomíjí. Naopak Jakub Niemojewský se stal předmětem badatelského zájmu výlučně díky polemice, kterou podnítil. Historik Janusz Tazbir popsal jeho střetnutí s poznaňskými katolíky, přitom ho nejvíce upoutala jazykově-národní rovina sporu. Kompletní knižní biografie se však tento muž nedočkal. Janusz TAZBIR: *Polemika Jakuba Niemojewskiego z jezuitami poznańskimi*. In: Munera Poznaniensia, księga pamiątkowa uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia uniwersytetu Jagiellońskiego. Poznań 1965, s. 235–260. Největšího badatelského zájmu se dostalo Jakubovi Wujkovi, jako autorovi biblického překladu a ve své době populární postilly. Na rozdíl od předchozích dvou byl tak zhodnocen také jako teolog-polemik. Franciszek BRACHA: *Jakub Wujek jako dogmatyk*. Polonia sacra. Kwartalnik Teologiczny r. 3, 1950, s. 1–2,

polemické výměny a analyzují zejména jejich věcný obsah.⁸ Asi největší badatelské pozornosti se přitom dostalo polemické aktivitě kolem polských představitelů jezuitského řádu. Bronisław Natoński popsal, jak se vyvíjela jezuitská *theologia controversa*, od příchodu řádu do Polsko-litevské unie roku 1564 až po jeho rozpuštění roku 1773, z pohledu řádového školství i literární praxe polských jezuitů.⁹ Vyšla antologie protijezuitských polemických textů,¹⁰ antijezuitskou polemiku z pohledu literární historie popsal Wiesław Stec.¹¹ Stec si přitom všímá nejen jejího obsahového vývoje, ale zajímají ho rovněž její literární a rétorické zbraně. V polemice totiž vidí „znak kultury“, či na jiném místě „zjawisko kulturowe“ tedy kulturní fenomén, který je odrazem intelektuální úrovně autora i publika, které mu rozumí.

Také v Německu začala být v posledních desetiletích náboženská polemika vnímána nejen z hlediska osobností, témat a teologie, ale sama o sobě, jako kulturní a literární fenomén, který je třeba popsat. Ještě v roce 1985 si Jürgen Stenzel ve své studii stěžuje na to, že polemiku opomíjí nejnovější vydání *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Sám se prozatím pokusil nastínit mechanismy fungování polemiky a několik možných směrů dalšího bádání v krátké studii.¹² Významným

(Ku czci Ks. Jakuba Wujka. W 350-tą rocznicę wydania Biblii), s. 123–188 oceňuje dobový význam Wujkových polemických vystoupení při formování hranic katolického pravověří, ale zároveň přiznává, že se nejedná o dílo myšlenkově originální či původní.

⁸ Alodia KAWECKA–GRYCZOWA: Spory o "szczyrą prawdę". Odrodzenie i reformacja w Polsce, XXXIII, 1978, s. 217–232. Tadeusz WOJAK: *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*. In: Wojak, Tadeusz (ed.): *Wkład protestantyzmu do kultury Polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*. Warszawa 1970, s. 44–90. Marian RECHOWICZ: *Teologia pozytywno-kontrowersyjna. Szkoła polska w XVI wieku*. In: Marian Rechowicz (ed.): *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Tom II. Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia humanistyczna*. Lublin 1975, s. 35–85.

⁹ Bronisław NATOŃSKI: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. In: Marian Rechowicz (ed.): *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Tom II. Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia humanistyczna*. Lublin 1975, s. 89–219.

¹⁰ Janusz TAZBIR (ed.): *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia*. Warszawa 1963.

¹¹ Wiesław STEC: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*. Białystok 1988.

¹² Jürgen STENZEL: *Rhetorischer Manichäismus. Vorschläge zu einer Theorie der Polemik*. In: Albrecht Schöne (ed.): *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongress. Band II*. Göttingen 1985, s. 5.

kolektivním projektem, který se zabýval formální podobou raně novověké učené polemičky, je projekt University v Gissen *Controversies in the République des Letters*. Teologická polemika byla jen jedním z témat. Vedle toho se vědci zabývali například i polemikami z oblasti přírodních věd či filozofie. Účastníci projektu se snažili zachytit zejména argumentační linie užívané v polemikách, jejich logickou strukturu, vnímali je tedy především z pohledu teorií komunikace. Pro mě byl užitečným podnětem zejména pokus Marcello Dascale o žánrové vymezení polemiky.

V současnosti již existuje i několik monografií, které se tématu věnují podrobně, jejich přístupy se přitom diametrálně liší. Kai Bremer,¹³ který se snažil popsat argumentační vzorce polemik, je vnímá především skrze jejich dialogičnost, jde mu o zachycení interakce spisů, popsání reakcí. Spis, který se reakce nedočká, pro něj není polemikou. Zachycuje přitom polemiky ze začátku 16. století i spory mezi jezuitou a protestanty na jeho konci. Na rozdíl od něj se Ursula Paintner¹⁴ soustředí na tu stránku spisů, která je zcela nezávislá na reakci protivníka. Jde jí o zachycení obrazu nepřítele na úrovni jednotlivých textů, reakce popsáního protivníka jsou při tom pro ni druhotné, dokonce jí nepřekáží, když k reakci nedochází vůbec. Pro Bremera je primárním příjemcem textu právě protivník, pro Paintner jde spíše o vlastní autorův okruh. Nejnověji polemiku zpracovává kniha Kerstin Lundström,¹⁵ která vychází ze Stenzlova komunikačního modelu, snaží se ho ověřit a dále rozvinout na příkladu analýzy díla Melchiora Hofmanna. Tento model zohledňuje čtenáře, jako třetího účastníka polemické komunikace.

V anglosaské reformační historiografii posledních let je silným tématem vliv tisku na veřejné mínění. Už na začátku 80. let vznikly v tomto směru do dnes vlivné studie

¹³ Kai BREMER: *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*. Tübingen 2005.

¹⁴ Ursula PAINTNER: „Des Papsts neue Creatur“. *Antijesuitische Publizistik im Deutschsprachigen Raum (1555–1618)*. Amsterdam – New York 2011.

¹⁵ Štokholmskou badatelku sem zahrnuji, protože se jedná o germanistku, která se věnuje německému polemikovi a zcela navazuje na německý výzkum. Kerstin LUNDSTRÖM: *Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans: Inszenierungen Rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit*. Stockholm 2015.

Roberta W. Scribnera¹⁶ či Miriam Chrisman Usher.¹⁷ Obecně zde dominuje snaha zachytit laické představy o reformační teologii a persvazivní metody na ně zaměřené, přesněji metody reformační propagandy. Učenecká polemika tedy není vnímána jako specifický žánr, či kulturní fenomén, tak jak se jí snažili zachytit Wiesław Stec nebo zmínění němečtí badatelé, ale jako součást mnohem širě pojatého fenoménu reformační knižní kultury. Přitom se díky obrovskému množství shromážděných dat povedlo zachytit některé zajímavé obecné tendence ve směřování reformační diskuze. Podle Miriam Chrisman Usher dochází mezi 60. a 70. lety 16. století k radikální změně atmosféry. Polemiku, tedy dialog vedený více či méně racionálními argumenty, nahrazuje propaganda plná stereotypů. Učeneckou diskusi střídají texty, které mají za cíl budovat kolektivní identitu skupiny skrze vyvolávání iracionálního strachu z jiného prostřednictvím stereotypů a skandálních příběhů, za které by se nemusel stydět ani novodobý bulvární tisk.¹⁸

Po vzoru Wiesława Stece i já pokládám studium učeneckých náboženských polemik za důležité, protože ukazují myšlenkový svět jedné části společnosti, bez jejíhož pochopení naše vnímání reformace nikdy nemůže být kompletní. Rozhodla jsem se pro podrobnou analýzu konkrétní polemické výměny, která je definována místem a časem, spíše než pro zpracování větší skupiny textů, kde by byl výběr omezen nutně umělými kritérii nebo dostupností. Přitom jsem zůstala věrná Polsko-litevské unii a Jakubovi Niemojewskému. Poznaň 60. a 70. letech 16. století byla jedním z významných myšlenkových center Rzeczpospolité.¹⁹ Jakub Niemojewský, Benedykt Herbest a Jakub Wujek, kteří se zde střetli, jsou pro mě představiteli tří typů. Jde o kalvinistu vzdělaného v Královci, dále o katolického kněze, absolventa

¹⁶ Robert W. SCRIBNER: *For the Sake of Simle Folk: Popular Propaganda for the German Regormation*. Cambridge – New York 1981.

¹⁷ Miriam USHER CHRISMAN: *From Polemic to Propaganda: The Development of Mass Persuasion in the Late Sixteenth Century*. Archiv für Reformationsgeschichte, r. 66, 1975, s. 175–196.

¹⁸ Miriam USHER CHRISMAN: *From Polemic to Propaganda: The Development of Mass Persuasion in the Late Sixteenth Century*. Archiv für Reformationsgeschichte, r. 66, 1975, s. 175–196.

¹⁹ Bronisław Natoński město považuje v letech 1570–1598 za jeno z nejpružnějších středisek kontroveršní teologie v zemi. Bronisław NATOŃSKI: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. In: Marian Rechowicz (ed.): *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Tom II. Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia humanistyczna. Lublin 1975, s. 97.

a učitele Krakovské Akademie, a do třetice o člena jezuitského řádu školeného v Římě. Herbest je jezuitou v uvozovkách, do řádu vstupuje až po událostech, kterými se budeme zabývat, a co je mnohem důležitější, již jako vyzrálá osobnost formovaná domácími vzdělávacími institucemi. Reprezentuje proto dle mého názoru protireformaci čerpající z domácích zdrojů. Naopak Wujek sice také prošel domácí univerzitou, ale mnohem významněji byl formován řádovým vzdělávacím systémem přímo v jeho centrále, v Římě. Proti nim pak stojí laický intelektuál, který k obecnému vyššímu vzdělání sice přičichnul, nebyl ovšem systematicky trénován v teologii, takže poznatky, které v této oblasti měl, byly výsledkem jeho vlastního niterného zájmu. Zároveň je Niemojewský zajímavý několika prvenstvími. Jako první na půdě Rzeczpospolité se střetnul s jezuitou v ústní disputaci, relace z tohoto střetnutí byla prvním spisem tohoto druhu, který v zemi vyšel a Niemojewský je také zřejmě prvním autorem, který proti tomuto řádu vystoupil v tištěném spisu.

Mým záměrem je pohlédnout na polemiku, jako na příklad persvazivní komunikace. Popsat strategie, které jednotliví autoři užívají v argumentaci a při legitimizaci svých postojů, a na druhou stranu metody směřující k zpochybnění názorů protivníka, se zřetelem k využití historie. Mým úmyslem přitom není zabývat se věcným obsahem těchto spisů, pokud bude zmiňována jejich teologie, tak jen proto, že mi jde o zachycení argumentačních a myšlenkových schémat, ve kterých je obsažena. Spíše se chci soustředit na oblast rétoriky, které se, jak ještě uvidíme, v 16. století dostalo řady podnětů. Zajímají mě řečnické prostředky, které jsou autory polemik v argumentaci využívány, tedy především rétorické figury a topoi. Odtud také slovo „persvazivní“, které se objevilo v názvu. Jde mi o zachycení toho, jakými metodami byl čtenář polemických spisů přesvědčován, jak autoři své myšlenky formulovali, aby jim dodali na váze. Přitom jsem se snažila vyhnout slovu „propaganda“, které je v kontextu reformační knižní kultury běžně užíváno, ale nese v sobě silné hodnotící stigma. Předpokládá agresivní prosazování vlastních pozic a především manipulaci s příjemcem sdělení, která by, na rozdíl od jisté dávky vehemence, neměla být součástí učenecké výměny názorů.

Jak trefně upozorňuje Mark U. Edwards, tiskaři 16. století byli ve své práci motivováni snahou o zisk, tiskli to, u čeho předpokládali prodej. Vytištění

a opakované reedice nějakého spisu tak Edwards považuje za nepřímý důkaz čtenářského zájmu.²⁰ Stejně tak polemici museli psát tak, aby si získali publikum a jeho pozornost, bez toho by totiž nemělo smysl jejich názory tisknout. Umné využití rétoriky je klíčem k získání čtenáře dodnes. Zároveň mě zajímá, zda se v polských textech projevilo to, co popsala Miriam Usher Chrisman pro oblast Říše, jako odklon od věcné diskuze. Znovu je nejlepším lakmusovým papírkem právě rétorika textů. Nakonec mě zajímala otázka toho, nakolik se budou vybraní autoři nějak lišit ve své práci s rétorikou, nebo jestli naopak existovala nějaká univerzální topoi. Vedle rétoriky se také pokusím podívat na to, zda existovala nějaká sjednocující pravidla, kterými by se polemici řídili, jak naznačuje zahraniční výzkum? Zda existoval nějaký polemický *savoir vivre*. K zodpovězení těchto otázek bude třeba provést hlubší analýzu vybraných textů.

Legitimita je v raném novověku vždy spojena s minulostí a tradicí. Proto bylo logickou otázkou i postavení historie jako prostředku polemické argumentace. Tato konkrétní část mnou zkoumané polemiky je přitom z pohledu českého čtenáře asi nejzajímavější. Polští polemici Niemojewský a Herbest se totiž poměrně nečekaně pustili do hodnocení českého národního mýtu – Husova příběhu. Bude velmi zajímavé sledovat, jak ho interpretují a proč.

Kromě toho se na následujících stránkách pokusím odpovědět na několik dalších otázek souvisejících s raně novověkou polemikou, na které mě přivedla tato konkrétní výměna. Předně jde o postavení laiků mezi polemiky. Byl Niemojewský jako polemicky aktivní laik nějak výjimečný? Kdo vlastně byl náboženský polemik. Je něco co tyto muže spojuje? Jaké bylo jejich vzdělání a původ? Abych odpověděla na tyto otázky, pokusím se shromáždit data o co největší skupině polemicky aktivních osob, které žily v době Jakuba Niemojewského.

Další zajímavým podnětem byla možnost zachytit průběh polemiky ústní, dochovala se nám totiž tištěná relace o střetnutí Jakuba Niemojewského s jezuitou Franciskem de Toledo. Navíc toto střetnutí není v tomto ohledu v Rzeczpospolité rozhodně výjimkou, i když bylo první. Relace z náboženské disputace zde byla oblíbenou zbraní v boji mezi jednotlivými věroukami a v podstatě svébytným žánrem. Díky

²⁰ Mark U. EDWARDS, Jr.: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994, s. 9.

tomu se nám zachoval poměrně rozsáhlý korpus textů, které nám umožní alespoň částečně nahlédnout i do oblasti mimotextové, do oblasti polemiky ústní.

V úvodní kapitole začnu od definice polemiky, kterou považujeme v dosavadním českém bádání za velmi vágní. Pak se pokusím rekonstruovat její formální parametry. V dalších kapitolách zachytím dobové polemické klima v obecnějším smyslu, ale také podrobněji popíši průběh střetnutí, které bude později analyzováno podrobně, a osoby jeho aktérů, což snad čtenáři umožní lepší orientaci v další části, která se již bude věnovat hlubší analýze vybraných konkrétních spisů. V neposlední řadě se pokusím zachytit význam historie v náboženské argumentaci. Na závěr se podíváme na relace z náboženských disputací. Výsledkem by měl být vhled do polemické kultury druhé poloviny 16. století na příkladu jedné polemické výměny, ke které došlo v Polsko-litevské unii. Mým cílem je popsat některé obecné mechanismy fungování polemické scény a vytvořit tak pomůckou pro badatele, kteří by se rozhodli náboženskou polemiku v budoucnu dále zkoumat.

2 Metodologické a terminologické otázky

2.1 Co je polemika?

Náboženská polemika se zdá být pojmem jednoznačným a srozumitelným. V historiografii 16. století je používán zcela běžně, aniž by kdokoli pocíťoval potřebu jej blíže definovat či vysvětlovat. Když se však přece pokusíme o jeho specifikaci, narazíme na fundamentální problémy spojené se samou jeho podstatou. Pokud se omezíme na polemiku psanou, zcela logicky budou naše kroky směřovat do oblasti literární teorie.

Vlašínův slovník literárních pojmů ze sedmdesátých let minulého století polemiku v obecné rovině definuje jako „[...] bojovné střetávání vyhraněných protichůdných názorů na nejrůznější otázky, vyvracení tezí, o jejichž nesprávnosti je polemizující přesvědčen, a obhajoba tezí vlastních.“ Dále se dozvídáme, že „[...] vedou k nastolení tvrzení pravdivějších.“²¹ Pokud se obrátíme k novější české produkci, pak otázka pravdivosti zcela mizí. *Lexikon literárních pojmů* se spíše soustředí na konkrétní vlastnosti polemiky, kterou definuje jako: „vědecký nebo umělecký spor, odehrávající se zejména na stránkách uměleckých časopisů a vědeckých periodik [...]. Vyznačuje se temperamentností, zaujetím pro předmět zájmu, vyhrocenými názory, podporujícími a hájícími jednoznačně vlastní stanovisko, předčasným zevšeobecňováním názorů.“ Dále se dozvídám, že může být zdlouhavá. Slovník přitom připomíná příklady z českého prostředí 19. století, pod jejichž vlivem zdá se došlo k vyzdvižení periodik jako „polemického kolbiště“.²² *Průvodce literárním dílem* odlišuje rovinu literatury věcné, kde polemiku chápe, jako žánr vyjadřující nesouhlas s dříve publikovanými názory, a literatury krásné, kde je polemika definována jako „text, v němž je tématem spor zobrazující střetnutí názorů, většinou v dialogu“ avšak nejedná se o samostatný žánr. Na konci zmiňuje ještě pamflet, který považuje za specifickou uměleckou polemiku s jiným literárním dílem.²³ S tímto pojetím zřejmě souhlasí i *Encyklopedie literárních žánrů*, která heslo „polemika“

²¹ Štěpán VLAŠÍN (red.): *Slovník literární teorie*, Praha 1977, s. 286–287.

²² Libor PAVERA – František VŠETIČKA: *Lexikon literárních pojmů*. Olomouc 2002, s. 282.

²³ Ladislava LEDERBUCHOVÁ: *Průvodce literárním dílem*. Jinočany 2002, s. 240.

neobsahuje a tedy za literární žánr nepovažuje.²⁴ Čeští teoretici tedy polemiku vnímají především, jako specifickou formu textové komunikace, jen zřídka, jako neliterární žánr. Polemiku zkoumají pouze z pohledu současné literatury. Takové vymezení však je z mého pohledu příliš vágní a nedostačující.

Kerstin Lundström, která ve své knize shrnula výsledky dosavadního bádání v německo-jazyčném prostoru, klade otázku šíře: „Ist Polemik Gattung, Form, Methode oder Stil?“ a následně dochází k závěru, že z hlediska žánru a formy je polemika nevyhraničená a značně nestabilní. Považuje ji spíše za metodu - způsob, jak v textu konstruovat konflikt.²⁵ Polemické podtóny může mít dle jejího názoru text každého žánru, aniž by překážely myšlenky hlavní, přitom ale přiznává, že existují žánry, které jsou pro polemiku typické. Pro raně novověký kontext, kterým se zabývá, považuje za nejobvyklejší dopis, dialog, traktát a biblický komentář. Přitom, ale připouští existenci raně novověké formy „Kontroversen-Streitschrift“, která je blízká dopisu protože obsahuje jeho typické části (*salutatio, captatio benevolentiae, peroratio*), stavbou, která klade důraz na pečlivé konstruování argumentů je blízká traktátu, její jazyk je ovlivněn hovorovou řečí, přitom ale není moc dekorativní, ale spíše věcný.²⁶

Nakonec tedy dochází k podobnému pojetí jako *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, který chápe polemiku ve třech rovinách. V té nejširší právě jako metodu, v užší, jako literární žánr, který se začíná rozvíjet v raném novověku, za třetí jde o pojem užívaný obzvláště ve vědecké literatuře, který zastřešuje nějaký konflikt.²⁷ Pro účely této práce hodlám i já chápat polemiku úzce, tedy jako specifický žánr raně novověké učené debaty, jako žánr literatury věcné. Polemiku jako žánr se pokusili blíže definovat účastníci projektu *Controversies in the République des lettres*. Popisují specifický model pro raně novověkou učenou polemiku. Ta se

²⁴ Dagmar MOCNÁ – Josef PETERKA a kol.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl 2004.

²⁵ Kerstin LUNDSTRÖM: *Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans: Inszenierungen Rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit*. Stockholm 2015, s. 63–67.

²⁶ Kerstin LUNDSTRÖM: *Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans: Inszenierungen Rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit*. Stockholm 2015, s. 285–290.

²⁷ Hermann STAUFFER: „Polemik“. In: Gert Ueding (ed.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 6. Tübingen 2003, sl. 1403–1415.

striktně drží konkrétní struktury vycházející z akademické tradice. První účastník výměny formuluje soubor tvrzení, soudů nebo obvinění. Druhý účastník je pak postupně vyvrací a prezentuje vlastní řešení. Nato první strana krok za krokem vyvrací protivníkovy pochybnosti a snaží se posílit vlastní stanoviska. Tímto způsobem je pak možné pokračovat do nekonečna. Základní vlastností i nevýhodou takového způsobu vedení polemiky je nutnost krok za krokem následovat jednu přijatou strukturu textu, na začátku nastolené pořadí argumentů. Kupí se důkazy o vlastní pravdě, potenciální pochybnosti protivníků a odpovědi na ně.²⁸

Účastníci projektu *Controversies in the République des lettres* přitom mluví o letáku. Hans-Joachim Kohler zodpovědný za rozsáhlou edici německé letákové literatury jej definuje jako nezávislou, neopakující se, nesvázanou publikaci skládající se z více než jedné strany, jejímž účelem je agitovat (tedy podnítit k akci) a propagovat (tedy ovlivnit názor) a která je adresována masám nebo širšímu publiku.²⁹ Mnou zkoumané texty se s touto definicí rozcházejí, zejména pokud se jedná o jejich nezávislost - mají totiž převážně dialogický charakter, vzájemně na sebe navazují a korespondují, reakce je přímo anticipována a očekávána;³⁰ neopakovatelnost - nejvýstižnější polemické texty mohly být vydávány opakovaně v reedicích a ve sbornících; navíc jde povětšinou o poměrně rozměrné knihy s vlastní vazbou. Kohlerovy podmínky jsou splněny, pokud jde o účel a adresáta. Vědoma si těchto výhrad budu nadále mluvit v návaznosti na Kerstin Lundström spíše o polemickém spisu než o letáku.

Pokud se vrátíme k otázce pravdivosti, kterou nastolil Vlašín, je zajímavé, podívat se na pojetí filozofa Marcelo Dascala, ten polemiku charakterizuje jako „[...] *dialogical event involving at least two contenders defending opposite views and arguing against each other.*” Co je však mnohem důležitější - Dascal vnímá otázku

²⁸ Gerd FRITZ – Juliane GLÜER: *The Pamphlet and its alternatives c. 1700*. In: *Controversies in the République des lettres*. Technical Report 4. Theological Controversies. Giessen 2001, s. 43.

²⁹ Steven OZMENT: *Pamphlet Literature of the German Reformation*. In: *Steven Ozment: Reformation Europe. A Guide to Research*. St. Louis 1982, s. 86. Nejnověji k definici letáku se u nás vyjádřila Jana HUBKOVÁ: *Fridrich Falcký v zrcadle letákové publicistiky*. Praha 2010, s. 29–64.

³⁰ Albert KUBIŠTA: *Konfesionální polemika - málo využívaný pramen k dějinám konfesionalizace*. In: *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740)*. České Budějovice 2006, s. 329.

pravdivosti jako výsledku střetnutí mnohem komplexněji než Vlašín. Polemika vedoucí k vítězství pravdy je podle něj jen jednou z možností, jak může věc vyústit. V takovém případě Dascal mluví o discussion - diskusi, vedle toho rozlišuje dispute - spor, kdy je hlavním cílem protivníků vyhrát, a controversies - kontroverzi, kdy jde hlavně o to druhou stranu přesvědčit.³¹ Rozdílné cíle vedou k rozdílnému přístupu obou stran, a tedy i k odlišnosti využitých řečnických prostředků. Proto jsou při hodnocení charakteru polemiky důležité rétorické prostředky, které její autor používá.

K pochopení západoevropské tradice náboženské polemiky přináší zajímavý pohled zvenčí studie Jitky Komendové o komunikačních strategiích náboženské polemiky ve středověké Rusi. Komendová si všímá toho, jaký prostor ve své výpovědi polemici věnují hlasu druhé strany a jakou toto svědectví plní roli. Zatímco Dascal mluví jednoznačně o dialogickém charakteru polemiky, Komendová na příkladu Rusi ukazuje, že polemika může mít charakter monologu. Dochází k tomu, pokud vlastní pravda není dokazována, ale deklarována a prosazována vahou autority. Což je typické pro ruskou realitu, kde jsou odlišné názory jednoznačně potlačovány. Případně je zde možný kvazidialog, kde polemika není vedena s cizím, ale s jeho karikaturou. Pro třetí typ - polemiku dialogickou - je nutná přítomnost obou stanovisek. To podle Komendové bylo možné jen v západním kulturním okruhu postaveném na scholastické tradici, ve kterém jsou věroučné pravdy dokazovány, promýšleny a neustále potvrzovány prostřednictvím logiky a filozofie, ale také díky antickému dialogu vzkříšenému humanisty.³² Komendová náboženskou polemiku zcela obecně definuje jako „*dílo jakéhokoli žánru zpracovávající svár dvou či více věrouk*“.³³

³¹ Marcelo DASCAL: *On the uses of argumentative reason in religious polemics*. In: *Controversies in the République des letters*. Technical Report 4. Theological Controversies. Giessen 2001, s. 3–8. Marcelo DASCAL: *Types of polemics and types of polemical moves*. In: S. Čmejrková – J. Hoffmannová – O. Lullerová – J. Svetlá (ed.): *Dialogue Analysis VI.*, vol. I. Tübingen 1998, s. 16–33.

³² Jitka KOMENDOVÁ: *Komunikační strategie náboženských polemik ve středověké Rusi*. In: Hanuš Nikl (Ed.): *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska*. Červený Kostelec 2006, s. 37–47.

³³ Jitka KOMENDOVÁ: *Komunikační strategie náboženských polemik ve středověké Rusi*. In: Hanuš Nikl (Ed.): *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska*. Červený Kostelec 2006, s. 38.

V polemice však nejde jen o definování nové pravdy, očištění věrouky, ale také o její kodifikaci. Navenek utočí na pojetí jiné než to pravověrné, ale také vnitřně stabilizuje, jednoznačně určuje, co je přijatelné a co není.³⁴ Je prostředkem vytváření hranic mezi jednotlivými náboženskými směry, hranic pravověří. Tyto snahy dnes můžeme sledovat prostřednictvím celé řady dalších tisků, jako jsou konfese, řády, katechizmy a agendy, laickým věřícím jsou pravidla v zjednodušené formě zprostředkována i v modlitebních knihách nebo v kancionálech. Nejvýraznějším vyjádřením formativního procesu jsou ale náboženské polemiky. Proto nejde jen o dvoustrannou komunikaci mezi dvěma oponenty, důležitý je i třetí, mlčící účastník střetu, tedy publikum nebo čtenář. Jürgen Stenzel tak při svém pokusu definovat polemickou situaci odlišuje polemický subjekt - autor polemiky, polemický objekt - osoba, která byla napadena, a polemickou instanci - publikum, které chápe jako soudce.³⁵ Někteří teoretici dokonce mluví o tom, že vlastním cílem debaty není přesvědčení protivníka, protože ten si je již dávno svou pravdou jistý. Cílem je publikum, které si díky výměně protichůdných názorů může udělat lepší představu o podstatě problému, dokonce být přesvědčeno.³⁶ Znovu tedy vyvstává důležitost rétorických prostředků, které autorovi slouží k jeho přesvědčení.

³⁴ HERBEST, Henedyt: *Prodromus, Przesłanie albo goniec ks. Benedykta Herbesta naprzeciwko odpowiedzi pana Jakuba Niemoiewskiego*. Kraków: Mikołaj Szarfenberg, 1571, fol. bIIIr. „[...]mnie sie tak zda, te Xiąszki bardzo do tego być sposobne; aby z nich Katholik dobrą swą Wiarę utwierdził, a Heretyk od swych błędow był odwiedzion.“

³⁵ Jürgen STENZEL: *Rhetorischer Manichäismus. Vorschläge zu einer Theorie der Polemik*. In: Albrecht Schöne (ed.): *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongress. Band II*. Göttingen 1985, s. 3–11.

³⁶ Adelino CATTANI: *The right, duty and pleasure of debating in Western culture*. In: Marcelo Dascal – Han-ling Chang: *Traditions of Controversy*. Amsterdam – Philadelphia 2007, s. 133–134.

2.2 Kdo je to polemik?

„Polemik“ je opět pojem často se vyskytující například v biografických slovnících. Jeho hranice jsou však v praxi těžko uchopitelné. Pro účely třetí kapitoly této práce byl nadefinován v návaznosti na již zmiňovanou definici polemiky Marcello Dascala.³⁷ Předpokládám, že v případě polemiky náboženské bude převažovat snaha protivníka přesvědčit nebo zkrátka porazit, a to především v očích posluchačů. Soustředila jsem se tedy na autory, jejichž práce jsou částí nějakého „dialogu“, kteří se pokoušeli přesvědčit jiné, prosadit svůj názor a především utočí na opozici, někdy při užití slovního násilí a agrese. Soustředila jsem se pouze na muže, jejichž práce byly otištěny. Měly sloužit nejen jako manifestace pro svět vně, ale také jako způsob, jak stabilizovat hranice a kodifikovat pravidla platná uvnitř jejich vlastních náboženských uskupení.³⁸ Jejich texty byly často pečlivě připravované a kontrolované jejich nadřízenými – biskupy, řádovými představenými a synodami.³⁹

Profil polemika se pokusíme přiblížit v příslušné kapitole, zde je ještě nutné zmínit, že při pokusu o jeho sestavení jsem se snažila identifikovat všechny polemicky aktivní muže v Rzeczpospolité.⁴⁰ Za tímto účelem jsem využila takzvanou Estreicherovu Bibliografii Staropolské literatury, dále Polski Słownik Biograficzny a staropolskou část literární bibliografie Nowy Korbut. Na jejich základě jsem sestavila soupis 59 osob. Toto číslo ani zdaleka nemusí být konečné. Při práci jsem se potýkala s řadou obtíží. Předně v případě díla některých osob bylo nutné usuzovat o jeho polemickém charakteru pouze na základě názvu, což může být značně zavádějící. Ostatně se stejným problémem se potýkali již lidé 16. století. Hnězněnský arcibiskup Andrzej Krzycký se dostal do problémů s kurií díky své satíře na Luthera, protože ji nerozvážně nazval *Encomia Luteri*. O životních osudech řady mužů nejsme pro útržkovitost pramenů schopni mnoho říci. Jedná se tedy spíše o jistý reprezentativní vzorek než o vyčerpávající výčet. Mé výsledky jsou pouze orientační,

³⁷ Viz s. 15–16.

³⁸ Příkladem budiž polemické spisy Jakuba Niemojewského. Poznaňská synoda 1573, je předepsala jako vhodnou četbu pro duchovní vedle Písma a Konfese. Maria SIPAYŁŁO (ed.): *Akta synodów różnowierczych w Polsce IV. Wielkopolska 1569–1632*, Warszawa 1997, s. 17.

³⁹ To dokládá i polemika mezi Herbestem a Niemojewským viz s. 41.

⁴⁰ Není mi známa žádná žena, která by se v Rzeczpospolité náboženským otázkám na této úrovni věnovala.

jejich zpřesnění by vyžadovalo hlubší a rozsáhlejší studium pramenů. Přesto poskytují zajímavá obecná data, navíc nám dávají vhodný kontext a umožňují blíže dokreslit mnou vybranou trojici autorů.

2.3 Úvod do renesanční rétoriky

Rétorice se v 16. století dostalo řady nových podnětů. K stěžejním textům známým a užívaným již ve středověku přibývají nové, textům kanonickým se dostává revidovaných vydání a vše je mnohem lépe a všeobecněji přístupné díky magii knihtisku. Z antických tvůrců renesanční rétoriku v Rzeczospolitě a potažmo v Evropě obecně nejvíce ovlivňuje Aristoteles, Platon a Kvintilián. Ti přitom reprezentují dvě odlišná pojetí oboru. Aristoteles obor omezuje především na správnou výslovnost, soustředí se na jazykové jevy, gramatiku a stylistiku. Větší popularitě se těšilo pojetí ciceronsko-kvintiliánské, které je mnohem širší. Rétorika je zde propojena s filozofií a uměním, je prostředkem formování estetického vkusu jedince a jeho osobnosti, je základní ctností. Měla se stát prostředkem společenské obnovy a reformy.⁴¹ Rétor, jehož ztělesněním je Cicero, v sobě soustřeďuje ideály renesance. Je to člověk všestranně vzdělaný, který svou výřečností a působením dokáže měnit společnost, přinášet mír a harmonii. Kromě edic klasických prací vzniká i celá řada nových, více či méně originálních rétorických příruček, zmiňme spisy Erazma, Melanchtona nebo Petra Ramuse.

V dnešních populárních příručkách komunikace a rétoriky je velká pozornost věnována komunikaci neverbální, práci s hlasem a gesty. Mnohdy se tím dokonce začíná. V klasické rétorice je takzvané pronunciatio závěrečnou fází řečnické přípravy. Na začátku stojí inventio, tedy shromažďování materiálu, které je chápáno velmi široce jako vyhledávání myšlenek, důkazů a způsobů argumentace. Podle teorie Petra Ramuse se jedná o součást dialektiky, kam zařazuje také dispositio - uspořádání materiálu. Převzaté myšlenkové koncepce a motivy musejí být logicky organizovány, aby přesvědčily adresáta. Teprve pak následuje elocutio – zabalení pracně shromážděného materiálu a sestavené koncepce ve vhodná slova a fráze, tropy a schémata. Té bylo v dobových příručkách, stejně jako v těch dnešních, věnováno nejvíce místa a i jazykovědný a literární výzkum se na ně soustředí,

⁴¹ Miroslaw KOROLKO: *Rola "retoryki" w piśmiennictwie Polskim w wieku XVI. (Przegląd badań i propozycje metodologiczne). Przegląd humanistyczny*, r. 10, 1996, č. 5 (56), s. 22–23.

ústřední bude proto i pro nás. Rétorickou teorii uzavírá memoria - paměťové techniky a zmíněné *pronunciatio*.⁴²

Rétorika je primárně spojena s řečnictvím, ale její pravidla mají své místo i v psaném projevu, především pokud jde o její první tři části. V renesančních poetikách se proto často tato pravidla objevují, rétoriky oslovují nejen řečníka, ale i literáta a básníka. Jde o doklad postupného přechodu od komunikace převážně mluvené k psané. Speciálním odvětvím dobových rétorických příruček směřovaných zcela na „prozaika“ jsou epistolografické příručky.⁴³ Není tedy náhodou, že první raně novověké romány bývají postaveny právě na dopisech. Z obecně pojatých rétorických spisů se brzy vydělují ještě speciální příručky pro kazatele. Kazatel je již sv. Augustinem zaměňován s řečníkem antického světa a právě díky kazatelství tento Církevní Otec legitimizoval antickou rétorickou tradici jako takovou.⁴⁴

Nástup renesanční latiny a rétoriky je základem radikálního obratu ve způsobu myšlení a vědecké argumentace učenců, který se projevoval v neposlední řadě také v teologii.⁴⁵ Nejedvážněji toto tvrzení vyjádřila Ann Moss.⁴⁶ Autorka ovlivněná takzvaným „lingvistickým obratem“ tvrdí, že změna jazyka zapříčinila změnu perspektivy natolik radikální, že vedla k vytvoření dvou rozdílných jazykových komunit, jejichž latina byla natolik odlišná, že si jejich členové vzájemně nerozuměli. Pozdně středověcí logici, pro které bylo hlavním cílem určit pravdivé podmínky tvrzení, užívali latinu jako velmi precizní a specializovaný nástroj, formální systém, každé slovo manipulovali s přesností cizí hovorové řeči. Naopak cílem humanistů bylo oživit latinu Cicerona, naučit se mluvit tak, jako lidé jeho doby, stejně argumentovat za užití rétoriky, která do dokazování vnáší velké množství relativity. Způsob uvažování humanistů silně ovlivnil náboženské reformátory, jeho studium má tedy pro pochopení doby velký význam. J. Andreas

⁴² Mirosław KOROLKO: *Rola "retoryki" w piśmiennictwie Polskim w wieku XVI. (Przegląd badań i propozycje metodologiczne)*. Przegląd humanistyczny, r. 10, 1996, č. 5(56), s. 24–32.

⁴³ Lee A. SONNINO: *A Handbook to Sixteenth-Century Rhetoric*. London 1968, s. 8–9.

⁴⁴ Heinrich F. PLETT: *Rhetoric and Renaissance Culture*. Berlin – New York 2004, s. 27–30.

⁴⁵ Jean Dietz MOSS – William A. WALLACE: *Rhetoric and dialectic in the time of Galileo*. Washington 2003, s. 3–12. Ukazuje na to, že Galilea, který si znepřátelil kurii především tím, že se odvážil závažnou vědeckou otázku pojmut rétoricky.

⁴⁶ Ann MOSS: *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*. New York 2003.

Löew je dokonce přesvědčen, že scholastická logika je pravým jazykem ortodoxie. Výzkum užití národního jazyka nebo latiny jako metody rozlišení konzervativních autorů od těch pokrokových podle něho nedává smysl. I konzervativní autoři zcela pragmaticky národní jazyk užívali také. Důležitější jsou pro něj struktury a idee, metajazyk - scholastická logika pro něj není jen nástrojem, ale i svědectvím autorovy ideové příslušnosti.⁴⁷ Vracím se tak k tomu, co bylo naznačeno již při probírání jednotlivých částí rétorické přípravy, důležitým aspektem renesanční rétoriky je její blízké propojení a střetávání s dialektikou.⁴⁸

Pokusy systematicky popsat rétorickou teorii 16. století se objevují zejména na západě.⁴⁹ U nás se tyto snahy omezují spíše na kapitoly v akademických příručkách historického vývoje oboru.⁵⁰ V polském okruhu jde pak především o metodologické studie zamýšlející se nad tím, jak znalost dobové rétoriky využít k interpretaci staropolských textů, a nad limity tohoto postupu.⁵¹ Prakticky se o to pokusilo zatím jen několik autorů⁵² a i my se dále chceme vydat touto cestou.

⁴⁷ J. Andreas LÖWE: *Richard Smyth and the Language of Orthodoxy*. Leiden 2003, s. 9–12.

⁴⁸ Peter MACK: *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and dialectic*. Leiden – New York 1993.

⁴⁹ Peter MACK: *A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620*. Oxford 2013. Heinrich F. PLETT: *Rhetoric and Renaissance Culture*. Berlin – New York 2004.

⁵⁰ Irena ŽANTOVSKÁ: *Jazyková komunikace v dějinách lidstva*. Praha 2006. Bez ohledu na módní název jde v zásadě o dějiny rétoriky.

⁵¹ Mirosław KOROLKO: *Rola "retoryki" w piśmiennictwie Polskim w wieku XVI. (Przegląd badań i propozycje metodologiczne)*. *Przegląd humanistyczny*, 10, 1996, č. 5(56), s. 17–34. Jakub Zdzisław LICHAŃSKI: *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*. In: Jansz Pelc (ed.): *Problemy literatury staropolskiej 3*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 232–269.

⁵² V kontextu této práce je zajímavá studie Wiesław STEC: *Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie "Gratis" Jana Brozka)*. In: Barbara Otwinowska (ed.): *Retoryka a literatura*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984. s. 137–151. Sborník obsahuje také několik dalších studií tohoto typu od jiných autorů.

3 Lidé a doba

V následující kapitole se pokusím zachytit polemickou kulturu Polsko-litevské unie v raném novověku druhé poloviny 16. století. Začnu od obecného nastínění situace v Evropě, dále se přesunu k historickému exkurzu, který nám přiblíží úskalí polské reformace, a pak přejdu k obecnému profilu polemika. Pokusím se podívat na to, jací lidé se pouštěli do tohoto typu podniku, jaký byl jejich původ a vzdělání, další kariéra, zda existují nějaké rozdíly mezi jednotlivými denominacemi. V následující části blíže popíši vybranou skupinou polemiků a s okolnosti konfliktu, ke kterému mezi nimi došlo.

3.1 Hranice reformační polemiky

Vystoupení Martina Luthera v druhém desetiletí 16. století mělo mnoho rovin a z nich pramenících důsledků, pro nás je v této chvíli nejdůležitější, že zcela změnilo situaci na knižním trhu, který byl v té době ještě v plenkách. Již v první fázi vývoje knihtisku byla církev hlavním původcem zakázek. Tištěny byly knihy nutné ke každodennímu provozu - agendy a misály, kromě toho byly populární edice antických klasiků. Otázka církevní reformy trh zcela ovládla, Luther se náhle stává nejvydávanějším autorem. Nastává polemická smršť, učenci otevřeně vystupují s kritikou Říma. Silná vlna končí s 20. lety, kdy dochází ke konfliktu v nekatolickém táboře, k rozchodu ve věroučných otázkách, jednotná anti-papežská formace je rozbita. Objevují se učenci, kteří s Lutherem zcela nesouhlasí, dochází tak zároveň k rozbití knižního trhu. V městech, která se přiklonila k Lutherovým kritikům, nejsou tištěny jeho spisy a naopak. Neméně důležité je těžké procitnutí, které přinesla selská válka (1525). Odbojní sedláci se odvolávají na reformní myšlenky, reformace stojí před rizikem narušení společenského řádu. Protestantské publikace jsou tištěny i nadále, polemika pokračuje, ale nikdy již nedosahuje stejné intenzity.

Definitivní konec atmosféry dialogu přináší polovina století. Něco, co původně začalo jako věroučný spor uvnitř katolické církve, se během života jedné generace proměňuje ve střetnutí několika nezávislých církví s vlastní věroukou a vedením, jejichž stoupenci se snaží udržet myšlenku náboženské jednoty alespoň ovládnutím dílčího území a neštítí se přitom užít i násilí. Řada konfliktů, které začínají šmalkaldskou válkou (1546–1547), má vedle tradičních rovin mocensko-

ekonomických i silný náboženský podtón. Mírové dohody, ve které tyto konflikty vyústí, vedou k vyznačení jednoznačných hranic. Aušpurský mír roku 1555 tak velmi jednoznačně rozdělil Říši.

Podobně i vláda Marie Tudorovny přinesla Anglii velmi krvavé vystoupení proti náboženským odpůrcům, vláda její sestry Alžběty pak opět znamenala jednoznačné ukotvení náboženských hranic. Všichni veřejní činitelé byli nuceni přísahat oddanost panovnici jako vrchnímu hodnostáři Anglikánské církve. Podle zákona o náboženské jednotě byli všichni pod hrozbou pokuty nuceni navštěvovat anglikánské mše a používat Knihu společných modliteb (Book of Common Prayer). Pro katolíky bylo pravověří jednoznačně vymezeno v dekretch Tridentského koncilu (1545–1563). Naopak Francouzské náboženské války druhé poloviny 16. století a Nizozemské povstání vedly k dlouhému období napětí a agrese mezi stoupenci dvou hlavních denominací.

Hranice mezi věroukami jsou nastavené, rozložení sil v Evropě je dané. Vlivní Evropy se rozhodli, na které straně stojí, teď už jen směřují k potlačení opozice a nebojí se přitom použít sílu. Už dále není koho přesvědčovat. Polarizace evropské společnosti se projevila i v tisku 60. a 70. let 16. století. Polemiku nahrazuje propaganda. Z trhu se vytrácejí traktáty analyzující věroučné otázky a jsou nahrazeny pamflety, jejichž hlavním cílem je demonizovat protivníka. Signifikantní je jejich anonymita. Pracují se stereotypy a skrytými obavami, posilují nedůvěru a strach z jiného.⁵³ To je širší evropský kontext, ve kterém vznikají námi zkoumané texty. Mají přesvědčovat v době, kdy na přesvědčování většina Evropy dávno rezignovala.

3.2 Opožděný rozkvět

Vzestup reformace v Polsko-litevské unii je ve srovnání s ostatní Evropou o půl století opožděn. Za její začátek ve střední Evropě přitom můžeme de facto považovat už dění v zemích Koruny české 15. století, které přineslo masové hnutí

⁵³ Mark U. EDWARDS, Jr.: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994. Miriam USHER CHRISMAN: *Lay culture, learned culture. Books and Social Change in Strasburg, 1480–1599*. New Haven – London 1982. Miriam USHER CHRISMAN: *From Polemic to Propaganda: The Development of Mass Persuasion in the Late Sixteenth Century*. Archiv für Reformationsgeschichte, r. 66, 1975, s. 175–196.

s náboženskými kořeny, do kterého se zapojily všechny vrstvy společnosti. S tím rozdílem, že husitské hnutí se brzy soustředilo kolem několika základních bodů, které nesouvisely až tak těsně s nuancemi věrouky, ale spíše s vnější – obřadní a institucionální stránkou věci. Také jednota bratrská jako první nezávislá reformační církev se dlouho nesnaží specifikovat si nějakou vlastní věrouku, základem jejího učení je spíše etika a morálka, každodenní život společenství věřících.⁵⁴ Naopak reformace 16. století začíná jako spor vzdělavců, na který se teprve postupně nabaluje nutnost vytvořit církevní organizaci, ta pak již odráží specifická věroučná východiska.

Do Polsko-litevského státu se dostaly už ideje husitství, první kontakty s Lutherovými tezemi a zájem o ně přišel také velmi záhy po jeho vystoupení. Přesto však energické kroky tehdejšího krále Zikmunda Starého, který se mohl opřít i o protihusitskou legislativu svých předků, vývoj hnutí zpomalily a donutily jeho stoupence držet se v ústraní. Už roku 1520 bylo pod pohrůzkou konfiskace majetku a vyhnanství zakázáno dovážení heretických spisů do země, o tři roky později byl trest zpřísněn na trest smrti. Studentům „kacířských“ zahraničních univerzit bylo od roku 1534 zakázáno ucházet se o úřady v státní správě, od roku 1540 bylo studium na nich zapovězeno pod pohrůzkou smrti. Primas Jan Łaský se na několika místních synodách pokusil o reformu vnitřní organizace církve zavedením častějších vizitací, reformu vzdělávání, ale třeba i ustanoveními týkajícími se farních knihoven. Pokusil se obnovit působení inkvizitorů v každé z diecézí.⁵⁵

Když vládu v roce 1548 převzal mladý král Zikmund Augusta, situace se radikálně mění. Nahrává tomu několik činitelů. Nový král, zdá se, s hnutím sympatizuje.⁵⁶

⁵⁴ Jindřich HALAMA: Sociální učení Českých bratří 1464–1618. Praha 2003.

⁵⁵ Marian RECHOWICZ: Teologia pozytywno-kontrowersyjna. Szkoła polska w XVI wieku. In: Marian Rechowicz (ed.): Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Tom II. Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia humanistyczna. Lublin 1975, s. 36–37.

⁵⁶ Jeho skutečný vztah k reformaci je dodnes předmětem dohadů např. Anna SUCHENI-GRABOWSKA: *Zygmund August król polski i wielki książę litewski 1520–1562*. 2. vyd. Kraków 2010, s. 302–322 považuje Zikmunda za pravověrného katolíka, který ustupuje spíše z donucení, musí opatrně lavírovat mezi různými šlechtickými proudy, proto se navenek zdá být nečinný a lhostejný. Jedno je však jisté, král se o reformaci aktivně zajímá, důkazem je jeho rozsáhlá knihovna. Alodia

Polská církev, která měla do té doby velkou politickou moc, privilegia a soudní pravomoci, je díky tomu trnem v oku i šlechticům, kteří se ve věcech věrouky považují za pravověrné syny Říma. Ti se ve jménu obrany šlechtických svobod neváhají spojit i se stoupenci Wittenbergu nebo Ženevy. Záhy se daří zablockovat církevní soudnictví, takže biskupové nejsou schopni vystupovat proti šíření „hereze“. V praxi tedy nastává obdoba říšského „cuius regio, eius religio“. Každý šlechtic zcela volně rozhoduje o obsazení sobě podřízených patrocinií.

Mnozí dokonce doufají v možnost vzniku národní církve po vzoru Anglie. Tyto snahy kupodivu nejsou vlastní jen stoupencům reformace, ale i katolíkům, kterým šlo o omezení papežského vlivu. Mezi nejvýznamnější z nich patřil i biskup Jakub Uchański, od roku 1562 polský primas. Zřejmě prvním, kdo rozpoutal veřejnou diskusi o vzniku polské národní církve nezávislé na Římu s polským králem jako její hlavou, byl Jakub Przyłuski, zemský krakovský písař. Jeho vystoupení významně ovlivnilo atmosféru na sněmu v Piotrkově roku 1555. Výsledkem tehdejšího zasedání byl i požadavek svolání národní synody, ke které díky snahám papežského legáta a nedůvěře Říma nikdy nedošlo. Ve svých textech tyto ideje velmi podporoval významný politický myslitel té doby Andrzej Frycz Modrzewski. Nešlo však jen o omezení vlivu papežství na národní záležitosti, zároveň probíhaly velmi intenzivní snahy o sjednocení všech proudů reformace v Rzeczpospolitě v národní církve. Velmi aktivní byl v tomto směru například Jan Łaski, synovec stejnojmenného primase.⁵⁷

Velké plány a naděje z dob Zikmunda Augusta se však v praxi nedaří naplnit a i to, co bylo realizováno, charakterizuje jistá polovičatost. Vrcholem snah o právní zakotvení náboženské tolerance je Varšavská konfederace roku 1573, která však problémy nekatolíkům řeší pouze částečně. Garantuje svobodu vyznání pro šlechtu, situaci ostatních stavů ale vůbec neřeší. Nijak se nevyjadřuje k palčivým otázkám praxe, jako je církevní soudnictví nebo postavení nekatolického kléru. O potřebě

KAWECKA-GRYCZOWA: *Biblioteka ostatniego Jagiellona. Pomnik kultury renesansowej*. Wrocław 1988.

⁵⁷ Edward BAŁAKIER: *Sprawa kościoła narodowego w Polsce XVI wieku*. Warszawa 1962. Bolesław KUMOR: *Historia kościoła 5. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*. Lublin 2002, s. 144–148.

schválit další doplňující zákony už se pak jen diskutuje. Nejednoznačnost, s jakou byla konfederace formulována, nejlépe ukazuje posun v chápání jednoho z jejích klíčových pojmů. „Dissidentes“ původně označovalo všechny křesťany, kteří se konfesemi mezi sebou liší, zahrnuje tedy i katolíky, kteří v nejisté době vzniku dokumentu potřebovali ochranu stejně jako ostatní. Postupem času začal být pojem vztahován pouze na nekatolíky. Ti jsou nově chápáni jako lidé lišící se od učení obvyklého, katolického.⁵⁸

Snahám o utvoření národní církve bránily od samého začátku věroučné spory kolem národní konfese. Žádná z církví nebyla ochotna ustoupit ze svých stanovisek. Kalvinisté byli zásadně proti tomu, aby byla za národní konfesi přijata augšpurská, jednota bratrská měla výhrady vůči kalvinistům a všichni společně odsuzovali ariány neboli polské bratry.⁵⁹ Maximální formou ústupku byl Sandoměřský konsens, uzavřený mezi jednotou, luterány a kalvinisty roku 1570. V praxi znamená pouze příměří a ujednání o vzájemné spolupráci ve vztahu k společnému nepříteli – Římu, nijak nepřibližuje dohodu na společném učení.⁶⁰

Již za Zikmunda Augusta se začínají konsolidovat kořeny katolické odezvy, on sám přijímá dekrety Tridentského koncilu, k jejichž následování se katolická hierarchie zavazuje až na sněmu v Piotrkově (1577).⁶¹ V zemi začíná od roku 1564 velmi dynamicky vystupovat jezuitský řád zakládající nové školy, které se těší velké popularitě. Za Štěpána Báthoryho nekatolické církve ještě poměrně prosperují, ale za jeho nástupce již ztrácejí půdu pod nohama. Zatímco Báthory drží neutrální linii svého předchůdce,⁶² Zikmund III. Vasa otevřeně podporuje katolickou církev všemi dostupnými prostředky a odhaluje slabost nekatolíků, tedy chybějící společenské zakotvení.

⁵⁸ Janusz TAZBIR: *Państwo bez stosów*. Warszawa 2009, s. 111–128.

⁵⁹ Polští bratři jsou také někdy označováni jako sociniáni, podle Fausta Sozziniho, který jejich učení svými myšlenkami formoval. Jednalo se o antitrinitáře, o pojetí Božských Osob vedou spory i mezi sebou.

⁶⁰ Oskar HALECKI: *Zgoda sandomierska 1570 r.* Warszawa – Kraków 1915.

⁶¹ Adolf PAWIŃSKI: *Synod piotrkowski w roku 1577*. In: *Początki panowania w Polsce Stefana Batorego 1575–1577 r. Źródła dziejowe IV*. Warszawa 1877, s. I–XXXVII.

⁶² Jan DZIĘGIEŁOWSKI: *Sprawy wyznaniowe w Rzeczypospolitej w czasach panowania króla Stefana I*. In: *Stefan Batory - król Rzeczypospolitej i książę Siedmiogrodu*. Pułtusk 2008, s. 61–72.

Země je spíše rurální i více urbanizované regiony jsou jen zřídka osídleny lidmi, kteří by se živili výhradně řemeslem nebo obchodem, obyvatelé malých městeček jsou silně svázáni s půdou. Nepříliš majetní měšťané jsou často zcela ve vleku svých vrchností, případně královských úředníků dohlížejících na jejich samosprávu – starostův. Jen málo královských měst je schopné prosadit reformaci bez podpory šlechty. Výjimkou jsou velká města Královských Prus – Gdaňsk či Toruň. Ostatním poddaným se vesměs nové náboženské myšlenky zcela vyhnuly. Šlechtici se v první fázi aktivně účastní diskuzí o náboženských otázkách, které probíhají v soukromých domech, během jídla, jsou organizátory disputací, v těch vystupují jako diskutující strana, rozhodčí, „moderátoři“. V reformačních církvích se vysoká angažovanost urozených laiků projevuje také v organizaci života církve.⁶³ Po rychlém a intenzivním vzplanutí však rychle ztrácí zájem. Umírající ochránce nekatolických církví nemá kdo nahradit.⁶⁴ Stává se z nich trpěná menšina.

Rozkvět reformace v Polsku je tedy obdobím poměrně krátkým, o to však intenzivnějším. Země je útočištěm pro řadu myslitelů. Reformační směry, které se v západní Evropě formovaly posledních několik desetiletí, se v Rzeczpospolité dostávají ke slovu najednou. Dokonce i jinde v Evropě potírání antitrinitáři zde zažili půlstoletí klidného a plodného rozvoje. Podobně se do země dostává i učení jednoty bratrské. Víra emigrantů roku 1547 si velmi záhy získává stoupence i mezi místním obyvatelstvem.⁶⁵ O věroučných otázkách se zcela svobodně diskutuje ve šlechtických domech, během banquetů. Proto Janusz Tazbir Rzeczpospolitou tohoto období označil v dodnes vlivném souboru esejů za Państwo bez stosów/Stát bez upalování. Kniha je apoteózou tehdejší náboženské tolerance. Jistým doplněním této interpretace je pak studie Tadeusza Wojaka, který se zamýšlí nad hranicemi tolerance, jak se projevují právě v polemických spisech. Z jeho pohledu situace nevypadá až tak idylicky. Wojak upozorňuje na to, že i v Rzeczpospolité probíhal

⁶³ Jolanta DWORZACZKOWA: *Wprowadzenie reformacji do miast królewskich Wielkopolski. Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, r. 10, 1965, s. 53–80. Janusz TAZBIR, *Spoleczny i terytorialny zasięg polskiej reformacji*. *Kwartalnik Historyczny*, r. 82, 1975, s. 723–735.

⁶⁴ Andrzej Kazimierz BANACH: *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560–1600*. In: *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 714. *Prace historyczne* 77. Warszawa – Kraków 1985, s. 33–34.

⁶⁵ Jaroslav BIDLO: *Jendota bratrská v prvním vyhnanství I. (1548–1561)*. Praha 1900.

neustálý boj o získání převahy, přestože nebyl veden krvavými prostředky, ale právě například prostřednictvím polemiky. Byl to boj, který se týkal prakticky výlučně mocných a vlivných.⁶⁶

⁶⁶ Tadeusz WOJAK: *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*. In: Tadeusz Wojak (ed.): *Wkład protestantyzmu do kultury Polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*. Warszawa 1970, s. 44–90.

3.3 Náboženský polemik⁶⁷

V Polsko-litevské unii se mi ve sledovaném období let 1550–1600 podařilo identifikovat 59 autorů tištěných polemických spisů. Srovnání jejich osudů přineslo zajímavá data o charakteru tehdejší polemické scény i přesto, že v některých případech nebylo možné shromáždit důvěryhodná data pro všechny sledované otázky. Pokud se na tyto muže⁶⁸ blíže podíváme, najdeme mezi nimi řadu společných rysů. První zajímavou skutečností charakterizující dobové polemické klima jsou velmi úzké kontakty mezi jeho jednotlivými aktéry. Z dialogického charakteru náboženské polemiky vyplývá vzájemná návaznost jejich prací a je také zcela pochopitelné, že se tito muži střetávali i v osobních disputacích. Jejich vzájemné kontakty jsou však mnohem širší. Ve zkoumané skupině se objevují příbuzní. Významným ariánským myslitelem a polemikem byl Jan Niemojewský, Jakubův bratr, proti kterému náš polemik psal. K polemické výměně došlo i mezi bratřenci Zygmundem a Wolfgangem Schlichtingy. Známe dva polemiky jménem Statorius, otce a syna, kteří bránili stejné principy. Tito muži byli kolegové, přátelé, učitelé a žáci, spolu studovali nebo cestovali. Ve skupině je také několik osob, které stály mimo tyto úzké kontakty, o jejich osudech toho však dnes moc nevíme právě proto, že stáli na okraji všeobecného zájmu.

V tomto kontextu je zajímavý příklad Stanislava Orzechowského a Martina Krowického, blízkých přátel a pokrokových kněží, kteří stáli proti celibátu. Orzechowský dokonce odmítl složit slib čistoty, když přijímal kněžské svěcení. Pomohl svému příteli jako prvnímu nám známému knězi v Rzeczpospolitě se sňatkem, nakonec i sám vstoupil do manželského svazku. Je autorem řady spisků, ve kterých ostře kritizuje nejen celibát, ale i různé přehmaty papežského stolce. Přesto se tito muži ve věroučných otázkách brzy rozcházejí. Orzechowský je autorem nejostřejších útoků proti nekatolíkům, a dokonce psal i proti svému bývalému příteli.

⁶⁷ Obsáhlejší verze této kapitoly rozšířená zejména o životopisné medailonky jednotlivých polemiků byla publikována jako *Religious polemists of Polish–Lithuanian Commonwealth in second half of the 16th century*. *Czech and Slovak Journal of Humanities*, 2014, č. 1, s. 35–47.

⁶⁸ V Rzeczpospolitě se neobjevila žádná žena, která by výrazněji zasáhla do náboženské disputace. Chybí zde obdoba jihoněmecké Arguly von Grumbach.

Krowický si naopak prošel luteránstvím, kalvinismem a nakonec zakotvil mezi ariány.⁶⁹

25 z těchto mužů byli katolíci, 33 z nich nekatolíci. V případě Wita Korczewského⁷⁰ si nemůžeme být jisti, protože je znám jen jako autor proti-luteránského spisu. Nemáme o něm žádné další informace, ale kritika Luthera z něho ještě nedělá katolíka, i když pro to svědčí to, že svůj spis publikoval v poměrně rané fázi vývoje reformace v zemi (1552). Vypadá to tedy, že stoupenci nekatolictví jsou lehce v převaze, opak je však pravdou. Nelze zapomínat na to, že tito muži zastávali pestrou škálu často navzájem se potírajících věroučných stanovisek. V této skupině navíc zhusta dochází k vývoji, až 1/3 z nám známých polemiků změnila vyznání víc než jednou.⁷¹ To jen ukazuje na dynamiku doby. Ve chvíli, kdy se člověk odvážil redefinovat svou víru, mu trvalo delší dobu, než našel nové zakotvení. V této první fázi polské reformace známe jen tři muže, kteří se narodili jako nekatolíci a nikdy nezměnili vyznání.⁷² Nikdo z polemicky aktivních reformátorů se nevrátil ke katolictví potom, co je jednou opustili, spíše se ještě více radikalizují. V katolickém táboře sice někteří mohli sympatizovat s novým hnutím v počátečních fázích svého života, ale nakonec se nikdy neodvážili zpochybnit papežskou svrchovanost nebo základní věroučné doktríny. Nejvíce s reformací koketoval již zmíněný Stanisław Orzechowsky a jeho „návrat na lůno církve“ bývá v dobové polemické literatuře užíván jako důkaz síly katolické církve. Jeho složité životní osudy byly zjednodušeny a stávají se exemplarem kajícího hříšníka.⁷³

⁶⁹ Henryk BARYCZ: *Marcin Krowicki*. In: *Polski Słownik Biograficzny XV/3*. Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 350–53. *Stanisław Orzechowski*. In: *Polski Słownik Biograficzny XXIV*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 287–292.

⁷⁰ Maria KARPLUKÓWNA: *Wit Korczewski*. In: *Polski Słownik Biograficzny XIV*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1968–69, s. 45–46.

⁷¹ Jako v případě zmíněného Marcina Krowického.

⁷² Piotr Stoiński jr. byl synem náboženského emigranta, podobně jako Šimon Bohumil Turnovský, který se narodil v Čechách; naopak Daniel Mikołajewský byl kalvinistou polského původu.

⁷³ HERBST: Benedykt: *Chrześcijańska Porządna odpowiedź na tę Confessi, ktora pod tytułem Braciej Zakonu Chrystusowego niedawno iest wydana*. Kraków: Mateusz Siebeneicher, 1567, fol. [363v–364v].

Polemicky nejaktivnější byli Antitrinitáři, mnozí polemici se k tomuto směru na konci života připojili,⁷⁴ opět však platí, že to nebyla skupina vnitřně kompaktní, naopak i mezi odpůrci trojiční doktríny probíhaly poměrně čilé polemické výměny. I zmínění bratraci Schlichtingové, Wolfgang a Zygmund, se ve věroučných otázkách neshodli. Antitrinitáři byli také nejvíce odsuzováni ze strany všech ostatních a nejčastěji polemicky napadáni. Opačným extrémem je jednota bratrská. Známe jediného polemicky aktivního člena její polské větve, biskupa Šimona Bohumila Turnovského. Tato církev, velmi úzce propojená s centrem v zemích Koruny české, již měla ustálenou organizaci, věrouku a vnitřní cenzuru. Navíc, protože byli její členové již dříve opakovaně pronásledováni a potírání, rozhodli se stát stranou, vyhýbat se veřejným manifestacím a snažili se udržet si korektní a přátelské vztahy se všemi ostatními nekatolickými církvemi. Turnovskému se za jeho aktivity dostalo kritiky ze strany českých biskupů, v publikaci prací mu bylo bráněno.⁷⁵ To vše také vysvětluje, proč Turnovský patří mezi úzkou skupinu polemiků, kteří nikdy nezměnili vyznání.

Společenský původ těchto mužů bylo možné určit jen v 44 případech. 19 z nich bylo urozeného původu, 25 poddaní s převahou měšťanů (16 z nich). Přesto, že podíl šlechticů v tehdejší populaci činil kolem 8–10%⁷⁶ (což je nejvyšší poměr v tehdejší Evropě), v této skupině reprezentují skoro polovinu. I když budeme předpokládat, že zbylých 16 také patřilo mezi poddané, je to stále 1/3. Tento stav je v zásadě logický. Pro členy vyšších vrstev bylo jednodušší získat potřebné vzdělání. Politická kultura země tento stav ještě podporovala. Šlechtici byli vedeni k tomu, aby veřejně vystupovali na sněmech a prosazovali své názory. Navíc šest nám známých polemiků

⁷⁴ Víme o 20 polemících, kteří se obrátili k Antitrinitářství v nějaké z jeho forem.

⁷⁵ Jerzy ŚLIZIŃSKI: *Z działalności literackiej braci czeskich w Polsce (XVI–XVII w.)*. Wrocław – Warszawa 1959, s. 53–63. *Dekrety Jednoty Bratrské*. Antonín Gindley (ed.): Monumenta Historiae Bohemica I. Praha 1865, s. 244.

⁷⁶ Witold KULA: *Stan i potrzeby badań nad demografią historyczną dawnej Polski*. Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych, r. 13, 1951, s. 71 na základě výzkumu ve Velkopolsku, Malopolsku a Mazoviecku odhadnul množství šlechty na 9,8%. Je však třeba toto číslo brát s opatrností, pozdější výzkumy upozorňují na velké regionální rozdíly, např. v Královském Prusku to bylo pouze 3%, ale v některých částech Mazoviecka dokonce 45–47%. Blíže viz Jolanta CHOIŃSKA-MIKA: *Między społeczeństwem szlacheckim a władzą. Problemy komunikacji: społeczności lokalne – władza w epoce Jana Kazimierza*. Warszawa 2002, s. 20–21.

v dospělosti dosáhlo své nobilitace, a to především na katolické straně. Nejzajímavějším příkladem úspěšné kariéry je Stanisław Sokołowski, který byl postiženým nelegitimním dítětem neznámého původu, avšak díky své inteligenci a podpoře možných patronů získal doktorát teologie na Boloňské univerzitě, stal se královským kazatelem, a dokonce děkanem na fakultě svobodných umění Krakovské akademie.⁷⁷

Sokołowského vynikající vzdělání není výjimečné. Naopak více než 2/3 polemiků měly univerzitní vzdělání. O zbylých z nich nemáme bližší informace, ale do této skupiny patří například Szymon Budny, který mluvil řecky a hebrejsky, sám přeložil Písmo a napsal k němu komentář.⁷⁸ Je třeba si pamatovat, že úroveň univerzitního vzdělání mezi řadovým klérem byla spíše nízká, ještě méně z nich se snažilo o získání univerzitního titulu.⁷⁹ Naopak někteří budoucí polemici navštěvovali dokonce více než jednu univerzitu, třetina (24) z nich měla univerzitní titul alespoň ze svobodných umění nebo práva. Nejčastěji studovali na Krakovské akademii (18 z nich), dlouho jediné univerzitě v zemi. Následuje Padova (11), teprve pak dvě centra - Řím a Wittenberg (9 a 8). Poměrně často byly navštěvovány také Královec (6), Boloňa (6) a Frankfurt nad Odrou (5). Šestnáct dalších míst se objevuje jednou nebo dvakrát. Převažují německy mluvící země a Itálie, jen okrajově Francie, což pro dané období není nic překvapivého.⁸⁰ Je jisté, že alespoň 37 z nich studovalo v zahraničí. Do ciziny se podívaly až 2/3. 7 z nich se narodilo v zahraničí a teprve později se z různých důvodů přestěhovalo do Polsko-litevského státu.

Tito muži byli dobře jazykově vybaveni, 5/6 z nich mluvilo latinsky, skoro 1/6 hebrejsky anebo řecky (nejčastěji znali oba tyto jazyky). Jakub Wujek, autor

⁷⁷ Ludwik GRZEBIEN: *Stanisław Sokołowski*. In: *Polski Słownik Biograficzny XL/2*. Warszawa – Kraków 2000, s. 183–89.

⁷⁸ Stanisław KOT: *Stanisław Budny*. In: *Polski Słownik Biograficzny III/1–2*. Kraków 1937, s. 96–99.

⁷⁹ Luise SCHORN-SCHÜTTE: *The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire: A Comparative Social Study*. *Sixteenth Century Journal*, 1998, č. 3, s. 721–725 popisuje problémem s obsazováním farností duchovními s dostatečným vzděláním, který trval až do poloviny 17. století. Maciej PTASZYŃSKI: *Pietas i sapientia? Wykształcenie pastorów w Księstwach Zachodniopomorskich w latach 1560–1618*. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, r. 49, 2005, s. 35–61.

⁸⁰ Vilnius a Vídeň třikrát; dvakrát Lipsko, Heidelberg, Paříž, Basilea a Lovañ; jednou – Montpellier, Pavia, Magdeburg, Zurich, Neapol, Turín, Benátky, Perugia, Altdorf.

polského překladu Písma, uměl kromě toho všeho také syrsky. Stanisław Farnowský, kalvinista, který přestoupil k antitrinitářství, prý mluvil všemi těmito jazyky a navíc ještě chaldejsky. K tak rozsáhlému lingvistickému studiu ho vedla právě touha lépe poznat Písmo.⁸¹ Szymon Budný mluvil jazykem Rusínů a staroslověnsky a snažil se o propagaci reformace mezi členy pravoslavné církve na Litvě publikací knih v národním jazyce. Zdá se tedy, že velká většina z nich mohla používat ve svých teologických spisech latinu, praxe však byla mnohem pestřejší. Ve skutečnosti jen 1/3 z nich používala pouze latinu,⁸² stejné množství z nich preferovalo pouze národní jazyk. Zbytek používal oba jazyky v závislosti na okolnostech. Polštinu používali katolíci i nekatolíci, což je velký posun ve srovnání se začátkem století, kdy římsští teologové kategoricky odmítali jazyky jiné než latinu.⁸³ Samozřejmě i v tomto období se setkáváme s hlasy, které varují před užitím národních jazyků, které nejsou vhodné pro zachycení teologických otázek, především z důvodu nedostatečné slovní zásoby. Nicméně tyto jazyky byly užívány také mezi katolíky, často členy jezuitského řádu, ale nejen jimi.⁸⁴

Přestože stupněm vzdělání polemici vynikají nad jiné, další prvek jejich raných biografí je spojuje s řadovým klérem. Svě kariéry poměrně často zahajovali jako učitelé ve farních školách nebo soukromí preceptoři.⁸⁵ Třetina z nich působila jako učitelé nebo kazatelé v nějaké fázi svého života. Katoličtí polemici byli v drtivé většině kněží. Šest z nich byli biskupové, deset bylo členy jezuitského řádu, což dokazuje jeho význam pro protireformaci, z ostatních řádů se objevuje jeden Benedyktin, jeden františkán (observant) a dva cisterciáctí opati. Většina z nich

⁸¹ Stanisław SZCZOTKA: *Stanisław Farnowski*. In: *Polski Słownik Biograficzny* VI. Kraków 1948, s. 372–375.

⁸² V této skupině jsou také někteří cizinci, kteří se možná nenaučili mluvit polsky na dostatečné úrovni.

⁸³ Mark U. EDWARDS: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994 se této otázce věnuje pro první polovinu století v německy mluvící oblasti.

⁸⁴ Typickým příkladem je právě střet mezi Jakubem Niemojewským a poznaňskými jezuity. Niemojewský chtěl vyvolat veřejnou disputaci v národním jazyce, jezuité to odmítali, protože preferovali diskuzi v kruhu latinsky mluvících učenců, nakonec jsou však nuceni odpovědět na jeho písemný útok v polštině.

⁸⁵ Luise SCHORN-SCHÜTTE: *The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire: A Comparative Social Study*. *Sixteenth Century Journal*, 1998, č. 3, s. 723.

držela vyšší posty v církevní hierarchii a shromažďovala benefícia. Také nekatolíci působí převážně v duchovní správě, někteří byli bývalí katoličtí kněží.

Je mezi nimi ovšem i několik laiků. Například bratři Niemojewští nebo Andrzej Wolan, který si vysloužil přezdívku “kalvínský papež” a působil v této církvi jako cenzor. U nekatolických církví je odlišení “kněžství” mnohem složitější, protože odmítly svátostný charakter kněžského svěcení a zdůraznily kněžství všech věřících. Rozhodující slovo tedy má stát a městské rady nebo šlechtičtí patroni – ti, kdo měli právo obsazovat benefícia, určovali pravidla, která kandidáti museli naplnit. Opustit církevní službu bylo mnohem jednodušší. Za zmínku stojí, že i katolická strana měla své laické polemiky. Jan Herburt, šlechtic, kastelán v Sanoku, právník a historik, napsal spis věnovaný otázce pravé církve Kristovy. Jiným zajímavým případem byl Patrycy Nidecký, sekretář biskupa Andrzeje Zebrzydowského. Někteří badatelé jsou přesvědčeni o tom, že psal polemické spisy publikované jménem svého zaměstnavatele. Nakonec i on přijal kněžství a psal polemiky pod svým vlastním jménem.⁸⁶ Tito autoři jsou však malé ryby. Rzeczpospolita postrádá individualitu tak vlivnou, jako byl kníže Jiří Bradatý, který byl vůdčí osobou protiluteránské polemiky v národním jazyce pro německy mluvící země jako mecenáš i spisovatel.⁸⁷ Nekatoličtí laičtí polemici měli ve svých církvích mnohem silnější pozici.

Většina z těchto mužů byla dost mobilní. Jejich motivy však závisely na vyznání. Mezi katolíky to bylo způsobeno především kariéřním postupem na nové a lepší posty. V případě jezuitů jde o neodmyslitelnou součást jejich povolání, nadřazení je mohli kdykoli přeložit a také to i dělali. Mezi protestanty byla důvodem nestabilita nově vznikajících církví. Jako příklad uveďme osudy Jana Łaského, který je výjimečný, protože ovlivnil reformaci nejen v lokálním měřítku, ale i v ostatní Evropě. Narodil se v rodině vyšší šlechty, získal kvalitní vzdělání a měl tedy otevřenou cestu ke skvělé kariéře. Přesto sdílí osud jiných reformátorů. Po své konverzi musel opustit zemi, získal pozici biskupa v Emden v západním Frísku, ale přišel o ni, protože jeho patronka konvertovala k luteránství, on však tíhnul spíše ke

⁸⁶ *Polski Słownik Biograficzny*, XXII, s. 713–717. V této kapitole byli zohledněni oba muži.

⁸⁷ Mark U. EDWARDS: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994, s. 28–37. Hans BECKER: *Herzog Georg von Sachsen als kirchlicher und theologischer Schriftsteller*. Archiv für Reformationsgeschichte. r. 24, 1927, s. 161–269.

kalvinismu. Později byl se souhlasem Eduarda VI. představeným emigrantské církve v Londýně (tzv. Strengers Church), po králově smrti musí znovu utéct. Nějaký čas pobýval ve Frankfurtu, ale byl brzy vyhnán luterány.⁸⁸ Ostatní reformátoři následovali tento model na lokální úrovni. Přicházeli o svá místa ve sborech, protože jejich patron zemřel, nebo konvertoval, někdy byli napadáni a bití nebo věznění, ale pořád v pohybu od místa k místu. Nekatolíci se sice v Rzeczpospolité těšili poměrně velké toleranci, ale jejich postavení nebylo dostatečně právně zakotveno.

V tomto kontextu je zajímavé, že tito autoři moc neužívali pseudonymy a povětšinou publikovali pod svými vlastními jmény. Jsou zde i výjimky jako Marcin Łaszcz jesuita, který používal 10 pseudonymů, a co je horší i jména svých současníků a jiných aktivních polemiků.⁸⁹ Jiní jako Daniel Mikołajewský užívali někdy své vlastní jméno, jindy pseudonym, a to v závislosti na okolnostech. Jakub Wujek psal ve jménu celé poznaňské jezuitské rezidence, ale jméno skutečného autora bylo veřejně dobře známé.

Tato tendence se spojuje s první fází reformace v Německu, která skončila se selskou válkou roku 1524. Polemici tohoto období také vyjadřovali své názory otevřeně a podepisovali své práce vlastními jmény. Většina z nich byli vzdělanci, většinu reformačních spisů psali kněží, kteří přistoupili k novému hnutí.⁹⁰ Polemici Polsko-litevské unie v druhé polovině 16. století byli také elitní skupinou. Vysoce vzdělaní muži, pocházející ze šlechtických rodin nebo z měst, s širokým rozhledem formovaným díky zahraničním cestám a univerzitnímu studiu. Často formulovali ideologické a teologické základy pro církve, které vedli, pracovali jako kazatelé a učitelé, takže jejich vliv na společnost byl ještě větší. Tito muži byli hlavním motorem atmosféry změn, která v té době panovala, ale skončila brzy nenaplněna.

⁸⁸ Halina KOWALSKA: *Jan Łaski*. In: *Polski Słownik Biograficzny XVIII*. Wrocław – Warszawa – Kraków 1973, s. 237–244.

⁸⁹ Bronisław NATOŃSKI: Marcin Łaszcz. In: *Polski Słownik Biograficzny XVIII*. Wrocław – Warszawa – Kraków 1973, s. 262–265.

⁹⁰ Miriam USHER CHRISMAN: *From Polemic to Propaganda: The Development of Mass Persuasion in the Late Sixteenth Century*. *Archiv für Reformationsgeschichte*, r. 66, 1975, s. 176–178.

3.3 Naši tři hrdinové

Jakub Niemojewský erbu Szeliga se narodil někdy mezi lety 1528–1532 jako jeden ze tří synů. Spolu s bratrem Janem studoval nejprve na univerzitě v Královci a poté ve Wittenbergu. Jeho náboženský vývoj byl zřejmě velmi složitý. Nejprve se nakrátko přiklonil k Augšpurské konfesi, pak se stává vůdčí osobností kujavských kalvinistů, které vede k unii s jednotou bratrskou tohoto teritoria, se kterou se sjednocuje hlavně na půdě církevní disciplíny.⁹¹ Nikdy nedržel žádné vysoké úřednické posty, pouze v druhé polovině šedesátých let byl surrogatem grodzkim v Bydgoszczi, disponoval však poměrně rozsáhlým majetkem. Byl veřejně velmi aktivní, od poloviny 50. let se opakovaně účastní sněmů, výrazněji pak vystupuje v souvislosti s interregnumem po smrti Zikmunda Augusta a při jednáních kolem varšavské konfederace a později v 80. letech, kdy se angažuje v opozici vůči králi Štěpánu Bátorymu a kancléři Janu Zamoyskému. Jeho aktivity v oblasti náboženské se pak neomezovaly pouze na podporu nekatolíků na politické scéně a dosazování reformovaných kazatelů do farností. Vedle toho se účastnil řady synod a byl součástí skupiny šlechty, která se aktivně podílela na vedení církve. Byl mluvčím vzájemné spolupráce jednotlivých reformačních církví.

Niemojewský, považovaný ve své době za obratného řečníka, nevyužíval svého umění pouze na politickém kolbišti, ale snažil se je užít také ve prospěch reformace. Jeho první publikací věnující se náboženským tématům je spisek z roku 1566 namířený proti antitrinitářským názorům ariánů. Je to také naposledy, kdy vystoupil proti některé z reformačních církví, následují pak už jen disputace s katolíky. Větším střetem byla polemická výměna s knězem Benedyktem Herbestem, tím v podstatě začínají jeho střety s jezuitou. Tečkou za touto výměnou totiž měl být spis *Vita Benedicti Herbesti*, který řád, chránící tehdy již svého člena, prý celý vykoupil a zničil. Drobným spisem brání sandoměskou konfesi vůči útokům kněze Hieronima Powodowského. Mnohem významnější bylo osobní střetnutí s jezuitou Františkem Tolotem, který doprovázel papežského nuncia (1572). Jezuité o několik let později (1580) vydali popis této disputace, kde za vítěze označují Španěla, zda tomu tak skutečně bylo, však dnes nejsme sto určit. Roku 1574 se neúspěšně snaží vyzvat k veřejné disputaci poznaňské jezuity, místo ní však nakonec dochází jen k výměně

⁹¹ Jeho bratr Jan byl arián, druhý Wojtěch členem jednoty.

polemických spisů. Kujavský šlechtic polemická střetnutí své doby již neobohatit dalším spiskem, ke konci svého života se věnuje už jen politickým aktivitám, umírá roku 1586.⁹²

Benedykt Herbest se narodil někdy kolem roku 1530 v Nowym Mieście nedaleko Dobromile v měšťanské rodině jako jeden z pěti synů. Díky podpoře vrchnosti on i jeho bratři, Jan a Stanislav, mohli studovat na Krakovské akademii. Herbest nastoupil v letním semestru roku 1548 na filozofickou fakultu. Během studií pod vlivem hebraisty Stankera zakolísal ve víře. Po získání stupně bakaláře na jaře 1550 se věnuje kariéře učitele. Tři roky pracoval jako rektor městské školy ve Lvově a pak ve škole při kostele Panny Marie v Krakově (do května 1559). Ke konci svého působení na Krakovské škole vydal vzorový vzdělávací program pro ústavy tohoto typu. Souběžně se svou pedagogickou činností pokračuje ve studiu, na začátku roku 1559 se stává mistrem svobodných umění a poté jistou dobu na Krakovské akademii přednáší o Ciceronově epistolografii a řečnictví. Následuje působení na místě rektora školy při dvoře arcibiskupa Przerębského ve Skierniewicích, pro kterou napsal učebnici aritmetiky. Po návratu do Krakova přijímá kněžské svěcení, pro které se snad rozhodl pod vlivem arcibiskupa. Další krátké působení na univerzitě, kde opět přednáší Cicerona, ukončil jeho spor s dalším profesorem Jakubem Górkim o definici periody. Herbest pak definitivně opouští Krakov a přijímá pozici profesora teologie na poznańském Kolegiu Lubrańského. Stává se poznańským kanovníkem (25. října 1563) a katedrálním kazatelem. Přesto neopomenul své názory na periodu a probíhající spor formulovat v obširném spise.⁹³

S novou pozicí přichází i změna zájmů. Roku 1566 publikuje katechismus a dalšího roku pak *Libelli duo Horarum canonicarum rationarium cum D. Augustini sententiis de Eucharistia explicatis*. Následuje řada polemik s Jakubem Nimojewským. Setkání se členy jezuitského řádu je pro něj natolik inspirativní, že se rozhodne k němu

⁹² Janusz TAZBIR: *Nimojewski Jakub*. In: *Polski Słownik Biograficzny* 23. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 10–13. Janusz TAZBIR: *Polemika Jakuba Nimojewskiego z jezuitami poznańskimi*. In: *Munera Poznaniensia, księga pamiątkowa uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia uniwersytetu Jagiellońskiego*. Poznań 1965, s. 235–260.

⁹³ Anna WERPACHOWSKA: *Z dziejów retoryki XVI wieku: polemika Jakuba Górkiego z Benedyktem Herbestem*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.

připojit. Roku 1571 se vydává do Říma, kde vstupuje do noviciátu spolu s mladším bratrem Stanislavem.⁹⁴ Po absolvování krátkého noviciátu a jen několikaměsíčních studiích se vrací do Polska, aby své dlouholeté pedagogické zkušenosti využil v kolegiu v Pułtusku, které vzdělávalo učitele pro řádové akademie. Kvůli sporům s vedením řádu je však nakonec vyslán do Malborku, aby se stal vychovatelem synů sandoměrského vojvody Jana Kostky. Pak misijně působí v Jaroslavi, Podolí a na Lubelsku. Nějaký čas stojí v čele misijní rezidence ve Lvově. Pár let před smrtí se opět vrací do kolegia v Pułtusku. Spory se spolubratry však pokračují až do jeho smrti 4. března 1598.⁹⁵ Pod jeho vlivem konvertuje několik významných aristokratů.⁹⁶

Jakub Wujek se narodil v roce 1541 v poměrně majetné měšťanské rodině ve Wągrowci. Základy vzdělání získává ve školách cisterciáckého řádu a v městské škole ve Vratislavi. Roku 1558 se zapsal na Krakovskou akademii. Jeho učitelem byl mezi jinými Benedykt Herbest, se kterým se i spřátelil. Po letech zprostředkuje vstup svého učitele do jezuitského řádu. Důležité pro jeho další kariéru bylo, že se stal učitelem synovců primase Jakuba Uchaňského. Spolu s nimi se dostává do Vídně, kde navštěvuje jezuitskou kolej, učí se řecky a získává magisterský titul. Po návratu nějaký čas působí jako písař a sekretář Uchaňského, ten také sponzoruje jeho cestu do Říma, kde Wujek roku 1569 vstupuje do jezuitského řádu.

Wujek zde studuje dogmatickou teologii u Františka Toleta, učí se řecky, hebrejsky a syrsky. Současně sám přednáší řečtinu a matematiku. Roku 1567 se vrací do vlasti do Braniewa, prvního polského města, ve kterém se usadili jezuité. Brzy je přemístěn do Pułtusku, kde působí jako vicerektor. V prosinci roku 1570 získává doktorát z teologie. Následujícího roku je jmenován superiorem nově vzniklého kolegia v Poznani, ve stejném roce se stává řádovým profesem. Nový úkol na Wujka čekal

⁹⁴ Karol MAZURKIEWICZ: *Benedykt Herbest, pedagog, organizator szkoły polskiej XVI w. kaznodzieja, misjonarz doby reformacji*. Poznań 1925.

⁹⁵ Ignacy ZARĘBSKI: *Herbest Benedykt*. In: *Polski Słownik Biograficzny* 40. Wrocław – Kraków – Warszawa 1960, s. 434–436.

⁹⁶ Hetman Wielki Koronny Mikołaj Mielecki a jeho manželka Elżbieta Radziwiłłówna, která prý ovládala latinu, řečtinu a hebrejštinu, Hieronim Sieniawski wojewoda ruski. Andrzej Kazimierz BANACH: *Konwersje protestantów na katolicyzm w latach 1560–1600*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 714. Prace historyczne 77. Kraków 1985, s. 32.

ve Vilniusu. Podílel se na povýšení zdejší koleje na akademii. Následuje vybudování misie a později viceprovincie v Sedmihradsku, kde se musel potýkat s odporem místní nekatolické šlechty.

Byl aktivní jako polemik nejen ve sporu s Niemojewským, bojoval i s ariány. Významné jsou jeho postyly. *Postylla większa* je rozsáhlé ostře polemické dílo, *Postylla mniejsza* zbavená polemického ostří se v českém překladu dočkala dvou vydání. Znalosti teologie a jazyků mu umožnily chopit se překladu Písma. V jeho autorském překladu vyšel Nový zákon a Žalmy. Starý zákon nestihl před svou smrtí vydat pro průtahy komise cenzorů. Ti pak celou Bibli vydali v korigované verzi. Smrt ho zastihla 27. července 1597.⁹⁷

Žádný z těchto mužů tedy mezi polskými polemiky druhé poloviny 16. století nijak zvláště nevyniká. Herbest byl především pedagog a znalec ciceroniánské rétoriky, formovaný domácím vzdělávacím systémem. Niemojewský byl naopak v řečnictví ostřílený praktik, aktivní laik, pro kterého bylo jeho vyznání a směřování církve zásadní otázkou. Wujka můžeme z této trojice považovat za učence s největším teologickým rozhledem, kterému dokonce řád svěřil jeden z nejobtížnějších úkolů vůbec, překlad Písma.

⁹⁷ Dariusz KUŹMINA: *Jakub Wujek (1541–1597). Pisarz, tłumacz i misjonarz*. Warszawa 2004.

3.4 Průběh a okolnosti střetu

Zásadní otázkou 60. let bylo svolání národního koncilu, který by, jak mnozí doufali, ukončil náboženské spory. Úspěch jednání byl podmiňován definováním národní konfese společné pro všechny polské nekatolíky. Těmto snahám však překáží věroučná pestrost, která v té době v zemi panuje. Stoupenci jednotlivých konfesí postupně prezentují králi svá vyznání. Jednota bratrská, která se dlouhodobě snaží udržet si přátelské vztahy s ostatními reformními směry, se vyhýbá jednoznačnému veřejnému formulování své věrouky, které by ji v očích některé ze stran mohlo stavět za hranice věroučné korektnosti. Současně se ale odmítá přizpůsobovat a přijímat učení cizí. Proto byl 31. října 1564 králi Zikmundovi Augustovi předán polský překlad bratrské konfese.⁹⁸ Bezprostředním podnětem k jeho publikaci bylo, zdá se, to, že se v zemi rozmohlo učení antitrinitářů, které bylo i pro stoupence reformy příliš radikální a zcela nepřipustné. Hlavními propagátory těchto idejí byli v té době přistěhovalci zejména z Itálie. Jednota se tedy obávala, že pokud jasně nevyjádří svoji odlišnost, budou v případě vydání dekretů proti cizím kazatelům postiženi i její učitelé z Českých zemí. Získání královského uznání, přestože pouze ústního, tak pro ni mělo velký význam.⁹⁹ První zmínky o tom, že se takový překlad připravuje, známe již z roku 1562.¹⁰⁰

Sepsání katolické odpovědi se ujal Benedykt Herbest. Svou práci započal, zdá se, prakticky okamžitě, jak vyplývá z jeho dopisu kardinálu Hosiovi z června následujícího roku, ve kterém žádá o povolení číst heretické spisy.¹⁰¹ Předmluva spisu je datována k roku 1566, tištěn byl pak až roku následujícího v Krakově u Mateusze Siebeneichera.¹⁰² Kniha byla patrně před svým vydáním ještě prohlédnuta Hosiem. *Odpověď* je určena pro lidi vzdělané a teology, pro obecné

⁹⁸ Exemplář původně z knihovny Zygmunta Czarneckého má dnes ve svých sbírkách Zakład Narodowy im. Ossolińskich sign. XVI.O.204, dostupné také online:

<http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=5397&from=PIONIER%20DLF> ; 20. září 2016.

⁹⁹ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 44, 48–49.

¹⁰⁰ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 34.

¹⁰¹ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 75.

¹⁰² Benedykt HERBST: *Chrześcianańska Porządna odpowiedź na tę Confessi, ktora pod tytułem Braciejy Zakonu Chrystusowego niedawno iest wydana*. Kraków: Mateusz Siebeneicher, 1567, Biblioteka Jagiellońska, cim. 354.

poučení Herbest píše spisek vydaný v téže době *Nauka prawego Chrześcianina[...]*, ve které také odkazuje na příslušná místa *Odpovědi*.¹⁰³

Jednota snažící se vyhnout sporům a konfliktům většinou podobné útoky nechává bez odpovědi. Případně bratrské polemické spisy sice vznikají, ale nejsou tištěny, v každém případě je dnes známe většinou jen z rukopisů. Jejich účel pregnantně vyjadřuje bratr Rokyta ve své odpovědi na útoky antitrinitáře Tomáše Sokolowského. Nejde prý o to přesvědčit odpůrce, odpověď vzniká spíše proto, že každý křesťan by měl být schopen podat počet ze své víry, jde tedy o poučení směřující do vlastních řad.¹⁰⁴ Veřejná obrana učení bratrského přichází zdánlivě zvenku, jejím autorem je Jakub Niemojewský označovaný odbornou literaturou jednoznačně za stoupence kalvinismu z Kujavska.

Ještě na začátku 60. let by to byla situace zcela nemyslitelná. Mezi bratřími a vůdčí osobnostmi kujavského kalvinismu Andrzejem Prazmowským dochází k neustálým třenicím o vliv na věřící. I v tomto ohledu situaci proměňuje rozmach antitrinitářského učení, které vede k rozkladu a sporům uvnitř malopolského kalvinismu a ohrožuje i Kujavsko. Na schůzce v Lusznowie, majetku Niemojewského jednoho z nejvýznamnějších ochránců hnutí, dochází 18. září 1565 k uzavření smíru. Kujavští přijali za svou polskou verzi konfese jednoty bratrské, zejména pak bratrskou kázeň, při zachování některých rozdílů v ritu (např. eucharistii přijímají věřící bratřští v kleče, kalvinisté ve stoje), duchovní se zavazují posluhovat všem věřícím bez rozdílu.¹⁰⁵ Útok na konfesi jednoty byl tedy ve své podstatě i útokem na kalvinistickou církev Kujavska.

Niemojewského *Odpowiedź na książki księdza Benedykta Herbesta* byla vydána u Macieje Wierzbięty w Krakowie roku 1569.¹⁰⁶ Herbestova stručná odpověď

¹⁰³ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 101–102. Karol MAZURKIEWICZ: *Benedykt Herbest, pedagog, organizator szkoły polskiej XVI. w. kaznodzieja, misjonarz doby reformacji*. Poznań 1925, s. 221.

¹⁰⁴ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 76–77.

¹⁰⁵ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 72–73.

¹⁰⁶ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 121–123. Jakub NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź na książki księdza Benedykta Herbesta kaznodzieie i Kanonika*

Prodromus následuje poměrně rychle, publikovaná byla roku 1571 v Krakově u Szaffenbergera. Musel ji dokončit již předchozího roku, protože 2. února odjíždí do Říma, což dokládá i předmluva datovaná „w Adwent Pański, roku 1570“.¹⁰⁷ Disputaci uzavírá Niemojewský svým spisem *Epidromus*, který byl vytištěn roku 1572 u Macieje Wierzbięty, podle titulního listu byl ale dopsán již v červnu 1571.¹⁰⁸ Tím celá výměna končí, Niemojewského protivník 31. března 1571 vstupuje v Římě do jezuitského řádu.¹⁰⁹

Tento řád naopak nahrazuje kanovníka na pozici obránce římské církve v Poznani. O založení řádového kolegia v hlavním městě Velkopolska se poprvé začalo uvažovat již na přelomu 50. a 60. let. Reálně se však o tom začalo jednat až roku 1568, první jezuité se ve městě usídlili v červnu 1571. Školu se jim povedlo otevřít po dvou letech příprav a hned se do ní přihlásilo na 300 žáků.¹¹⁰

15. června 1574 Niemojewský poprvé kontaktoval jezuitu poznaňského kolegia s úmyslem uspořádat společnou disputaci. Do února následujícího roku proběhla výměna korespondence, vyjednat oboustranně přijatelné podmínky, za kterých by k disputaci mohlo dojít, se však nepovedlo. Niemojewský se své výtky vůči řádu rozhodl roku 1577 publikovat v tiskárně poznaňského tiskaře Melchiora Nehringa ve spise nazvaném *Diatribae*. Alodia Kawecka Gryczowa se domnívá, že tisk nebyl

Thumu Poznańskiego ktore pisal przeciwno Confesiey braciey naszej Krześciańsjiej. Kraków: Maciej Wirzbięta, 1569, Biblioteka Jagiellońska Cim. 0. 316.

¹⁰⁷ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903, s. 172. Henedyt HERBEST: *Prodromus, Przesłanie albo goniec ks. Benedykta Herbesta naprzeciwno odpowiedzi pana Jakuba Niemoiewskiego*. Kraków: Mikołaj Szarfenberg, 1571, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, mikrofilm 14065.

¹⁰⁸ Jaroslav BIDLO: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha: Královská česká společnost nauk 1903, s. 175. Jakub NIEMOJEWSKI: *Epidromus albo Pogonya za Gońcem Księdza Herbestowym, pewność Pisma Świętego pokazująca*. Maciej Wierzbięta: [s.l.], 1572, Biblioteka Jagiellońska Cim. 0. 497.

¹⁰⁹ Janusz TAZBIR: *Polemika Jakuba Niemojewskiego z jezuitami poznańskimi*. In: Munera Poznaniensia, księga pamiątkowa uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia uniwersytetu Jagiellońskiego. Poznań 1965, s. 239.

¹¹⁰ Stanisław OBIREK: *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna społeczno-kulturalna i polityczny*. Kraków 1996, s. 25, 32, 41.

dokončen, protože z tohoto prvního vydání se zachovaly pouze dvě složky.¹¹¹ Již v průběhu prací se totiž o tom doslechli jezuité, jejichž rektor osobně navštívil tiskárnu a s několika listy se vydal za biskupem Lukášem Kościeleckým. Tiskař byl nucen složit přísahu, že se podřídí biskupskému soudu v případě, že bude kniha uznána za heretickou. Věcí se začala zabývat městská rada, do jejíž kompetence tiskař patřil, protože však nejednala dost aktivně, opět zasahuje biskup. Na jeho rozkaz byla tiskárna zdemolována, tiskař byl odsouzen k zbičování u pranýře a kniha ke spálení. Tato událost spolu s dluhy, které tiskaře následujícího roku dovedly až do městské šatlavy (květen), Nehringa vedly k opuštění Poznaně. Jeho novým působištěm se stává Grodzisk, centrum luteránství. Buď ještě ke konci svého působení v Poznani, nebo pod ochranou nekatolické vrchnosti Sofie z Tęczyńských Ostrorogské tiskař dokončil druhé vydání *Diatriby*.¹¹²

¹¹¹ Jakub NIEMOJEWSKI: *Diatribę albo Collacya przyjacielska z X. Jesuitami Poznańskimi, o przednieysze roznice wiary Krześciańskiey czasu tego*. [Poznań: Melchior Nering], 1577 dnes ve sbírkách Biblioteki Jagiellońskiej, Cim 891; Mf. 5804, také online na: http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=42663, 30. ledna 2013.

¹¹² Podle Alodia KAWECKA-GRYCZOWA – Krystyna KOROTAJOWA: *Drukarze dawnej polski od XV. do XVIII. wieku. Tom 4: Pomorze*. Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 272–291 Nehring v Poznani zůstal do konce roku 1578 a na jaře roku následujícího začal práci v novém působišti. V tom je jí oporou tvrzení Jakuba Wujka, že hotová *Diatribę* se k němu dostala až v březnu roku 1579 a že toho roku byla vytištěna. Podobně také Alodia KAWECKA-GRYCZOWA: *Kartka z dziejów reformacji w Wielkopolsce*. In: *Munera litteraria. Księga ku czci Profesora Romana Pollaka*. Poznań 1962, s. 118–119; Marja WOJCIECHOWSKA: *Z dziejów książki w Poznaniu w XVI wieku*. Poznań 1927, s. 50–51 a Janusz TAZBIR: *Polemika Jakuba Niemojewskiego z jezuitami poznańskimi*. In: *Munera Poznaniensia, księga pamiątkowa uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia uniwersytetu Jagiellońskiego*. Poznań 1965, s. 250. Dnes neznáme žádný exemplář spisu, který by byl datovaný rokem 1579. Kromě výše zmíněného zlomku z roku 1577 však existuje ještě jeden kompletní exemplář uložený ve sbírkách Vědecké knihovny v Olomouci, který původně patřil olomouckým jezuitům, datovaný rokem 1578. Je tedy možné, že jezuitský autor datum vytištění druhého vydání posunul stejně jako v případě vydání prvního, kde uvádí rok 1578. Situaci dále dokresluje informace o tom, že pro dluhy musel Nehring někdy v roce 1578 zastavit polské a latinské literky, které vykoupil až na začátku roku 1579. Při srovnání typografické výbavy obou tisků se vydání druhé skutečně jeví jako značně chudší. Pasáže, které jsou v prvním vydání vyvedeny antikvou, užívají v druhém frakturu nebo antikvu, jejíž literky jsou menší a méně výrazné. Podobně i u nadpisů byly užity antikvové verzálky menší a v omezenější míře. Chybí ozdobné iniciálky, naopak se objevuje užití tiskařských ozdůbek. Jediným výraznějším prvkem je

V květnu se Niemojewský dočkal disputace, která se týkala pravé církve Kristovy. Paralelně spor pokračuje i v tištěné podobě, jezuité zahájili následujícího roku mohutnou ofensivu. Na *Diatribę* odpověděli krátce po sobě dvěma spisy z pera rektora Jakuba Wujka *Dialysis*¹¹³ a *O kościele powszechnym*¹¹⁴. Kromě toho vydali popis dávné Niemojewského disputace s jesuitským teologem Františkem Toletem, prezentované jako kalvinistova porážka.¹¹⁵ Na to reagoval Niemojewský roku 1582 *Replicou*¹¹⁶ publikovanou opět u Nehringa, který se mezitím přesunul do Toruně. Tento spis se již také soustředí především na podstatu církve.

Jezuité první ze spisů *Dialysis* věnovali poznańskému biskupovi Łukaszowi Kościeleckému, což je pochopitelné s ohledem na jeho účast v celé události, jednalo se navíc o dlouhodobého podporovatele řádu, přestože přínos jeho aktivit jako celku pro posílení katolické církve je více než pochybný. Na biskupský stolec se dostal díky protekci manžela své neteře Andrzeje Opalińského. Korunní maršálek je také dalším z významných mecenášů řádu, kterému byl věnován druhý ze spisů

ornamentální viněta, jejíž použití máme u Nehringa doloženo například také u *Kroniki Eutropiusza* vydané 1581 viz Marja WOJCIECHOWSKA: Tablica X. z zasobu typograficznego Nehringa (III). Olomoucký exemplář je vázán v červeně barveném pergamenu, titulní list nese nápis „*Hic liber est haereticus*“, podobné označení dnes špatně čitelné se objevuje i na přední desce. Zadní strana přední předsádky nese nápis „*Iste Liber negat purgatorium, et alia adhuc scabiosa continent*“.

¹¹³ Jakub WUJEK: *Dialysis To iest Rozwiązanie albo rozebranie Asserciy Pana Jakuba Niemoiewskiego z Dowodami iego naprzeciw Jesuítom Poznańskim wydanych. Napisana przez Porfesyory Collegium Poznańskiego Societatis Iesu*. Poznań: Jan Wolrab, 1580. Předmluva je datována „12. Julii Anno D. 1580“.

¹¹⁴ Jakub WUJEK: *O Kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna, z odpowiedzią na Dowody przeciwné Pana Jakuba Niemoiewskiego. Napisana przez Profesory w Collegium Poznańskim Societatis Iesu*. Poznań: Jan Wolrab, 1580. Předmluva je datována: „*Dan w Collegium naszym Poznańskim w dzień S. Marcina. Roku od Narodzenia Syna Bożego na świat 1580*“.

¹¹⁵ *Prawdziwa sprawa o rozprawie albo Disputacyey którą miał Pan Jakub Niemoiewski w Warszawie na Seymie przy zacnych ludziach z Franciszkiem Toletem Theologiem Societatis Iesu Roku 1572* Wydana przez Professory Collegium Poznańskiego Societatis IESV. Poznań: Jan Wolrab, 1580. Předmluva je datována: "*Dan w Posnaniu w Collegium Societatis Jesu 18. Aug. Roku 1580*".

¹¹⁶ Jakub NIEMOJEWSKI: *Replica na Książki Księżi Jezuitów Poznańskich, De Ecclesia Catholica Christi, Powszechnym Kościele Bożym, który w Kredzie wierzymy*. Toruń: Melchior Nehring, 1582. Dnia 3. Stycznia, věnování a titulní strana jsou datované rokem 1581.

O kościele. V té době působil jako velkopolský generální sudí, jeho podpora byla tedy pro řád klíčová.¹¹⁷ Na Niemojewského *Replicu* již poznaňští jezuité nereagovali. Jejich texty však nadále žijí vlastním životem. Polemickou štafetu převzali polský kalvinista Andrzej Prażmowský a španělský jezuita Alfons Pisanus. My se pokračováním sporu nadále zabývat nebudeme, jako vzorek dobové polemické produkce nám postačují zmíněné spisy vybrané trojice autorů.

¹¹⁷ Włodzimierz DWORZACZEK: *Kościelecki Łukasz*. In: *Polski Słownik Biograficzny* 14. Wrocław – Warszawa – Poznań 1968–1959, s. 410–413. Radosław LOŁO: *Oświata w Rzeczpospolitej w czasach panowania Stefana Batorego ze szczególnym uwzględnieniem działalności jezuitów*. In: *Stefan Batory król Rzeczpospolitej i książę Siedmiogrodu*. Pułtusk 2008, s. 118. Józef NOWACKI: *Archidiecezja Poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*. [Poznań] 1964, s. 101–103.

4 Pravidla hry

Dnes postrádáme nějaké dobové metodologické příručky, které by definovaly obecná pravidla polemiky. Projevují se spíše v realizovaných spisech. Jejich autoři nám v nich zanechali informace o tom, jak si pravidla hry oni sami představovali, jaká byla jejich očekávání. Převážně jde o výtky vůči protivníkovi, který tato pravidla porušuje, motivované snahou ukázat jeho slabiny, přesvědčit čtenáře o jeho prohře, proto tedy muselo jít o výtky alespoň částečně legitimní a pravidla obecně považovaná za platná. Jde nám zde o formální zásady, které bylo třeba následovat, aby si člověk zajistil poslech pro věcný obsah sporu.

První pravidlo by mohlo znít: **komentuj vše!** Jeho síla se výrazně projevuje ve formě polemického spisu. Autor, který se jím řídí, je nucen následovat krok za krokem spis protivníka a odpovědět postupně na všechny jeho části a argumenty. Učebnicovým příkladem tohoto postupu je Herbestova odpověď na konfesi jednoty bratrské. Pro větší přehlednost začneme od krátkého popisu tohoto spisu. Začíná se sérií biblických citátů, které jsou průvodním mottem spisu. Následují dvě předmluvy, jedna od pánů polských, druhá od českých. Vlastní text konfese je rozdělen do 20 artikulů, následuje krátký závěr a soudy významných teologů, převážně reformačních, ve prospěch konfese.¹¹⁸ Herbest svou knihu zahajuje věnováním králi, pak komentuje jednotlivé pasáže bratrského textu. Začíná rovnou od úvodních žalmů, následuje hodnocení závěrečných doporučujících dopisů, pak se postupně přes první a druhou předmluvu propracovává k jednotlivým artikulům. Polemika s konfesí je doplněna souborem drobných spisů, které útočí nejen proti jednotě. Přitom ale zcela nevysvětlitelně vynechává poslední 20. artikul.

Důležitost pravidla lépe dokresluje další vývoj polemiky. Niemojewský ve své reakci na Herbesta opět kopíruje rozložení textu na 19 artikulů. Vynechání posledního protivníkem nekomentuje a ani jinak není ve své odpovědi zvláště důkladný. Komentuje jediný z drobných závěrečných textů, který zřejmě vnímal jako agresivní útok, kromě toho přímo odpovídá už jen na Herbestovu předmluvu, a to jen velmi

¹¹⁸ Wergeriova předmluva k druhému latinskému vydání 1557, předmluva Martina Luthera, dopis Philipa Melanchtona z roku 1535, úryvek z listu Fabricia Kapitona a z knih Buterowych [sic], dopis Jana Kalvina a Wolfganga Muscula.

zbežně, s odvoláním na to, že na výtky bude reagovat na jiných místech svého spisu u odpovídajících artikulů. Kanovník ve své reakci toto opomenutí jednoznačně hodnotí jako důkaz protivníkovy slabosti a vlastního vítězství. Úvod textu je jeho základem, a je tedy třeba jeho argumenty jednoznačně vyvrátit, v jeho případě navíc šlo již o reakci na úvod bratrský, a tedy něco, co tím spíše odpověď vyžaduje.¹¹⁹ Primární pravidlo polemiky dokonce sám vyslovuje: „*kto już wda sie z kim w Dysputacyq, a przeciwnq stronę trzyma ma wszystko co mu zadawano refutować i zaprzec.*„¹²⁰

V navazujícím textu se Niemojewský vypořádal s protivníkovým spisem velmi pečlivě. Začíná od věnování králi a předmluvy k čtenáři, pokračuje přes Herbestovu reakci na svou předmluvu, dokonce se vrací k částem původního Herbestova spisu, které dříve vynechal, tedy k začátku a konci Confesse. Následně klade pasáž nadepsanou *Traktat o przedmowach*, kde tvrdě kritizuje Herbesta a odmítá, že by bylo nutné otrocky odpovídat i na protivníkovy předmluvy, přesto, jak vidno, nehodlá riskovat pochybnosti o své pravdě. Teprve pak se dostáváme k vyvracení zbytku Herbestova spisu. Kanovníkem vyslovené pravidlo dokonce cituje a neváhá mu vytknout, že se ho sám nedrží.¹²¹ V dopise králi si stěžuje, že na jeho vlastní artikuly nebyla dána odpověď v řádném pořadí a dostatečném rozsahu.¹²²

Dodržuj pořadí. Autory svazuje nejen nutnost v odpovědi nic nevynechat, ale právě i povinnost kopírovat co nejpřesněji strukturu analyzovaného spisu. Nejde totiž jen o to odpovědět na vše, dokonce i změna pořadí argumentů je reflektována jako

¹¹⁹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 5r–5v „*Aza tak godziło sie bronie swej Braciej Confessyq, tu zaraz ustępując z placu; gdzie było potrzeba napierwiej sie zastanowić i napilniej oprzeć? Prefacya i Przedmowa każda gruntem naszego pisania ma być, i przetoż tu trzeba też było P[anu] Niemoiewskiemu gruntownie a dowodnie to zbić (jesliby mogli) wszystko; czymem ja Refutowal Przedmowę Braciej jego, także początek i koniec ich Confessyey. Czego iż P[an] Niemoiewski nieuczynił; (bo przeciw prawdzie trudno) Prawda nasza stoi.*“

¹²⁰ HERBEST: *Prodromus*, fol. 6v.

¹²¹ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 44.

¹²² „*Aczkolwiek życzylbym thego był sobie, żeby sie K[siądz]. Kanonik zemną tak szczerze a Krześciańckie obchodził, jakom ja jemu wszędyze porządnye na każdy Artykuł niedostatki i obłudności w pisaniu jego pokazował. Ale on minąwszy pisanie mego porządek, i na żaden Artykuł statecznie nie odpowiedziawszy twierdzi to jednak w liscie swym do W[aszej] K[rólewskiej] M[ości] żem mu nic na jego ksiązki nieodpowiedział*“, NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 4.

podezřelá snaha zmást čtenáře. Herbest tedy nedovoluje Niemojewskému odpovědět na výtky z úvodu, které se nepochybně opakují i ve vlastním textu jen jednou. Podobně Niemojewský v *Replíce* na jezuitské *O kościele* stále a znovu upozorňuje na to, že jezuité přehodili pořadí jeho důkazů,¹²³ a dokonce prý některé vynechali, což ve skutečnosti není pravda.¹²⁴

Tento postup je velmi svazující a náročný, proto se ho někteří autoři snaží modifikovat, nebo obejít.¹²⁵ Sám Herbest ho nakonec také nebyl schopen ve svém *Prodromu* dodržet. Důvody se dozvídáme už v předmluvě ke čtenáři, kde nás informuje o tom, že jeho práce byla přerušena a musel ji dokončit na cestách. Byl tak nucen své výtky shrnout do sedmi „*Principium Theologicum*“. Čtenáři dále doporučuje *Locorum de fide communium Latinopolonorum, liber I. [...] Głównych o wierze artykułów, po polsku i po łacinie pisanych, Księgi I [...] jejichž autorem je Jan Herburt, kastelán sanocký*. Ten se ve své knize zabývá problémem pravé církve, který je, jak později uvidíme, klíčový i pro naše polemiky.

Ved' dialog. Renesanční polemika je skutečným dialogem s názory protivníka, které jsou reprodukovány věrně a nezkráceně. Probíhá to nejčastěji tak, že je autor nejprve shrne a pak vyvrátí, přičemž souhrn je často přesnou citací původního textu. Tak postupuje například Herbest v *Chrześcianańskiej odpowiedzi*. Bratrské artikuly jsou poměrně věcné a stručné, proto většinou nebylo třeba je významně upravovat. Zjednodušeny byly pouze ozdobnější pasáže, vypuštěna biblická exempla, celek je rozdělen na několik dílčích částí, což usnadňuje další analýzu. Niemojewský je ve své *Odpowiedzi* již nucen více zkracovat a vybírat klíčové sokovy myšlenky. Svědomitost tehdejších polemiků v tomto směru vede někdy i k úsměvným a překvapivým situacím. Tak třeba Niemojewského *Diatriba* byla sice spálena, jejímu prvnímu vydání bylo bráněno, nakonec ale jezuité ve své odpovědi spis věrně citují. Graficky bývají citáty zdůrazněny menším písmem a hranatými závorkami,¹²⁶

¹²³ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [61r].

¹²⁴ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [53].

¹²⁵ Gerd FRITZ – Juliane GLÜER: *The pamphlet and its alternatives c. 1700*. In: *Controversies in the République des lettres*. Technical Report 4. Theological Controversies. Giessen 2001. s. 42–79.

¹²⁶ Např. NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 16.

nebo uvozovkami na vnějším okraji strany.¹²⁷ Nutnost zachovat čtenářovo povědomí o důležitých argumentech i v dalších fázích polemické výměny pak autory nutí referovat o obsahu všech předchozích spisů.

Cituj věrně! Naši polemici citují velmi věrně, zvláště parafráze protivníkových slov svádí k úpravám. Niemojewský se v této situaci někdy nezdržel užití hodnotících poznámek a komentářů.¹²⁸ To, že si dovolil zjednodušit text vlastních dopisů, které posílal jezuitům, se stalo terčem ostré kritiky. Niemojewský byl odhalen, že: „*Tę cedula P[an] Niemoiewski teras inaczej drukować dał aniżeli ją pierwej do nas posłał. Bo ją odmienił bardzo na wielu miejscach. Wtora P[ana] Niemojewskiego Cedula inaczej w Xiąszkach jego wydrukowana*“.¹²⁹

Jednej slušně, neurážej protivníka invektivami, veď diskuzi věcně a klidně. Naši autoři tím operují již na titulních listech svých spisů. Niemojewský dokonce opatřil svůj útok na poznaňské jezuitu podtitulem *Kollacya przyjacielska*. Jezuité si však na jeho polemický styl stěžují, protože přes své sliby, že se vyhne osobním útokům „*zowie nas nowymi zakonnikami dworu Rzymskiego, i potym na kilku miejscach, Pany ich Mćiami, osobliwymi miłośnikami a prawie towarzyszmi P[ana] Jezusowymi, bracią P[ana] Jezusową, bardzo nowymi zwolennikami, nowymi Theologami, a nawet i Jezusami etc.*“¹³⁰ Sami se proti podobným nařčením pojišťují hned na dalších stránkách. Z užívání dvorských obyčejů je osvobozuje sama logika disputace, která si vyžaduje prostý styl a především užívání „*terminos artis*“. Jsou prostě nuceni užívat „odbornou“ terminologii, nazývat „*prawdę prawdą a fałsz fałszem*“. Nikdo se tím tedy nemůže cítit dotčený.¹³¹

¹²⁷ WUJEK: *Dialysis*, s. [82].

¹²⁸ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 36–37.

¹²⁹ WUJEK: *Dialysis*, s. [31–32].

¹³⁰ WUJEK: *Dialysis*, s. [6].

¹³¹ WUJEK: *Dialysis*, s. [16–17] „*To też P[AN]. BOG widzi, żebyśmy ani P[ana] Niemojewskiego ani żadnego człowieka w tym pisaniu nie radzi obrazili: przetosz jeślibyśmy dworskich obyczajow, abo ceremoniy świeckich w czym nie zachowali: używając terminos artis (jako w disputacjach być musi) i zowąc prawdę prawdą a fałsz fałszem etc. tedy prosim aby sie nikt obrażać nie raczył, a nasze prostotę na lepszą stronę wykladał.*“

Jak diskutovat? V tomto případě máme k dispozici větší množství teorie, zejména však k polemice ústní. Vděčíme za to Niemojewského snaze uspořádat disputaci s pouznanými jezuitami, ale především tomu, že ve své *Diatribě* publikoval korespondenci, která ve věci vznikla. Dva dopisy podepsané Jakubem Wujkem, stejně jako Niemojewského odpovědi a pozdější komentáře, ukazují na odlišné pojetí obou stran. Kamenem úrazu se stal zejména jazyk, ve kterém by měla disputace proběhnout. Jezuité prosazovali latinu, zatímco Niemojewský chtěl diskutovat polsky. Tuto otázku však ponechám stranou a budu se věnovat pravidlům, kterými se výměna měla řídit.

Jezuité chtějí disputovat tak, jak je zvykem v akademickém prostředí, „*dialektice, breviter*“, aby vše šlo pořádně a rychle. Niemojewský, jako ten, který disputaci inicioval, by měl navrhnout témata – *assertiones*, která chce bránit, a oznámit je jezuitům alespoň týden před vlastní disputací. Při samotném střetnutí budou tyto *assertiones* jezuité napadat jednu po druhé a on bude povinen na tyto argumenty odpovídat. Navrhli také uskutečnit ještě druhé setkání, při kterém budou naopak oni bránit svá *assertiones* proti Niemojewského argumentům.

Naproti tomu Niemojewský odmítá „*szkolne sigillogismy [sic!]*“¹³² a „*Sophistie*“.¹³³ Tento způsob disputace považuje za nástroj vhodný pro školní třídu, kde má pomoci ve výuce filosofie, objasnění víry však uškodí. Místo toho chce diskutovat podle „*prawdziwej a Krześciańskiej Dialectyki, to jest krotko, porządnie, ad propositum i od rzeczy nie odstępując*.“¹³⁴ Tak aby každý „*rossądek czynił w sumnieniu swoim, juxta mensuram fidei, jako Bog komu raczy dać rozumieć*.“¹³⁵ Jde mu tedy o rozhovor na úrovni běžné každodenní komunikace, který označuje jako „*colloquium*“¹³⁶; zatímco jezuité se chtějí držet akademického stylu a jeho striktních pravidel pro určování pravdy a falše, sylogismů a dialektiky. V dalším dopise pak neopomenou Niemojewskému vytknout, že tento způsob je běžný nejen

¹³² NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [5r].

¹³³ NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [5v].

¹³⁴ NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [6r].

¹³⁵ NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [6v].

¹³⁶ NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [6v].

v papežských seminářích, ale i ve Wittenbergu a Lipsku.¹³⁷ Obě strany jsou přesvědčeny o tom, že pouze jejich modus komunikace vede k poznání pravdy, kdežto protivníkovi jde jen o její zfalšování a zakrytí.

Niemojewský zdůrazňuje nutnost každé tvrzení dokládat důkazy.¹³⁸ Pro jezuitu zde opět platí pravidla odvozená z akademického prostředí. „[...] *nie tego rzecz okazować, dowodzić, probować, który temata podaje, ale ich bronić naprzeciw każdemu i Argumenta przeciwne solwować. Kiedy my wydamy temata, których ieden z nas deffendować będzie, tedy Panu Niemoiewskiemu i każdemu, kto chce będzie wolno przeciwko im probować i okazować contrarium.*“¹³⁹

Herbest se ve své *Odpowiedzi* vyjadřuje k možnostem využití dialektiky a racionální argumentace v teologických úvahách následujícími slovy: „*Tam się strzeż Bracie miły, Dialektyki, gdzie przeciw Pismu Świętemu sadząc się na rozumienie przyrodzonym Argumentujesz [...] Tu tedy dać pokój Dialektice, gdzie rozumie[m] chcesz szymować, nad oznajmienie Pisma Świętego, ale gdy z Pisma S[więtego] porządnie się rzecz prowadzi, i Pismem Bożym wszystko się dowodzi, trzeba tam Dialektyki.*“¹⁴⁰ Jako příklad uvádí argumentaci proti panenství Mariinu. Žádná žena, která porodila, nemůže být pannou, proto jí není ani Marie. Pokud se střetá artikul víry se zkušeností každodenního života, nemůže mít zkušenost navrch. V podstatě je v Herbestových očích role logiky služebná. Má jen potvrdit „pravdy“, jejichž pravdivostí si je jist, protože byly zjeveny Duchem Svatým prostřednictvím církve.

Na začátku *Odpowiedzi* se Niemojewský snaží vymezit **východiska disputace**. Jako každá jiná věda i teologie potřebuje řádný základ, „*principium*“, na kterém by se obě strany shodly a které by sloužilo jako soudce určující pravdivost tvrzení. Bez takového společného základu podle něj není možné diskutovat a hledat pravdu.¹⁴¹ Jinde tato principia s odvoláním na Aristotela definuje jako propozice natolik jasné, že musí být každým uznané za pravdu, dále tvrdí, že si nesmějí vzájemně

¹³⁷ NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [9v].

¹³⁸ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [64r] „*Affirmanti incumbit probatio: Kto co mowi a twierdzi, temu przychodzi dowod.*”

¹³⁹ NIEMOJEWSKI: *Diatribę*, fol. [10v].

¹⁴⁰ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [35r].

¹⁴¹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 11–14.

odporovat.¹⁴² Podobně Herbest doporučuje začít od definice, aby bylo jasné, o čem se diskutuje.¹⁴³ Jejich dialog by tedy zdánlivě vykazoval známky polemické výměny, kterou Marcelo Dascal označil za diskusi. Při ní si obě strany definují společnou terminologii a východiska a snaží se docílit vítězství pravdy a obohatit své vědění. Hledáním pravdy se ostatně oba autoři zaštiťují již na titulních listech a v úvodech.¹⁴⁴ Dějiny 16. století nás přesvědčují o tom, že nalezení společných principů bylo pro tyto muže nemožné. Toto obecné pravidlo nakonec potvrzuje i vývoj disputace mezi Niemojewským a Herbestem.

Ve skutečnosti nejsou schopni se ani dohodnout na „důkazním materiálu“, který by byl přijatelný pro obě strany. V druhé polovině 16. století již je běžnou praxí používat základy textové kritiky. To v náboženské polemice znamená, že čím bližší je zdroj době apoštolů, tím věrněji popisuje jejich učení, a je tedy jako důkaz relevantnější.¹⁴⁵ Všichni se tak logicky odvolávají na staré učitele a Písmo. Niemojewský však také hájí své současníky, Luthera a Kalvína, ale i Husa, které je rovněž třeba vyslechnout, samozřejmě jen potud, pokud jsou ve schodě s Evangeliiem. Legitimizuje je zásah Boha, který stále a znovu církvi přináší učitele, „[...] nigdy dary Boskie w Kosciele swyety m powszechnym być nie przestawaja“.¹⁴⁶ Na katolické straně velmi podobně Herbest legitimizuje synody a koncily působením

¹⁴² NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 195 „[...]principia są tak jasne propozycie, że hnet każdy na nie pozwolić musi. [...] pewna jest. Bo tę definicją sam ksiądz położył z Aristotelesą. także niesmią być wzajemnie przeciwstawne.“

¹⁴³ HERBEST: *Chrześcijańska*, fol. [28v]. „Abowiem każde porządne gadanie ma się poczynać od Definiciey; według nauki porządney Dialektikow, aby to o czym się gada, było rozumiano.“

¹⁴⁴ Titulní čtyřverší Herbestovy *Chrześcijańskiej* odpovědi čtenáře vyzývá k poklidnému hledání pravdy:

„Rzeczy patrzay: Prawdę miłuy;

O twe Zbawienie usiłuy.

Odlož Afekty na stronę;

Tak poznasz Prawdy obronę.“

Analogicky se hledáním pravdy zaštiťuje i Niemojewský, jeho titulním mottem je: „*Simplex veritas oratio/ W dworne sie gadki nie wdawam/ Prawdę samą po sobie mam.*“

¹⁴⁵ WUJEK, *Dialysis*, s. [14] „A im bliższy byli czasow Apostolskich tym lepszą sprawę dać mogli o tym wszystkim, co święci Apostołowie Kościołom tak na pismie, iako i vstnie bez pisma podali“. Podobně NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 15.

¹⁴⁶ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedz*, fol. [8v].

Ducha Svatého.¹⁴⁷ Reakce protistrany nepřekvapí: „*A tho obacz moj miły Krześcianinie jesli to pokorze a powolności Krześciańskiey należy wynalaski swoje własne, słowu Bożemu przyrownywać, a Duchowi S[więtemu] tho przypisować cokolwiek kiedy Biskupi Rzymscy na swych nędznych a rozmaicie pomieszanych Conciliach stanowili.*“¹⁴⁸

Problém užití národních **jazyků** v teologii a zapojení laiků do disputací se opakovaně objevuje v obou Wujkových spisech. *O Kościele* reflektuje to, že byl nucen pro prostého čtenáře přeložit Písmo a díla Církevních Otců, ač latina je k probírání těchto věcí vhodnější a u znalých lidí se těší vážnosti.¹⁴⁹ *Dialysis* zase problematizuje čtení Bible laiky, které pod dozorem jako takové neodmítá, po svolení příslušného duchovního, ale vadí mu neautorizované překlady do národních jazyků.¹⁵⁰ Jako příklad škodlivé praxe zmiňuje překlad Szymona Budného.¹⁵¹ *O Kościele* připouští možnost, aby se laici účastnili latinských disputací, pokud mají dostatečné vzdělání. Jedním dechem kritizuje reformaci, zvláště radikální, zato, že dovoluje o víře uvažovat i lidem bez dostatečného vzdělání – ševcům, krejčím a ženám. Vede je to k stále horším bludům.¹⁵² Logickým obráncem práva laiků na aktivní zapojení do dění v církvi je Niemojewský, sám vzdělaný laik. Námí zkoumaná skupina autorů se tak zapojuje do celoevropského nárůstu zájmu o jazyk, který Peter Burke popisuje jako „objevení jazyka“ v raně novověké Evropě. Při volbě národního jazyka byla pro reformované a protireformační teology celé Evropy důležitým kritériem možnost komunikace „do hloubky“, tedy s nejširšími skupinami obyvatelstva, zároveň si všichni uvědomovali nedostatky těchto jazyků, obzvláště v oblasti abstraktních

¹⁴⁷ „*Abowiem co sie na Koncilium stanowi; Duch S[więty] stanowi: a co Duch S[więty] stanowi już to jest święte i doskonale woli Bożej [...]*“, HERBEST: *Chrześcianańska*, s. [30].

¹⁴⁸ NIEMOIEWSKI: *Odpowiedź*, s. 17.

¹⁴⁹ „*Dla czego i sentencje tak pisma S[więtego] jako i Doktorow ś[więtych] po wielkiej części po Polsku tylko są przywiedzione, aczesmy to baczyliz w Lacinskim języku jako do takowych rzeczy zwyczajniejszym i ktorym są po wielkiej części pisane wagę niejaka mają u tych zwłaszcza ktorzy im rozumieją*“ WUJEK: *O kościele*, s. 18.

¹⁵⁰ WUJEK: *Dialysis*, s. [129–130].

¹⁵¹ WUJEK: *Dialysis*, s. [110].

¹⁵² WUJEK: *O kościele*, s. 133–134.

pojmu a možných významových posunů. Z katolického pohledu byl důležitý také pocit univerzality, tradice a kontinuity, který jim užití latiny přinášelo.¹⁵³

Ještě o předmluvách. Dnes je zlatým pravidlem stylistiky v úvodu naznačit hlavní myšlenku, ve vlastním textu ji rozvinout, či dokázat a na konci opět zopakovat. V polemických spisech druhé poloviny 16. století obsáhlejší závěrečné shrnutí nejčastěji zcela chybí. Na vlastním textu je pak výrazně patrná dynamika jeho vývoje a vzniku. Na první pohled je to vidět už v jeho grafické úpravě, která bývá pečlivější a přehlednější na začátku, ke konci se často zcela vytrácí a je nahrazena jednoduchými bloky textu. Zde samozřejmě hraje větší roli než vůle autora dbalost tiskaře a to, že se jednalo spíše o „spotřební zboží“. Výpravnost by zvyšovala konečnou cenu produktu a negativně ovlivňovala rychlost tisku. Pro typ učené polemičky, které se věnujeme, je také typická absence ilustrační grafiky. Vybavení tisku se omezuje na erb osoby, které je text věnován, dekorativnější iniciálu v úvodu, vinětu v závěru, výjimečně tiskařský signet. Potvrzuje se zde tedy to, že se jedná o texty určené jinému publiku, než byla letáková produkce první bojovné fáze reformace. Podobné ochabování pečlivosti jako v případě grafické úpravy textu, lze sledovat také ve vlastním obsahu spisů. Systematičnost, s jakou jsou sledovány argumenty protivníka, se vytrácí s tím, jak plynuly dny a týdny, které autor prací na textu trávil. Jejich pečlivější redakce a zpětná korektura byla mnohem složitější než dnes, už jen kvůli tehdejším technickým možnostem, a opět by práci neúnosně prodloužila ve chvíli, kdy jde především o to reagovat rychle. Role úvodu je naopak možná ještě výraznější než dnes, jeho podstata a cíle zůstávají stejné. Jde o to získat čtenářovu pozornost a jeho sympatie, získat ho na svou stranu, zde se v koncentrované podobě objevují nejdůležitější myšlenky a teze. Svým malým rozsahem umožňuje pečlivou redakci, dává tedy autorovi mnohem větší prostor pro uplatnění jeho řečnických schopností.

¹⁵³ Peter BURKE: *Jazyk a společnost v raně novověké Evropě*. Praha 2011, s. 19–71.

5 Niemojewský contra Benedykt Herbest

5.1 Chrześcińska porządna odpowiedź – na hranicích polemiky

Na začátku polemické výměny mezi Herbestem a Niemojewským stála **konfese jednoty bratrské**, proto se na začátku této kapitoly zastavíme u ní. Vystupování bratří navenek bývá mnohdy hodnoceno jako smířlivé, připisuje se jim snaha věroučně se příliš nevymezovat a negenerovat tím konflikty. Konfese vydaná v Polsku může vyvolávat dojem, že toto stanovisko podporuje. V některých místech se vyjadřuje velmi obecně. Jako by se snažila neznepřátelit si představitele ostatních církví. I její charakteristika „církev“ se zdá být velmi „ekumenická“ a „moderní“. Samu sebe označuje pouze za část většího celku Církev Kristovy, která se vyznačuje následováním jeho Evangelia. Ve skutečnosti se ale jednoznačně vymezuje vůči různým problematickým jevům reformace, jako jsou samozvaní apoštolové a kazatelé nebo církve zpochybňující tradiční trojiční učení. Z druhé strany pak vůči Římu. Jako příklad můžeme zmínit poměrně výmluvnou pasáž proti hierarchické církvi se silnou centrální mocí. Hned na samém začátku artikulu VII „*O církvi*“ se objevuje klasická novozákonní citace z Matoušova evangelia o Petrovi jako skále,¹⁵⁴ užívaná zhusta římskými teology ve věroučné polemice k obraně papežského primátu. Svatý Petr, první z papežů, je na tomto místě podle nich označen za základ budoucí církve Kristovy. Teologové jednoty toto sdělení reinterpetují. Petr prý zde přijal Krista za Mesiáše, to on je tedy skálou a jediným pravým základem.¹⁵⁵ Vůči katolické církvi je tak konfesi jednoty bratrské jednoznačně třeba označit za konfrontační. Nepřekvapí nás proto, že zanedlouho přišla odpověď.

Polská jednota při koncipování textu, který ji bude reprezentovat, dbala na to, aby budil důvěru čtenáře. Titulní list nás informuje o tom, že se jedná o konfesi, kterou roku 1535 čeští stavové prezentovali svému králi a teď je nově věnována polskými šlechtici, kteří se jí také řídí, polskému králi. Dále se dozvídáme, že na konci je umístěn „*sąd a swiadectwo*“ mužů „*znamienitych i uczonych*“ o této konfesi. Autoři se tímto způsobem snaží vyvolat zdání objektivity, nemluví se o tom, že jde vlastně o dobrozdání. Na adresáta má také pozitivně zapůsobit to, že konfese již byla podána

¹⁵⁴ Mt 16,18: „*A já ti pravím, že ty jsi Petr; a na této skále zbuduji svou církev a brány pekla jí nepřemohou.*“

¹⁵⁵ Mt 16,16

i českému králi. Heslem na titulním listě je Žalm 119:46: „*Et loquebar in testimoniis tuis in conspectu regum, et non confundear*“.¹⁵⁶ Následuje série citátů z žalmů, které mluví o tom, jak jsou následovníci Boha ostatními odmítáni jako sekta, a o příslibech budoucí odměny, která je čeká.¹⁵⁷ Pak přichází předmluva polských šlechticů, kteří konfesi přijali, a původní předmluva pánů českých. Vlastní text konfese je rozdělen do 20 artikulů. Nakonec autoři umístili krátký závěr a avizované soudy.¹⁵⁸ Text je formulován jakoby z pozice věřících, šlechticů, kteří konfesi přijali a referují zájemcům, hlavně však králi o tom, co je jejich duchovní vůdci učí, k čemu je vedou. To je rámeček, od kterého se odvíjí Herbestova *Chrześcieńska porządna odpowiedź*. Jako celek je psána formou dialogu s „Brácmi“, s řadovými věřícími, šlechtici, které se snaží přesvědčit o velké chybě, jakou je následování bratrských duchovních, a navazuje tak na stylizaci konfese. Knihu zahajuje věnování králi. Následuje odpověď na počátek konfese, která se soustředí kolem jednoho ze zde použitých biblických citátů (Ac 24:14)¹⁵⁹ a jak jinak vyvrací možnost jeho aplikace na protivníky. Pokračuje hodnocením doporučujících dopisů, které bratři umístili na konec, a jejich pisatelů. Pak již postupuje systematicky, přes první a druhou předmluvu se propracovává k jednotlivým artikulům. Přitom zcela překvapivě vynechává poslední 20. artikul, věnovaný poslednímu soudu a posledním věcem člověka. Artikuly probírá tak, že je nejprve shrne a pak vyvrátí, přičemž souhrn je v zásadě přesnou citací původního textu. Zjednodušený byl pouze jeho výpravnější pasáže, byla vypuštěna biblická exempla a důkazy, ty někdy bývají zmíněny při vlastní analýze dané pasáže. Celek je rozdělen na několik dílčích částí, což usnadňuje další analýzu (rozuměj vyvracení).

Všem artikulům přitom není věnován stejný prostor. Nejobsáhleji píše o církvi a mši, ale například výklad o svátostech zkracuje do pouhých čtyř tezí, výkladu o světské vrchnosti věnoval jeden list. Pokud má kanovník pocit, že nějakou otázku dostatečně

¹⁵⁶ O tvých svědectvích před králi budu mluvit a nebudu zahanben.

¹⁵⁷ Sk 24,14; Ž 35,19; Jan 15,25; Ž 69,8–9 a 20; Ž 94,14–15; Ž 140,14.

¹⁵⁸ Wegeriova předmluva k druhému latinskému vydání 1557, předmluva Martina Luthera, dopis Philipa Melanchtona z roku 1535, úryvek z listu Fabricia Kapitona a z knih Buterowych [sic], dopis Jana Kalvína a Wolfganga Muscula.

¹⁵⁹ Přiznávám se ti však k tomu, že podle směru, který oni označují za sektu, sloužím Bohu svých předků: Věřím všemu, co je napsáno v zákoně Mojžíšově a v prorockých knihách.

probral, svou argumentaci neopakuje, ale prostě čtenáře odkáže na předchozí artikul nebo na konkrétní pasáž textu. U prvního artikulu je ještě na začátku Herbestovy odpovědi na danou část bratrského artikulu vždy zopakována bratrská teze, později už od této praxe odchází a nové části výkladu jsou jen naznačovány marginálními poznámkami. Marginálie obsahují Herbestovy klíčové myšlenky shrnuté v jednu větu. Označeny jsou po sobě následující *Dowody* - důkazy a jejich opory – *Wsparcia*. *Sparcie*, *Rozważanie*, *Zamknięcie*, *Zawiązanie*, *Utwierdzenie* se snaží posílit logické rozvrstvení textu.

Na konec Herbest přidává několik drobných spisků, které útočí proti jednotě¹⁶⁰ i jiným „novým“ církvím obecně¹⁶¹ a tematizují některé konkrétní problémy římské náboženské praxe, které bývají protivníky napadány.¹⁶² Na titulním listě jsou tyto dodatky avizovány jako *Historia kacertswa* a vyvracení jiných „nowowiernych“ odchylek. Závěrečným doplňkům se budu věnovat ve zvláštní kapitole, obzvláště *Historia kacerstwa Husowego* je zajímavým textem, který však není možné posuzovat separátně, ale je třeba ho konfrontovat s Niemojewského reakcí. Přesto, že tyto texty dokreslují vyznění spisu, který doprovázejí, jsou zároveň ve velké míře autonomní.

Nyní se soustředíme na vlastní polemiku s bratrskou konfesí. Titulní čtyřverší ke čtenáři ho vyzývá k poklidnému hledání pravdy:

Rzeczy patrzaj: Prawdę miłuj;

O twe Zbawienie usiłuj.

Odlož Afekty na stronę;

Tak poznasz Prawdy obronę.

Vyzývá tedy ke klidnému hledání pravdy, ale také naznačuje, kdo je jejím skutečným obráncem. Svůj odsudek vůči jednotě Herbest jednoznačně vyjadřuje již v úvodu. Pro něj je jen **jedna pravda**, jejím nositelem je **papež a katolická církev**. Naznačuje

¹⁶⁰ *Historia Kacerstwa Hussowego*.

¹⁶¹ *Wielmożnemu Panu Stanisławowi Herbortowi Herbest łaski żąda – wypisanie drogi*.

¹⁶² *Miłościwego Lata Chrześcijańskiego Wywod gruntowny; O spowiedzi; B. Herbestus C. E. Posnaniensis Concionator, F. Cvidam Apostatae G. et M et. P.*

zde také svou hlavní argumentační linii. Jednota a ostatně i všechny ostatní nekatolické církve opustily pravé učení, z Písma si vybírají jen to, co se jim hodí, neuznávají apoštolskou tradici, ale především neuznávají vedení nástupce svatého Petra a autoritu Církve, proto chybují a vrhají se do chaosu. Odpověď na předmluvu polských bratří signifikantně dokládá Herbestův postoj k náboženské věrouce. V této předmluvě její pisatelé deklarují, že přijali pravdivou věrouku, kterou chtějí držet až do smrti pod podmínkou, že by jim něco „*lepszego a gruntowniejszego s Pisma Świętego ukazano nie było.*“¹⁶³ Pro Herbesta je toto protimluv. Pokud je učení pravé, nelze ho opustit ani změnit. Myšlení jeho protivníků je opačné. Je třeba stále promýšlet svoji víru a prověřovat její pravdivost a sílu. Stejně, jak je to naznačeno zde v úvodu, to deklarují i v osmém artikulu *O církvi*.¹⁶⁴ Přitom jednoznačně odsuzují sektářství a vyvolávání věroučných sporů. Tato deklarace představitelů jednoty vychází ze středověké tradice univerzitní disputatio, kde ochota přijmout nové argumenty byla její nedílnou součástí.¹⁶⁵

Herbestův výše nastíněný přístup k věrouce výrazně ovlivňuje způsob jeho argumentace. Jak už jsme řekli, pro něj je každý, kdo se protiví papeži, kacířem, odklon od katolických tradic jednoznačnou chybou, která končí věčným zatracením. Při vyvracení některých artikulů je mu tak dostatečným důkazem v neprospěch nepřítele to, že se rozchází s katolickou praxí. Nepocituje ani nutnost legitimitu této praxe dokazovat. Tak je tomu například v první části 9. artikulu, která mluví o tom, že mezi duchovními osobami by měla být určena hierarchie. Herbest protivníky obviňuje z toho, že nepraktikují to, co hlásají. Dostatečným důkazem je mu obsáhlý hierarchický výčet katolických církevních úřadů. Ve výjimečných a věroučně okrajových záležitostech je ovšem ochotný s bratrskými artikuly souhlasit. Příkladem je 9. bod osmého artikulu. Tajné hříšníky prostě může postihnout jen Bůh.¹⁶⁶ Jindy jim sice dává za pravdu, ale jedním dechem naznačuje, že může jít z jejich strany

¹⁶³ *Confessio*, fol. A4r.

¹⁶⁴ *Confessio*, fol. 44v.

¹⁶⁵ Olga WEIJERS: *The medieval disputatio*. In: Marcelo Dascal – Han-ling Chang: *Traditions of Controversy*. Amsterdam – Philadelphia 2007, s. 145.

¹⁶⁶ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [188r].

o přetvářku a klam.¹⁶⁷ I toto je způsob, jak protivníka poškodit v očích publika, a může být mnohem účinnější, než složité vyvracení jeho tezí a vršení protidůkazů.

Bratrská konfese obsahuje mnoho artikulů, které se shodují s katolickou věroukou, a zdálo by se tedy, že jim nelze nic vytknout. To platí i pro shora uvedený případ, kde bylo pro kanovníka východiskem odsouzení realizace teoretického stanoviska poukazem na (z jeho pohledu) chybnou praxi, tedy užití argumentu *inter se pugnancia*. V bratrské věrouce se snaží najít rozpory – *contradictia*.¹⁶⁸ Jiným přístupem byl souhlas spojený s poukázáním na přílišnou šíři definice a její následné zúžení, byla to i větší konkretizace nebo doplnění, bez kterého byla původní teze dle názoru kanovníka nedostatečná a ve skutečnosti chybná.¹⁶⁹ V takových momentech text někdy sklouzne k obsáhlému výkladu katolické věrouky. Podobně se tomu děje, pokud se kanovník rozhodne zcela odmítnout bratrský artikul, ten pak nahrazuje vlastním, pravdivým.

Svůj výklad Herbest podpírá především odkazy na církevní tradici, Církevní Otce a Písmo. Otcové jsou jmenováni, někdy se odkazuje na jejich konkrétní díla buď ve vlastním textu, nebo margináliemi. Také odkazy na Písmo, které by podpořily jeho argumentaci, jsou často pouze zmíněny ve formě marginálních poznámek. Doslovné citace se neobjevují až tak často, citace latinské spíše výjimečně. Svou argumentaci staví na jednom ústředním biblickém citátu, ke kterému se opakovaně vrací a ke kterému se vztahují i zmiňované texty pozdější církevní tradice.¹⁷⁰ Tento postup potvrzuje už jednou zmíněný postoj autora k věrouce vlastní jako natolik jisté, že není nutné ji dokládat rozsáhlými důkazy. Zároveň to ukazuje, že cílovou skupinou je v tomto případě spíše vlastní autorův okruh. Katolíci, kteří mají být ujištěni o chybnosti postojů jednoty a posíleni ve vlastním přesvědčení. Na mnoha místech se ani nesnaží vyvracet tvrzení protivníků, ale spíše se pokouší je zastínit autoritou

¹⁶⁷ „W tym tedy zgadzają się waszy Ministrowie z nami (jesli nie obłudnie, a nie odmiennie to pisali)[...]“ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [28v].

¹⁶⁸ Např. HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [231r, 234r].

¹⁶⁹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [143v] „[...] i my nie przymy, ale pamiętamy na tho [...]“; HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [147r] „Nie zle zaiste opisanie Kościoł Powszechengo, ale [...]“.

¹⁷⁰ Např. "To jest Ciało moje, To jest Krew moja." při artiklu 13 „O Wieczerzy“.

církve a autoritou Krista.¹⁷¹ Podobné množství prostoru jako racionální argumentace zabírají různé útoky a řečnické kličky.

Neustále jsou zmiňovány jiné nekatolické církve vedené "*Hussem, Lutherem, Kalwinem, Nowokrzczeńcem, Trojbożaninem*".¹⁷² Má to několik důvodů. Věřoucí rozmanitost a neshody mezi nimi jsou pro Herbesta důkazem v jejich neprospěch. V duchu přesvědčení, že pravá církev je jedna, jednotná. Shodnou se jen v kritice papeže, což je další důkaz jejich proradnosti. Toto je kanovníkův nejoblíbenější motiv, ke kterému se neustále vrací. Dále je důležité si uvědomit, že pro Herbesta mezi nimi není velký rozdíl. Znovu se zde vrací už několikrát zmíněný způsob uvažování. Ti, kdo se zřekli poslušnosti papeži, jsou odpadlíci, kacíři, jsou provázáni svým odpadlictvím. Nemá vůbec význam, jaké názory zastávají, musí to být zaručeně názory chybné. Ostatně sama jednota toto jeho stanovisko potvrzuje tím, že se odvolává na dobrozdání různých nekatolických teologů. Na jednom místě jim dokonce Herbest vyčítá: „[...] *Ministrowie waszy od Hussa Mistrza swego daleko już odstąpili a płatow niemało ku złataniu Wiary i Confecciey swej, od Luteranow i od innych [...] nabrali.*“¹⁷³ Proto tedy v průběhu argumentace neustále stírá hranici mezi učením jednoty a jiných reformačních církví. Pokud je nucen s jednotou souhlasit, jedním dechem připomíná, že ostatní církve to chápou jinak,¹⁷⁴ jindy prostě přechází do polemiky s touto obecně pojatou nekatolickou věroukou. Občas zmíní šokující příklady z praxe „*nowych Ewangelikow*“, třeba ženy kazatelky,¹⁷⁵ nebo Antitrinitářství¹⁷⁶. Opět tedy příklad toho, jak je mu proti srsti přiznat pravdu protivníkům a jak se úporně snaží je diskreditovat.

¹⁷¹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [248r] „*To czyńcie na pamiątkę moje. A což tobie trzeba sie więcej domysłać? gdy Pan każe [...]*“

¹⁷² HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [179v].

¹⁷³ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [40r].

¹⁷⁴ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [195r] dokonce vyzývá „[...] *a też jednak nie to piszę inszy Nowowiernicy, co tu waszy. [...] Zgodźcie sie sami pierwej, potym wam na to albo też na ono odpowiemy przystojnie.*“

¹⁷⁵ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [195v] „*najdzie takowe miejsca u waszych nowych Ewangelikow, gdzie Niewiasty każą*“.

¹⁷⁶ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [47v] antitrinitáři jsou označeni za druhy Jednoty "*waszy towarzysze, ktorzy z wami biją na Kościol*"

Hlavním nositelem zla je pro kanovníka Luther, který zplodil všechny ostatní věroučné směry. Nemá význam, zda s nimi souhlasí, či ne, on je ten, který jim dal první impulz, ukázal jim cestu neposlušnosti. Lutherovo manželství s Kateřinou de Bora, řeholníka a kněze s jeptiškou, je odsouzeno, hází stín na všechny stoupence reforem. Pochybení jednotlivce mají zastínit celek. Jedná se přece o evangelického evangelistu - „*Ewangelikow Ewangeliste*“.¹⁷⁷ Hříšný jednotlivec nemůže reprezentovat správnou věrouku. Útoky *ad hominem* proti vůdcům reformace mohou přijmout i formu jakési anti-legendy, hagiografie naruby. Herbest dává do protikladu záslušnou smrt katolických světců a způsob umírání zakladatelů dvou reformačních církví. Vyjadřuje se přitom poněkud expresivně, až hrubě. Světci umírali ctnostně, „*nie podpiwszy sobie oni w nocy zdychali, nie zjadły wszy z nich żadnego: Marcin Luter umie umierać po dobrej biesiedzie; a Jan Kalwin wszy nędznych od siebie odpędzić nie mogł*“.¹⁷⁸ Výjimečné události ve chvíli smrti jsou typickým znamením svatosti, zde mají působit naopak jako znamení zatracení.

Nekatolickým duchovním obecně jsou také připisovány nejhorší prohřešky. Například: „*iż Mszq gardzq, bluźnią, niszcza, i wymiataią z Kościołow; pewnie oni onego, ktory ma wygładzić widomq z Kosciółow Chrześciańskich Ofiarę, pewnymi są Przecłańcami*“¹⁷⁹, tedy Antikrista. Jsou ztotožňováni s ďábelskými silami a kacíři. Obviňováni z toho, že svým přístupem k Církevním Otcům jim vyměřují políček,¹⁸⁰ neumějí a nechápou pravou teologii.¹⁸¹ Kanovník ostatně odsuzuje i řadové stoupence reformace jako lidi sobecké, lakomé, pyšné.¹⁸² Kacířská pycha je *epiteton constans* oblíbený katolickou církví při označování protivníků a je nesmrtelný. Chybí jim pravá zbožnost, pečují jen o svá hříšná těla. Tvoří také opozici - moudrý je ten,

¹⁷⁷ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [174–176v].

¹⁷⁸ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [155v].

¹⁷⁹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [245v].

¹⁸⁰ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [45r].

¹⁸¹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [249r].

¹⁸² „*ludzie samych siebie miłujące, lakome, wysokomyślne, pyszne etc. Aza to nie jest siebie samego miłować swęj głowki malej wynalaski piastować? Nie ku Łakomstwu to idzie, nie tylko kmiotki trapić, ale i Kościoły łupić [...]?* Niewysokomyślni a pyszni ci są którzy sie nad rozumienie wszystkiego Kościoła Powszechnego przekładaia.“ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [192r].

kdo s ním souhlasí, jeho protivník je hlupák.¹⁸³ Při hodnocení slabých intelektuálních predispozic svých odpůrců Herbert užívá *deminutiv*: „*swej głowki malej wynalaski*“,¹⁸⁴ „*na swoj rozumek sadzić*“.¹⁸⁵ Na závěr jednoho z propracovanějších útoků proti počestnosti protivníků nezapomene podotknout: „*Nam nie o tym kto zły a kto dobry [...], ale o wierze prawej a krzywej gadać jest potrzeba*“.¹⁸⁶ Přesto se odsudek toho zlého v protivníkovi nepochybně neustále vrací jako projev autorova niterného přesvědčení, ale také jako jedna z účinných strategií, jak ovlivnit postoje čtenáře. Jde o oblíbené taktiky persvazivní komunikace a propagandy. Kdo by chtěl být spojován s porušovateli božích i lidských zákonů a hlupáky?

Negativní obraz protivníka je často budován v **antitezích**. Dvě velké antiteze, které prorůstají celý text, jsou společným prvkem celé katolické reakce na reformaci. V prvním případě stojí kacířská pýcha a falešná vzdělanost proti pokoře a prostotě pravých katolíků: „*Rozumiał pyszny i hardy Phariseus Zakon Boży, nierozumiał tak Celnik jawnogrzeszny, wysłuchał P[an] Bog krotką i prostą, ale pokorną, tego modlitwę; onego uczoną, z Zakonu Bożego miejsc rozmaitych wyjętą, wzgardził*“.¹⁸⁷ V druhém případě je to „*Ewangelik Nowowierny*“, který „*co rok to nową Wiarę trzyma*“,¹⁸⁸ proti církevní tradici, proti „*zwyczajowi starych bogobojnych Polaków naszych*“.¹⁸⁹ Herbest tradiční antitezi starého a nového spojuje s prvkem zemského vlastenectví. Objevuje se i antiteze „*Kościół Powszechny*“ a „*Zbor nowy pokątny*“.¹⁹⁰ „*Nowowiernik*“, „*Ewangelik Nowowierny*“ je vůbec nejoblíbenějším Herbestovým označením protivníků a ovšem pro ně také urážkou.

¹⁸³ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [143v]: „[...] i tego nam nikt, jedno ktoby rozumu niemiał, niebedzie smiał zaprzecć“; Tamtéž, fol. [190r]: „O Bracie Bracie gdybyć rozum miał, a rzeczy chciał się przypatrzeć“; Tamtéž, fol. [167v]: „Widzisz już na oko Bracie miły (czego cię i najprostszy rozum uczy)“.

¹⁸⁴ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [192r], „*głowka*“ dále také fol. [154r].

¹⁸⁵ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [152v].

¹⁸⁶ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [194v].

¹⁸⁷ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [43v–44r].

¹⁸⁸ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [40r].

¹⁸⁹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [42r], podobně třeba fol. [162v].

¹⁹⁰ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [150v].

Kanovník se na druhou stranu vymezuje vůči útokům namířeným proti katolické hierarchii a to přesto, že v bratrské konfesi nepadlo ani slovo o jejích konkrétních pochybeních. Herbest ovšem předjímá možné pochybnosti svých čtenářů, předem odráží předpokládaný útok protivníků a vymýšlí přijatelnou omluvu. Svě **ad inventio** přitom pojímá jako obecnou obranu, nevěnuje se detailně konkrétním neřestem. Děje se tak například při výkladu o pravé církvi a její hlavě, papeži. Opakovaně říká: "*dla występku person niemasz ty ani ganić ani opuszczac Stolicy Apostolskiey*".¹⁹¹ Herbest odděluje úřad a učení posvěcené a chráněné působením Svatého Ducha od osob, které je zastávají či hlásají. Jedná se o zdůvodnění mezi obránci katolické církve poměrně běžné a oblíbené. Druhý argument, který zde kanovník užil, je mnohem originálnější, není ovšem jeho původním nápadem, pochází prý od sv. Jeronýma. Herbest tvrdí, že stejně jako papežský úřad pro hříšné papeže bylo by nutné odsoudit i Krista pro jeho hříšné předky. Přitom si nedovoluje něco napsat proti samotným rodičům Páně, ale obsáhle zmiňuje různé hříšníky a hříšnice v rodě Davidově.¹⁹²

Jak už bylo zmíněno, doslovné citace z Bible v textu nejsou příliš časté. Herbest si nepotrpí na složitou exegezi. Mnohem raději než jako zdroj normativů Bibli používá jako zdroj narativů. **Exempla** biblická i ze životů svatých¹⁹³ mu slouží jako podpůrné analogie. Podobně i fakta a osoby z autorovy současnosti se stávají základem legend a nositeli **metafor**. Příběh o potupné smrti nekatolických vůdců jsme již zmínili při příležitosti útoků *ad hominem*, dále se objevují třeba Piové IV. a V. jako vzory vši ctnosti, anglický král Eduard VI., uzurpátor církevní moci.¹⁹⁴ Text je poměrně silně zakotven v realitě 16. století. Herbest zmiňuje misie,¹⁹⁵ disputace v Lipsku roku 1564,¹⁹⁶ nebo nemoc Wojciecha Lwowczyka během jeho pobytu v tomto městě předchozího roku.¹⁹⁷ Hojně jsou uplatňovány analogie z běžného života. Kanovník

¹⁹¹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [165v], podobně třeba fol. [151v].

¹⁹² HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [165r–v].

¹⁹³ Zmiňme příběh o Hyrtakovi africkém králi a panně Ifigenii z legendy sv. Matouše apoštola. HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [175r].

¹⁹⁴ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [195r].

¹⁹⁵ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [176, 257v].

¹⁹⁶ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [55v].

¹⁹⁷ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [218v] příklad pravého křesťanství, protože nepřijal svátost smíření od kacířů.

buduje opakovaně paralelu mezi městskou vládou, státem a řízením církve;¹⁹⁸ jako vesnice není město, nová sekta není pravá církev.¹⁹⁹ Kromě městských metafor se čerpá z bohaté zásobnice tradičních metafor hereze.²⁰⁰

Dalším Herbestovým oblíbeným rétorickým prostředkem je fiktivní dialog s „*Bratem*“ nebo s „*Ministrem*“. Kromě toho, že „*Brata*“ neustále oslovuje, předvídá otázky, které by mu protivník mohl položit, a odpovídá na ně, nebo se naopak ptá a sám dedukuje jedinou možnou odpověď.²⁰¹ Hypotetické otázky protivníků mu umožňují uvést výklad o jím preferované věrouce.²⁰² Někdy fiktivní dialog přijme velmi plastickou formu, je součástí příběhu. Jako v případě vyprávění o nedávném setkání s nekatolickým duchovním. Na úvod ho charakterizuje jako člověka smělého, namyšleného, bez dostatečného vzdělání a znalosti gramatiky, a tak předem kompromituje. Krátký rozhovor, který dále vystavěl, je mu prostředkem, jak uvést argument, se kterým může dále polemizovat, a následně rozvést výklad vlastní věrouky. Doslova protivníkovi vkládá slova do úst.²⁰³ Podobně obecnou tezi o Antikristově přítomnosti v církvi vztahuje na papeže a pak odpůrcům vytýká, že nepřinášejí důkazy pro tvrzení, které nikdy v konfesi takto bezprostředně vyjádřené nezaznělo.²⁰⁴ I na tomto místě se projevuje setření hranice mezi konkrétním textem, na který Herbest reaguje, a obecně pojatou nekatolickou věroukou a rétorikou. Na druhou stranu je pravděpodobné, že jednota mohla počítat právě s tímto čtením svého textu.

Často se objevují **rétorické otázky**, jejichž cílem je podpořit Herbestův vlastní výklad, dramaticky vypointovat argument například tak, že proti sobě staví učení

¹⁹⁸ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [167r].

¹⁹⁹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [173r].

²⁰⁰ Např. HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [207r]: vlk v ovčí kůži, jako falešný učitel, fol. [41r]: „*Bierze z jednego ziołka miód pszczołka bierze jad z tegoż ziołka pająk.*“ jako metafora nevhodného čtení Písma.

²⁰¹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [29v] „*Pytam Ministrow waszych [...] oni już według [...] opisanía muszą mowić [...] ale my im tego żadnym obyczajem pozwolic niechcemy*“. Dialog s Bratem také fol. [32r].

²⁰² „*A czemuż to Kościół, który z ludzi jest, jest słupem i gruntem Prawdy? Dla tego Bracie miły, że [...]*“ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [31r]; „*Powiadasz ty Bracie*“ fol. [179r].

²⁰³ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [183r–v].

²⁰⁴ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [188r].

vlastní a učení jednoty.²⁰⁵ Jejich prostřednictvím nepřímou poukazuje na protivníkovu slepotu a omezenost, jeho malost.²⁰⁶ Jindy jde přímo o nepokrytou demonizaci nepřítele.²⁰⁷ Jsou užity jednotlivě, častěji v sériích.

Kanovník k posílení své argumentace s oblibou využívá rétorické figury, jejichž podstatou je **opakování a výčet**. Dodává tak svému výkladu na síle, výmluvnosti a naléhavosti. Jde především o stále se opakující výčty různých nekatolických vůdců nebo věrouk, někdy proti nim staví řady Církevních Otců. Jde v podstatě o výčet série synonym, protože pro Herbesta je každá nekatolická církev synonymem hereze a každý Církevní Otec synonymem pravověří. Opakované slovo klíč může být odděleno několika jinými slovy (Ploche): „*ocućcie się Polacy mili ocućcie*“,²⁰⁸ nebo jde o prosté opakování jednoho slova dvakrát za sebou (Epizeuxis): „*widzisz widzisz ewangeliku nowy*“.²⁰⁹ Opakované slovo mění gramatickou formu (Polyptoton): „*Zawždy Pan Bog, kiedy co nowego stanowił, i Posły nowe wysyła, nowymi Cudy je zalecał [...]*“,²¹⁰ což může být vynuceno jen větnými vazbami, nebo může jít o promyšlenou slovní hříčku: „*nam potrzeba dobrego oka, Bracia mili, aby widząc widzieliście*“.²¹¹ Jindy je opakování zapojeno do promyšlenějšího organizačního rámce věty. Jednoduchým příkladem je opakování na začátku následujících pasáží (Anafora): „*[...] a ja zasię przywiodeć jasne Pismo, w rzeczy zbawienney; To jest Ciało moje; przywiodeć wszystek Kosciół Powszechny; przywiodeć wszystkie Doktory S[więte]*“,²¹² může však jít i o velmi propracované struktury: „*Pokornym Pan Bog daje łaskę, pysznym sie sprzeciwią; pokorne wynosi, pyszne zniża*“.²¹³ Opakována

²⁰⁵ „*Ktoż godniejszy jest wiary? Ten co teraz nowo powstał, czyli on dawny? Ten co ślub Bogu złamał, czyli co krew dla Pana Boga wylał? Ten co nową a niezgodną sieje, czyli zgodnej i Apostolskiej Wiary pewny świadek?*“ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [58r].

²⁰⁶ „*Ktożeś ty jest Mistrzu nowy, iż sobie to bierzesz? Ty lepiej Pismo Święte rozumiesz, niżli Szkoła Apostolska? Niżli starzy a święci Doktorowie?*“ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [46r].

²⁰⁷ „*A kto dziś Krolewstwa burzy? Kto Rzeczą pospolitą mąci? Ktho rękę we krwi chce maczać?*“ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [155v].

²⁰⁸ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [65v].

²⁰⁹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [163v].

²¹⁰ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [184v].

²¹¹ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [173r].

²¹² HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [46v].

²¹³ HERBEST: *Chrześcianańska*, fol. [43v].

jsou nejen jednotlivá slova, ale i celé věty hlavní teze, a to s odstupem stránky, na začátku a na konci výkladové pasáže, zahajují ji a uzavírají. Teze kanovník zdůrazňuje také vršením synonymních vyjádření, jako například: „*Kto sie Pismu S[więtemu] sprzeciwiła: usłyszysz od Pana Christa: Idź precz Szatanie. Kto przeciwnikiem jest Pisma Świętego nie zbiera z Christem Panem, ale rospasza z Diabłem*“.²¹⁴

Popsané metody mají k čisté disputaci daleko. Protivník je démonizován a špiněn mnohdy i nenápadnými poznámkami v závorce nebo volbou negativních přízvisek a přívlastků. Herbest se přitom snaží vyvolat **zdání korektnosti**. To je silně patrné například hned u první části prvního artikulu, kde dokonce jednotu chválí, že začala svůj popis Písma od jeho definice: „*Dobrze się stało [...] Chwałę tu wasz postęppek [...] według nauki porządnej Dialektikow*“.²¹⁵ Dalším projevem této snahy je oslovování odpůrců „*Mili Bracia*“, dokonce ojediněle „*Namilszy Bracia*“,²¹⁶ „*Bracie moy miły*“.²¹⁷ Herbest se snaží vyvolat dojem, že mu jde především o dobro a spásu zbloudilých duší. Příležitostně se objevují invocace „*Panie Boże daj to[...]*“,²¹⁸ při kterých kanovník nejčastěji žádá o milost pro protivníky. Jejich cílem je však opět zdůraznit, že daný Boží dar nebo poznání je Herbestovým protivníkům odepřeno.

Chrześcieńska porządna odpowiedź [...] stojí na samé hranici polemiky a kvasipolemiky, či polemiky a propagandy. Konfrontováno je skutečné protivníkově učení, které je však opakovaně účelně směřováno s věroukou jiných reformačních církví. Text je tak rozkročen mezi reflexí učení definovaného bratrskou konfesí, učení reálné církve - jednoty bratrské a Herbestem konstruovanou ideou „Novověrné církve“, „Církev Evgelické“, obecně pojatou reformací. Skrze jednotu chce oponovat všem, kdo se odvrátili od Říma. Prostředkem porážení nepřítele není jen logický argument, citace z Bible nebo z Církevních Otců, ale mnohem častěji rétorické figury a klíčky nebo prostě jen démonizace protivníka. Čtenáři je dán

²¹⁴ HERBEST: *Chrześciańska*, fol. [47r].

²¹⁵ HERBEST: *Chrześciańska*, fol. [28v].

²¹⁶ HERBEST: *Chrześciańska*, fol. [201v].

²¹⁷ HERBEST: *Chrześciańska*, fol. [42v].

²¹⁸ HERBEST: *Chrześciańska*, fol. [58r, 64r, 71r], ...

prostor k reflexi, ale „pravověrný“ čtenář může z četby textu vyvodit jen jediný závěr. Dá se tedy říci, že v tomto případě měl být hlavním čtenářem vlastní autorův okruh, který měl být jen utvrzen ve svých postojích.

5.2 *Odpowiedź Niemojewského Herbestovi*

Útok poznaňského kanovníka Benedykta Herbesta na polské vydání konfese jednoty bratrské by možná zůstal bez odpovědi nebýt unie, kterou bratři uzavřeli s kujavskými kalvinisty. Vystoupit se rozhodl jejich vrcholný laický představitel Jakub Niemojewský, zkušený řečník a polemik. Jeho *Odpowiedź na książki księdza Benedykta Herbesta [...] začíná standardně dopisem králi a úvodem ke čtenáři. Zcela v duchu dobové polemické prózy další členění spisu navazuje na strukturu knihy, se kterou vede spor. Autor se nejprve věnuje protivníkovu úvodu a pak postupně dalším 19. kapitolám jeho spisu. Z krátkých próz, které Herbest umístil na konci, byla zohledněna pouze *Historia kacerstwa Hussowego*, které se věnujeme ve zvláštní kapitole. Zbylé texty se bezprostředně netýkaly jednoty bratrské, proto je Niemojewský prostě vypouští. Místo toho přidává krátký spisek věnovaný mši svatě.*

Při sledování protivníkovu textu není nijak striktní. Jeho jednotlivé teze probírá tak, jak šly za sebou, chybí úvodní shrnutí na začátku každé kapitoly, které známe právě od Herbesta. Z jeho *Chrześcianskiej porządnej odpowiedzi* Niemojewský někdy cituje doslova, jindy jen parafrázuje její slova. Zcela volně přechází od polemiky s protivníkem k výkladu svých vlastních věroučných tezí. To je způsobeno především tím, že hlavní Niemojewského metodou je tyto dva myšlenkové světy konfrontovat. K vypíchnutí důležitějších myšlenek užívá marginálií, jsou to krátká, jasná a úderná hesla.

Niemojewský vede dialog se svým čtenářem, neustále se na něho obrací velmi přátelskými slovy. „*Moj miły Czytelniku*“²¹⁹ či „*Moj miły Krześcianie*“²²⁰ nebo dokonce „*Moj miły bracie*“.²²¹ Slovíčko „bracie“ není myšleno jako oslovení člena konkrétní denominace - jednoty bratrské, ale jako obecně pojaté označení člověka navozující blízkost. Niemojewský se stylizuje do role laskavého průvodce, který čtenáře upozorňuje na protivníkovy chyby a přehmaty, nutí ho k zamyšlení. Čtenář je vyzýván, aby uviděl,²²² sám soudil,²²³ poznal, kde je pravda,²²⁴ poznal ji z jistých

²¹⁹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 7.

²²⁰ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 19, aj.

²²¹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 14, aj.

²²² NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 250.

²²³ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 287, 297.

a neomylných důkazů.²²⁵ Jde jen o zdánlivou svobodu rozhodnout se. Občas ji Niemojewský prolomí prohlášením, že jeho argumentům každý musí uvěřit, zejména „*každy wierny Krześcianin*“.²²⁶

Podobně vlídně jako ke čtenáři se někdy Niemojewský obrací i k Herbestovi oslovením milý knězi – „*księżę miły*“,²²⁷ „*moj miły Pralacie*“²²⁸, je to ale jen zdání korektního a přívětivého zacházení, jedním dechem ho varuje před Božím trestem, jinde ho ponižuje – „*moj miły K[siężę] Kanoniku*“ vrať se do školy.²²⁹ Laskavost k protivníkovi je jen povrchní zástěrkou pro zesměšnění či diskreditaci, rétorické *Irrisio*. Niemojewský je schopen uznat Herbestovo vzdělání, aby vzápětí poukázal na jeho údajnou neschopnost formulovat důkaz.²³⁰ Posadí ho výše, aby umocnil pád. Navíc je kanovníkovi vyčítána zlá vůle a pokrytectví. Herbest je sice prý dobrý teolog a dialektik, ale musí dokazovat ledabyly, protože se rozhodl bránit zlo a nespravedlnost.²³¹ Katolíci z Písma vybírají jen to, co se jim hodí, a dokonce i vlastní dekreta a Církevní Otce jsou prý jejich kněží ochotni poslouchat pouze potud, pokud je to pro ně výhodné.²³² Pro lásku k světské chvále zanedbávají své povinnosti a brzdí cestu lidí ke spáse svými falešnými zákony.²³³ Herbest je dokonce nepřímě srovnáván s židem a pohanem,²³⁴ což už jde klasifikovat jako útok *ad hominem*. Z tváře dravého polemika občas sklouzává maska přátelské výměny názorů.

²²⁴ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 253.

²²⁵ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 247.

²²⁶ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 49, 65, aj.

²²⁷ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 72.

²²⁸ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 28.

²²⁹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 67.

²³⁰ „*K[siędzu] Herbestowi acz dobremu Dialektykowi przygodzić musiało iż około chodzi a nic nie dowodzi*“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 46.

²³¹ „*Owa ten miły ksiądz Theolog będąc rzekomo dobrym dosyć Dialektykiem i Philozophem przedsię leda jakie conclusiones czynić musi iż sie rzeczy zlej a bardzo niesprawiedliwej podjął.*“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 262.

²³² NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 32, 260.

²³³ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 6.

²³⁴ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 31.

Je zajímavé, že Niemojewský vnímá jako urážku už jen to, když kanovník označuje členy jednoty bratrské za stoupence nového slova a pokoutního učení,²³⁵ pochopitelně si stěžuje, že je Herbest prohlašuje za ďábelskou synagogu.²³⁶ Upozorňuje své čtenáře na to, že se ze strany kanovníka jedná o projev bezmoci. Uchyluje se k spílání a zlořečení, protože mu chybí věcné důkazy.²³⁷ Sám Niemojewský se samozřejmě útoků **ad hominem** také neštítí, jak už jsme viděli výše na příkladu jeho hodnocení protivníka. Srovnatelně či mnohem silnějšími slovy se vyjadřuje na adresu Říma a obecně celé katolické církve. Dozvídáme se například, že papež je antikristův předvoj,²³⁸ divné monstrum.²³⁹ Přitom však jsou tato prohlášení vždy podložena nějakým důkazem, buď prostým sylogismem či rozbořením citátu Církevního Otce. Snaží se tak vyvolat dojem, jako by se nejednalo o urážky, ale o prostá fakta. Když v úvodu kapitoly o církvi popisuje moc „*biskupa rzymskiego*“, už bez ostychu vrší haldy hříchů a provinění. Papež je vylíčen jako světský vládce, tyranský uzurpátor, který dbá jen o bohatství, světskou chválu a tělesnou pýchu, titul si přivlastnil silou a násilím, beze studu, bezbožně a krutě, moc prosazuje mečem, ohněm, vodou i světskou mocí, panuje železem, vraždí, pálí, vyhání.²⁴⁰ Jindy je posměšně titulován „*papa*“.²⁴¹ Niemojewský nepolemizuje pouze s Herbestem, ale jeho prostřednictvím s NIMI, se vším římským klérem a s papežem. Jeho formulace místy alternují mezi dialogem s Herbestem a polemikou se vším duchovenstvem. Dalo by se říci, že to papež je hlavním a důležitějším protivníkem, kanovník jen osobou zástupnou. Pro Niemojewského je to právě „*rzymski biskup*“ a jeho mocenské choutky, přízemní touhy a zjištnost, které způsobily, že bylo pravé apoštolské učení zfalšováno a zapleveleno praktikami, které odsuzuje jako pověrečné a smyšlené, jako modlářství.

Zatímco osobní útoky vůči Herbestovi jsou spíše skryté a zahalené rouškou uctivosti, kanovníkovy argumenty jsou zhusta a bez obalu odsuzovány jako pasti na prošťáčky

²³⁵ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 73.

²³⁶ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 251.

²³⁷ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 262.

²³⁸ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 267.

²³⁹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 273.

²⁴⁰ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 245–246.

²⁴¹ Např. NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 249, 711.

– „*lapaczki*“,²⁴² dětinské a žalostné,²⁴³ sofismata,²⁴⁴ kouzla a kejkle – „*kuglarstwo*“,²⁴⁵ jeho salta by nezopakoval ani turecký kůň.²⁴⁶ Písmo tahá a vykládá jinak, než to připouští křesťanská víra. Niemojewský se dokonce čtenáři omlouvá, že ho zdržuje probíráním takových banalit, a ospravedlňuje to svou povinností dodržovat pravidla polemiky, a tedy odpovědět postupně na vše.²⁴⁷ Podobně negativních hodnocení užívá Niemojewský mnoho a zhusta, aby oslabil teze protivníka. Aby posílil argumentaci vlastní, někdy doporučuje své důkazy jako jisté a neomylné,²⁴⁸ či natolik jasné, že není třeba je dlouze rozvádět,²⁴⁹ navíc každý věrný křesťan s ním musí souhlasit.²⁵⁰ Obecně vzato však je mu odsudek protivníka mnohem bližší než samochvála, ta se objevuje spíše sporadicky.

Ve své polemice s Herbestem Niemojewský hojně užívá jeho vlastní slova a opakovaně zdůrazňuje to, že kanovník vyznává sám proti sobě,²⁵¹ bojuje sám se sebou a sám se usvědčuje.²⁵² V praxi Niemojewský vybírá pasáže z protivníkovy spisu nebo jím užitý biblický citát²⁵³ a hledá v něm protiklad, chybu, mylný výklad. Interpretuje je tak, aby vypovídaly v kanovníkův neprospěch. Například reinterpetací základního pojmu - argumentuje tedy svým způsobem filologicky nebo přesněji sémanticky.²⁵⁴ Protivníkovy důkazy prohlašuje za nedostatečné nebo prostě popírá jejich existenci vůbec. Odlišuje nepodložená tvrzení od dokázaného faktu.

²⁴² NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 74.

²⁴³ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 74, 259.

²⁴⁴ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 271.

²⁴⁵ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 270.

²⁴⁶ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 269.

²⁴⁷ „[...] na tak dziecinne Argumenta szkoda sie prozno ludziom statecznym bawic jedno iz ja muszę na wszystko księdzu odpowiedzieć, proszę moj miły czytelniku niechaj cie to nie obraża“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 259.

²⁴⁸ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 247, 272.

²⁴⁹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 267.

²⁵⁰ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 65, 272.

²⁵¹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 16, 19, 25.

²⁵² NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 33–35.

²⁵³ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 253.

²⁵⁴ Např. Sk 13:2 „*Když konali bohoslužbu[...]*“ Herbest toto místo užívá jako důkaz starodávnosti mše. Niemojewski reinterpetuje řecký výraz zde užitý jako obecnější než úzce vymezený pojem mše, a proto tuto pasáž nepovažuje za průkaznou. NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 559–560.

Tvrdit může každý, co chce, ale je třeba to také prokázat. To podle něj kanovník nedělá dostatečně.²⁵⁵ V protivníkových důkazech se snaží hledat argumentační klamy - „*fallacie*“. Někdy to dokládá skrze analogii, vystavěním argumentu postaveného na podobném principu, který je zjevně chybný,²⁵⁶ jindy operuje latinskými odbornými termíny z oblasti dialektiky.²⁵⁷ Pokud Niemojewský vyvrací Herbestovy důkazy, snaží se je zneplatnit vždy v několika rovinách současně. Dále nejsou vyvraceny jen Herbestovy jednotlivé myšlenky, je napadána celá struktura, logická návaznost jeho textu. To znamená, že kalvinista staví protiargumenty, které vyvrací pravdivost daného důkazu, a navíc zpochybňuje to, že by takový argument, i kdyby byl pravdivý, nějak podporoval hlavní tezi. Přitom se často v závorce ohrazuje, že pravdivost argumentu ani neuznává a jeho protivník ji nedokázal a nedokáže.²⁵⁸

Způsob jeho argumentace je dobře vidět na pasáži z kapitoly o církvi, kde Niemojewský vyvrací tvrzení, že by papež byl hlavou církve. Podle jeho antiteze je hlavou církve Kristus, apoštolové a jiní křesťané jsou součástí těla církve, jak dokládá ze sv. Pavla. Dále přidává tvrzení, že jedno tělo musí mít jen jednu hlavu. Papež nemůže být druhou hlavou vedle Krista. Navíc pokud by byl skutečně dědicem sv. Petra, jak tvrdí, nemůže stát výše než on, který byl vždy Kristu podřízen. Papež tedy musí být buď částí těla církve jako ostatní, nebo divné monstrum. Marginální poznámka nás zbavuje pochybností o autorově přesvědčení, když hlásá: „*Papież dziwne monstru[m]*“. Máme zde tedy proti tvrzení katolickému (papež hlavou církve) vystavené tvrzení, které je vyvrací postavené na Písmu (hlavou církve je jen Kristus). Navíc podpořené analýzou základních pojmů vycházejících ze zákonitostí každodenního života (dědic nemůže mít vyšší pravomoci než jeho předek; jedno tělo má jednu hlavu). Argumenty se kupí, na závěr je dokonce zpochybněna návaznost argumentů katolické strany (Kristus jmenoval sv. Petra jako svého zástupce, jeho dědicem je papež), jako nedostatečně prokázaná. Výrazná je také role marginálií, které nejsou jen pomůckou v orientaci, ale i doplněním a logickým završením hlavního textu.

²⁵⁵ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 286.

²⁵⁶ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 31, 37.

²⁵⁷ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 45, 304.

²⁵⁸ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 270, 711.

Při dokazování se často opírá o citáty z Církevních Otců, které má ve zvyku podat v latinském originále s odkazem na příslušné dílo, a většinou pak parafrázovat polsky. Stejně hojně používá i citáty z Bible, které ale vesměs uvádí polsky, někdy jen připomene nějakou myšlenku vycházející z Bible a odkaz na příslušnou pasáž umísťuje do marginálií. Poměrně často a obsáhle se odvolává na církevní historiky, hlavně na Eusebia²⁵⁹, ale také na Sigiberta, Platina, Egnatia, Pomponia²⁶⁰ a jiné. Historici však neslouží primárně jako zdroj exemplů, ale spíše jako zdroj faktů, popisu toho, jak to „doopravdy“ bylo. Exempla se u Niemojewského neobjevují prakticky vůbec, metafory²⁶¹ zřídka, častější jsou analogie²⁶². Dokazuje se spíše logikou.

Text přidaný na závěr *O chwalebnej mszy kościoła Rzymskiego* odpovídá svým stylem zbytku spisu. Začíná ironickou parafrází Herbestova stylu tím, že je na prostoru jednoho odstavce několikrát zopakováno jak „zacna a dostojna“ mše je. Nepozorný čtenář by mohl nabrat dojmu, že se jedná o její pochvalu. Dále však již následuje seriózní traktát, který na základě bohaté sbírky pramenů – citátů z děl Církevních Otců a teologů, dekretů koncilů a synod - rozebírá genezi mše a ukazuje její pozvolný vývoj, aby tak dokázal, že se nejedná o praktiku pocházející v nezměněné podobě z doby apoštolů. Závěrem jsou přidány útoky na zjištěné motivy kléru, pohružka Božími tresty a výčet důvodů, proč je mše škodlivá. Pohybujeme se neustále mezi snahou o věcnou diskuzi a projevy autorova odporu, či dokonce nenávisti vůči protivníkům.

²⁵⁹ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 53, 258.

²⁶⁰ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 309. Mohli by jít o Sigiberta z Gembloux autora na konci středověku velmi populární *Chronicon sive Chronographia*; Bartolomeo Platina: *Vitae Pontifici*; Giovanni Battista Cipelli zvaný Egnatius je známý spíše jako rétor a autor životopisů antických císařů; Julius Pomponius Laetus, napsal dějiny Říma, jeho památek a osobností v tom i církevních.

²⁶¹ „*Który kościół Pan Krystus przypodobać raczył onemu wielkiemu niewodowi, w którym i małe i wielkie ryby zawarte są. Także onym pannam i mądrym i głupim. Także onej roli, na której i pszenica i kąkol pospolu roście aż do żniwa. Także i Paweł s[więty] pisze, że w wielkim domu nie tylko są statki złote i srebrne, ale i drewniane i gliniane [...]. Co wszystko jasnie nam świadczy, że w kościele powszechnym [...] mieli być i zli i dobrzy [...].*“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 280–281.

²⁶² Např. Velkopolsko je jen částí Polského království, pokud by odpadlo, Království nezhyne, stejně tak je Řím pouze částí církve Kristovy, která může bloudit, ale celek to neohrozí. NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 304–305.

Stejně jako v Herbestově textu se i u Niemojewského objevují série útočných otázek.²⁶³ Dále i zde se iluze dialogu s protivníkem navozuje nejen jeho přímým oslovením, ale i formulacemi typu: „*Pytam go [...] sam K[siądz] Herbest przeciw sobie tak concludować musi*“.²⁶⁴ Jako v případě exempel a metafor tyto postupy ovšem nejsou dominantní a pro celkové vyznění textu rozhodující. Mnohem důležitější je snaha napadnout logickou strukturu protivníkovy textu a na základě citátů z Bible a Církevních Otců dokázat vlastní pravdu a diskreditovat názory protivníka. Víc než kanovníkova osoba je napadán jeho způsob myšlení a instituce, kterou reprezentuje. Čtenáři je ještě ponechán prostor k rozhodnutí, jediná správná věrouka mu není jen direktivně vnucována, jsou mu přinášeny důkazy, na druhou stranu je mu však také nedvojznačně naznačováno, čemu by měl jako správný křesťan věřit.

²⁶³ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 37, 297.

²⁶⁴ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 20, podobně např. s. 49, 74.

5.3 Benedykt Herbest a útěk od polemiky - Prodrumus.

Vedení řádné polemiky bylo velmi náročným úkolem přinášejícím řadu úskalí, její textová podoba byla pro čtenáře těžko uchopitelná a velmi nepřístupná. Polemici byli často časovou tísní nuceni ideální koncept opustit. Navíc výsledek takového střetnutí nebyl nikdy jistý, čtenářům je dáváno příliš mnoho prostoru pro vlastní interpretaci a reflexi, což již v pozdějších fázích 16. století přestává být přípustné. Autoři jsou zcela přesvědčeni o vlastní pravdě, nemohou se tedy ubránit potřebě podávat ji direktivně.

Prodrumus. Przesłaniec albo Goniec je název a podtitul odpovědi poznaňského kanovníka Benedykta Herbesta na útok Jakuba Niemojewského. Změna kurzu je patrná už z titulního listu, který razantně opustil ducha klidného hledání pravdy, kterým se halily spisy předchozí. To je nejvýrazněji patrné v titulním pětiverší, které tentokrát není směřováno ke čtenáři:

„Do Przeslanca albo Gonca swego.

Broń Gończe Powszechną Wiarę:

Niszcz Odszczepieńską Niewiarę;

Masz Principia prawdziwe;

Tłum Kacerstwa obłądliwe.“

Už ne hledání pravdy oproštěné od emocí, pravdu známe a musíme ji aktivně bránit a opačné názory prostě potírat. Začínáme klasicky dopisem ke králi a ke čtenáři, odpovědí na Niemojewského úvod a jeho odpovědí na úvod prvního Herbestova spisu. Začátek knihy se ještě drží klasického polemického schématu, v dalších pasážích od něj však již odstupuje. Důvody se dozvídáme v předmluvě ke čtenáři, kde nás Herbest informuje o tom, že jeho práce byla přerušena a musel ji dokončit na cestách. Jak víme, právě v této době vstupuje k jezuitům a vydává se na studia do Říma. Nemohl tedy dodržet náročný a pracný způsob argumentace a byl nucen své výtky shrnout do sedmi „*Principium Theologicum*“. Čtenáři dále doporučuje *Locorum de fide communium Latinopolonorum, liber I. [...] Głównych o wierze artykułów, po polsku i po łacinie pisanych, Księgi I [...]* jejichž autorem je Jan Herburt, sanocký kastelán. Ten se ve své knize zabývá problémem pravé církve, který je klíčový i pro naše polemiky.

Spis tedy začíná jako klasická polemická výměna, Herbest ještě bod po bodu analyzuje Niemojewského úvod a polemika s Niemojewským je také východiskem pro navazující pasáž, která již sklouzává do výkladu pravověrné věrouky a nevybíravých útoků na protivníka. V prvním artikulu svého spisu Niemojewský navrhl zvolit si „*principia*“, „*do ktorych wszystkie insze wątpliwości, jako do pewney a nieomylnej proby przywodzili*“ tedy společný základ, který by byl oběma stranami přijat a sloužil při rozsuzování sporů za soudce. Ten, kdo by principia neuznal, by byl vyloučen z další diskuse. Vzorem mají být přírodní vědy, jediným principiem Bůh.²⁶⁵ Herbest samozřejmě protivníkovi dokazuje pochybení. Jeho podobenství s přírodními vědami neplatí, Písmo chápe mylně. Kanovník sice přiznává, že teologie stejně jako jiné vědy potřebuje pevný základ, chápe ho však šíře. Víra v Boha je pouze prvním ze série sedmi principii. Další tři na sebe obsahově navazují, jedno vyplývá z druhého. Nelze být spasen mimo církev, jediná spásná je církev katolická, ta je jedinou církví Kristovou. Dále následují tři opěrné body - Otcové a Doktoři, tradice a jediná hlava církve, papež. Nemůžeme žádné z nich opustit ani si tvořit nové, jak to činí nekatolíci, takové chování by nebylo přípustné ani v přírodních vědách.²⁶⁶

Každé z Herbestových Principii je nejprve prezentováno ve formě prostého sylogismu. Pak jsou vršeny doklady v jeho prospěch. Marginální poznámky následující text rozdělují na opory - „*Sparcia*“, důkazy - „*Dowody*“, potvrzení - „*Utwierdzenie*“, shrnutí - „*Zawiazanie*“. V závěru se znovu vrací k Niemojewskému a rozsáhle ho obviňuje z manipulací a zlovolných výkladů v podstatě všech možných autorit - od Písma přes Církevní Otce až po dekrety koncilů a Kánony, dokonce i vlastní Herbestova slova jsou dezinterpretována. Přitom se odkazuje na konkrétní pasáže *Odpowiedzi*, ke konci ji dokonce krátce cituje. Polemika se však vrací jen náznakově, jde především o protivníkovo závěrečné odsouzení.

Kanovník vede dialog s příjemcem textu, který je prakticky na každé straně přímo osločován. Přitom je však pomyslné obecenstvo spisu rozděleno na několik skupin.

²⁶⁵ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 12–13. Ef 2,20: „*Jste stavbou, jejímž základem jsou apoštolové a proroci a úhelným kamenem sám Kristus Ježíš.*“

²⁶⁶ HERBEST: *Prodromus*, fol. 12r–15r.

„*Miły Czytelnik*“²⁶⁷ se objevuje nejčastěji, je postaven do pozice žáka, který má vidět zjevenou pravdu, pilně se jí učit a věřit, nemá rozvažovat a promýšlet důkazy. Musí se divit protivníkovým zjevným manipulacím.²⁶⁸ V opozici k němu stojí „*Heretyk*“, v nejčernějších barvách je prezentován prakticky v celém textu, přímo osloven je však jen několikrát a v zásadě se jedná o osobní napomenutí.²⁶⁹ Poměrně zřídka se objevuje také oslovení „*Bracie*“, které se dá spojit s osobou stojící na pohraničí, příslušníkem nekatolictví, jehož víra je zpochybňována a je vyzýván k prozření, jde snad o ozvěnu předchozího Herbestova spisu, ale svým způsobem se jedná i o alter ego, zobecnění Niemojewského.²⁷⁰ On sám je pak osloven zcela výjimečně, a to na začátku a v závěru.²⁷¹ Kanovník nikdy explicitně neřekne „Niemojewský je heretik“, a to ani při jeho závěrečném odsouzení, kde je toto jeho přesvědčení vyjádřeno složitým mnohomluvem.²⁷²

Herbest také nikdy nemluví o SVĚ víře, systematicky užívá množné číslo. Naše jsou principia, víra, pravda, Augustin i jiní Církevní Otcové a koncily.²⁷³ Svět je tak rozdělen na „my“ a „oni“. My, Katolíci, víme, v co máme věřit, učí nás to naši Doktoři, Koncily a sám Kristus. Naši „*Adwersarze*“ si vymýšlejí, falšují. Jsou to Heretici, plní pýchy a zaslepení,²⁷⁴ nechtějí a ani nemohou se učit pravdě,²⁷⁵ „*uczq się Theologiej u swych nowych Głowek*“, přinášejí novinky, jsou „*Nowowierni*“.²⁷⁶ Pocit dialogu s publikem je vedle neustálého oslovování umocněn ještě častým

²⁶⁷ HERBEST: *Prodromus*, fol. 19v, 20r, 27v, 29r, 29v, 33r, 40r.

²⁶⁸ HERBEST: *Prodromus*, fol. 138v „*Ale przypatrz się moją miły Czytelniku, zupełnie tam ś[więty] Augustyna Sentencyey, iż ci śmieją ku sobie ją ciągnąc, dziwować się temu bardzo musisz*“; a ještě důrazněji na protější straně: „*Dziwujże się dziwuj, jako śmie P[an] Niemojewski [...]*“. *Tamtéž* fol. 139r.

²⁶⁹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 19v, 32r.

²⁷⁰ HERBEST: *Prodromus*, fol. 42r, 133r, 143v, aj.

²⁷¹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 2v, 136v.

²⁷² HERBEST: *Prodromus*, fol. 149.

²⁷³ HERBEST: *Prodromus*, fol. 95v „*[...] nam zasię godzi się też postępkow starych Katholików i Theologow dzierżeć, a przy ktorej Wierze roskaże nam stać*“; *Tamtéž*, fol. 41v: „*[...] k naszej rzeczy Conclusią czyni*“; *Tamtéž*, fol. 57v, „*o tym szostym Principium naszym*“

²⁷⁴ HERBEST: *Prodromus*, fol. 75r.

²⁷⁵ HERBEST: *Prodromus*, fol. 75v.

²⁷⁶ HERBEST: *Prodromus*, fol. 35v.

kladením otázek. Jedná se ale většinou o otázky čistě rétorické, mnohdy o útoky na protivníka, dožadování se důkazů protistrany. Série rétorických otázek často končí větou s vykřičníkem. Jde mnohokrát o velmi emotivní pasáže, jejichž rytmiizaci ještě posiluje opakování téhož tázacího zájmena, či stejných a podobně znějících slov.²⁷⁷

Herbest svá Principia dokazuje **ex autoritate**. Spis je plný latinských citací z Církevních Otců, které jsou okamžitě přeloženy a Herbstem rozvedeny a správně vyloženy. Oblíbení jsou Augustin a Cyprián, objevují se také Jeroným, Ireneus, Řehoř a Ephiphanius. Basileus a Jan Zlatoústý, jako otcové řečtí, jejich „řeckost“ je obzvláště zdůrazněna při výkladu o papežském primátu.²⁷⁸ V úvodních částech převládají spíše jejich biblické výklady, v pasáži věnované papežskému primátu pak korespondence se Svatými Otcí se zdůrazněním titulatury, dostává se i na ekumenické koncily. Herbest přitom nepostupuje hierarchicky, výklady Církevních Otců užívá i předtím, než dokáže, že jsou oprávněnou oporou církve. Zdůrazněn je zejména postup církevních autorit proti heretikům, citovány spisy proti nim, hereze dávnověku jsou přivolávány a srovnávány s těmi dnešními.

Všechny nekatolické církve tvoří amalgam odpůrců katolictví, pravověří, není mezi nimi rozlišováno. Kalvinisté jsou spojováni s radikální reformací, kterou sami odmítají. Začít zpochybňovat i sebebezvýznamnější prvek katolického učení znamená otevřít vrátka Ďáblu: „[...] *od Odpustkow do Ceremonij, od Ceremonij do Sakramentow, od Sakramentow do Trojce przenaświętszy, od Trojce S[więtej] do Żydowstwa, a z Żydy wespół do Antychrysta już idą [...]*“²⁷⁹ Luther je otcem herezí, je zodpovědný za všechny věroučné poklesky, protože legitimoval zpochybňování autorit,²⁸⁰ „porodzil“²⁸¹ množství sekt. Herbest vyhrožuje zkázou každému, kdo není pod ochranou pravých pastýřů,²⁸² dále i tím, že věroučný rozklad

²⁷⁷ "gdzie wždy był a przy kim ten to Kościół? Gdzie tę Luterską nową Wiarę, w którym wždy na świecie Kościele kazano? Ktorego też miał taki Kościół z taką Wiarą Pasterza? Który wždy Doktor o tej to Wierze i gdzie pisał?" HERBEST: *Prodromus*, fol. 22v.

²⁷⁸ HERBEST: *Prodromus*, fol. 85r.

²⁷⁹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 130r.

²⁸⁰ HERBEST: *Prodromus*, fol. 59r.

²⁸¹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 70r, 22r.

²⁸² HERBEST: *Prodromus*, fol. 114v.

otevře cestu představitelům jiných, nepřátelských církví, Mahomedánům a Židům.²⁸³ Pracuje s obavami čtenáře, vzbuzuje strach, demonizuje protivníka, podobně jako ve svém prvním spise. Navíc tím navazuje na dlouhou tradici reflexe hereze v pravověrných řadách. I ve středověkých odsudcích neortodoxně pojaté křesťanské víry nejde o její reálný obraz, ale o demonizující konstrukci. Ti, kdo se zřeknou papežova vedení, následují ďábla a jsou v očích svých odpůrců schopni toho nejhoršího.

Text je plný neustálého přitakávání, vše je předkládáno *ex evidentia*. Pořád jsou opakována ujištění o tom, že Herbstova principia jsou tak jistá a jasná, že není třeba více dokazovat. „*Nie trzeba wiele o tym mowić ani szyroko to wywodzić; ale obaczyć tylko a rozważyć Słowa Pańskie trzeba; tak nam wnet z krotkich a prawdziwych Słow, wiara pokaże się nasza*“.²⁸⁴ Slovní spojení „*bardzo dobrze a prawdziwie*“ se neustále objevuje jako opora sledu Herbstem předkládaných důkazů. Na jednom místě Herbst dokonce zcela vylučuje možnost diskutovat o církevních naukách: „*Abowiem dysputować o tym co Kościół Powszechny trzyma, co Pańska Oblubienica i Ciało jego mile wierzy, co wyznawa Zgromadzenie Duchem prawdy rządzone, o tym tedy disputować i wątpić, co to jest inszego, jedno dysputować przeciwko Chrystusowej miłości a Ducha świętego Prawdziwość ku wątpieniu przywodzić?*“²⁸⁵ Církev a její věrouka je jednoznačně ztotožněna s Bohem.

Stejně tak své vlastní výklady Herbst jednoznačně ztotožňuje s učením Církevních Otců, nemůže a ani si nechce připustit, že by zde mohlo dojít k významovému posunu. To je nejvýrazněji vidět, když Niemojewskému doporučuje vlastní spis vykládající svatého Augustina jako čisté učení tohoto světce.²⁸⁶ Na druhou stranu protivník "*Pismo za sobą według swej głowy ciągnie*",²⁸⁷ odvažuje se „*słowy kręcić*“,²⁸⁸ „*po swemu wyklada*“,²⁸⁹ jeho „výklad“ je jednoduše zcela svévolný.

²⁸³ „*Panie Boże daj im kiedy uznanie, aby nam albo Turka z Machomecką, albo Antichrista z Żydowską Wiarą do Polski nie wiedli*“ HERBEST: *Prodromus*, fol. 118v.

²⁸⁴ HERBEST: *Prodromus*, fol. 76v.

²⁸⁵ HERBEST: *Prodromus*, fol. 69v.

²⁸⁶ HERBEST: *Prodromus*, fol. 144v.

²⁸⁷ HERBEST: *Prodromus*, fol. 134v.

²⁸⁸ Např. HERBEST: *Prodromus*, fol. 138r.

²⁸⁹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 130v.

Herbest je tak součástí neměnné tradice bez vlastní subjektivity, jeho protivník je naopak subjektem, který se nemůže oprávněně o nic opřít. Herbest se posouvá tak daleko, že svého oponenta obviňuje z pokrytectví, z toho, že své přívržence svádí vědomě, Církevní Otce vykládá proti svému svědomí, protože si jistě musí uvědomovat, že svědčí v jeho neprospěch.²⁹⁰

Přestože *Prodromus* neustále vede pomyslný dialog se svým čtenářem, ve skutečnosti jde o autoritativní diktát jedné pravdy. Není veden dialog s jiným, jde o to upevnit víru ve vlastním táboře, upevnit hranice. Kritéria pravověří jsou stanovena jednoznačně, tím nejdůležitějším je následování Říma. Potvrzení papežského primátu a autority je zde ústředním tématem. Tomuto poslednímu nejdůležitějšímu principiu věnuje více místa než utvrzení církevní tradice nebo učení Církevních Otců. Ti, kteří se od něj odchýlí, jsou ztraceni, řídí se vlastními pomýlenými mozky, nelze je přesvědčit, katolíci se za ně mohou jen modlit.²⁹¹

Prodromus je mladším bratrem *Chrześcianańskiej porządnej odpowiedzi*, úzce na něj navazuje, objevují se zde stejné argumentační linie a podobné strategie ovlivňování čtenáře, Herbest není originálním myslitelem, hájí stále stejnou pravdu. Přesto se tyto dva texty liší, jak jen se mohou lišit dva sourozenci, změnily se akcenty. Způsob dokazování ex autoritate a ex evidentia, který je v *Odpowiedzi* latentně přítomen, se stává v *Prodromu* ústřední. Rétorické otázky nabírají na účinnosti a emotivnosti, reálná církev - jednota bratrská - je pohlcena fikcí obecné církve odpadlické. Zatímco *Odpowiedź* se pokouší přesvědčovat svého čtenáře, přináší důkazy a vyvrací je, a to přesto, že při tom neužívá zcela čistých metod, *Prodromus* je autoritativní oznámení jedné pravdy. Je mnohem emotivnější a expresivnější, apeluje na čtenáře s mnohem větší naléhavostí.

²⁹⁰ HERBEST: *Prodromus*, fol. 150r.

²⁹¹ HERBEST: *Prodromus*, fol. 32v Herbest nabízí text modlitby za heretiky: „Dajże im poznać miły Panie, że tobie Imię jest PAN a nie Ludzie, ale ty sam Nawyższym jesteś po Wszystkiej Ziemi.“

5.4 Epidromus

Niemojewský rozhodně není člověkem, který by nechal protivníka mít poslední slovo, jak uvidíme i v jeho druhém střetu s Jakubem Wujkem. Bere si tedy na paškál i Herbestův *Prodromus*, reakci na svou *Odpowiedź*. Již název kalvinistova spisu je slovní hříčkou za prodromus-em, tím, kdo běží napřed, poslem, vyrazí *Epidromus albo Pogoniya za Gońcem Księdza Herbestowym*, tedy pronásledovatel, ten, který běží vzadu. V podobných intencích se nese i celý text. Niemojewský mnohem více než milého čtenáře a milého otce kanovníka oslovuje tohoto metaforického protivníkovu posla – „*Gończe miły*“. Občas také tuto metaforu kreativně využívá k zesměšnění jeho argumentů. Například je Herbestovu poslovi vyčítáno, že „*sam nie wie s czym przyjechał*“, ²⁹² „*co nadalej od słowa Bożego ucieka*“, ²⁹³ někdy se obrací i k Herbestovi samému: „*kanownik na zad jedzie*“. ²⁹⁴

Podtitul spisu *Pewność Pisma Świętego pokazujący* naznačuje, že se jedná především o obranu Písma jako jediného principu, kterým se má řídit rozhodování teologických otázek, a odmítnutí dalších principů, které navrhl ve svém spise Herbest. Na první pohled je patrné, že nejproblematictějšími body jsou nepsaná tradice a autorita papeže. Niemojewský se nad nimi nejdéle pozastavuje, zčásti proto, že je Herbest nejobsáhleji brání, zčásti také proto, že vidí v kanovníkově argumentaci jedinou intenci, snahu podřídit vše papeži. ²⁹⁵ Dalším neuralgickým bodem je vymezení podstaty církve a poměru její autority vůči autoritě Písma, které se v zásadě prolíná třemi úvodními principy. První princip – Boží slovo – není sám o sobě rozsáhleji probírán, protože se na něm oba autoři shodují, přesto se k němu každá z kapitol vrací a posiluje jeho platnost. Argumenty v neprospěch Herbestových principů jsou zároveň důkazem posilujícím platnost Božího slova jako jediné autority.

²⁹² NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 197.

²⁹³ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 180.

²⁹⁴ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 42.

²⁹⁵ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 194, podobně Tamtéž, s. 508: „*A tak i ten Goniec mógł być doma wybornie zostać powiedzawszy ty trzy słowka: Tak Papież wierzy Niech tak będzie*“.

Disputatio de principii přichází až zhruba za třetinou spisu, jeho začátek zabírá svého druhu debata o tom, jak debatovat, je krokem zpět k předchozím částem polemiky. Niemojewský byl v *Prodromu* svým sokem obviněn z prohry, protože v *Odpowiedzi* vynechal úvodní a závěrečné pasáže Herbestova předchozího spisu. Vůči takovému postupu se nejdřív kriticky vymezuje a navíc svoje vynechání napravuje, proto je *Epidromus* ze začátku ještě opožděnou reakcí na *Chrześcianską porządną odpowiedź*.

Ve výkladu věnovanému principům se mnohokrát opakuje jeden základní argument vycházející ze samotné jejich definice. Princip by měl mít nezpochybnitelnou autoritu, měl by být natolik zjevný, že jej každý uzná za pravdivý, není třeba jej dokazovat ani o něm diskutovat.²⁹⁶ Proto tedy Niemojewský vnímá jako jednoznačný důkaz v protivníkův neprospěch sám fakt, že Herbest své principy rozsáhle dokazuje. Druhou myšlenkou, která je čtenáři připomínána neméně často, je to, že se jednotlivé principy vzájemně negují.²⁹⁷ K těmto dvěma myšlenkám se autor opakovaně vrací, první z nich umisťuje jako základní argument na začátek každé nové kapitoly. *Epidromus* je ve svém obsahu velmi **repetitivní**. Stejně myšlenky se stále vracejí, jejich novost je především v tom, že se vracejí prostřednictvím různých autoritativních osob a textů; ne v obsahu, ale ve zdroji.

Způsob dokazování či lépe řečeno vyvracení důkazů v *Epidromu* se hodně podobá Niemojewského předchozímu spisu, opět jde o rozbití argumentační návaznosti soupeřova textu a vyvracení jednoho argumentu z více úhlů. Hodně se operuje dialektikou. Tento spis je ještě více než ten předchozí prosycen **metakomentáři** – analýzou průběhu argumentace a odbornou latinskou terminologií z oblasti dialektiky. Například když se Niemojewský vrací ke své *Odpowiedzi* a popisuje, jak v ní uvedl principia v krátkém „*exordium*“, nejen že opakuje, ale i (meta)komentuje své tehdejší myšlenkové pochody - „tego dowodziłem *ab exemplis*“, „Concludowałem za tym *a minori ad maius*“, „położyłem krotko ty przyczyny“.²⁹⁸ Z hlediska logiky je Herbestowi nejčastěji vytýkáno neopodstatněné zobecňování.

²⁹⁶ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 50–51.

²⁹⁷ „Czwarte pozarło wtore, a piąte szoste pozarło zaś czwarthe, a siodme nawet polknęło wszystkie całym“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 198–199.

²⁹⁸ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 178–179.

Například sv. Jeroným chválí Řím za to, jak odporuje Ariánům. Tento jeden případ správného učení však neznamená, že by Římský biskup měl být vždy a ve všem neomylným.²⁹⁹

Vlastní Herbestovy zbraně jsou opět obráceny proti němu, jím užitá biblická citátka a citátka z Církevních Otců a dějin jsou reinterpretovány v jeho neprospěch. Tento postup Niemojewský užil již v *Odpowiedzi*, zde se však projevuje s mnohem větší silou a je posunut do jiné roviny. Ze spisů Církevních Otců se cituje velmi obsáhle i na několika listech, latinské úryvky jsou promíchány s jejich parafrázemi a Niemojewského vlastními komentáři tak, že tvoří jeden působivý celek. Nepromlouvá k nám už Niemojewský interpretující výrok nějakého teologa, ale sami Církevní Otcové, jak nás na to sám Niemojewský upozorňuje hned na začátku.³⁰⁰ I dále je nám neustále připomínáno, že posloucháme argumenty sv. Irenea, či sv. Jana Zlatoústého, nebo to, co sv. Cyprián ve skutečnosti řekl.³⁰¹ Niemojewský dokonce bere světky za svědka přímým oslovením, aby sám vypovídal: „*Powiedzże nam Hieronimie miły*“.³⁰² Případně je zdůrazněno, že to je Herbestův vlastní svědek.³⁰³ Calvinista tedy nejen, že vyvrací protivníkův argument a krade ho pro sebe, ale také posiluje pravdivost argumentu vlastního tím, že ho halí do **authority** uznávaného teologa. Niemojewský přitom neopomene přidat mu nějakou titulaturu, stejně jako dříve Herbest, aby tak zdůraznil vážnost jeho osoby.³⁰⁴ Vysloveně je kladeno do kontrastu učení sv. Mučedníka s vychytralostí kanovníka a jeho znevažováním Písma.³⁰⁵ Naopak Niemojewský se s učením Otců ztotožňuje.³⁰⁶

²⁹⁹ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 476–480.

³⁰⁰ „[...] iż bym nie swojemi słowy s K[siędzem] Kanonikiem mowił, ale słowy Pisma S[więtego] i Doktorow onych starych Słuchaj co Augustyn o tym mowi“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 47.

³⁰¹ „Słuchajmysz Ireneusa calego“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 205; „Słuchajdziesz swego Chrisostoma“ *Tamtéž*, s. 320; „Cyprian specifice et definite mowi“ *Tamtéž*, s. 226.

³⁰² NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 323.

³⁰³ „słuchaj Gończe Chrysostoma swego“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 473.

³⁰⁴ Např.: „Ale jeszcze posłuchajmy trochę Cipriana s[więtego] Męczennika i Biskupa zacnego (bo wiedzę iż se K[siądz] K[anonik] w nim osobliwie kocha).“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 32.

³⁰⁵ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 225.

³⁰⁶ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 228.

Proti Herbestovi nejsou obraceny pouze jeho vlastní argumenty, ale i jeho invektivy. Pokud se v *Odpowiedzi* Niemojewský bránil označení jeho církve za novou a pokoutnou, pak v *Epidromu* tyto přívlastky sám užívá: „*nowe Principia*“,³⁰⁷ „*nowe Rzymskie fraszki*“,³⁰⁸ „*do ciasnych a maluczkich kątów ściskacie chorągwie krzyża Krystusowego*“.³⁰⁹ Proti Herbestovi je obráceno jedno z jeho nejtěžších obvinění, totiž že svými argumenty otevírá cestu radikální reformaci – Novokřtěncům a Antitrinitářům.³¹⁰ Obecně vzato si však Niemojewský v tomto svém spisu na osobní útoky až tak nepotrpí, výjimkou je například porovnání Římanů s Farizeji.³¹¹ Jeho cílem není katolíky démonizovat, vyvolat u čtenářů strach z osob, jeho nejštiplavější útoky jsou namířeny spíše do oblasti argumentační a intelektuální. V zásadě se tedy drží pravidel, která si sám na začátku spisu stanovil.³¹²

Niemojewský kromě toho, že věcně vyvrací Herbestovy důkazy, tak také ideově degraduje jejich hodnotu a úroveň. To se děje ve dvou rovinách. Herbesta **obviňuje z argumentační nepoctivosti**. Kanovník prý falšuje názory Církevních Otců, „*naciąga*“ je tak, aby vyhovovaly jeho potřebám,³¹³ nebo si z nich účelně vybírá a zamlčuje zbytek. Jeho rétorika je odsouzena velmi silnými slovy jako klamná a lživá.³¹⁴ Druhou účinnou metodou ponížení protivníka je **výsměch**. Herbestova principia jsou přirovnávána k fraškám,³¹⁵ Posel je směšný v tom, jak se snaží

³⁰⁷ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s 445.

³⁰⁸ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s 448.

³⁰⁹ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s 500.

³¹⁰ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s 503.

³¹¹ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s 318.

³¹² Po vyjmenování urážek, které jemu uštědřil Herbest říká, "[...] *przypatruj sie tym przykladem pilnie moj miły Czytelniku abowiem odemnie nic takowego nie usłyszysz, abych miał stronie przeciwnej lając, albo onę posądzać, rzecz do rzeczy tylko przykładam a prawdę Wiary powszechnej Krześciańskiej szczyrze pokazuję.*" Taková deklarace je současně útokem proti protivníkovi, který ji nedodrží. NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 52.

³¹³ Např.: NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 215, 216.

³¹⁴ „*przykra jest Bogu i ludziom taka Retoryka, ktora nie nauczyć prawdy ale oszukać a zasłonić prawdę usiłuić*“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 330. „Cygański dowód“ *Tamtéž*, s. 312.

³¹⁵ Např.: „[...] *nie równaj thakowych fraszek do słowa Bożego*“ *Epidromus*, s. 313; „*nowych Rzymskich fraszek abo Principiow*“ *Tamtéž*, s. 448.

maskovat to, co svědčí v jeho neprospěch,³¹⁶ jeho logickým postupům by se vysmáli i žáčkové ve škole.³¹⁷ Občas jsou užita také **deminutiva** „*niebożęta*“,³¹⁸ „*nieboraki*“³¹⁹ – nebožáčci.

Na rozdíl od Herbesta Niemojewský neužívá barvitých **exempel a metafor**. V tomto ohledu je jeho *Epidromus* spíše chudý a neoriginální. Objevuje se například Biblické podobenství o Kristu, dobrém pastýři, církvi - jeho ovčinci, odpadlících od pravého učení - zlodějích,³²⁰ jehož předobraz je v Janově Evangelium (10,1): „*Kdo nevchází do ovčince dveřmi, ale přelézá ohradu, je zloděj a lupič.*“ Toto podobenství bylo za reformace obecně velmi populární a často zpracovávané také ve formě grafik.³²¹ Niemojewský zde tedy pracuje s obrazy a motivy, které byly čtenářům velmi dobře známy. Metaforou, která se Niemojewskému obzvláště zalíbila, je pletení provazů z písku – to jsou Herbestovy důkazy a principy, to je teologie heretiků. Tento obraz připisuje sv. Ireneovi a na krátkém úseku, kde cituje jeho spisy, se k němu mnohokrát vrací.³²² I to je dokladem toho, že metafora a exemplum není kalvinistovou silnou stránkou.

Stejně jako u Herbesta, tak se i u Niemojewského potvrzuje tendence autorů polemik k rostoucí radikalizaci s tím, jak postupně přibývají jednotlivé části polemické výměny. Věcná argumentace je nahrazována rétorickými triky, je překračována tenká hranice mezi polemikou a propagandou. V případě Niemojewského jde především o repetitivnost a krytí se za autoritou. *Epidromem* také celá výměna končí, Herbest

³¹⁶ „*Przetoż smiesznie dosyć ten Goniec pominąć chce to co mu szkodzi [...]*“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 317.

³¹⁷ „*[...] zaczekowie w szkołach smieją sie s takiej consequencyey [...]*“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 468.

³¹⁸ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 318.

³¹⁹ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 491.

³²⁰ „*Doznawaciesz sie tedy moj miły K[siężę] Kanoniku jesli drzwiami wchodzicie do Kościoła [...] Krystus jest drzwiami i drogą do żywota wiecznego. Przetoż inszy wszyscy ktorzy nie tymi drzwiami wchodzą zlodzieje są i lotrowie.*“ NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 219–220.

³²¹ Robert W. SCRIBNER: *For the Sake of Simple Folk. Popular propaganda for the German Reformation*. 2 vydání. New York 1994, s. 50–54.

³²² NIEMOJEWSKI: *Epidromus*, s. 203, 205, 206, 217.

opouští zemi, aby se přidal k Tovaryšstvu Ježíšovu, to přebírá štafetu v roli Niemojewského protivníka.

6 „*Historia kacerstwa Hussowego*“³²³

V následující kapitole zcela opustíme oblast dogmatiky a relativně věcné polemiky a místo toho se ponoříme do minulosti. Podíváme se na to, jak mohla být historická zkušenost aktualizována a využita jako nástroj propagandy. Kniha Benedykta Herbesta *Chrześcianańska Porządna odpowiedź na tę Confesiją* obsahuje i kratičký spisek *Hisotria kacerstwa Hussowego* sestávající pouze z 16 listů.³²⁴ Na to Jakub Niemojewský reaguje ve spise *Odpowiedź na książki księdza Benedykta Herbsta* kapitolou nazvanou *Odpowiedź na Historię kacerstwa Husowego, którego nigdy ten pobożny człowiek nie był winien* sestávající z 14 listů.³²⁵ Oba autoři vyprávějí ten samý příběh Husova života a smrti, oba v něm hledají poučení pro svou současnost, celkové vyznění je však diametrálně odlišné.

Na dalších stránkách se budeme zabývat tím, jak jsou prezentovány kostnické události, aby se staly argumentem ve prospěch aktérů polemického sporu, posílily jejich legitimitu, případně podlomily tu protivníkovu. Ponecháváme proto zcela stranou celou současnou husitologickou diskuzi a způsob, jakým jsou interpretováni účastníci kostnických událostí dnes. To je totiž v kontextu raně novověké polemiky, která tento příběh pragmaticky využívá, v zásadě irelevantní. Historické postavy zde slouží spíše jako archetypy, prostřednictvím kterých pisatelé prezentují především svá vlastní stanoviska a názory na aktuální dění.

³²³ První verze této kapitoly byla publikovaná jako studie v "*Historia kacerstwa hussowego*"- osudy jednoho příběhu. *Historica Olomucensia* 45, 2003, s. 11–22 vzniklá v rámci projektu FF_2012_065 Tolerance - proměny teorie a praxe, Studentské grantové soutěže Univerzity Palackého v Olomouci.

³²⁴ HERBEST, Benedykt: *Chrześcianańska porządna odpowiedź na tę Confesiją; ktora pod tytułem Braterskiej Zakonu Chrystusowego, niedawno jest wydana*. Kraków, Mateusz Siebeneycher, 1567, fol. 343r–359v. Pracovali jsme s exemplářem Biblioteki Jagiellońskiej v Krakově, Cim. 341.

³²⁵ NIEMOJEWSKI: Jakub: *Odpowiedź na książki księdza Benedykta Herbesta kaznodzieje i Kanonika Thumu Poznańskiego, ktore pisał przeciwko Confesiej braciej naszej Krześcianańskiej*. Kraków, Maciej Wierzbietą, 1569, s. 841–866. Pracovali jsme s exemplářem Biblioteki Jagiellońskiej v Krakově, Cim. 316.

6.1 „Chytróść i postępek Husów“

Herbest si při budování svého příběhu dává záležet na důvěryhodnosti. Hlavním prostředkem je pro něj spolehlivý zdroj - Jan z Příbrami. Ten je velmi pečlivě čtenáři představen. Dovídáme se, že zemřel v Praze roku 1448, byl farářem ve staroměstském kostele sv. Jiljí a především byl v některých artikulech do smrti husitou, i když opustil Viklefovo učení. Na závěr nás autor ještě ujišťuje: „*Przeto nieomylnie jest, ale iście pewne to świadectwo jego.*“³²⁶ Na jiném místě je označen jako mistr, který držel s pražskými husity, ale přibližoval se velmi k obecné církvi, a kněz, který zemřel u husitů, ale naříká na novou víru.³²⁷ Pokaždé, když se na něj Herbest odvolává, je Příbram označen přívlastkem „*husita*“. Jde tedy o nejspolehlivější možný zdroj informací, někdo, kdo popisované události osobně prožil, byl vzdělaný, a proto je mohl fundovaně zhodnotit, a navíc byl sám členem hnutí a přesvědčil se o jeho zkaženosti. Odkazuje se na konkrétní spisy.³²⁸ Obvinění vycházející z vlastních řad je asi nejsilnějším argumentem, který Herbest užil. Přivolán je také Oldřich z Reichenhalu jako bezprostřední svědek kostnických událostí, citován je dopis polského krále Kazimíra Jagellonského jako důkaz toho, že si soudobé Polsko uvědomovalo nebezpečí plynoucí z Čech, svědectví Příbramovo je však pro autora nejcennější.

Samotný příběh začíná v Anglii. Otec myšlenky, John Viklef, je nám představen jako člověk plný pýchy, toužící po slávě. Byl sice ve svých omylech brzy odhalen vzdělanými lidmi, ale protože si našel vlivného ochránce, mohl beztrestně útočit na církve. Jeho myšlenky uznala za kacířské synoda svolaná místním biskupem, oxfordská a pařížská univerzita i Řím, v samotné Anglii brzy mizí. Herbest neváhá uvést přesný počet biskupů a doktorů vzdělaných v Písmu, kteří se synody účastnili. Takový je tedy Husův mistr, nadutec, který neustoupí ani převaze povolanějších a moudřejších. Herbest velmi ochotně čtenáři prezentuje všech 45 artikulů Viklefova učení, které je v jeho provedení v podstatě souborem velmi hrubých útoků a urážek. Papežská klatba je antikristův dekret, Římská církev je d'ábelskou synagogou,

³²⁶ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol. [346r].

³²⁷ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol. [356r].

³²⁸ Jsou zmiňována díla: „*Libri De articulis Wiklefi*“, „*Libro De professione Fidei Catholicae*“, „*De veritate Corporis et Sanquinis Christi in Eucharistia*“.

všichni kněží jsou kacíři. Celým souborem se prolínají útoky proti řádům a majetku církve. Artikuly také napadají společenský řád, vyzývají poddané k vystoupení proti hříšné vrchnosti. „*Ani Pan Swiecki nie jest Panem, ani Pralat Pralatem, ani Biskup Biskupem, gdy jest w grzechu śmiertelnym.*“³²⁹ Ve století, které zažilo selskou válku, jsou to velmi silná slova. Tak je tedy prezentováno učení, které přijal Hus. Text plný agrese, který v žádném případě není souborem seriózních tezí, o kterých by se dalo jakkoli diskutovat. Každý rozumný člověk je musí jednoznačně odmítnout.

Hus se na scéně objevuje jako Vikleřův stoupenec bez vlastních původních myšlenek. Mistr svobodného učení, bakalář teologie, kaplan. Křivopřísežník, který nejprve spolu s celou univerzitou Vikleřovo učení odsoudil, později je však hlásá, intrikán, který zbavuje německý národ vlivu na univerzitě, protože jen Němci byli natolik vzdělání, aby mu dokázali oponovat. Hus je také populist. Své zvrácené učení obalil do chytlavých hesel, které se lidem líbí. Proto útočí na hříšnost a bohatství kléru, přičemž sám zachovává zdání slušnosti a spořádanosti. Je obratný kazatel, Vikleřova díla překládá a věnuje jako dar významným mužům. Dary ducha, které mu byly poskytnuty, dává do služeb zla. Má i ochranu krále, kterému tato "*Hus złote jajca rodziła.*"³³⁰

Kostnický koncil se schází, aby vyřešil rozepře uvnitř církve, a využívá ho i uherský král Zikmund, kterému velmi záleží na vykořenění nového učení z Čech. Koncil je stejně jako synoda v Anglii charakterizován počtem zúčastněných patriarchů, kardinálů a biskupů. Hus na něj přijíždí tajně, doprovázen jen Jeronýmem Pražským. Později je navštěvován mnoha vzdělanci, kteří s ním diskutují a postupně mu dokazují, že se mýlí. Hus začíná vzbuzovat dojem, že odvolá, je mu proto nabídnuto zaopatření a klidný život v klášteře pod podmínkou, že své učení odsoudí i písemně a nikdy se nevrátí do Čech. To však odmítá, a protože vidí, že není sto přesvědčit vzdělance tak jednoduše jako prostý lid Betlémské kaple, rozhodne se pro útěk, je však zadržen. Koncil nejprve odsuzuje Vikleřovo učení, jak říká Herbest, hlavně proto, aby se Hus poučil. Nakonec je i on odsouzen, zbaven kněžství a předán světské moci k upálení. Jeho popel byl prý vyhozen do řeky, aby si z něj jeho stoupenci neudělali relikvii. Ti si do Prahy odvezli alespoň zemi z místa, kde zemřel,

³²⁹ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol. [344v].

³³⁰ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol. [349r].

kteřou ctili jako pozůstatek mučedníka. Hus je zde zobrazen jako licoměrný zbabělec, zatvrzelý kacíř, který není ochoten ustoupit povolanejším.

Mučednickému motivu věnuje Herbest poměrně dost místa a rozsáhle dokazuje na příkladech, že ne každý, kdo položí život za svou víru, je mučedník, stejně jako nestačí přijmout smrt odvážně. Nikdo přeci nepochybuje o Servetově kacířství, mučednicemi rozhodně nejsou indické ženy, které se nechávají dobrovolně upalovat se svými zesnulými manžely. Nejdůležitějším důkazem toho, že Husovo učení nemá nic společného s pravým Evangelie, je však rozvrat a násilí, které zrodilo v Českých zemích. Je narušen společenský řád, lidé vystupují ze svých rolí,³³¹ každý posuzuje víru vlastním rozumem, což vede k neshodám a vzniku celé škály sekt.³³² Konečným důsledkem je vraždění a násilí. „*Znac drzewo z owocu,*“ plodem husitství byla zkáza země,³³³ přijímání takového učení tedy přinese polským věřícím to samé.

Herbest tvoří typ antihrdiny-kacíře, který svým chováním naplňují jím portrétovaný Hus i Viklef. Je to pýcha a přemrštěná důvěra ve vlastní intelekt, která však v realitě nemá oporu. V opozici k tomu staví jednomyslnost a jistotu učení neustále potvrzovaného synodami a koncily, tedy soubory výjimečně vzdělaných jedinců, ale hlavně zastřešeného jediným legitimním pastýřem, svatým Petrem a jeho nástupci. Jako vedlejší postava se ještě objevuje vzdělaný laik, který přijímá nové učení, ale ve svém přesvědčení je velmi vrtkavý – Jeroným Pražský,³³⁴ král, který svou lhostejností vůči pořádku ve věcech víry vede zemi ke zkáze – Václav, i král, který péčí o ně zemi posiluje - Karel.

³³¹ „*Zaiste dziś ile Panow, tyle Lotrow i Zbojcow, ile Chłopow, tyle Rycerzow, ile Kapłanow, tyle biskopow i Pręlatow, a wszyscy społecznie, jako by szaleni, miecze na się samych obrocili.*“ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol. [356v].

³³² „*Zgody nie było w Czechach, trwała jedna Sekta w Pradze, w Taborze druga, trzecia pikart Adamita wymyślił.*“ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol [355v].

³³³ „*W tym teraz Krolewstwie Czeskim niemasz żadnego Rządu, ani Sprawiedliwości, ale zamieszawszy wszystko, część rządzi Pospolstwo, część Panowie, część Tyrannowie; jako skąd wiatr zawienie a jeśli Pan Bog łaskawy nieprzyda lekarstwa, co dzień oczekiwá upadu swego, który zawsze oplakiwać bedziemy.*“ HERBEST, *Chrześcianańska*, fol. [356r].

³³⁴ Tomuto Husovu druhowi je věnováno poměrně dost místa. Jsou popisovány jeho opakované pokusy o útěk z Kostnice i to, že učení svého mistra na čas opustil.

V kontextu celé *Chrześcijańska Porządne odpowiedzi na tę Confesiją* jde o pasáž výjimečnou svou útočností, zbytek knihy pracuje s poměrně racionální argumentací, artikl za artiklem vyvrací bratrskou konfesi, v podstatě s útoky srovnatelného kalibru nepracuje. Celý příběh vyznívá velmi aktuálně v zemi, která také přijímá mnoho myšlenek ze zahraničí, ve které se laici neváhají účastnit věroučných disputací, a král nečinně vyčkává. V úvodních kapitolách Herbest spojil jednotu s husitstvím jako ideovým zdrojem, aby ji delegitimizoval, útočí na její kořeny a tvoří „černou legendu“.

6.2 „Na co im powolnie dosyć i Krześciańskie odpowiedział“

Niemojewský na rozdíl od Herbesta své zdroje definuje velmi obecně.³³⁵ Svou obhajobu zakládá na demaskování Herbestova postupu. Kanovník je obviněn z toho, že se osobním útokem snaží maskovat svou neschopnost legitimně, tedy z Písma, bránit své teze. Samozřejmě i Niemojewský si neodpustí útok *ad personam*. Kde to je jen trochu možné, pokouší se protivníka usvědčovat z neznalosti a chyb.³³⁶ Co víc, nabourává jeho důvěryhodnost už v samotném úvodu obviněním z pokrytectví, když se pouští do analýzy jeho pohnutek. „*Kanonik [Husa] Kacerzem zowie, musi tak czynić rad nierad i przeciw swemu sumieniu, bo przysiągł Rzymskim dekretom wierzyć.*“³³⁷ U služebníků papežství musí vlastní svědomí ustoupit povinnosti, budou tedy bránit i to, čemu vlastně sami nevěří. Dále Niemojewský vyvrací tvrzení, že by jednota stavěla na Viklefovi nebo Husovi, naopak vychází jedině z Písma. Tito muži se pouze těší její úctě díky svému čistému učení, nejde ale o „otce zakladatele“. Naopak, to Řím staví své učení na osobní neomylnosti jedince – papeže.

Ve vlastním vyprávění událostí ze začátku 15. století se Niemojewský soustředí jen na Husa a jeho střet s kurií. Hus je zachycen jako muž pilně studující Písmo, poměrně vzdělaný, který začal kázat ve shodě s apoštolským učением o pokání a odpuštění hříchu. Do konfliktu s Římem se dostává kvůli tomu, že vystupuje proti papežské jurisdikci a lakotě duchovních. Není to Husův populismus, který tyto otázky vysunul do popředí, ale přecitlivělost katolického kléru vůči útokům na peněženku. Odpůrci Husovi připisují myšlenky, které nikdy nehlásal. Niemojewský si dává záležet při vykreslování toho, jak se Češi snaží jednat s Římem a vyjasnit situaci. Hus sám vysílá k papeži prokurátora, český král prosí o komisaře, který by poměry v Čechách vyšetřil. Hus nakonec přijíždí do Kostnice diskutovat a dát se poučit, je doprovázen dvěma gletovníky, kteří ho oficiálně předávají pod ochranu papeže. Češi jsou zobrazeni jako lidé otevření, připravení diskutovat a přijímat

³³⁵ „*Tak jakom z pewnej a czasow onych historiey znaleść mogł.*“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 843. „*Jako o nim swiadczą Historykowie.*“ *Tamtéž*, s. 842. „*To jawna prawda we wszystkich historiach onego wieku.*“ *Tamtéž*, s. 853.

³³⁶ „*[...] ten nasz Theolog, jakoby nigdy historyj kościelnych nie czytał [...]*“ NIEMOJEWSKI, *Odpowiedź*, s. 860, „*Kanownikowi potrzeba pamiętać Regulkę Dialecticorum[...]*“ *Tamtéž*, s. 861.

³³⁷ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 842.

argumenty, kdežto papežství je opakovaně kompromitováno. Polemik neopomenul připomenout právě probíhající schizma, zobrazena je věrolomnost pontifika, který Husovi slibuje bezpečí. Ve skutečnosti je totiž o jeho záhubě rozhodnuto ještě dříve, než na koncilu stačil promluvit.

Aktuálnost Husova příběhu pro soudobého čtenáře je zde formulována ještě výrazněji než v případě Herbesta. Husovy postuláty jsou vyjádřeny tak, že vystihují podstatu náboženského konfliktu v Rzeczpospolité 16. století, především pokud jde o otázku církevního soudnictví. Co ale Niemojewský zdůrazňuje především, je přístup katolické hierarchie k „zbloudilým“. Nesnaží se je otcovsky poučit nebo vyvést z omylu, podrobuje si je a krutě trestá.³³⁸ Jak říká bez obalu, za takovýchto podmínek není ani pro současné odpůrce Říma možné bezpečně se účastnit koncilů.³³⁹

Niemojewský má jako vypravěč velký potenciál, nechává promluvit Husa samotného, užívá přímou řeč, naznačuje dramtizaci. Bohužel je vlastní vyprávění Husova příběhu jen malou částí celé kapitoly, věrný polemickému duchu svého spisu zbytek místa věnuje systematickému vyvracení Herbestových útoků. Díky tomu se stává otrokem protivníkovy spisu a je nucen úzce následovat jeho strukturu a argumentaci. V duchu svých dřívějších proklamací dokazuje z Písma.

Otázka náboženské plurality je něco, k čemu se vrací opakovaně, hlavně pokud jde o přístup k „herezi“. Jak jsme řekli výše, Řím je kritizován za to, že nad cukr upřednostňuje bič. Pro Niemojewského jsou však heretici a zbloudilci nedílnou součástí křesťanského společenství, jak bylo předpovězeno v podobenství o koukoli.³⁴⁰ Pro kalvinistu je nepochybné, že Bůh heretiky stvořil cíleně a jen on má právo rozhodovat o jejich osudu. Tento postoj není u představitele náboženské

³³⁸ „*Toć jest sąd Papiieski sprawiedliwy, gdzie pirwej osądzą aniż przesłuchają. Toć są prawi Ojcowie, ktorzy dziełek swoich płacz żelazem tulą, aby tego więcej nie czyniły.*“ *Tamtéż*, s. 850. „*Taki ta miła matuśka kości Rzymskich nawraca swe synaczki, ktorzy sie do Krystusa Pana wiernie odzywają, a Papieża za Boga i Pana mieć niechcą.*“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 847.

³³⁹ „*Obaczże stąd jako bezpieczna rzecz naszej stronie na Rzymskie Concilia jeździć.*“ NIEMOJEWSKI: *Odpowiedź*, s. 853–854.

³⁴⁰ Mt 13, 24–30.

minority ničím překvapujícím, ale vyplývá jednoznačně z potřeby chránit vlastní postavení.

Zajímavější je Niemojewského přístup k asi nejsilnějšímu Herbestovu obvinění. Jednotě je zprostředkovaně připsána vina z vyvolávání války a chaosu. Dle kanovníka je každé učení, které přináší nepokoj a neshodu, falešné. Na to kalvinista opět reaguje odkazem na Písmo a slova Kristova. „*Non veni mittere pacem sed gladium.*“³⁴¹ Boží slovo je samozřejmě zdrojem věčného pokoje a lásky, ale jen pro vyvolené, zlovolným přináší neklid. Zjevení čistého slova je vždy doprovázeno útokem Ďábla a bouřlivým odporem světa nepřátelského Bohu. Nakonec vše je záměrem nejvyššího, který neustále pokouší své věrné. Zcela obecně jsme také odkázáni na církevní historii, kde se každý může přesvědčit o napětí a rozepřích, které doprovázejí církve již od dob Apoštolů. Navíc přímo v Husových spisech pozorný čtenář nenajde nic, co by lid bouřilo a vedlo k násilí. Naopak, to papeženci jsou ti, kterým násilí slouží jako prostředek šíření vlivu. Aby odvrátil obvinění, Niemojewský na sebe vrší celou řadu argumentů, které si jen stěží udržují koherenci.

³⁴¹ Mt 10, 34: „*Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč.*“

6.3 Závěrem

Ve snaze vystavět co nejkomplexnější obranu/útok oba polemici shromáždí argumenty a motivy. Pozornost se například věnuje i císařským glejtům, které měly Husovi zaručit bezpečí. Nemá však smysl sledovat je na tomto místě všechny. Soustředili jsme se jen na základní linii Husova příběhu. Při jeho vyprávění obě strany odhalují základní principy a rozpory svých stanovisek, které se prolínají nejen v námi analyzovaných krátkých pasážích, ale v jejich polemice jako celku. Jde o samu definici církve Kristovy a zdroje pravého učení. Pro katolíka je zárukou čistoty učení postava papeže, který má v sobě požehnání Ducha Svatého. Mimo katolickou církev není spásy v životě budoucím, ale ani řád v tom pozemském. V očích Niemojewského je nejdůležitější vztah ke Kristu, pravda není výsadou privilegovaného jedince, ale něčím, co Nejvyšší může poskytnout každému. Buduje vizi „pankřest'anské“ církve, jejíž částí jsou jednotlivé věroučné směry.

Ve světě, kde má legitimita plynoucí z minulosti velkou váhu, je „spor o Husa“ poměrně zásadní součástí celé polemické výměny a to natolik, že ho oba autoři zmiňují na titulních listech svých spisů. Herbst útočí dvojím způsobem, ukazuje na novotu bratrského učení, na jeho kořeny v nedávné minulosti. Co víc, tyto kořeny velmi silně negativizuje. V reakci na to Niemojewský svou církev odřízнул od dějinných tradic a učitelů a na první místo staví nadčasové poselství Evangelia. Husův příběh však neopouští, ale obrací jej v důkaz římské falše a pýchy. To stoupenci papeže jsou postaveni do pozice slepých následovatelů nepravého učitele.

Ve svém využití Husova příběhu nejsou polští autoři osamoceni. Jeho interpretace se stala součástí diskuze také v Říši. Příběh českého reformátora se stal tématem divadelních her a letáků, Hus se objevuje na grafikách po boku Luthera a Melanchtona. Už od 20. let jsou přetiskovány relace očitých svědků popisujících jeho smrt. Laičtí pamfletisté rané reformace ho zmiňují, když chtějí upozornit na nespravedlnost církevních soudů. Sám Luther Husa využil jako součást své kritiky církevních koncilů, v tomto směru tedy Niemojewský není nijak původní.³⁴²

³⁴² Jaroslav MILLER: *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)*. Praha 2012, s. 116–117. Robert W. SCRIBNER: *For the Sake of Simple Folk. Popular propaganda for the German Reformation*. 2 vydání. New York 1994, s. 27–28, 220–225. USHER CHRISMAN, Miriam: *From Polemic to Propaganda: The Development of Mass Persuasion in the Late Sixteenth Century*.

Benedykt Herbst navíc navazuje na dlouhou tradici popisování hereze katolickými autory, která má své kořeny už ve středověku. V nedávné době mechanismy práce ortodoxních autorů popsal David Zbiral na příkladu katarů. I v tomto případě katoličtí učenci ať už vědomě nebo ne budují mýtus katarství, a tak vlastně deformují jeho obraz pro své budoucí čtenáře.

Archiv für Reformationsgeschichte, r. 66, 1975, s. 175–196. Miriam USHER CHRISMAN: *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519–30*. Boston 1996, s. 51.

7 Niemojewský proti poznańským jezuitům

7.1 Diatribae

V případě polemické výměny s Benedyktem Herbestem vystupoval Niemojewský jako obránce, na sklonku 70. let přechází do role agresora, nebo spíše iniciátora zcela nové polemické výměny. *Diatribae, albo Collacya przyacielska z X. Jezuitami Poznańskimi o przedniejsze roznice wiary Krześciańskiej czasu tego* je rukavicí hozenou Tovaryšstvu Ježíšovu. Jeho cílem je vyvolat veřejnou odezvu v písemné formě, když se do té doby nepovedlo iniciovat setkání osobní. Spis Niemojewský zahajuje tak, že vydává sérii dopisů, které vznikly právě v souvislosti s jeho neúspěšným pokusem vyvolat polemiku ústní. Ty jsou mu záminkou k vlastnímu obsahu spisu, tedy souboru „assertiones“ – výtek vůči řádu a jeho věrouce. Assertiones jsou vlastně krátká vyjádření, které sama o sobě zabírají jen dva listy,³⁴³ Niemojewský je ale doplnil ještě o sérii důkazů, které jejich hlavní myšlenku rozvíjejí. Jde o „collacio“ avizované v názvu, srovnání protikladných tvrzení. Důkazy mívají zhusta formu prostého sylogismu.³⁴⁴ První teze bývá vyjádřením Niemojewského přesvědčení, pak následuje antiteze - protikladné učení jezuitů zahájené vždy slovíčkem „Leć“ a syntéza uvedená výrazem „Przetosz“.

Hlavní teze přitom nikdy není deklarativně subjektivizována, vztažena přímo k autorovi textu jako k jejímu zastánci a nositeli, bývá ale často formulována jako „pravé učení“, tedy to, co říká Kristus, sv. Pavel nebo Písmo, jejich přímou citací. Jezuité pak chybují prostě tím, že tvrdí něco protichůdného.³⁴⁵ Závěrečná syntéza je v takovýchto případech obvykle už jen útočným odsouzením pozice Tovaryšstva. Objevuje se pestrá škála urážek, využit je kompletní arzenál obvinění, která jsou

³⁴³ NIEMOJEWSKI: *Diatribae*, s. [24–27].

³⁴⁴ Např.: „Komu rzecz sama należy temu też przezwisko onej rzeczy własne należeć ma. Leć sam tylko Pan Krystus jest Zbawicielem Kościola swojego a towarzysza żadnego w thym niema. Przetosz Panowie Jezuitowie nie mogą być towarzyszami jego w thym przezwiski, jako nie są towarzyszami w rzeczy to jest w zbawienize ludzkim.“, NIEMOJEWSKI: *Diatribae*, s. [28].

³⁴⁵ „VI DOWOD W piśmie S[więtym] [...] Leć P[anowie] Jesuitae twierdzą [...] VII DOWOD Jawnie i wszędzie Pismo S[więte] świadczy [...] Leć P[anowie] Jesuitae twierdzą [...] VIII DOVVOD Paweł S[więty] iaśnie to wyznaea [...] Leć P[anowie] Jesuitae nauczaia i piszą[...] IX DOWOD Pan Krystus sam powiedzieć raczył [...] Leć P[anowie] Jesuitae twierzą [...]“, NIEMOJEWSKI: *Diatribae*, s. [77–79].

v náboženské polemice možná. Dovídáme se, že jezuité jsou odsouzeni samotným Kristem,³⁴⁶ vnáší do církve pohanskou spravedlnost, které dávají přednost před Písmem³⁴⁷, jsou srovnáni s farizeji,³⁴⁸ nebo s pelagiány.³⁴⁹ Jejich učení jsou lidské výmysly³⁵⁰ a novoty,³⁵¹ je kladeno na roveň s cizoložstvím,³⁵² prostě učí zle a svádí nevinné lidi na scestí.³⁵³

V některých případech bývají prosté důkazy Niemojewským širě rozvinuty a doplněny o citát z Písma nebo z Církevního Otce. Velmi frekventovaný je sv. Augustin, v souvislosti s ním bývají zmiňovány také hereze, které potíral. „*Dowód*“ se tím způsobem v některých místech proměňuje v poměrně rozsáhlý výklad, jinde takovýto výklad uvádí Assercii a předchází důkazům. Díky *Diatribae* si tedy můžeme udělat poměrně konkrétní představu o Niemojewského věroučných postojích. V případě názorů jezuitů se kalvinista odkazuje na spis označovaný „*Censura Colon.*“, na první pohled se tedy zdá, že nejde o nějaký jeho hypotetický konstrukt. V *Diatribae* jsou zhusta uvedeny přímo jeho konkrétní strany, případně ho parafrázuje nebo z něho cituje v latinském originále. Mělo by se sjednat o spis *Censura et docta explicatio errorum Catechismi Joannis Monheimii*, který vyšel roku 1560 v Kolíně a je připisován řádu, i když byl vydán jménem tamní univerzity. Jakub Wujek ve své reakci obviňuje Niemojewského z toho, že původní spis vlastně nečetl, ale čerpal jen z reakce Martina Chemnitze *Theologia Jesuitarum [...]* (Lipsk 1563). Jezuita navíc odmítá, že by *Censura* byla skutečně dílem členů řádu.³⁵⁴

³⁴⁶ „[...] od P[ana] Jezusa są potępieni“, NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [80].

³⁴⁷ „[...] Pismo S[więte] zarzucają, owszem przeciwko jemu sprawiedliwość Pogańską do Kościoła Krystusowego wnoszą.“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [91].

³⁴⁸ „Pharizaiska sprawiedliwość ktora sie śmieje z krzyża Krystusowego.“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [102], nebo s. [82].

³⁴⁹ „[...] z onemi dawnemi Heretykami Pelagiany obłądliwie trzymają[...]“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [78], podobně s. [79].

³⁵⁰ „[...] od pewności Pisma S[więtego] odwiedli a ustawy ludzkie i błędy na to miejsce ustawili[...]“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [110].

³⁵¹ „[...] podziwuj się takowej nowej bardzo nowych zwolennikow Theologiej[...]“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [116].

³⁵² „Przeżoż od Boga iednego cudzołostwem sprosnym odchodą.“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [155].

³⁵³ „[...] źle nauczają j ludzie zawodzą.“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [112].

³⁵⁴ WUJEK, *Dialysis*, s. [6–7] a podrobněji ještě s. [112], kde je censura přímo zmiňována.

Niemojewského „*Theologia Jesuitarum*“ tedy bude spíše vyjádřením představ, jaké o řádu panovaly mezi nekatolíky, poněkud zkreslujících skutečnost. I zde se tedy nenápadně přesouváme od polemiky skutečné ke kvazipolemice.

Niemojewský sice vede především jakousi náznakovou polemiku s Tovaryšstvem, zároveň však i s učením celé katolické církve. Stejně jako v případě Herbesta se jezuité někdy stávají jen zástupci této větší entity, na jiných místech je odsudek veden naopak velmi adresně. Tak je tomu zejména v případě prvních dvou z deseti „*assertiones*“, které zpochybňují samu podstatu Tovaryšstva Ježíšova a jeho názvu. Je napadeno jejich právo vztahovat svou existenci ke Kristu. Niemojewský dokonce zpochybňuje legitimitu vzniku jezuitů jako zcela nového řádu a odvolává se na lateránský koncil, který vznik nových řádů zakazoval.³⁵⁵ Druhá poloha je více viditelná v třetí „*assertio*“, která je ostře protipapežská, jezuité bloudí hlavně v tom, že papežský primát brání,³⁵⁶ v podobném duchu se nese ještě výtka devátá, která zpochybňuje kult svatých a zejména jejich zprostředkující roli při modlitbě. Ostatní se koncentrují na klíčové otázky reformační teologie - tedy svobodnou vůli, skutky, víru, eucharistii a jejich význam ve spáse jednotlivce, všechny jsou vztahovány ke Kristově oběti. Je zřejmé, že tyto jednotlivé otázky byly v Niemojewského myšlení propojeny. Většina *assertiones* stojí na pomezí mezi kritikou řádu jako takového a katolické církve jako celku, zhusta se vymezuje proti spisu „*Censura Colon.*“, přitom však jde stále o učení katolické, které je zpochybňováno. *Assertio* osmá dokonce obsahuje asi nejostřejší útok proti Římu, srovnává ho s Babylonskou nevěstkou ze Zjevení sv. Jana.³⁵⁷ Nejméně rozpracovaný je poslední bod věnovaný očištění.³⁵⁸

Diatribae je poměrně agresivní provokací. Nejde jen o to, že postoje řádu jsou uváděny do protikladu s Písmem, že je zpochybněno samo právo jezuitů na existenci a o urážky uzavírající jednotlivé důkazy. Niemojewský opakovaně přímo vyzývá

³⁵⁵ NIEMOJEWSKI: *Diatribae*, s. [30].

³⁵⁶ NIEMOJEWSKI: *Diatribae*, s. [55].

³⁵⁷ NIEMOJEWSKI: *Diatribae*, s. [145–146] citát je poměrně obsáhlý.

³⁵⁸ Je proto zajímavé, že Niemojewského odpor k očištění se stal ústřední myšlenkou spisu pro nějakého z jeho barokních čtenářů, který si na přední předsádku knihy zapsal: "*Iste Liber negat purgatorium, et alia adhuc scariosa continent.*" Exemplář Vědecké knihovny v Olomouci.

Tovaryšstvo k reakci.³⁵⁹ Některé výzvy jsou navíc o to více provokativní, že jsou velmi emotivní, kalvinista využívá exklamační figury - vyjadřuje zděšení z toho, o jakých nečestnostech a věroučném rouhání se doslechl (*admiratio*), ale zároveň ujišťuje čtenáře o svém přesvědčení, že lidé křesťanští - jezuité jistě s ničím takovým nebudou souhlasit, a proto čeká na jejich odpověď.³⁶⁰ Zděšení a strach³⁶¹ pravověrného křesťana nejsou jediné emoce, které Niemojewský přivolává, jindy je to také údiv nad jejich opovážlivostí³⁶² a ostych, které mu nedovolují dále pokračovat ve výčtu jejich nehorázných smyšlenek.³⁶³

Vynechání, nedopovězení jsou přítomna v celém textu. Jde o rétorické *occupatio*, kdy pisatel či řečník předstírá mlčení, ale vlastně říká vše, naznačuje nějaké tvrzení, důkazy už neudává. Niemojewský to někdy zdůvodňuje výše zmíněným ostychem, či zděšením nad nehorázností protivníkovy učení, jindy svým oblíbeným řečnickým topoi - omluvou, že je nucen mluvit krátce, jak v úvodu slíbil, jedním dechem však čtenáře ujišťuje, že jasné věci nepotřebují důkaz, který by samozřejmě mohl uvést ve velké šíři.³⁶⁴ Někdy jen avizuje, že je ochoten vše jasně a nepochybně dokázat.³⁶⁵ Přesvědčivý důkaz je nahrazen tvrzením, že je vše jasné. Navíc i pouhé odkazy na jméno nebo stranu *Censury*, aniž by z ní bylo citováno, následované třeba obviněním jezuitů z hereze,³⁶⁶ vypadají velmi průkazně, vytvářejí čtenářovu jistotu, že je tvrzení dokázáno, přitom to ale ponechává čtenáře zcela v moci autora, a to obzvláště v situaci, kdy získání originálního spisu není až tak jednoduché, a tedy není ani

³⁵⁹ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [27], [74], [84].

³⁶⁰ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [41–42].

³⁶¹ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [104], [120], [133].

³⁶² „Bo zaprawdę dziwuję się bardzo takwej *Theologiej nowej* tych naszych zacnych a nowych *Theologow*, że się z *Pawłem S[więtym]* nie zgadzają“ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [74].

³⁶³ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [138].

³⁶⁴ „Moglbym tu bracie miły szyroko, i z większymi dowody każdego argumentu poprawić i podeprzeć. Ale wiesz dobrze, iżem na początku tych ksiązek obiecał krotkości użyć. A też jawne rzeczy dowodow nie potrzebują.“ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [84]; „Jawne rzeczy dowodu nie potrzebują [...]“, *Tamtéž* s. [65].

³⁶⁵ „Com zawsze jasnym a niewątpliwymi świadectwy gotow pokazać.“ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [66].

³⁶⁶ NIEMOJEWSKI: *Diatrobe*, s. [79] je označuje za potomky heretika Pelagia.

možné si jeho tvrzení ověřit, ostatně většinu by v takové situaci ani nenapadlo se o takové ověřování pokusit.

Svou provokaci Niemojewský halí do roušky pokory, zřiká se osobních útoků, chce mluvit prostě a krátce.³⁶⁷ Odpověď jezuitů očekává „*in charitate*“³⁶⁸ - v lásce křesťanské, které se také dovolává u nich. Deklaruje, že chce diskutovat bez afektu a s prostotou.³⁶⁹ Jde však o rétorické *Irrisio*, pod zástěrkou jemnosti jsou jezuité nemilosrdně zesměšňováni. Celým textem velmi silně prostupuje ironie.³⁷⁰ Ojediněle se kalvinista nevyhýbá ani posměšným slovním hříčkám. Například připodobnění koncovek Donatistom – Romanistom,³⁷¹ nebo neologizmům - „*Świętomodlcy*“³⁷² tedy ti, kteří se modlí ke svatým.

Diatribae se pohybuje mezi vyjádřením Niemojewského věroučných názorů a provokací vůči jezuitům, ale také se jako vždy snaží oslovit „každého krześciańskiego Brata“, který je vyzýván, aby si vyvolil, ale zároveň mu je jednoznačně podsunuta jediná pravda.³⁷³ I v tomto ohledu tedy tento spis vystupuje

³⁶⁷ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [16] „*Nic osob żadnych dotykać niebędę. O rzeczach samych skromnie i krotko mowić chcę.*“

³⁶⁸ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [27].

³⁶⁹ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [158].

³⁷⁰ „*Leć P[anowie] Jesuite, jako ossobliwi miłośnicy a prawie towarzysze Pana Jezusowi rozdzielają tę jego cześć i chwałę [...]*“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [119]; „*Owo ostatnie Axiomia ich odlogiem zostawuje na ten czas dla thego isz mi sie wierzyc niechce aby ci ludzie tak nabożni a miłośnicy Kościoła Bożego i zbawienia ludzkiego (jako o sobie powiadaią) mieli mieć tak okrutny umysl przeciw błędzącym ludziom żeby je mieczem a ogniem nawracać gdysz to nie tylko jest przeciw słowom Bożym, i wszystkich Doktorow starych Sentenciej, ale tesz i przeciw ludzkości wszelakiej i przeciw prawu*“, NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [41]; Jezuité jsou označováni jako „*mili towarzysze P[ana] Jezusowi*“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [104]; „*P[anowie] Jesuite iako ossobliwi miłośnicy a prawie towarzysze Pana Jezusowi*“ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [119].

³⁷¹ „*Czoszby inszego dziś mowił Romanistom ten S[więty] Doktor [Augustyn] gdyby na świecie był, jedno to co na on czas mowił Donatistom.*“, NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [63].

³⁷² NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [153].

³⁷³ „*Obierajże sobie bracie krześcijański, z kim wolisz przestawać gdyż jawnie widzisz, że P[anowie] Jesuite o prawdziwej nadzieiej zbawiennej z wiary żywej pochodzącej nic niewierzą, owsze[m] ją gubią a ciemności wątpliwe na to miejsce stawiają*“, NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, s. [116], podobně např. s. [122], [147].

poměrně agresivně. Jeho hlavní a jedinou metodou je vytváření neustávající opozice mezi jezuitou a Proroky, Evangelisty, Apoštoly, ba samotným Kristem. Nejedná se o polemiku v pravém slova smyslu, Niemojewský si proti sobě sice vzal konkrétní spis, na který se masivně odvolává, ale - pokud pomineme otázku pochybné atribuce - ne nijak systematicky, navíc k tomu přidává i další motivy, které s ním bezprostředně nesouvisí. Jeho hlavním cílem je vytvořit podnět k další diskuzi, vyvolat jezuitskou reakci. To se mu nakonec skutečně daří a nepřekvapí, že reakce přišla ve velkém rozsahu.

7.2 Poznaňští jezuité – Jakub Wujek

Odpověď poznaňských jezuitů na *Diatribae, albo Collacya przyacielska z X. Jezuitami [...]* je zajímavá v tom, že nebyla realizována jedním spisem. Jedná se o soubor tří knih – s nadsázkou bychom mohli říct polemický „kobercový nálet“. Vlastní vyvracení Niemojewského útoků bylo pojato ve dvou fázích, ve spise *Dialysis* a *O Kościele*. Na tuto vlastní polemiku ještě volně navazuje spisek *Prawdziwa sprawa*, který obsahuje popis Niemojewského dřívější ústní disputace s jezuitou Franciskem de Toledo a má za cíl kalvinistu zdiskreditovat. Jezuitské odpovědi jsou vydány ve jménu celého kolektivu, za jejich autora bývá považován tehdejší poznaňský představený Jakub Wujek.

7.2.1 Dialysis 1580

Dialysis poznaňských jezuitů je velmi komplexní. Je sice odpovědí na *Diatribae* Jakuba Niemojewského, ale zároveň to není pouhé postupné vyvracení protivníkových tezí, i když je z jeho spisu rozsáhle citováno. Hlavní jezuitovou myšlenkou je totiž to, že Niemojewský ve svém díle není původní. Obvinění se objevuje hned v úvodním dopise k poznaňskému biskupovi Kościeleckému.³⁷⁴ Kalvinista totiž jako ten, který otevíral celou polemickou výměnu, potřeboval nějaký soubor jezuitských tezí, vůči kterému by se mohl vymezovat, a zvolil si k tomuto účelu spisek, který vyšel roku 1560 v Kolíně pod názvem *Censura et docta explicatio errorum Catechismi Joannis Monheimii*. Wujek na toto reaguje na několika úrovních. Především odmítá, že by *Censura* byla spisem jezuitským, jedná se prý ve skutečnosti o dílo vydané proti katechismu Johanna Monhaima Kolínskou univerzitou. Dále obviňuje Niemojewského z toho, že vlastně spis nečetl a své výtky převzal z reakce Martina Chemnitze *Theologia Jesuitarum [...]* (Lipsk 1563), který si navíc dílo Koliňanů vyložil nesprávně a v naprostém nesouladu s jejich skutečnými názory a faktickým učením Říma.

Jak tomu bylo ve skutečnosti, ponecháváme stranou,³⁷⁵ prozkoumání vazeb mezi jednotlivými částmi původní německé výměny a její polskou reflexí přesahuje

³⁷⁴ WUJEK: *Dialysis*, s. [6].

³⁷⁵ Například studie, která se věnuje přímo popisu *Cenzury [...]* a Monheimova katechismu, ji jednoznačně připisuje Řádu viz. Fridrich E. KOLDEWEY, *Johannes Monheim und die Kölner. Der*

možnosti této práce. Naším cílem není rozkrytí složitých textových vazeb evropské polemické scény. Pro tuto chvíli postačí zjištění, že nešlo o mnoho zcela nezávislých národních celků, ale že se jednalo o propojený mnohvrstevnatý systém, existuje zde samozřejmě centrum a periferie, ale jednotlivé regionální polemické výměny na sebe navazují, polemici a teologové sledují svá vystoupení. Co víc - žádná polemická výměna vlastně není nikdy zcela uzavřena, v každé chvíli na ni může být navázáno dokonce i mimo regionální rámec. Pro nás je ale v této chvíli mnohem důležitější, jak tento fakt ovlivnil další podobu mnou zkoumaného Wujkova textu.

Aby všechna svá tvrzení dokázal, vrací se Wujek k původní německé polemické výměně a rozsáhle ji popisuje, cituje, či parafrázuje výroky Koliňanů, Monhaima i Chemnitze, a dokonce *Decem libri orthodoxarum explicationum* (Benátky 1564 a 1594; Kolín 1564 a 1574) portugalského teologa Diego Andrada de Payva, která byla odpovědí na Chemnitzův spis a začátkem další písemné rozepře mezi oběma autory. Drama se zalidňuje, místo bipolárního dialogu se ocitáme uprostřed spletité sítě vztahů. Posouváme se na hlubší úroveň polemické výměny, než bychom ze začátku čekali. Spis zdaleka není polemikou s Niemojewským jako nezávislým myslitelem, ale spíše se samotným Chemnitzem a teprve pak s Niemojewským, jeho nekritickým následovatelem.³⁷⁶ Tam, kde se Wujek nevypořádává s Chemnitzem, bere si na mušku i jiné „velké ryby“ – Kalvína, Luthera, Zwingliho, Osiandra, Bucera,... Na některých místech tvoří kompilát největších protestantských bludů. Protivník není vnímán jako samostatný myslitel, je mu odepírána jeho individualita, je vnímán pouze jako představitel větší skupiny - "*P[an] Niemojewski z stroną swą [...]*".³⁷⁷ Niemojewský se tak postupně stává jen nedůležitou postavičkou kdesi v pozadí, polemika s nějakou jeho vlastní myšlenkou se vrací jen zřídka. Rozsáhlejší výkladové pasáže *Diatribae*, které byly vyjádřením Niemojewského věroučných představ, jsou upozaděny jako neoriginální a nepůvodní. Přesto Wujek následuje

erste Streit Jesuitismus und Protestantismus. Eine kirchenhistorische Studie. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, r. 42, 1899, č. 1, s. 106–138.

³⁷⁶ "[...]P[an] Niemojewski i z swym Kemnicem to być powiada"; WUJEK: *Dialysis*, s. [122], „Trzecie Axioma nasze wedle Kemnicego, to jest [...]Co wždy P[an] Niemojewski tak wyłożył troszkę obyczajniej” WUJEK: *Dialysis*, s. [126]; WUJEK: *Dialysis*, s. [154] „Ktore P[an] Niemojewski i z swoim Kemnicem abo z niebacności abo ze złości Jesuitem przypisuje“.

³⁷⁷ WUJEK: *Dialysis*, s. [86].

strukturu protivníkovu spisu, vyvrací postupně jeho důkazy (zhusta demaskované jako myšlenky Chemnitzovy), jeho text rozsáhle cituje, za přesnou citací vyvedenou menším písmem následuje odpověď, text je poměrně přehledný, členěný nadpisy.

Wujkovu argumentační linii si můžeme lépe popsat v následující ukázce: „*Pierwsza propozicy z Pawła S[więtego] prawdziwa jest. Ale wtora dla trojakiej albo czworakiej przyczyny miejsca u nas nie ma. Bo naprzednie nie są to słowa nasze własne, ale Colonianow. Druga: nic na tej karcie o tym nie piszą, którą P[an] Niemojewski ukazuje fol. 128, ale in fol 158. Trzecia: nie tak to słowa Colnianow, jako własne August[yna] S[więtego] co zdradliwie pokrywa Kemnic [...]*“.³⁷⁸ Wujek nemá problém v dílčích argumentech s Niemojewským souhlasit, zvláště pokud jsou opřeny o silnou autoritu, ale dokáže zcela změnit jejich vyznění obratným komentářem tak, aby nakonec svědčily v protivníkův neprospěch. Další propozici už zpochybňuje na několika úrovních. Nejprve tedy odmítá spojení řádu s kolínskou polemikou; pak diskredituje Niemojewského věrohodnost upozorněním na mylnou citaci - banální začátečnickou chybu; dále legitimizuje bráněnou tezi jejím spojením s autoritou Církevního Otce; nakonec si na paškál bere Chemnitze a obviňuje ho z vědomého falšování. Po tomto následuje výklad pravého učení tak, jak ho ve skutečnosti popsali Koliňané, podložený citáty z Augustina a Bible. Po celou dobu jsou striktně oddělováni jezuité a Koliňané jako dvě nezávislé entity, přestože zastávají stejné věroučné stanovisko - a spojování falzátoři, Niemojewský, Kemnitz, potažmo Luther - bez ohledu na nějaké rozdíly mezi jejich názory. V tomto ohledu je Wujkův text repetitivní, stále se vrací k rozlišování „osob dramatu“. Tato repetitivnost je však podstatným znakem polemického charakteru textu. Každý argument je totiž třeba vyvrátit zvláště na příslušném místě a pokud možno mnohonásobně, z mnoha různých úhlů.

Niemojewský je od samého počátku vykreslen v těch nejtemnějších barvách a nejde jen o podvod s *Cenzurou* a nesvědomitě přebírání Chemnitzových lží.³⁷⁹ Jako falzifikátor a lhář je odhalen i v souvislosti s korespondencí, kterou si vyměnil s poznaňskými jezuity před vydáním písemné polemiky a kterou ve svém spise

³⁷⁸ WUJEK: *Dialysis*, s. [222].

³⁷⁹ „*Wszystko to potwarzy Kemnicego, ktore niewiem z iakim sumnieniem P[an] Niemojewski za swoje przymuie*“ WUJEK: *Dialysis*, s. [127].

uveřejnil. Jeho neúspěšný pokus uspořádat ústní polemiku měl sloužit jako zdůvodnění písemného vystoupení. Wujek ze své strany neopomenul popsat jezuitskou verzi událostí, a tedy obvinil Niemojewského z toho, že dopisy účelně krátil a překrucoval. Celá korespondence je jím vydána znovu, rozšířená o nové pasáže a listy.³⁸⁰ Vedle toho je kalvinistovi vytknuta jeho odvaha laika, který se pouští do věcí, které mu nepřísluší.³⁸¹ Odsouzen je jeho přístup k četbě Církevních Otců - chybí mu pokora, hledá v nich jen potvrzení svých smyšlenek,³⁸² podobně „natahuje“ i Písmo.³⁸³ Je nepřímě přirovnáván k heretikům³⁸⁴ nebo k samotnému Satanovi.³⁸⁵ Věrolomně slíbil pravdivě popisovat jezuitské názory.³⁸⁶ Je odhalován jako prost'áček a nevzdělanec. Chemnitz je zato opakovaně označován za falzátora a lháře, nebo obrazněji za autora Farizejských lží,³⁸⁷ v závěru ho nepokrytě označuje za heretika.³⁸⁸ Postupujeme v žebříčku arcilotrů až k Lutherovi, který už je odsuzován jen heslovitě, ale o to nevybíravěji jako kacír³⁸⁹ nebo rouhač.³⁹⁰ Na rozdíl od Niemojewského a Chemnitze ale už nejde o živého člověka, ale o depersonifikovaný pojem, heslo, metaforu hereze – „*blędy Luterowe*“ – Lutherovy chyby. Je otcem chybuujících³⁹¹, patriarchou.³⁹²

Stejně jako v případě polemiky mezi Niemojewským a Herbestem i zde jsou důležitou věcí tradice, kořeny, předchůdci a odtud plynoucí legitimita. Jezuité

³⁸⁰ WUJEK: *Dialysis*, s. [25–45].

³⁸¹ „*Bo jesli się P[anu] Niemojewskiemu godzi jawnie uczyć i o wierze publice disputować, choć to nie jest jego professya, gdysz nie jest żadnym Ministrem słowa Bożego, ale jako sam wyznawa laikiem i człowiekiem zatrudnionym in rebus politicis, daleko nam to więcej przystoi*“ WUJEK: *Dialysis*, s. [8].

³⁸² WUJEK: *Dialysis*, s. [14].

³⁸³ WUJEK: *Dialysis*, s. [134], [225].

³⁸⁴ WUJEK: *Dialysis*, s.[58].

³⁸⁵ WUJEK: *Dialysis*, s. [225].

³⁸⁶ WUJEK: *Dialysis*, s. [115].

³⁸⁷ „*Oto masz trzecie zmyślone axiomata, i trzecią Pharyzayską potwarz*“ WUJEK: *Dialysis*, s. [115], podobně i s. [126], [130], [140],...

³⁸⁸ WUJEK: *Dialysis*, s. [439].

³⁸⁹ WUJEK: *Dialysis*, s. [179].

³⁹⁰ WUJEK: *Dialysis*, s. [108].

³⁹¹ WUJEK: *Dialysis*, s. [186].

³⁹² WUJEK: *Dialysis*, s. [125].

v Rzeczpospolité působili jen od roku 1564,³⁹³ jednalo se o jeden z prvních podobných střetů, se kterým se museli vyrovnat. Řád navíc jako takový neexistoval o moc déle, bylo tedy třeba ho polskému čtenáři představit. Wujek vysloveně zmiňuje kroužící pomluky „heretiků“.³⁹⁴ Proto věnuje první kapitoly svého spisu popisu vzniku Tovaryšstva, založení Collegia Germanica³⁹⁵ a nejvýznamnějším členům Řádu, Františku Xaverskému a Gonçalo da Silveira, misionáři, který zahynul na jihu Afriky. Niemojewský ze své strany krátké dějiny řádu rozsáhleji netematizuje, pouze upozorňuje na jejich krátkost – novost jeho vzniku. Wujek obvinění obrací proti nekatolíkům a zdůrazňuje novost Aušpurské konfese a polské Sandoměrské konfese (*Metastasis*).³⁹⁶ Založení nového řádu je lékem na nové nemoci církve.³⁹⁷ Novost v učení ale kategoricky popírá. Tuto tradiční antitezi starého – dobrého a nového – zkaženého navíc dále nabourává připomínáním starých herezí, jejich stáří vysloveně zmiňuje.³⁹⁸

Ve shodě s polemickou tradicí doby i Wujek přivolává kacířství minulosti, které předhazuje reformátorům současnosti. Nejvíce se věnuje valdénským, které interpretuje jako důkaz pokrytectví reformace. Vyzdvihuje totiž řeholní charakter tohoto hnutí a podivuje se nad tím, že nekatolíci valdénské přijímají přesto, že řádový život jako takový nekompromisně odsuzují.³⁹⁹ Parafrázuje výtky koncilů proti valdenským. Pro nás zajímavá je jeho závěrečná poznámka o upalování moravských valdénských v domech pro nějakou zvrhlost, kterou ani nechce jmenovat. Mlčení, které je mocnějším obviněním než tisíce slov (*Paralepsis*). Při

³⁹³ Stanisław OBIREK: *Jezuici w Rzeczpospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczokulturalna i polityczna*. Kraków 1996, s. 21–43.

³⁹⁴ „[...] ponieważ Hęreticy dziwne kłamstwa o tym [o vzniku Řádu] między Ludzie sieją“, vysloveně zmiňuje to, že je založení řádu Chemnitzem přisuzováno kardinálu Carafovi. WUJEK: *Dialysis*, s. [60].

³⁹⁵ WUJEK: *Dialysis*, s. [72], marginálie připomínají i pražskou a olomouckou řádovou kolej.

³⁹⁶ WUJEK: *Dialysis*, s. [83].

³⁹⁷ „nowym chorobom trzeba szukać nowego lekarstwa [...] Bo gdy poczł Luter nowe religie, abo raczej nowe sekty wynajdować, wolno tesz było Duchowi Ś[więtemu] wzbudzić takie ludzie w powszechnym Kościele, ktorzy by się przeciwko im mocno zastawiali.“ WUJEK: *Dialysis*, s. [102].

³⁹⁸ Popisuje, jak Luther bloudí „wzbudzając on stary błąd Manichejski“ WUJEK: *Dialysis*, s. [149]; „[...] ktore jest stare heretyctwo Massylianow“ *Tamtéž*, s. [159].

³⁹⁹ WUJEK: *Dialysis*, s. [100–101].

výčtu „Luterových bludů“, tedy prezentaci jakéhosi přehledu hlavních reformačních chyb, připomíná učení známých herezí jako manichejských a pelagiánů, ale i méně známých heretiků 4. století, Joviniána a Aetia z Antiochie.⁴⁰⁰ Na jiných místech jsou zmiňováni „*Samarytani, Arryani, Alogiani*“,⁴⁰¹ „*Eutychianowie*“.⁴⁰² Na rozdíl od svého protivníka se také věnuje pokleskům reformace z nedávné doby, připomíná osudy Servéta a Tomáše Mora, upozorňuje ale i na donucování, jakého se dopouští nekatolická šlechta Rzeczpospolité na svých poddaných, a diskredituje tak Niemojewského pacifistické tendence. Zde nejde až tak o snahu vytvořit černou legendu reformace, ale spíše o to ukázat, že v náboženských ohledech všichni hrají tvrdě. Jezuita zcela bez obalu tvrdí, že je to tak správně, a odvolává se přitom i na autoritu Písma.⁴⁰³ Mnohem více jako stížnost působí zmínka o jezuitských misionářích zmasakrovaných na moři kalvinisty v letech 1570 a 1571.⁴⁰⁴

Wujek samozřejmě opakovaně užívá i další oblíbený katolický syžet – nejednotnost evangelíků.⁴⁰⁵ Například v rámci výkladu o ospravedlnění se odkazuje na Osiandrův výčet dvaceti různých nekatolických výkladů, z čehož prý celých 14. stvořil Philip Melanchton. Nezapomene připomenout, že Osiandr je také nekatolík, tedy kritik z vlastních řad, dobře informovaný svědek, metoda, kterou užívá i Herbest.⁴⁰⁶ Dále také jízlivě paroduje způsob, jakým může být jeden výrok Bible reformátory rozličně interpretován.⁴⁰⁷

I zde má polemica v jistém ohledu metatextový charakter, a to když se vyjadřuje k možným zdrojům argumentace. Niemojewský jezuitu kritizuje za přílišnou závislost na Aristotelovi, kterému dávají přednost před Písmem. Aby užití filozofie obhájil, rozlišuje Wujek mezi výkladem podstaty věci (v tomto konkrétním případě učení o ospravedlnění) a pochopením jejího slovního vyjádření. To první je záležitostí zjeveného učení Evangelia, které je filozofii cizí; v druhém je filozofie

⁴⁰⁰ WUJEK: *Dialysis*, s. [146–150].

⁴⁰¹ WUJEK: *Dialysis*, s. [108].

⁴⁰² WUJEK: *Dialysis*, s. [106].

⁴⁰³ WUJEK: *Dialysis*, s. [142–143].

⁴⁰⁴ WUJEK: *Dialysis*, s. [79].

⁴⁰⁵ WUJEK: *Dialysis*, s. [111], [125].

⁴⁰⁶ Viz s. 87.

⁴⁰⁷ WUJEK: *Dialysis*, s. [198–200].

reprezentovaná dialektikou a gramatikou důležitým nástrojem, její role je tedy služebná.⁴⁰⁸ Vedle toho Wujek upozorňuje, že podobně jako Aristoteles by mohl být odmítnut i Niemojewského způsob argumentace za užití analogie ze soudního prostředí.⁴⁰⁹ Což ale i sám Wujek zjevně považuje za zcela legitimní, jde jen o snahu obrátit protivníkův argument proti němu – jezuitův oblíbený postup.

Na rozdíl od Niemojewského a Herbesta se Wujek ke svému čtenáři obrací spíše zřídka. Nejčastěji ho oslovuje právě čtenáři, někdy bratře, někdy člověče. Jedná se však o jednorázové výskyty. Čtenář navíc nebývá vždy osloven přímo, někdy se o něm mluví jako o třetí osobě.⁴¹⁰ Zachovává to tedy pocit jakéhosi odstupů odborníka od jeho laického publika. Wujek se v textu projevuje jako člověk velké erudice a rozhledu, přitom jeho text není ve svém obsahu zcela původní ve smyslu, v jakém původnost chápeme dnes. Úvodní pasáž popisující počátky jezuitského řádu jsou překladem toho, co napsal Laurentius Surius Carthucian. Podle vlastních jezuitových slov se jedná o věrný překlad.⁴¹¹ Také dále především parafrázuje a popisuje učení Kolíňanů a obranný spis Payua.⁴¹² Nelehkého úkolu sestavit předchozí spisy se zhostil mistrně. Projevem rozsáhlých vědomostí je i to, že čtenář je odkazován na další, rozšiřující literaturu⁴¹³. Opakovaně je doporučována i Wujkova *Postylla*.⁴¹⁴ Rétorické zbraně zůstávají ponejvíce na úrovni narativů, ve srovnání s Herbestem působí Wujkův rétorický arsenál chudě.

⁴⁰⁸ „[...]insze jest wyrozumienie samej rzeczy a insze wyrozumienie własności słowa albo mowej onej rzeczy[...]“, WUJEK: *Dialysis*, s. [212–213].

⁴⁰⁹ WUJEK: *Dialysis*, s. [211].

⁴¹⁰ WUJEK: *Dialysis*, s. [114] „aby pobożny czytelnik wszystkę rzecz zrozumiał“; WUJEK: *Dialysis*, s. [107] „niech nie mnima Czytelnik“; WUJEK: *Dialysis*, s. [60] „aby się pobożnego czytelnika chęci dosyć stało“.

⁴¹¹ Oznamuje nám to v podobě topoi skromnosti, sám by nebyl Řád chválil tak jako Surius, ale neodvažuje se text krátit „Acz ci zaprawdę z wielkim wstydem musimy przymować te chwaly, ktore on nam w księgach swych przypisuje. Ale sie nam Słow jego własnych odmieniać niegodzilo“, WUJEK: *Dialysis*, s. [61].

⁴¹² WUJEK: *Dialysis*, s. [126].

⁴¹³ “[...]opera Petri Canisii, Francisci Turriani, Theodori Pelani, confesio Augustiniana Hieronymi Torrensis, i nie mało inszych. Nakoniec i tu v nas w Polsce, aza nie jawna jest Postylla Polska.” WUJEK: *Dialysis*, s. [113]; „Jodocum Rauestein Tiletanum pro concilio“ WUJEK: *Dialysis*, s. [138].

⁴¹⁴ WUJEK: *Dialysis*, s. [113], [198].

7.2.2 O Kościele – za hranicí polemiky

Knih *O Kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna* [...] je další částí polemiky mezi Jakubem Niemojewským a poznaňskými jezuity. Je jejím dokončením z jezuitské strany. Už v závěru své *Dialysis*, kde přináší shrnutí svých - pravověrných názorů, řádový představený Jakub Wujek čtenáře upozorňuje na to, že třetí *assertiones* Niemojewského *Diatribae* týkající se pravé církve byla cíleně vypuštěna a bude podrobněji rozebrána v separátním spise. Pro jezuitu se jedná o otázku natolik zásadní, že ji nelze probrat v krátkosti. Spis *O kościele* vyšel jen několik měsíců po svém předchůdci, svým charakterem se od něj však diametrálně liší. Autorovým záměrem nebylo pouhé vyvrácení protivníkových útoků, ale především podání obecné definice pravé Církve Kristovy a dokázání, že je touto církví ta Římská. Opírá se při tom o práci Roberta Bellarmina, Tomáše Stapletona či Stanislava Hosia.⁴¹⁵ Společným prvkem je naopak to, že se zde nevymezuje pouze vůči Niemojewskému, ale také vůči všem dalším nekatolickým církvím. Na rozdíl od *Diatribae* je však v tomto případě spor s polským nekatolíkem a spor se světovou reformací více oddělen. Spis je pro přehlednost rozdělen do tří částí odpovídajících těmto třem autorovým cílům – definice, vyrovnání se s Niemojewským a útok proti reformaci obecně.

Spis se ocitá na hranici polemiky a traktátu s výrazným didaktickým nábojem. Ostatně už v úvodu Wujek deklaruje, že knihu vydává k obecnému požitku, jeho záměrem je posílení věřících a napomenutí chybujících.⁴¹⁶ Toto autorovo směřování k větší obecné platnosti a didaktičnosti se projevuje i v jeho stylu. V úvodu se objevují prvky světské humanistické literatury. Jedná se o čtyřverší na erbu patrona doplněné dřevořezem.⁴¹⁷ U ostatních dvou autorů, kterými se zabýváme, jsou podobná čtyřverší spíše prostředkem, jak uštěpačně vyčinit protivníkovi, nebo

⁴¹⁵ Franciszek BRACHA: *Jakub Wujek jako dogmatyk*. Polonia sacra. Kwartalnik Teologiczny r. 3, 1950, s. 1–2, (Ku czci Ks. Jakuba Wujka. W 350-tą rocznicę wydania Biblii), s. 152–153

⁴¹⁶ WUJEK: *O kościele*, s. [27].

⁴¹⁷ "Na herb Jego M[oš]ci Pana Andrzeja Opalińskiego, Marszałka Koronnego etc.

Czemu bez masztu okręt? Bez żagla? Bez wiosła?

Bo Żeglarz w nim, ktorego zacna cnota wzniosła

Na Rzeczypospotej przeważne urzędy:

Tasz go do portu wiedzie, i obroni wszędy." WUJEK: *O kościele*, s. [6].

poukázat na směřování knihy.⁴¹⁸ Podobně úvodní slovo k patronovi má ke konci silně panegyrický charakter.⁴¹⁹

Se čtenářem vede Wujek dialog jen sporadicky, snad pouze v částech k tomu primárně určených, jako je úvod a závěr, ne ve vlastním textu. Na rozdíl od *Dialysis* zde masivněji zaznívá metafora a Biblické idiomy. Církev jako tělo Kristovo, ovčinec nebo loďka na rozbouřeném moři bludů v doprovodu duchovních jako námořníků, kteří ji vedou do přístavu, tedy ke Kristu. Jinde je mu církev matkou, jejíž mléko věřící sají, díky výživě, kterou jim poskytuje, duchovně rostou k životu věčnému, k duchovní vyspělosti.⁴²⁰ Jedná se o zavedený repertoár, který je zejména v úvodu vršen v sériích.⁴²¹ Vršení přívlastků, někdy i synonymních, je zde Wujkovou ústřední metodou. Ve vršicích se sériích uvádí i důkazy. Pro příklad, kdy chce doložit staletí trávající jednotu uvnitř katolické církve, dělá to chronologickým výčtem papežů a Církevních Otců nebo koncilů, které je podporovaly. Začíná přitom od papeže Viktora a sv. Irene a končí na Řehoři XIII. a Tridentu. Jde o velmi strohý jmenný seznam bez výraznějšího komentáře.⁴²² Rétorické **Ordo** je mu ideálním způsobem, jak podtrhnout tradici katolické církve. Z českého pohledu je zajímavý jiný příklad *Ordo*, kde jsou vyjmenovávány státy Evropy a muži, kteří do nich přinesli křesťanství. Jako apoštol Čech je jmenován Cyrill, za apoštola Polska je prohlášen sv. Vojtěch.⁴²³

Velmi silně jsou také využívány rétorické figury, které jsou založeny na **opakování**. Užívá *anafor*, kdy je slovo opakováno i s poměrně velkou četností, nebo je anafora velmi hluboká sahající na úroveň několika slov: „*iednę wiarę iakoby iednym sercem wierzą wszyscy ludzie, i też iednę wiarę, iakoby iednymi usty pasterze ogłaszają,*

⁴¹⁸ Viz s. 53, 58, 76.

⁴¹⁹ WUJEK: *O kościele*, s. [22].

⁴²⁰ WUJEK: *O kościele*, [27–28]; „*Babilońskie zamieszanie, ciemność Aegiptiańska, zatonicie i zginienie wieczne, iako czasu potopu bez Korabia Noego*“ vládně mimo církve WUJEK: *O kościele*, s. [6]; WUJEK: *O kościele*, s. [35] církev je zvána „*kościółow matką, korzeniem, macicą, mistrzynią, i głową*“.

⁴²¹ WUJEK: *O kościele*, s. [17].

⁴²² WUJEK: *O kościele*, s. [18–19].

⁴²³ WUJEK: *O kościele*, s. [35].

*i też iedną wiarę, iakoby iedną ręką opisują wszyscy Doktorowie.*⁴²⁴ Opakováno je slovo klíč (*Traductio*): „*A tak iako imienia Chrystusowego naprzeciw samemu Chrystusowi używaią, a na skażenie zakonu, słowa zakonu przewodzą, tak na wywrocenie Kościoła imię Kościoła sobie przywłaszczają.*“⁴²⁵ Opakované slovo může měnit gramatickou formu (*Polyptoton*): „*powołanych do iedney wiary, do iednych Sakramentow, do iednego uczestnictwa...*“⁴²⁶ jindy je opakován jen kořen slova: „*Jeden jest Kościół Chrystusow prawdziwy, ktory jest jeden, to jest w ktorym jest jedność wiary, jednostajna nauka, i iednostajne szafowanie świętych Sakramentow, i ktory ma iedno Książę Pasterzow Krysta Pana, a po nim iednego Pasterza [...]*“⁴²⁷ Hlavním cílem je především podtrhnout význam klíčových pojmů. V uvedených případech se jedná o jednotu a jedinečnost církve ve všech oblastech. Wujkovým cílem naopak není rytimizace textu, která by byla motivována esteticky nebo snad dokonce usnadňovala zapamatování, přestože jeho spis má didaktické ambice.

Ve srovnání s *Dialysis* zde jezuita užívá rétoriky mnohem silněji, přesto se však kniha neutápí v mnohomluvnosti, je naopak velmi logicky a systematicky strukturovaná, což ukazuje na velkou pečlivost přípravy. V první části Wujek dokládá, že Římská církev je pravou církví. Dělá to prostřednictvím devíti vlastností, které by měla mít. Jsou formulovány do podoby prostého sylogismu. Například první důkaz by se dal shrnout následně: V pravé církvi panuje jednota, v Římské církvi panuje jednota, proto je Římská církev pravou církví. Každá z propozic je pak podložena důkazy. Jsou to převážně série citátů nebo parafrází z Písma nebo z Církevních Otců, v drtivé většině ze sv. Augustina. Zhusta čerpá z ověřeného kánonu protireformačních důkazů. Vlastní autorův komentář je přitom

⁴²⁴ WUJEK: *O kościele*, s. [17]; „*Bo wiedzą iż Kościół iest ciało y zupełność Pana Chrystusowa, filar i umocnienie prawdy, wieczne mieszkanie, Boga żywego. Wiedzą że od tego Kościoła pismo S maią, wiedzą że osobliwe temu kościołowi wyrozumienie pisma iasne a prawdziwe iest obiecane, wiedzą, że tym ktorzy są w iedności Kościoła, nie może być tajna święta prawda. Wiedzą naostatek, że oprócz tego Kościół, iako niegdy oprócz Korabia Noego, zbawoenia nigdzie niemasz.*“ WUJEK: *O kościele*, s. [9].

⁴²⁵ WUJEK: *O kościele*, s. [9].

⁴²⁶ WUJEK: *O kościele*, s. [2].

⁴²⁷ WUJEK: *O kościele*, s. [15].

minimalizován, je to snaha zdůraznit, že Písmo mluví samo a přímo. Podobné kompilační pasáže se objevují i v dalších dvou částech spisu, ale nejsou až tak dominantní. Tam je slyšet trochu silněji i autorův hlas. Většinou jako důkazu neužívá prostého výčtu autorit, které se v dané otázce vyjadřují, jak to známe u Herbesta.⁴²⁸ V první části vyjmenovává charakteristiky pravé církve, v poslední paralelní neřesti heretiků, i zde je častým konstrukčním prvkem sylogismus.

O Kościele není nijak inovativní a hluboký, jeho poselství se dá shrnout do několika hesel. Ústřední Wujkovou myšlenkou je to, že reformačním církvím chybí tradice. Vrací se k tomu ve většině svých důkazů. Pravá církev je neporazitelná, ale Lutrova ještě před několika lety neexistovala; pravá církev je všudypřítomná, Luteráni před pár lety nikde nebyli; pravá církev má apoštolskou posloupnost, oni tu jsou jen 60 let. Jediná věc, která je u nich starodávná, jsou chyby dávno odsouzených sekt, které „z piekła wywlekli“⁴²⁹. Důležitým motivem je pro něj také to, jak nekatolické osobnosti samy dosvědčují, že katolická církev je církví pravou, a tím se odsuzují. V tomto duchu je veden jeden z důkazů o tom, že Římská církev je pravou církví.⁴³⁰ „Sami“ se opakovaně odsuzují i v třetí části. Třetím klíčovým motivem je pro jezuitu jejich nejednotnost, respektive Římská jednota. Když v úvodu této kapitoly mluvíme o tom, že se Wujek vyrovnává i s jinými reformačními církvemi, jedná se vlastně z naší strany o ahistorické zapojení moderních měřítek. Pro Wujka existuje jen jedna církev – římskokatolická. Ostatní jsou sektáři,⁴³¹ kacíři,⁴³² heretici,⁴³³ jak je na mnoha místech bez obalu nazývá. Pro něj je svět teologie striktně bipolární. Pravověrná teologie je pro něj neměnná a daná. To, že se reformační teologové mezi sebou přou, názorově se vyvíjí, je důkazem toho, že bloudí. Wujek kupříkladu připomíná spis vídeňského biskupa Johana Fabre, který napočítal u Lutera 52 rozporů, nebo knížku Kaspara Querchamera, laika z Halle, který jich napočítal 32 jen ve věci přijímání podobojí.⁴³⁴

⁴²⁸ Objevuje se např. WUJEK: *O kościele*, s. [73].

⁴²⁹ podrobný výčet herezí, které vyznávají jeho současníci WUJEK: *O kościele*, s. [176–187].

⁴³⁰ WUJEK: *O kościele*, s. [53–59].

⁴³¹ WUJEK: *O kościele*, s. [172].

⁴³² WUJEK: *O kościele*, s. [187].

⁴³³ WUJEK: *O kościele*, s. [173].

⁴³⁴ WUJEK: *O kościele*, s. [138–139].

Vlastní polemika s Niemojewským je založena na citátech z 3. části jeho *Diatribae*. Většina jeho důkazů zpochybňujících postavení Říma jako pravé církve je citována doslovně a nezkráceně. Bylo to možné, protože je Niemojewský pojal jako sylogismy. Vypouštěny jsou pouze pasáže, ve kterých Niemojewský tyto základní sylogismy podrobněji rozvíjí a dokládá. Na rozdíl od zbytku spisu se zde častěji objevují rétorické otázky, které se někdy obrací přímo k Niemojewskému. Užíván je klasický důkazní repertoár. Wujek přijme protivníkův důkaz, aby ho otočil proti němu.⁴³⁵ Jiné Niemojewského důkazy jsou prohlášeny za „*bląd Wiklefow*“, nebo argument donatistů,⁴³⁶ s donatisty srovnává veškeré reformační církev.⁴³⁷ Přestože se reformaci obecně věnuje ještě v další kapitole, i zde jiní Niemojewského zastihují. Pro Wujka mezi nimi není rozdíl, všichni se provinili odpadlictvím. Aby protivníkovi přitížil, neváhá mu vyčíst různé výstřelky reformace – novokřtěnce,⁴³⁸ znesvěcování svátostí,⁴³⁹ objevují se dokonce i velmi drastické popisy vraždění, kterého se nekatolíci ve Francii dopouštějí na těhotných ženách a dětech. Přitom Wujek brání právo římské církve trestat nekatolíky jako odpadlíky a zrádce.⁴⁴⁰ Z velké části nepřímou buduje obraz protivníka jako heretika - zaslepeného, tvrdohlavého, hlupáka, adresná jsou obvinění z falšování důkazů.⁴⁴¹

Je zajímavé, že přestože jezuité věnovali značné síly na to, aby Niemojewskému odpověděli, vyjadřuje *O kościele* Wujkovu pochybnost nad smysluplností takového počínání. Vyslovuje domněnku, že podobné knihy mají málo smyslu, když ne každý čte a řada čtoucích stejně nechápe. Zčásti se jedná o projev autorova přesvědčení, zčásti zde ale přechází do polohy tradičního topoi omlouvajícího krátkost a neúplnost spisu. Ohled na prosté a líné čtenáře prostě nedovoluje vyčerpat téma úplně a tak, jak si to zasluhuje. Za lepší způsob upevňování pochybujících a přesvědčování zbloudilých považuje osobní rozhovor, ke kterému každého zve. Zároveň se dopředu

⁴³⁵ WUJEK: *O kościele*, s. [111, 124].

⁴³⁶ WUJEK: *O kościele*, s. [83, 86].

⁴³⁷ WUJEK: *O kościele*, s. [138].

⁴³⁸ WUJEK: *O kościele*, s. [85] a [133].

⁴³⁹ WUJEK: *O kościele*, s. [106–107]

⁴⁴⁰ WUJEK: *O kościele*, s. [86–90].

⁴⁴¹ „[...] ślepy jest kto nie widzi, tępy kto nie rozumie, niewierny kto nie wierzy, że Piotr S[więty] miał zwierzchność nad samymi Apostoły“ WUJEK: *O kościele*, s. [76], dále WUJEK: *O kościele*, s. [82].

vyvazuje z povinnosti dále reagovat poukazem na finanční náklady, které řád potřebuje investovat mnohem smysluplněji - kupříkladu do školství.

Spis tedy není v žádném ohledu nijak objevný. Užívá tradiční metafory a idiomy, konvenční Biblické citáty, zaběhnuté a mnohokrát vyzkoušené důkazní linie. Charakterizuje ho velká pečlivost a logická struktura, která v lecčems přesahuje dobové standardy, věcnost, snad až strohost. Adresná polemika vůči Niemojewskému je zde upozaděna ve prospěch polemiky s reformací jako celkem, ale v konečném důsledku jde spíše o shrnutí argumentů, které slouží čisté didaxi. I Wujek se tedy nakonec dostává na hranice a snad i za hranice polemiky.

7.3 Replica

V roce 1582 se Niemojewský ocitá v nezáviděníhodné pozici. Jeho *Diatribae* vyvolala doslova smršť jezuitských spisů, jejichž cílem bylo ho zcela diskreditovat. *Prawdziwa sprawa* ho napadá jako intelektuála, je zpochybněna jeho schopnost disputovat, *Dialysis* ho označuje za šejdíře, který falšuje důkazy a dopisy, spolu s *O kościele* ho staví na roveň nejhoršího heretika. Přestože se jeho situace zdá být beznadějná, rozhodl se naposledy shrnout svá věroučná stanoviska. Nejhorší jezuitské urážky ponechává bez odpovědi a nepovšimnuty. Nepokouší se vyjasnit pochybnosti kolem užití *Censury* jako zdroje informací o jezuitském učení ani okolnosti své korespondence s jezuitou nebo disputace s Toletem. Místo toho se soustředí na problém rozpoznání pravé církve – na obsahovou stránku *O Kościele*. Situaci mu usnadňuje to, že ve své třetí *Assertio*, na kterou ve spise Wujek navázal, používá vlastní argumenty, nefiguruje tam tedy *Censura*. Ve chvíli, kdy *Replicu* psal, zřejmě plánoval odpovědět také na *Dialysis*, jak sám čtenáři slibuje.⁴⁴²

Replica je formulována jako popis dialogu mezi jezuitou a Niemojewským, který je směřován ke čtenáři. Tohoto efektu Niemojewský dosahuje tím, že svůj text člení slovesy užívanými při popisu dialogu: *mowią* - říkají, *odpowiadam* - odpovídám dokonce *pytam* - ptám se, *odpowiadają* - odpovídají.⁴⁴³ Odpovědi a prohlášení jezuitů jsou parafrází obsahu *Dialysis*, Niemojewský z něj necituje. Čtenář je zároveň neustále oslovován jako milý bratr, milý křesťanský bratr, podobně, jak tomu bylo již v *Odpowiedzi*. I zde je čtenář postaven do role soudce, neustále vzýván k posouzení a ponoukán k ostražitosti, k další reflexi a četbě. Tato dialogická forma Niemojewskému zároveň trochu usnadňuje práci v částech, kde je nucen se vrátit k obsahu *Diatriby*, aby pak mohl zopakovat jezuitskou odpověď a kriticky na ni reagovat. Popis předchozího průběhu polemiky působí přehledněji.

⁴⁴² NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [62r].

⁴⁴³ Např. NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [40v] „[...] *mowią i piszą, iż mniejszy grzech cudzołstwo Kapłanowi popełnić, a niżeli żonę pojąć. Pytam ich tedy, iżali cudzołżnik już nie złamał ślubu swego, o zachowanie czystości ustawiczny uczynionego? A dla uwiarowania tego srogiego grzechu na po tym, iżaliby mu nie lepi do tego lekarstwa, do małżeństwa S[więtego] a niżeli tak zostawaś i w połamanym ślubie, i w ustawicznej nieczystocie abo cudzołstwie. Oni powiadają, że im tak lepi.*”

Při argumentaci se Niemojewský opírá o dialektiku, navazuje v tom na *Diatribu* a také na Wujka, který v *O kościele* své myšlenky rovněž formuluje do sylogizmů. Jeho oblíbenou výtkou je „*Amphibologia in terminis*“, jak ji sám označuje, tedy nepřesnost, dvojsmyslnost pojmů užitých v důkazu. Niemojewský zpřesňuje definici, v zásadě ale provádí její reinterpetaci a posouvá její význam ve směru protivníkovi nepříznivém. Pak přeformulovává jezuitovy argumenty tak, jak by měly být dle jeho názoru postaveny, a jejich uplatnění na Řím vyvrací. Například jednota a shoda ve víře jako vlastnost církve jsou zpochybněny, protože jsou vlastní i židům nebo muslimům. Tedy ne prostě jen jednota ve víře, ale ve víře, kterou stanovil Pán. Pak tepe Řím za to, že následuje i lidské zákony, a tedy opouští čistou, Bohem danou víru. Dále Niemojewský jezuitům vyčítá, že otázku, kterou by měli dokázat, kladou jako fakt.⁴⁴⁴ Neschopnost obou stran vést plodnou diskuzi prokazuje příklad, kdy se dohadují o tom, komu přísluší tvrzení doložit důkazem. Niemojewský jezuitu obviňuje z toho, že kladou papežské dekrety nad Písmo, ti se brání tím, že toto tvrzení musí dokázat. Niemojewský je však považuje za nepopíratelný fakt a naopak se dožaduje toho, aby ho protivníci přesvědčili o opaku.⁴⁴⁵ Ukazuje se tedy, že přes všechnu avizovanou snahu vlastně dohoda není možná.

Při dokazování naopak omezuje citáty z autoritních textů. Nejvíce pracuje s Biblií, jen sporadicky cituje sv. Augustina a sv. Cypriána.⁴⁴⁶ Jsou to ale citáty v polštině, ne v originále, hraničící s interpretací a výkladem a volně v ně přecházející. Často se jen objevuje jméno biskupa z Hippo nebo odkaz na bezejmenného Apoštola (Niemojewským psáno s velkým začátečním písmenem). Augustin je opakovaně

⁴⁴⁴ „[...] Rzec położoną w rożnicy, której by im dowodzić potrzeba, kładą za pewny dowod.” NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [28r].

⁴⁴⁵ „Powszechnego w Pismie S[więtym] szukać, owszem Papieża swego nad Pismo s[więte] przekładają, i ktemu insze znaki Kościoła kładą. Przetoż Kościoła Powszechnego prawdziwego nie mają. Na to uczynieli negatiuę, zgoła się tego prząc, a mnie to zadawając, iż tego dowieść nie mam czym. Daj im Panie Boże prawdziwe uznanie, aby się Pisma S[więtego] statecznie trzymać chcieli, a nad nie dekretow Papieskich nie przekładali. Przestalbym na tym Panu Bogu podziękowawszy, a dalszych dowodow nie szukał bym przeciwko nim. Leć bracie miły sama to rzecz pokazuje, i onym by przyszło dowieść, jeśli to prawda co mówią, że na świadectwie Pisma S[więtego] o Kościele P[ana] Krystusewym przestawają szczerze.” NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [57v].

⁴⁴⁶ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [27v], [34v], [64v], [42r].

doporučen jako doplňující četba. Podobnými doporučeními na konkrétní spisy a autory je *Replica* doslova nabitá.⁴⁴⁷

Exemplum a podobenství by čtenář na stránkách *Repliky* našel jen velmi zřídka, pokud už se objevují, nejsou nijak barvitě a rozvinuté.⁴⁴⁸ Chudě působí i metafory a idiomy. Obrazný způsob vyjádření je Niemojewskému cizí. Dokonce za to svého protivníka explicitně kritizuje.⁴⁴⁹ Jeho jazyk je strohý, snaží se být racionální. Přesto se o protivníkovi místy vyjadřuje se silným despektem. Jeho důkazy často hned na začátku odbývá jako łapaczki - pasti,⁴⁵⁰ frašky,⁴⁵¹ podvody⁴⁵² a teprve pak přistupuje k jejich vyvracení. Označuje jezuity za nebožáčky⁴⁵³ a, co asi muselo být pro Tovaryšstvo zvláště citelné, ohání se ďáblem. Jejich náповědcem je smělý d'áblík,⁴⁵⁴ hned dvakrát Niemojewský tvrdí, že Řehoř I. označoval papeže za Antikristova předchůdce a ďáblova syna,⁴⁵⁵ jinde sám katolickou církev spojuje s Baalem.⁴⁵⁶

⁴⁴⁷ Augustina doporučuje NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [26r] a [27v] dále také „*ich własnego Platina Auentinu[m] Vrspergentem*” fol. [39r]; „*Cathalogum Tertium veritatis Illirici contra Papam*” fol. [49v]; „*listy Cyprianowe i Acta Concijij Cart.*” fol. [57r]; „*Cusanum i Illiricum, de controuersijs & mend*” [Matthias Flacius a Magdeburské centurie nebo Antilogia Papae: hoc est, de corrupto Ecclesiae statu et totius cleri papistici perversitate, Scripta aliquot veterum authorum, ante annos plus minus CCC, et interea: nunc primum in lucem eruta, et ab interitu vindicata (1555)] fol. [63v]; „*Eusebium Historika, czitaj Tripartitam, czitaj Cyprianum [...] Augustyna [...] Koncilium Niceńského dekret*”, fol. [64v]; „*Platinę*” [Bartolomeo Platina: *Vitae Pontificum* (1479).] fol. [90r]; „*Libr. Conc*” fol. [90v]; „*o tym Consensie wydane*” a *Luthera* fol. [84v].

⁴⁴⁸ snad jen NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [20], [30r].

⁴⁴⁹ „*Abowiem te ich bully i świadectwa Papieskie, takže Allegoriae od łodzi sieci i domow i Gospodarzow, miejsca żadnego w sercu wiernych mieć nie mogą, przeciwko jasnemu pismu Ducha Bożego.*” NIEMOJEWSKI: *Replica*, s. [63r].

⁴⁵⁰ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [28r].

⁴⁵¹ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [69v].

⁴⁵² NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [33r].

⁴⁵³ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [29v].

⁴⁵⁴ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [89r].

⁴⁵⁵ „*[...] Grzegorza I. slychane. I tenże nazywa tego waszego Pasterza najwyższego, przedchodnikiem Antykrystowym, i Synem Diablowym*” NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [30v] a ještě jednou fol. [65r].

⁴⁵⁶ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [41r].

Dokonce prý sám Apoštol (sic!) nazývá takové pusty, jaké jsou dnes praxí v římské církvi, ďábelským učením.⁴⁵⁷

Ve dvou výše zmíněných případech Niemojewský nevyjadřuje své opovržení přímo, ale schovává se za vyšší autoritu nejmenovaného apoštola a Řehoře I. Neprůstřelným prohlášením je také věta: „*Sam P[an] Krystus odpowiada za nas*“.⁴⁵⁸ Jím obhajované církevní zvyklosti a teologické postoje jsou dílem samotného Krista, samého Pána.⁴⁵⁹ Zvláště zdrcujícím příkladem tohoto skrývání se za autoritu je prohlášení: „*Dostatecznie refutują moje Argumenta, ktore nie sąć moje, ale Pisma S[więtego] pewne dekreta*“.⁴⁶⁰ Jezuité jsou tak obviněni z toho, že vyvracejí Písmo. Další jeho oblíbenou strategií je obracet protivníkovy argumenty proti němu. Vysloveně čtenáře upozorňuje na to, že jezuité sami se sebou nejsou ve shodě,⁴⁶¹ sami proti sobě vypovídají,⁴⁶² sami se odsuzují svými ústy,⁴⁶³ přivedli příklad sami proti sobě,⁴⁶⁴ prohráli vlastním svědectvím.⁴⁶⁵ Niemojewský nakonec, jak je dobrým zvykem renesančních polemiků, obviňuje protivníka z toho, že natahuje, tedy cíleně dezinterpretuje autoritní texty.⁴⁶⁶

Pro Niemojewského jsou důležitým důkazním materiálem dějiny. Ve svém přístupu se ale tentokrát liší od toho, co jsme viděli v případě dvou popisů Husova osudu. Minulost mu zde není zdrojem exempel a metafor. Katoličtí autoři v zásadě vnímají církev jako stálou entitu, která je ve své podstatě neměnná, změna je pro ně jen odlišností formy vyjadřující stále týž obsah a podstatu, v tomto je vlastně jejich pojetí nehistorické, popírají v církvi vývoj a změnu. Proto je pro ně minulost

⁴⁵⁷ „*Owsze[m] takie posty, jakie dziś są w Kościele Rzymskim, nażywa Apostoł jaśnie Nauką Deyabelską*.”, NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [50r].

⁴⁵⁸ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [41v].

⁴⁵⁹ Např. NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [11v], [27v], [28v], aj.

⁴⁶⁰ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [65v].

⁴⁶¹ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [14r].

⁴⁶² NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [15r].

⁴⁶³ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [22v].

⁴⁶⁴ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [68v].

⁴⁶⁵ „*przeciw sobie przywiedli przyklad, ergo scie już przegrali, tym waszym własnym zeznaniem*“ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [74r].

⁴⁶⁶ „*Leć okęszoną, i od własnego contextu te słowa jego ciągną*” NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [23v], podobně s. [27r], [29v].

především zdrojem analogie a exempla. Boj hereze a pravověří je konstantou, která se proplétá dějinami, hranici mezi nimi považují za něco neměnného, co zde bylo vždy. Niemojewský chce v *Replíce* ukázat na to, jak Řím opustil právě apoštolské učení, tudíž klade velký důraz na jeho dějinnost, projevující se v jeho proměnnosti a vývoji. Konfrontuje například různá stanoviska historiků k pobytu sv. Petra v Římě a k osobám jeho nástupců.⁴⁶⁷ Na dnešního čtenáře to působí jako projev historické kritiky. Niemojewskému ale nejde o to najít nějakou historickou pravdu, o historickou objektivitu, ale především o zdůraznění nesouladu v popisu událostí, které jsou pro římskou církev ústředním bodem jejího zakladatelského mýtu. Jde o to vzbudit pochybnost čtenáře, zpochybnit samu podstatu apoštolské posloupnosti. Tento „historizující“ přístup je tedy především účelně využitou zbraní v boji o čtenářovu důvěru. Zároveň Niemojewský význam historie zlehčuje poukazem na to, že minulost církve nelze úplně poznat, je třeba v ní věřit.⁴⁶⁸

V *Replíce* se tedy Niemojewský vrací k tradičnímu repertoáru polemických metod, které mají zpochybnit protivníkovu kreditibilitu, ale zároveň se tento jeho text silně vymyká mezi ostatními námi skoumanými texty, svým důrazem na logickou interpretaci církevních pravd a potlačení přímých citací z autoritních textů. Z našeho pohledu je zajímavý jeho přístup k dějinnosti, který se vymyká praxi jeho protivníků a u něho samého byl naznačen v *Chrześcijańskiej odpowiedzi*, ale opuštěn v její závěrečné části, popisu Husova osudu.

⁴⁶⁷ NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [19], [69].

⁴⁶⁸ „*A iż się o dalszych wiekach przykład pytają, i oni i my wiedzieć nie możemy, co przed nami było, ale wierzymy Kościół S[więty] Powszechny i społeczność wszystkich świętych a wiernych Bożych.*” NIEMOJEWSKI: *Replica*, fol. [85v].

8 Prawdziwa sprawa – relace z disputací mezi publicistikou a propagandou.

Prawdziwa sprawa o rozprawie albo Disputacyey którą miał Pan Jakub Niemojewski w Warszawie na Sejmie przy zacnych ludziach z Franciszkiem Toletem Theologiem Societatis Iesu Roku 1572, kterou vydali jezuité v souvislosti se svou reakcí na Niemojewského *Diatribae*, svým charakterem z řady ostatních textů zcela vybočuje. Jedná se o příklad specifického žánru raně novověké publicistiky, konkrétně jde o relaci z náboženských disputací. *Prawdziwa sprawa* je prvním ze souboru textů, které se objevily v Polsko-litevské unii na konci 16. století. Převážně jde o texty vycházející z okruhu jezuitského řádu, respektive polemiky vedené jeho členy s nekatolíky, zejména s takzvanými polskými bratry.⁴⁶⁹ Existuje sice také jeden příklad z pera kanovníka Hieronima Powodowského, ten byl však zároveň absolventem římského Collegium Germanicum, dá se tedy v zásadě říci, že na straně katolické je tento publicistický žánr výsadním nástrojem užívaným jezuitu. Z druhé strany své verze relací začali vydávat i nekatolíci.

Polemiky se točí kolem otázky křtu dětí a dospělých, trojičního učení, přesněji Kristova božství a papežského primátu, ani zde se však otázkami teologie zabývat nebudeme. Následující kapitola se chce blíže věnovat tomuto poměrně specifickému žánru raně novověké polemiky. Opět se zaměříme pouze na metody dokazování užívané protivníky. Další otázkou pak bude realističnost těchto relací. Pokusíme se posoudit, nakolik se jedná o pravdivé záznamy skutečných událostí a nakolik jde pouze o fikci, zkreslení fakt ve službě propagandy. Pokud to bude možné, rekonstruujeme pravidla, kterými se disputace řídila. Začneme od několika základních informací o okolnostech doprovázejících vznik analyzovaných textů, které nám později poslouží k lepší orientaci, nebudeme ovšem tyto okolnosti dále problematizovat. V některých případech je dodnes nevyjasněná otázka autorství, tedy vztahu mezi účastníkem disputace a vydavatelem nebo editorem relace. To na základě rozboru vlastního textu nelze postihnout.

⁴⁶⁹ Představitelé radikálního křídla polské reformace vyrůstající z italského antitrinitářství a novokřtěnectví, jsou zvaní také ariáni nebo sociniáni po Fausto Sozzinim.

Nejstarší nám známou tištěnou relací z disputace je právě spis *Prawdziwa sprawa o rozmowie*⁴⁷⁰ vydaný roku 1580 v Poznani jménem profesorů místního jezuitského kolegia. Jedná se o záznam střetnutí uskutečněného již roku 1572 ve Varšavě mezi vůdcem kujavských kalvinistů Niemojewským a španělským jezuitou Franciscem de Toledo, který se do Polska dostal jako doprovod papežského nuncia. *Sprawa* byla vydána jako součást rozsáhlejší polemické výměny mezi řádem a kalvinistou. Ten se na začátku roku 1577 pokoušel s jezuitou uspořádat veřejnou disputaci, protože se však s nimi nebyl schopen dohodnout na konkrétní podobě střetnutí, zveřejňuje své výtky proti nim alespoň tiskem ve spise *Diatribie*.⁴⁷¹ Součástí jezuitské odpovědi byla kromě spisku *Prawdziwa sprawa* ještě poměrně rozsáhlá práce *Dialysis*⁴⁷² a drobnější *O kościele*.⁴⁷³ V dalším rozboru se okrajově vrátíme také k *Diatribě* a *Dialysis*, které v úvodu přinášejí informace o nezdařené disputaci, a mohou tedy přinést zajímavé poznatky k pravidlům polemické výměny.

Celý soubor relací vzniká v souvislosti se střety Hieronima Powodowského s antitrinitáři ze Śmigla. První z nich proběhla 27. prosince 1581 mezi Powodowským a zdejším duchovním Janem Krotowiuszem a její popis *Disputacia Księdza Hieronima Powodowskiego*⁴⁷⁴ se dočkal hned dvojího vydání, jako editor obou byl uveden Sebastian z Szamotuł, rok vydání prvního neznáme, druhé se objevilo roku 1586. Další disputace proběhla 2. července 1592 a relace z ní byla vydána toho samého roku pod názvem *Disputacia wtora Xiędza Hieronima*

⁴⁷⁰ *Prawdziwa sprawa o rozmowie albo disputacyey, którą miał Pan Jakub Niemoiewski w Warszawie na Seymie, przy zacnych ludziach z Franciszkiem Toletem theologiem Societatis Jesu roku 1572.* Poznań: Jan Wolrab, 1580.

⁴⁷¹ *Diatribie albo Collacya przyjacielska z X. Jesuitami Poznańskimi, o przednieysze roznice wiary Krześciańskiey czasu tego.* [Poznań: Melchior Nering], 1578.

⁴⁷² *Dialysis, To iest Rozwiązanie albo rozebranie Asserciy Pana Jakuba Niemoiewskiego z Dowodami iego naprzeciw Jesuitom Poznańskim wydanych.* Poznań: Jan Wolrab, 1580.

⁴⁷³ *O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna, z odpowiedzią na Dowody przeciwne Pana Jakuba Niemoiewskiego.* Poznań: Jan Wolrab, 1580.

⁴⁷⁴ *Disputacia Księdza Hieronijma Powodowskiego z ministrem zboru nowoariańskiego Smigelskiego Janem Krotowiuszemse. O niektórych artykułach przedwiecznego Bostwa Syna Bożego i Troice Przenaświętzey. Tamże w zborze Smigielskim przy niemaley liczbie osob rozmaitego stanu iawnie odprawiona dnia 17. Grudnia w Roku 1581. Przez X. Sebastiana z Szamotuł Kaznodzieie na ten czas Kościeńskiego spikna i wydana.* Poznań: Jan Wolrab, s.a.

*Powodowskieg.*⁴⁷⁵ Zde není uveden žádný autor ani vydavatel, předpokládá se však, že jím byl sám Powodowský. Vlastní relaci tohoto střetnutí vydal i její nekatolický účastník Krzysztof Osterode. *Dysputacia Zboru Szmigielskiego*⁴⁷⁶ musela vyjít před rokem 1594, kdy Powodowský vydal v Poznani svoji reakci *Weryfikacia Disputaciy wtorey Smigielskiej*,⁴⁷⁷ opět anonymně.

Dalším aktivním autorem relací je jezuita Marcin Łaszcz. *Pogrom lewartowski*,⁴⁷⁸ který vydal jako Grzegorz Piotrowský roku 1592, je relací z disputace, která proběhla tohoto roku 13. a 14. ledna. Zřejmě se jedná o reakci na *Krotkie a prawdziwe opisanie Dysputacyey* Jana Niemojewského, jednoho z čelních vůdců polských antitrinitářů a účastníka střetnutí, který bývá zřejmě mylně připisován dalšímu z účastníků disputace, Vojtěchovi z Kališe.⁴⁷⁹ Hlavním diskutujícím ve jménu jezuitů však nebyl sám Łaszcz, ale Adrian Radziwiński. Ten se ještě 22. a 23. května téhož roku utkal v Lublinu s dalším antitrinitářem Piotrem Stoińským ml. Autorem relace katolické *Disputacia lubelska X. Adryana Radzimińskiego*⁴⁸⁰ je opět

⁴⁷⁵ *Disputacia wtora Xiędza Hieronima Powodowskiego z Smigielskimi roznożany, o trzech Personach w iednymże Bosstwie, i o krzczeniu małych dziątek, Oprawowana w Smiglu 2. dnia Lipca Roku 1592.* Poznań: Wolrab Jan – Wdowa i Dziedzice, 1592.

⁴⁷⁶ Krzysztof Osterode: *Dysputacia Zboru Szmigielskiego, którą miał Cristoph Osterod sluga słowa Bożego na tamtem miejscu z X[iędzem] Hieronimem Powodowskim Kan[onikiem] Pozn[ąnskim] Roku od Narodzenia Pańskiego 1592 dnia 2 lipca o tym: że on jedyny Bóg nie jest trzy osoby to iest iako mówią Oyciec, Syn y Duch sty ale tylko sam Oyciec a żaden inny [...]* s.l., s.n., s.a. *Bibliografia polska XXIII*, s. 495.

⁴⁷⁷ *Werifikacia Disputaciy wtorey Smigelskiej, O Personach nierozdzielneho Bosstwa Troyce Ś. i o krzcie dziecinnym, Przeciw potwarnemu wydaniu Rożnobożanow y nowych Bałwochwalcow a Bezduzsznikow Zboru Smigelskiego.* Poznań: Wolrab Jan – Wdowa i Dziedzice, 1594.

⁴⁷⁸ *Pogrom lewartowski To iest O wygraney X[iędza] Adryana Radzimińskiego Societatis Jesu Theologa Disputacyey ktora Roku 1592 Dnia 13. i 14. Stycznia z Ewangeliki i Nowokrzczeńcami iawnie miał w Lewartowie. Rozmowa Katholika, Nowokrzczenca, Ewangelika, i Lutheranina Przez Grzegorza Piotrowskiego.* Kraków: Jakub Siebeneicher, 1592.

⁴⁷⁹ Jan Niemojewski: *Krotkie a prawdziwe opisanie Dysputacyey, ktora była w Lewartowie, Anno 1592 d. 13. i 14. Stycznia: w ktorej X[iędz] Radziminski Theses dał, a Calissius Rector Lewartowski, X[siądz] Grzegorz Minister Lewartowski, i X[siądz] Franciszek Minister Kurowski i Pan Jan Niemojewski oppugnowali.* S.l.: Sebastian Stwrnacki, s.a. *Bibiografia polska XXIII*, s. 124.

⁴⁸⁰ *Disputacia lubelska X. Adryana Radzimińskiego Societatis Iesu Theologa z Statoryuszem Ministrem Nowokrzczeńskim o przedwieczności Bostwa Pana y Boga naszego Jezusa Chrystusa dnia 22 i 23 Maia Roku 1592.* Krakow: Jakub Siebeneycher, 1592.

Łaszcz, tentokrát vystupující pod pseudonymem Jan Przylepský, nekatolickou verzi s podobným názvem napsal sám Piotr Stoiński ml.⁴⁸¹ Všechny tyto spisy vyšly jako bezprostřední reakce na událost, kterou popisují.

Ještě výrazněji se publicistický charakter relací projevuje u dalšího jezuita Marcina Śmiglického. Relace z disputace, která proběhla 24. a 25. ledna 1594 mezi ním a Janem Liciniem vyšla jako *Opisanie disputaciy nowogrodzkiej*⁴⁸² pod jménem opata wągrowieckého Wojtěcha Zajączkowského. S mnohem větším ohlasem se setkala disputace, kterou vedl 2. července 1599 ve Vilnius. Z katolického pohledu byla popsána ve spisu *Dysputacya Wileńska*,⁴⁸³ na to reagoval Martin Getrich spisem *Protestacia przeciwko niesluszney chlubie*,⁴⁸⁴ katolíci obratem vydávají nové vydání *Dysputacye Wileńské* rozšířené o odpověď na Getrichova obvinění a zároveň vycházejí velmi útočně a propagandisticky laděné *Lupieze martwe*.⁴⁸⁵ Svoji verzi události publikuje její další nekatolický účastník Daniel Mikołajewský pod totožným názvem *Disputatia Wilenska*,⁴⁸⁶ na ni ještě reaguje další katolický spis *Censura Disputaciy Wilenskiej*⁴⁸⁷ opět velmi ostře a útočně. *Lupieze* a *Cenzura* jsou čistě propagandistická díla nevybíravě napadající, zesměšňující a dehonestující protivníka.

⁴⁸¹ *Dysputacya Lubelska Piotra Statoryusa slugi słowa Bożego o przedwiecznym Bostwie Syna Bożego z X. Adryanem Radzimińskim Jezuitą. A.C. 1592. 22. et 23. Maii. Przez tegoż Piotra Statoriusa wydana. S.l.: Alexy Rodecki, [1592]. Bibliografia polska XXIX, s. 228–229.*

⁴⁸² *Opisanie disputaciy nowogrodzkiej, którą miał X. Marcim Smiglecki Societatis Iesu z Janem Licyniuszem ministrem nowokrzezeńskim o przedwiecznym Bostwie Syna Bożego 24. i 25. Ianuarii W Roku 1594. Wydane przez X. Wojćiecha Zaiączkowskeigo. Wilno: [s.n.], 1594.*

⁴⁸³ *Dysputacya Wileńska którą miał X. Marcin Śmiglecki Societatis Jesu z ministrami Ewangelickimi 2. Junii w Roku 1599. Wilno: [s.n.], 1599.*

⁴⁸⁴ *Protestacia Przeciwno nie sluszney chlubie tych co za przyczyną Disputacii X. Marcina Smigleckiego Soc. Je. z K. Danielem Mikołaiewskim Ministrem Ewangelii P. N. J. Krystusa, o Widzialney Głowie Kościół Bożego etc. przed zwycięstwem tryumphią. Wilno: [s.n.], 1599.*

⁴⁸⁵ *Lupieze martwe Scryptu Marcina Gratiana Ministra swiežo nazwanego Protestacya, gdzie szczypie Dysputacyą wydaną X. Marcina Smigleckiego S. Theologa Societatis Iesu. Wilno: Daniel Łęcki, 1599.*

⁴⁸⁶ *Diaputatia Wilenska którą miał X. Marcin Smigleczki Soc. Jesu z X. Danielem Mikołaiewskim Slugą Słowa Bożego, De primatu Petri, a o iefney widomey głowie Kościoła Bożego Dnia 2. Czerwca w Roku 1599. Toruń: Andreas Cotenius, 1599.*

⁴⁸⁷ *Censura Disputaciy Wilenskiej podaney przez Daniela Mikołiewskiego Ministra Radzieiewskiego abo obrona sluszna szczyrości y zupełności Ediciej Katolickiej Wileńskiej. Wilno: [s.n.], 1600.*

Censura jako jediná vyšla až roku 1600, ostatní texty stihly vyjít rok předtím. Většina z nich byla publikována přímo ve Vilniusu, jediný Mikołajewský svou verzi vydal v Toruni. Jako v případě předchozích katolických relací i zde je otázka autorství poměrně složitá. Jako vydavatel *Dysputacye Wileńskiej* v prvním i druhém rozšířeném vydání je uveden Paweł Wołłowicz, přičemž nekatolické spisy jeho podíl zpochybňují a připisují je samotnému Śmiglickému, na jejich stranu se přiklání i pozdější literární věda.⁴⁸⁸ V případě *Censury* a *Lupieze* jsou jako autoři uvedeni studenti místní jezuitské akademie, kněz Marcin Michayłowicz a Jan Białuský, připisovány někdy bývají Śmiglickému a dalšímu jezuitovi Hieronimovi Stefanowskému.⁴⁸⁹ Kromě výše zmíněných vydal svůj komentář k disputaci z Vilniusu ještě Marcin Janický ze Smiłowic, konsenior Chęcińskiego obvodu.⁴⁹⁰ Stejně jako Gracian byl nekatolíky určen za diskutéra, protože však na katolické straně stál pouze sám Śmiglecký, stal se jen pasivním svědkem. Oba kalvinisté proto své důkazy v neprospěch papežského primátu vydali tiskem, nejedná se tedy o relaci z disputace ve vlastním slova smyslu.

Na předchozích řádcích jsme zmínili skupinu textů, která nezahrnuje pouze relace s disputací *sensu stricto*, ale i navazující polemiku, a to proto, že někdy přináší zajímavé doplňující informace a komentáře, které pomohou objasnit některé otázky týkající se pravidel disputace a také pravdivosti a legitimacy relací z nich. Zaměříme se především na texty vzniklé v okruhu katolíků, respektive jezuitského řádu, z nekatolických textů jsme si zvolili pouze jedinou relaci Daniela Mikołajewského, která poslouží jako prostředek ověření pravdivosti relací.

Jazykově jde téměř ve všech případech o texty polské. Částečně se odlišuje pouze *Prawdziwa sprawa*, která je dvojjazyčná, zrcadlově na protilehlých stranách máme k dispozici verzi latinskou a polskou. Je tomu tak proto, že se má jednat o latinský dopis Antonia Marii Graziani,⁴⁹¹ cizince a svědka celé události, který se dostal do

⁴⁸⁸ *Bibliografia staropolska XXVIII*, s. 305–306, 312. *Bibliografia literatury polskiej 3*. Warszawa 1965, s. 325.

⁴⁸⁹ *Bibliografia staropolska XXIX*, s. 272.

⁴⁹⁰ *Rozprawa krótka a prawdziwa o Zwierzchności Biskupa Rzymskiego w Dysputacyey Wileńskiej, przez X. Marcina Janinyusa z Smiłowic Ministra w Seceminie*. [Kraków, 1599].

⁴⁹¹ Do Rzeczypospolité přichází jako součást doprovodu papežského nucia Giovanniho Francesca Commendone stejně jako Toledo.

rukou jezuitů a byl jimi přeložen. Ve všech textech se ve větší nebo menší míře objevují latinizmy, technické termíny z oblasti dialektiky a rétoriky. Powodowského disputace jich mají poměrně málo, Śmigleckého nemnoho v *Opisanu disputaciey nowogrodzkiey*, zato v *Dysputacye Wileńskiey* jsou mnohem častější, Łaszcz je používá jen ojediněle, nejvíce latinu s polštinou střídá Mikołajewský, navíc má ve svém spise jako jediný rozsáhlé latinské citace z Bible a Církevních Otců, které však nezapomene vzápětí přeložit.

Nejpřirozenějším způsobem, jak rekonstruovat náboženskou disputaci, je dialog. Jedná se o reformací velmi oblíbený žánr vůbec. Pro nás užitečnou reflexí dobového dialogu je studie Virginie Cox. Autorka upozorňuje na odlišné postavení fiktivního a dokumentárního dialogu v italské literatuře. Všímá si toho, jak naposled jmenovaný získává převahu, ale také toho, jak začíná být konfrontační, „dialogický“ charakter dialogu potlačován ve prospěch monologu didaktického a doktrinálního.⁴⁹² V rukou polského katolického kléru nabírá dialog různých podob a forem. Text *Prawdziwej sprawy* se výrazně liší od všech ostatních, přijímá totiž jako jediný podobu dopisu. Jde o epické vyprávění, popisné a emotivní, autor navozuje dialog prostřednictvím přímé řeči, cituje výroky aktérů. Všechny ostatní texty již jsou vizuálně velmi výrazně strukturované na pasáže, které vyslovil „Minister“ nebo „X. Kanownik“, „X. Marcin“, „Radzimiński“.⁴⁹³ Je při tom signifikantní, že nekatolický účastník je v textu psaném katolíky jmenován pouze z titulu své funkce, jeho jméno se dozvídáme pouze na titulním listu, případně v předmluvě, naopak katolického účastníka funkcí označuje jen Powodowský, u jezuitů je to vždy konkrétní jméno nejčastěji doplněno kněžským titulem. Nekatolický duchovní přestává být konkrétní osobou, stává se jen figurínou bez tváře, ztělesněním všech nekatolíků. Pro srovnání nekatolíků Mikołajewský užívá příjmení a titul, tedy „X. Mikołajewski“ a „X. Śmiglecki“. Zajímavě to komentuje polemika, která se rozvinula v návaznosti na disputaci z Vilnius. *Cenzura* obsahuje rozsáhlou pasáž, která vyčítá Mikołajewskému, že si neoprávněně přivlastnil titul kněz a oslovuje ho potupně jako „p. Daniela“ tedy pana Daniela.

⁴⁹² Virginia COX: *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge 1992.

⁴⁹³ Polské slovo kněz - ksiądz je ve staropolských tiscích psáno Xiądz, proto zkratka X. Minister je standardní dobové označení nekatolického duchovního.

Graficky jsou sice relace z disputací členěny jako dramatický text, jde ovšem vesměs jen o formální členění, na dalších úrovních se text blíže podobá tomu, co přinesla již *Prawdziwa sprawa*. Dění je popisováno z pohledu pozorovatele, tedy v třetí osobě, jen ojediněle se objevuje přímá řeč. Převažují rozsáhlé pasáže plné teologické argumentace, propletené odkazy na Písmo a jejich výklady, spíše ojediněle citací z Církevních Otců, možná proto, že jejich svědectví bývalo nekatolíky zpochybňováno jako podružné vůči Písmu. Přitom však kalvinista Mikołajewský Církevní Otce ve své relaci využívá v plné míře. Vyjádření nekatolických duchovních bývají kratší a obsahují nejen vlastní teologickou argumentaci (ta je často dokonce v menšině), ale i popisy děje a chování aktérů, toho, jak se mluví, najdeme pod nimi i vyjádření a reakce katolického kněze.

Skutečně dramatickým dialogem v pravém slova smyslu je Łaszczův *Pogrom lewartowski*. Jedná se o veršovaný rozhovor mezi čtyřmi osobami. Nevystupují v něm sami aktéři disputace, ale její posluchači. Vše začíná tím, že se na cestě potkají katolík a novokřtěnec a začnou si předávat informace o chystaném střetnutí, pak se k nim přidá kalvinista, který zrovna jde z Lewartowa a začne vyprávět své zážitky, všichni tři se přemístí do hospody, kde se k nim přidá ještě luterán, také očitý svědek, a dopoví události druhého dne disputace. Tento dialog psaný barvitým jazykem plným metafor se velmi výrazně přiklání na stranu fikce. Jde o text čtenářsky nejatraktivnější, díky své formě se ovšem setkal s nedůvěrou a zpochybňováním i u současníků. Jde hlavně o jeho básnické provedení, proto je druhý Łaszczův spis již klasickou prozaickou relací nijak se neodlišující od ostatních. *Disputacja lubelska* tyto pochybnosti dokonce komentuje a brání autora *Pogromu*, nejedná se prý o nějakého básníka, který si přidal a ubral, co se mu hodilo, ale o práci očitého svědka.⁴⁹⁴ Problém však nebyl jen v tom, že disputace je psána verši, i dialog mohl příliš evokovat divadlo, komedii a tedy fikci. Vytýkají si to Powodowský a Osterode. Osterode zřejmě nařknul Powodowského z toho, že jeho slova poupravil a vytvořil něco, co připomíná spíše komedii.⁴⁹⁵ Powodowský se brání tím, že Osterodeho relaci přirovnává ke katechizmu Marcina Czechowicze

⁴⁹⁴ *Disputacja lubelska*, s [56].

⁴⁹⁵ „mowę Minostrową przywodził z własnego wymysłu swego, iako więc w Komedyy“ *Weryfikacja*, s. [11].

Rozmowy chrystiańskie a k dialogu žáčka s d'áblem ze školní pohádky.⁴⁹⁶ Kanovník má pocit, že jejich vzájemný rozhovor byl upraven v dialog hloupého žáka a moudrého učitele.

To, co spojuje všechny katolické texty, je obraz nekatolického diskutéra jaký prezentují. Dá se říci, že na konci 16. století bylo využíváno ustálené topoi, které naplňuje i Jakub Niemojewský, laický aktér první disputace, ze které máme zachovanou relaci. Niemojewský se vyjadřuje velmi dlouze a rozsáhle „*obyczajem kaznodziejskim*“, to je mu vytýkáno opakovaně, navíc mluví ozdobně, odchází od věci a přebíhá k jiným tématům, protivníka přerušuje a uráží, je velmi emotivní a smělý. Dalo by se předpokládat, že v případě urozeného laika bude popis osoby realizován jinými prostředky než v případě nekatolického kléru, přesto mezi nimi najdeme mnoho společných prvků. Duchovním je také vytýkáno, že mluví rozvláčně a dlouze, nahrazují tím to, že jim chybí věcné argumenty, navíc pokud jsou zahráni do kouta, začnou opakovat pořád dokola již jednou vyvrácené argumenty, nebo jako Niemojewský odcházet od tématu a mluvit o podružnostech. Protiřečí si a jednou přijaté stanovisko opouštějí nebo mění, zvláště pokud hraje do karet katolíkům. Manipulují a falšují Písmo. Jsou nedostatečně vzdělaní. Připisují se jim negativní emoce, nebývá to jen hněv, ale i překvapení a zmatek, strach.

Přestože jsou odsuzováni za to, že mluví dlouze, jsou jejich vlastní vyjádření v textu spíše krátká a heslovitá, což je zdůvodňováno tím, že jejich dlouhé řeči bylo třeba shrnout v „*summu*“. Ve svém důsledku to však u čtenáře posiluje dojem, že nejsou schopni se pořádně vyslovit, ze zkrácených vyjádření si nelze udělat jakoukoli konkrétní představu o jejich věrouce nebo dokonce o tom, jaký vlastně hájí názor. Svou pošetilostí a hloupostí svých důkazů někdy vyvolávají smích obecnstva, jindy se dostávají do úzkých a jsou v disputaci dočasně nahrazeni někým z moderátorů, jiným duchovním, nebo dokonce členem publika. Většina disputací končí patovou situací, která je přisuzována neschopnosti nekatolických duchovních dále reagovat na

⁴⁹⁶ „w *Ministrowey edyciey, tam się czytelnik naczyta Komiediey, aż czasem do śmiechu: gdy często po słowku ten szkolnik stroi sobie ze mną prawie żakowskie Dialogi: czego od Mistrza swego Czechowica w Rozmowie niechrześciańskiej przechwycił a ledwa nie od dyabła, który ono (według starey szkolney baiki) examinował żaka.*“ *Weryfikacja*, s. [11] Název Czechowicova katechizmu byl účelně poupraven.

útoky a věcně postupovat. V *Pogromu lewartowskim* je Jan Niemojewský zachycen jako typ dvořana rétora, druhý nekatolický diskutér Wojtěch z Kalisze jako neschopný žáček. Autor zde tedy pracuje s výše vyjmenovanými stereotypy a upravuje je na tělo z jedné strany šlechtice, laického vůdce nekatolického sboru, z druhé rektora místní školy. V kontrastu stojí katolický kněz, který je obrazem klidu a důstojnosti, vyjadřuje se krátce a věcně, i když reálně jeho nekrácená vyjádření zabírají v textu nejvíce místa.

Také v případě Jakuba, staršího bratra Jana Niemojewského, se tedy potvrzuje stereotyp nekatolického diskutéra, který není vázán pouze na duchovní, ale jedná se o obecný typ aplikovaný i na laiky. Specifický typ nekatolického duchovního se v podstatě ani nemohl odlišit, protože by to znamenalo uznat jeho status, který katolíci popírají. Jak říká *Pogrom lewartowski*: „*trudno poznać co laik co Minister; jedna wszystkich postać*“.⁴⁹⁷ Základním poselstvím tohoto textu je, že laici by se neměli plést do otázek teologie, které jim nepřísluší. Varuje před nezasvěceným studiem Písma, ani rozsáhlé vzdělání nemusí být základem pro jeho správné uchopení.⁴⁹⁸ Nekatoličtí duchovní jsou za nekvalifikované považováni také. Nejvýrazněji to vyjadřuje *Cenzura*, kde jsou napadáni z pohledu práva světského i církevního, společenských pravidel a zvyklostí jako falešní kněží. Tento spis také přináší charakteristiku ideálního teologa – polemika. Je to urozený původ, dobré vychování, vzdělání ve filozofii a teologii získané v zahraničí, bohabojnost, dobrá pověst.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ *Pogrom lewartowski*, fol. 5r.

⁴⁹⁸ „*Ze to nie każdego jest w Pismie Świętym szperać,*

Jako wy każdemu w nim dopuszczacie gmerać.

Bo jeśli ten ktory wždy umie Gramatykę

Umie Dyalektykę, umie Rhetorykę

Język Grecki rozumie dobrze, czyta wiele

A wždy w Theologey patrz jako źle miele

I prawie nic nieumie: a coź Mydlarz ktory,

Krawiec, Czapnik, Miechownik, co wyprawia skory?“ *Pogrom lewartowski*, fol. 9r.

⁴⁹⁹ „*Mierzcie się proszę z nimi rodem, wychowaniem, nauką, bogoboynością, sławą dobrą, a włoście w waszę wagę kilka loznej czeledzi, przeciw tak wiele krwi szlacheckiej: kilka klechow i biscantow przeciw tak wielu zacnych Theologow, filozofow, ćwiczonych we wszystkich naukach, wyzwolonych: tuzien zapiecznikow i domatorow, przeciw tak wielu ućciwie wychowanych w kraiach postronnych,*

Na typ nekatolického diskutéra je velmi úzce navázána skupina topoi, které se pojí s úvodem každé relace se slovem ke čtenáři nebo s věnováním nějaké význačné osobnosti. Zde se zcela v duchu renesanční literatury objevuje sebeospravedlnění a zdůvodnění nutnosti vystoupit. To je realizováno pomocí klasické topoi skromnosti a naléhání přátel, kteří si text přejí číst.⁵⁰⁰ Vedle toho se objevuje nechuť rozvířovat další zbytečné náboženské spory a starost o větší dobro. Motivem vydavatelů prý není vlastní ego, ale péče o dobré jméno Boha, osobní útoky by každý z nich snesl, ale není možno snášet urážky Božího Jména či Božího Syna. Dalším důležitým prvkem je postoj nekatolické strany, která si prý neoprávněně přisuzuje vítězství a mate tak ty, kteří se disputace nemohli zúčastnit osobně. Mezi lidmi mohou i kolovat nepravdivé rukopisné záznamy disputace. Nekatolíci při vlastní disputaci nejsou schopni obstát, postavit se rovnocennému protivníkovi, za jeho zády však šíří nepravdy. W *Weryfikacji* si Powodowský stěžuje na to, jak mu byla nekatolická verze disputace pokoutně kýmisi doručena domů, a to ani ne do vlastních rukou, ale přes sluhu, co více po roce od vlastní disputace.⁵⁰¹

Pokoutné jednání nekatolíků je Powodowského oblíbený motiv, podobně v *Disputacji Księdza* se dozvídáme, jak je nekatolíky pokoutně napadáno jeho kázání.⁵⁰² Motiv prodlevy, která nekatolíkům slouží jako způsob, jak skrýt faleš svého svědectví, se objevuje i v *Cenzurze*. Mikołajewský podle ní dlouho čekal s vydáním své verze událostí, aby si účastníci pravdu již nepamatovali. Přitom její věnování je datováno 26. Augusti 1599⁵⁰³ a autor *Cenzury* ji měl v rukou v polovině prosince, šest měsíců od disputace. Přesto i Mikołajewský je obviňován z pokoutního jednání, protože svou edici vydal kdesi v Toruni a dlouho nebyla k dostání v žádném z velkých měst, datace z věnování je dokonce prohlášena za lživou.⁵⁰⁴ Příkladem toho, jak bývaly koncipovány relace nekatolíků, je pro nás Daniel Mikołajewský. V úvodu jeho textu se objevují podobné motivy, jako na straně katolíků. Je to nechuť

kilka zbiegow Mnichow i Xiężey ktorzy coraz mało nie od trzech drewien etc., z tak wielą z mlodu slachetnie ćwiczonych i wychowanych.“ *Cenzura*, fol. F v.

⁵⁰⁰ Ernst Robert CURTIUS: *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton 1953, s. 83–88

⁵⁰¹ *Weryfikacja* s. [8–10]

⁵⁰² *Weryfikacja*, fol. A6 v.

⁵⁰³ *Cenzura*, fol. A3v

⁵⁰⁴ *Cenzura*, fol. [B1v]

zaplétat se do dalších polemik, které nic neřeší, překonaná nutností bránit pravdu a Boha, protivníkově rozsáhlé zfalšování.

V relacích je ke zdiskreditování protivníka užívána celá škála dalších prostředků, ty se již autor od autora liší. *Pogrom lewartowski* je plný barvitých bitevních metafor. Disputace je válka, diskutující jsou označováni za vojáky, husary, kteří se střetávají v souboji v šraňkách nebo na bitevním poli, používají ostré zbraně, luky, kulky, kopí a kyrysy, přihlížející je povzbuzují jako při souboji.⁵⁰⁵ Podobné metafory se objevují i v úvodu katolické verze *Disputace Wilenské*, Mikołajewskému vypadává z rukou zbraň.⁵⁰⁶ *Pogrom* dále poměrně názorně ukazuje nejednotnost panující mezi nekatolíky, což je oblíbený motiv katolické propagandy obecně. Nekatoličtí účastníci jeho dialogu se napadají a navzájem se usvědčují z chyb, katolík je jen posluchačem. Jiné texty připomínají antické hereze a spojují je s učením protivníků. *Disputacia lubelska* připomíná ebionity, cerinty, ariány, eunomiány,⁵⁰⁷ *Disputacia wtora* zase manichejské⁵⁰⁸ a pelagiánství,⁵⁰⁹ na jiných místech protivníky prostě označuje za sektu a heretiky.⁵¹⁰ U *Disputace lubelské* dokonce katolický diskutér Radziwiński začíná všechny své odpovědi od prohlášení protivníkovy teze za herezi, kacírské řeči.⁵¹¹

Mnohem více nenápadná je strategie *Opisania disputacie nowogrodzkiey*, kde vyvracení ministrovy teze vždy začíná od jejího negativního zhodnocení, nejdříve se dovíme, že nekatolický duchovní mluví divně, od věci, chybně, absurdně, pak teprve

⁵⁰⁵ *Pogrom lewartowski*, fol. 6v. Popis polemické výměny mezi Radziwińským a Kalisiusem připomíná popis souboje.

⁵⁰⁶ MIKOŁAJEWSKI, fol. A3 v.

⁵⁰⁷ *Disputacia lubelska*, fol. B r.

⁵⁰⁸ *Disputacia wtora*, fol. A4

⁵⁰⁹ *Disputacia wtora*, fol. K v.

⁵¹⁰ Např. „Dobrze was heretyki nazwył Paweł ś[więty] bydlęcymi i Ducha nie mającymi“, *Disputacia wtora*, fol. J2 r.

⁵¹¹ „Patrz na śmiałość heretycką“ *Disputacia lubelska*, fol. B3 v. „Przypatrz się tu każdy wykładowi Heretykiemu” *Tamtéž*, fol. [C4v]. „Owa to własna Kacerzom, to tak to owak wykladać” *Tamtéž*, fol. D2v aj.

následuje vlastní argumentace.⁵¹² Tato relace navíc v úvodu demaskuje protivníka. Čtenáři jsou upozorněni na triky užívané nekatolíky k zmatení prostých posluchačů. Ve své podstatě se nejedná o nic nového, ale o výtky zapadající do topoi špatného diskutéra. Předně neodpovídají přímo na zadanou otázku, ale dlouhým výkladem podružností maskují to, že vlastně reagovat nedokážou. Dále pokud narazí na místo v Písmu, na které nedokážou odpovědět, najdou jiné místo, kde se daná slova objevují v jiném významu a snaží se k němu vztáhnout i problematickou pasáž, ignorují to, že význam slov se může podle kontextu měnit, „*naciągają*“ Pismo ve svůj prospěch.⁵¹³

Zmíněné okolnosti přivádějí v pochybnost pravdivost relací. Dá se předpokládat, že nezpochybnitelné jsou údaje o místě a době konání disputace, osobách účastníků – diskutujících i moderátorů, někdy se objevují i informace o významných osobnostech v publiku, její věcný obsah až na obecný rámec tématu je však zdá se obětí rozsáhlých manipulací. Většina autorů se ostatně, jak už bylo zmíněno, otevřeně přiznává k tomu, že byla nucena „neúnosně dlouhé“ výroky nekatolických duchovních zkrátit a přináší pouze jejich „*summu*“. To, že byly výroky nekatolíků zkracovány, je jasné i pozornému čtenáři relací. Zajímavým dokladem provedených změn je dvojí relace z disputace konané ve Vilniusu.

Mikołajewský si v úvodu své *Disputacji wileńskiej* stěžuje na to, že řada jeho argumentů byla vypuštěna, naopak mu byly přisouzeny výroky, které nepronesl, jeho vyjádření, která se vázala na konkrétní věc nebo byla jen součástí důkazu, byla absolutizována, navíc si protivník některé jeho argumenty přivlastnil a vůbec svoji řeč doplnil a zdokonalil.⁵¹⁴ Srovnání vlastního obsahu obou relací nás tedy nepřekvapí. V katolické verzi jsou vyjádření Mikołajewského ochuzeny o celé argumentační linie, důkazy jsou zkracovány tak, že ztrácejí na přesvědčivosti, nebo spojovány v jeden kratší celek, i když jejich základní význam bývá převážně zachován, mizí celé strany textu. Ve chvíli, kdy Mikołajewský opakuje předchozí

⁵¹² „*Nie pokazujesz nic z tego miejsca, [...]*” *Opisanie disputaciej nowogrodzkiej*, s. 9; „*Na moj dowod nic nie odpowiadasz*”, *Tamtéž*, s. 10; „*Patrzcie co za absurdum pan Minister mowi*” *Tamtéž*, s. 14; „*Nie idzie ten twoy wyklad*” *Tamtéž*, s. 16; „*Dziwną nam rzecz odpowiadasz*” *Tamtéž*, s. 22

⁵¹³ *Opisanie disputaciej nowogrodzkiej*, fol. [3r–4r].

⁵¹⁴ MIKOŁAJEWSKI, fol. B.

jezuitovy výroky, aby dokázal, jak si protiřečí, je to v katolické relaci odbyto prohlášením, že zbytečně opakuje argumenty, které už zazněly, a nemnoho přidává.⁵¹⁵ Mikołajewského text působí věrohodněji, protivníci jsou si zde ve větší míře partnery, vyměňují si rovnocenné argumenty. Ani jeho relace ovšem nebude stoprocentním obnovením původní disputace, nesmíme zapomínat na to, že podkladem pro její vznik byla vlastní paměť autora a zápisky pořízené jím a jeho doprovodem.

Toho si je vědom i autor katolické odpovědi na Mikołajewského text. *Cenzura* nevybíravě napadá nekatolické záznamy - „*Autentyki*“ a jejich autory. Mluví o tom, že disputaci byli přítomni tři evangeličtí a dva katoličtí písaři. Nekatolíci prý nic nepsali, jen si povídali, byl mezi nimi jeden analfabeta a neobratný synek ministra, lidé se na písařském místě střídali, jen aby mohli posedět, zápis pak prý tvořili všichni nekatoličtí duchovní další dva dny. To se nemůže rovnat pravými „*Autentykom*“, které mají k dispozici jezuité, psaným lidmi znajícími latinu, aby mohli pochopit a zpráve zapsat latinské citace.⁵¹⁶

„*Autenyki*“ zvané také „*terminacie*“ jsou důležitým prvkem při budování legitimacy relace. Přestože k pravdivému zachycení průběhu disputace měly zřejmě mnohdy daleko, záleželo jejich autorům na tom, aby byly za pravdivé čtenáři považovány. *Disputacja lubelska* je v úvodu prohlášena za dílo očitého svědka, který si průběh disputace pro sebe zapsal.⁵¹⁷ Podobně je tomu v *Disputacii Księdza Hieronima*, kde je jako autor uveden Sebastian z Szamotuł, kaplan z Kościana blízkého mísu střetnutí, přizvaný jako písař.⁵¹⁸ V *Disputacji wtorej* je více rozpracován příběh o tom, jak se autorovi dostaly do rukou falešné „*terminatury*“, což bylo jedním z důvodů jeho vystoupení, a dále o tom, jak se snažil získat autentické záznamy od Śmigielské obce.⁵¹⁹ V *Werafikacji*, tedy obraně této relace, autor znovu objasňuje, jak vznikl jeho text spojením jeho „*terminatury*“ a záznamů, které si během

⁵¹⁵ *Dysputacya Wileńska*, fol. [8v].

⁵¹⁶ *Cenzura*, fol. G2.

⁵¹⁷ *Disputacia lubelska*, fol. A2.

⁵¹⁸ *Disputacia Księdza Hieronima*, fol. A2r.

⁵¹⁹ *Disputacia wtora*, fol. A2v–A3r.

disputace pořídili katoličtí kněží ze sousedství.⁵²⁰ Autor *Disputacji nowogrodzkiej* tvrdí, že jeho sepsání je skoro doslovné, a dokonce bylo porovnáno se záznamy protivníků. Zasloužil se o to prý již sám Śmiglecký, když po skončení disputace žádal, aby byly záznamy pořízené oběma stranami srovnány, aby tak vznikla jedna autorizovaná verze. K tomu však nedošlo, nekatolíci se prý vylouvali na to, že nemají dostatečný záznam, protože to, co si každý účastník psal pro svou potřebu, si také s sebou vzal. Pod nátlakem nakonec své zápisky vydal sám Licinius s tím, že jeho záznam nezachycoval všechny argumenty katolické strany dostatečně.⁵²¹ *Prawdziwa sprawa* také velmi podrobně uvádí zdroje svého textu. Jak už bylo uvedeno, jedná se o dopis, ve kterém přímý účastník disputace popisuje své zážitky příteli. Dopis měl být opisován a šířen, až se dostal k jezuitům. Ti nezapomenou uvést svůj bezprostřední zdroj a připomenout originál, který je u nich uložen.⁵²² Jediný, kdo se neodvolává na autentické záznamy, je Łaszcz w *Pogromie lewartowskim*, využívá však jiný způsob posílení důvěryhodnosti. Pokud zvážíme problémy spojené s přesností svědeckých záznamů, jejich pořizováním a shromažďováním, je jasné, že nebylo jednoduché ani při nejlepší snaze pravdivě rekonstruovat průběh disputace. Zároveň je vidět, že vliv editora na konečnou podobu textu mohl být značný. Je také pochopitelné, že ve městě dlouho po disputaci kolovaly rukopisy různé kvality, které nemusely být úmyslnou manipulací veřejného mínění.

Dalším způsobem posílení hodnověrnosti textu je odvolání se na paměť přítomných posluchačů. Kromě role svědků se tito lidé stávají také soudci. Smějí se neobratným důkazům, jsou znuděni jejich délkou a po skončení disputace prokazují svou přízeň, vděčnost a úctu tomu, jehož výroky považovali za přesvědčivější, a tím mu přidávají auru vítězství, přestože vlastní disputace končí spíše patovou situací. V textu mohou být připomínáni obecně jako zástup „*ludzi zacnych stanu wszelakiego i roznych religii*“.⁵²³ Důležitější skupinou svědků jsou významné osobnosti, které se disputace účastní jako posluchači nebo moderátoři, většinou se jedná o vyšší šlechtu, vysoké státní úředníky, jen zřídka jsou zmíněni církevní hodnostáři, bývají uvedeni

⁵²⁰ *Weryfikacja*, fol. [5].

⁵²¹ *Opisanie disputacji nowogrodzkiej*, fol. [Iv–IIIr].

⁵²² *Prawdziwa sprawa*, fol. A2v–A3v.

⁵²³ *Opisanie disputacji nowogrodzkiej*, fol. [IVv].

jmenovitě nebo svými úřady. Jejich společenská prestiž a autorita posiluje hodnověrnost jejich svědectví, a je proto důležitým zdrojem legitimacy textu. Ani tyto údaje však nenajdeme u všech autorů, například u popisů disputací, které vedl Hieronim Powodowský, se žádná jména svědků a moderátorů neobjevují.

Jednotlivé relace popisují vlastní okolnosti disputace útržkovitě, z kusých informací se však jejich přibližný průběh dá rekonstruovat. Disputace tedy mohla trvat jeden až dva dny, většinou se diskutovalo celý den. Disputace ve Vilniusu prý trvala šest hodin⁵²⁴ stejně jako v Novogrodsku,⁵²⁵ v Lewartově se mluvilo hodin sedm.⁵²⁶ Většinou se jedná o střetnutí dvou předem sjednaných protivníků, spíše výjimečně jich je více. Lewartovská disputace, kde se jezuita střetnul s představiteli kalvinismu i novokřtěnectví, je výjimečnou událostí. Podle Łaszczze se zde sešla řada vůdčích novokřtěneckých teologů z Rzeczpospolité, nabízí se tedy pochybnost, zda zde nejsou informace poněkud nadnesené.⁵²⁷ Ve Vilniusu se nekatolíci pokusili vyzvat představitele různých skupin katolického kléru, kromě jezuity to měl být kanovník a mnich, proto také vybrali ze své strany tři muže. Katolíci to však odmítli jako nemístné.⁵²⁸

Většinou se jednalo o veřejnou a volně přístupnou událost. Výjimkou je disputace Jakuba Niemojewského s Toledem, která se odehrála v soukromých komnatách Jana Chodkiewicze, kastelána ve Vilniusu, během jeho pobytu ve Varšavě. V tomto případě se jednalo o setkání úzkého okruhu pozvaných hostů, kteří se měli bavit o náboženství, a Niemojewský se prosadil jako silná osobnost zcela neočekávaně,

⁵²⁴ *Dysputacya Wileńska*, fol. A3r.

⁵²⁵ *Opisanie disputacye nowogrodzkiej*, s. 28.

⁵²⁶ *Pogrom lewartowski*, fol. 4v.

⁵²⁷ "Naprzod Zytno Mikołaj [minister v obci Silniczka] Mistrz stary Krakowski,

Podle niego [Marcin] Czechowic Papiież Nurzałowski.

[...] Więć Brzeźnicki [Grzegorz Paweł z Brzezin] staruszek po min [Erazm] Otwinowski,

Przy nich z brodą kępiastą czarną Siestrzykowski

Jużem Niemoiewskiego [Jan] z drużyną przypominał

[...] Między nimi gorąco kępan [Stanisław] Lubieniecki

[...] Tamże też pod Krzcilnicą nisko Socyn [Fausto Sozzini] siedział." *Pogrom lewartowski*, fol. 5r.

⁵²⁸ GRACYAN, fol. [3v].

nejde tedy o disputaci formalizovanou natolik jako ty ostatní.⁵²⁹ Poněkud uzavřenější charakter mohly mít i disputace mezi Powodowským a novokřtění. Śmigielští se obávali nepokojů a výtržností, disputovalo se tedy v jejich domě. Z textu není jednoznačně jasné, zda to byl dům soukromý, či nějaká sborová modlitebna.⁵³⁰ Disputace ve Vilniusu se odehrávala v domě místního vojvody.⁵³¹ Další možností byl nějaký rozměrný veřejný prostor. *Pogrom lewartowski a Disputacia lubelska*⁵³² uvádí kostel, u druhé Śmigielské disputace byl neúspěšně navrhován rathaus, ale také dům někoho z katolíků.⁵³³ Jakub Niemojewský při svém neúspěšném pokusu angažovat jezuitu chtěl disputaci uspořádat na náměstí u váhy nebo v kostele tak, aby se jí mohlo zúčastnit co nejvíce lidí, jezuité navrhovali nekatolickou modlitebnu.⁵³⁴

Kromě diskutérů samých bývali dalšími důležitými účastníky disputací moderátoři. Většinou se jedná o vyšší státní úředníky nebo šlechtice, v Lublinu byl moderátorem biskup.⁵³⁵ Každá ze stran si určila jednoho, častěji dva. Úkolem moderátorů bylo dohlédnout na dodržování předem dohodnutých pravidel, platnost argumentů, umravňovat mluvčí, aby neodcházeli od tématu a nemluvili příliš dlouze. Pokud dojde k patové situaci, rozhodují o tom, že disputace pokračuje k dalšímu argumentu. Někdy také zasahují do rozhovoru otázkami a postřehy. Rozhodně nejde o rozhodčí, kteří by určovali vítěze ani to, o čem se mluví. Teze bývají většinou dohodnuty předem, aby se obě strany mohly připravit. Dalšími důležitými aktéry jsou písaři pořizující záznam z disputace, ten není důležitý jen jako svědectví do budoucna, ale v případě pochybností bývá ze zápisu čteno i v jejím průběhu. Pokud se v diskuzi docílí nějakého důležitého rozlišení, bývají vyzváni, aby je pečlivě zapsali.⁵³⁶ Sami diskutující muži mohou mít k ruce mladíky, kteří jim v Písmu nebo jiné knize pomáhají dohledat potřebné pasáže.⁵³⁷ Knihy jsou také nedílnou součástí střetnutí, po

⁵²⁹ *Prawdziwa sprawa*, fol. Br–B2r.

⁵³⁰ *Didputacia wtora*, fol. A5v.

⁵³¹ MIKOŁAJEWSKI, fol. Cv.

⁵³² *Disputacia lubelska*, fol. G3v.

⁵³³ *Didputacia wtora*, s. A5v.

⁵³⁴ NIEMOJEWSKI: *Diatrybe*, fol. [6v]; WUJEK: *Dialysis*, s. [30]

⁵³⁵ *Disputacia lubelska*, fol. A2v.

⁵³⁶ *Disputacia wtora*, fol. [7v], D3 v; *Opisanie disputaciey nowogrodzkiey*, s. 37.

⁵³⁷ *Didputacia wtora*, s. A5v.

ruce musí být zejména Bible.⁵³⁸ Nakonec zde máme publikum, které bývá vyzýváno ke klidu a pokoji, a přesto, že by mělo být jen pasivním svědkem, někteří jeho významní představitelé také do disputace vstupují svými otázkami. Autory disputací je to pozitivně přijímáno, obzvláště pokud vystupují proti jejich protivníkům - svým duchovním pastýřům.⁵³⁹

Základní pravidla disputace přináší obě relace z Vilnius. Je to již zmíněná výzva k publiku, aby zachovalo pokoj a klid. Bez dovolení moderátorů se do disputace nesmí zapojit nikdo jiný než předem vyznačené osoby, které se nesmí nechat nahradit nikým jiným. Argumentovat se má krátce a k věci, s využitím Písma. Církevní otcové by se neměli přivolávat, pokud se však na ně nekatolíci budou odvolávat, musí je také proti sobě přijmout. Tato pravidla stojí v kontrastu s topoi nekatolického – špatného diskutéra a je zajímavé, že v katolické relaci jsou vztaženy k nekatolíkům, jako by oni byli ti, kteří je nejčastěji porušují.⁵⁴⁰

Podstatu odcházení od tématu hezky dokládá pasáž z *Disputacji lubelskiej*. Druhý artikul, o kterém se mělo diskutovat, byl, zda je v Svátosti Oltářní reálně přítomné Tělo a Krev Kristova. Stoiňský začal od argumentace proti transsubstanciaci, zdá se veden myšlenkou, že pokud není přeměna chleba v Tělo Kristovo možná, není také možné, aby bylo v Eucharistii reálně přítomno. Tuto argumentační linii však odmítá nejen Radzimiňský, ale i moderátoři jako odejití od tématu. Argument není o tom, jak je Tělo Kristovo v Eucharistii přítomno, ale mluví se o tom, zda tam je. Radzimiňský tedy odmítá dále diskutovat, dokud mu přítomnost Těla ve svátosti nebude vyvrácena, Stoiňský nemůže pokračovat, protože na takovou argumentaci není připraven. K disputaci nad tímto artikulem tedy vlastně vůbec nedochází, každý

⁵³⁸ *Disputacia wtora*, s. A2 v.

⁵³⁹ Např.: „[...] ozwał się Pan Andrzej Karnchowski, człowiek w rzeczach Rycerskich biegły, i Oczywiście dobrze zasłużony, który się jeszcze tym tam błędom do końca zholdować nie dał. W czym gdy go Zwierzchność Zborowa hamować chciała, ofuknął ich, i niecudnie nazwał [...]“ *Disputacia wtora*, fol. [15r].

⁵⁴⁰ MIKOŁAJEWSKI, fol. C3; *Dysputacya Wileńska*, A2v–A3r; podobně také *Disputacia wtora*, fol. [7v].

z diskutujících problém vnímá jinak a nedokážou najít společnou řeč, katolický text to samozřejmě vykládá jako nekatolickou prohru.⁵⁴¹

Průběh disputace názorně ukazuje ta z Vilniusu. Při ní Śmiglecký předem podal artikuly, jeho protivník Mikołajewský proti nim vznáší Argumenty, o kterých oba dále diskutují, Śmiglecký je vyvrací, Mikołajewský rozvíjí a posiluje. Argument má většinou formu sylogismu. Podobně tomu bylo v Novogrodsku, první den se diskutuje o artikulu, na jehož podporu přináší jezuita argumenty, které nekatolík vyvrací; druhý den se role obrací, nekatolický duchovní přináší argumenty vyvracející, které Śmiglecký napadá. Rozhovor je díky tomu velmi úzce zaměřen na konkrétní otázku a má logickou a poměrně přehlednou strukturu. Zdá se, že se jezuité této metody drželi vždy, stejně totiž probíhá i lubelská disputace Radzimińskiego, podobný postup navrhovali i v Poznani Jakubu Niemojewskému.⁵⁴² U lewartowské relace se jedná o dílo natolik prodchnuté duchem propagandy, že je zde vlastní teologická argumentace zkrácena na minimum, v případě *Prawdziwej sprawy* šlo spíše o svobodně se vyvíjející rozhovor. Volnější průběh mají i Powodowského disputace s novokřtělci. Akademická půda a její pravidla se mu pro podobné rozhovory zdá vhodnější,⁵⁴³ je stejně jako poznaští jezuité přesvědčen o tom, že polština není dostatečně vybavena k formování sylogismů. Proto v argumentaci doporučuje využívat spíše entymémy, indukce a exempla, antecedenty a konsekvence.⁵⁴⁴ V disputaci užívá metodu otázek, kterou odvozuje od Platona a Krista. Nutí protivníka definovat vlastní teze a z nich se pak snaží proti němu vyvozovat důkazy. Tento postup u protistrany vyvolává odpor, protože příliš evokuje atmosféru školní třídy.⁵⁴⁵ Diskutuje se o Biblické exegezi, pracuje se s řečtinou, částečně

⁵⁴¹ *Disputacia lubelska*, fol. Hr–H2r.

⁵⁴² WUJEK: *Dialysis*, s. [31].

⁵⁴³ *Disputacia wtora*, fol. [6r].

⁵⁴⁴ „*A iż Polskim językiem Syllogismy formować trudno, tedy się odprawujmy per Enthymemata, inductiones, & exempla: Consequentia ex antecedenti jako naktorej, sine amplificationibus pokazując: a dla lepszej pamięci, każdej asserciey krotko powiedzianej, liczbe Argumentow albo dowodow zarazem mianując na co tymże porządkiem niemieszając rzech odpowiadać się ma.*“ *Disputacia Księdza Hieronima*, fol. [7]. *Diatribes*, fol. A4r.

⁵⁴⁵ Definiuje to následovně: „*Minister poczł był tego pytania zbywać,[...]Mieniąc, żesz my się nie na pytanie zeszi, ale na porządne proponowanie. [...] sprawuje się X[iądz] Kanonik, że u mądrych jest to nastaczniejsze o prawdzie rospieranie, z rozumienia adwersarzowego przeciw niemu brać dowody.*“

s hebrejskými a syrskými texty. Přestože v relacích latina moc přítomná není, ve vlastní disputaci se nepochybně objevovala, jak to dokládá Mikołajewský i *Cenzura* svou kritikou jazyka neznalých písařů. Diskutéři rozhodně nehrají čistě. Skrývají se například za vyšší autoritu. Jsou otázky, o kterých není možné mluvit, protože by to automaticky znamenalo herezi.⁵⁴⁶ Jindy své výroky ztotožňují s učením sv. Pavla, což také vylučuje další diskuzi. Polemizovat se mnou znamená polemizovat s Apoštolem,⁵⁴⁷ případně s Písmem,⁵⁴⁸ nebo dokonce se samotným Kristem.⁵⁴⁹

Vzorem pro průběh disputace je nepochybně akademická půda.⁵⁵⁰ Všechna pravidla tam platící ale nejsou dodržována naplno, odlišný charakter místa a posluchači diskutující osoby osvobozuje od povinnosti dodržovat striktně všechna z nich.⁵⁵¹ Nejblíže k akademické půdě mají jezuité. S publicistickým charakterem relací souvisí rychlost, s jakou byly zveřejněny, zejména ty pozdější z nich vycházejí prakticky okamžitě po disputaci, ale také žánr, ať už je to dialog nebo otevřený dopis. Autoři si dávají mnoho práce s potvrzením pravdivosti relací skrze odvolání na očitě svědky a písemné záznamy. Reálné prvky se ovšem v jejich textech mísí s doplňky, jejichž jediným účelem je diskreditovat protivníka a posílit vlastní stanovisko, kromě vlastní teologické argumentace obsahují řadu prostředků, které mají ovlivnit čtenáře. Nejvýraznějším je topoi špatného diskutéra. Nekatoličtí účastníci disputace se stávají personifikací konkrétního typu, ztrácejí individuální charakteristiky, což se projevuje v jejich anonymizaci a okleštění jejich myšlenek. Ač relace přijímají formu dialogu, jsou to vesměs ideové monology, propagující jedinou pravdu, dělají to navíc v podstatě otevřeně. Pro katolíky už zdá se není přijatelné, aby zazněl hlas jiného. Úkolem relací není věcně informovat, jsou to propagandistická díla přinášející jednostranný pohled na události. Jak výstižně říká

Czego używał Plato [...] nakoniec i sama mądrość i prawda istotna Syn Boży. „Disputacia wtora, fol. B. Podobnou metodu užívá i v *Disputacia Księdza Hieronima* např. fol. B2.

⁵⁴⁶ *Disputacie Kiędza Hieronima*, fol. Cv–C2r.

⁵⁴⁷ *Disputacia wtora*, fol. F2v, Gv.

⁵⁴⁸ *Opisanie disputaciey nowogrodzkiey*, s. 5.

⁵⁴⁹ *Opisanie disputaciey nowogrodzkiey*, s. 17.

⁵⁵⁰ Olga WEIJERS: *The medieval disputatio*. In: Marcelo Dascal – Han-ling Chang: *Traditions of Controversy*. Amsterdam – Philadelphia 2007, s. 141–149.

⁵⁵¹ Jak říká Powodowský „*nie zaczyna się disputacia powabna i pospolita z Kathedry uprzywilejowanej*“ *Disputacia wtora*, fol. [7v].

Daniel Mikołajewsky: *„każdy z swą sententią do domu odeidzie, jedna bowiem rzecz i prawda, nie jednako od wszystkich po wszystkie czasy przyjmowana była“*⁵⁵²

⁵⁵² MIKOŁAJEWSKI, fol. A2v.

9 Závěr

Polemici Polsko-litevské unie v druhé polovině 16. století byli elitní skupinou. Byli to vysoce vzdělaní muži pocházející ze šlechtických rodin nebo z měst, s širokým rozhledem formovaným díky zahraničním cestám a univerzitnímu studiu. Často utvářeli ideologické a teologické základy pro církve, které vedli, pracovali jako kazatelé a učitelé, takže jejich vliv na společnosti byl ještě větší. Tito muži byli hlavním motorem atmosféry změn, která v té době panovala, ale skončila brzy nenaplněna.

Polemika mezi Niemojewským a Jakubem Wujkem ukazuje, že polemické spisy je třeba vnímat v celoevropském kontextu. Na polemiku, která byla vydána v Říši, mohlo být navázáno v Rzeczpospolité. Zároveň na nás sice poznaňské střety mohou působit velmi regionálně, protože byly vedeny v národním jazyce, jejich ohlasy však nalezneme i v Čechách. Němojewského *Diatribae* byla přeložena jednotou bratrskou do češtiny a stala se součástí sborníku teologických a polemických traktátů.⁵⁵³ Rukopis s českou verzí Niemojewského *Odpowiedzi* byl majetkem Petra Voka z Rožmberka a nese jeho ex libris z roku 1609.⁵⁵⁴ Zdá se tedy, že svět polemiků 16. století je třeba vnímat nejen v rámci dílčích státních, národních či jazykových celků, ale mnohem komplexněji, jako složitou síť celoevropských vztahů.

Psaná polemika tohoto období je přitom svázaná rigidními pravidly. Při reakci na protivníkův spis bylo třeba odpovídat na všechny jeho argumenty v pořadí, v jakém zazněly, dokud nebyly zcela vyvráceny jeden po druhém. Nic nesmělo být vynecháno nebo odloženo na příhodnější místo, vládnout měla slušnost. Povinností bylo věrně citovat. Lze hovořit o specifickém literárním žánru, jakým je polemický spis. Zároveň je na průběhu námi zkoumané výměny vidět, že tato pravidla byla obcházena a porušována. Ponecháme teď stranou to, že autoři se neštíteli osobních útoků či urážek. Je třeba říci, že dodržování ostatních pravidel bylo při dalším postupu písemné polemiky nadlidské, vyžadovalo od pisatele velikou zručnost, nutilo ho neustále se vracet k předchozím spisům a rekapitulovat jejich hlavní argumenty,

⁵⁵³ Bratrský sborník D. K. Landta, Knihovna Národního muzea Praha, III F 31.

⁵⁵⁴ Jakub NEMOIEWSKI: *Odpowied Na Knihu Knieze Benedykta Herbista kazatele a kanownika Tumu Poznanskeho kterauz napsal proti Confessi Krziestianske Bratrzi nassich*. Moravský zemský archiv, G 10, 302.

takže se celek neúnosně prodlužoval a pro čtenáře se stával nepřehledným. Proto autoři vymýšleli různá zástupná řešení. V našem případě třeba soustředili svůj um pouze na jedno z hlavních témat nebo shrnuli své výtky do několika bodů. „Polemický spis“ jako literární žánr tak z „polemiky“, jako modu komunikace, mizí. Badatel zabývající se studiem raně novověkých polemik by si přesto měl uvědomit, že polemický spis jako žánr, byl jistou zavedenou normou učenecké debaty a pokud došlo k jeho opuštění nebo je-li dokonce diskuze vedena jinými prostředky, je třeba se ptát, proč tomu tak je. Její opuštění může dle mého názoru naznačovat, že autor nestojí o věcnou debatu, ale je motivován jinými cíli. Jak je vidět v mnou zkoumaných případech, kdy polemické prostředky ustupují propagandě.

U každého z autorů lze zachytit stopy silné polarizace. Svou argumentaci budují v antitezích - Božího učení a ďábelského klamu, pravověrných a chybných, nás a jich. Každý přitom využívá jinou škálu persvazivních metod. Pro Herbestův styl je charakteristické užití široké škály rétorických persvazivních prostředků. Snaží se získat si čtenářovu přízeň, navázat s ním dialog neustálým oslovováním, vzbudit emoce. Nevyhýbá se metafoře a exemplu, či emotivním sériím rétorických otázek, figurám stavějícím na opakování slov. I pro Niemojewského je důležitý dialog se čtenářem – jeho přesvědčení. Je pro něho charakteristická velká dávka metakomentářů, snaží se především odhalit protivníkovu chybnou logiku. Ve srovnání s nimi je Wujkův styl mnohem strožejší, méně podbízivý a to zejména v *Dialysis*. Je uhlazený, suchý a na řečnické figury chudý. Lze to snad vnímat jako odpor k vulgarizaci teologické disputace, k vměšování mas. K posunu dochází až v jeho pozdějších spisech. Pro všechny polemiky je typická větší radikalizace narůstající s tím, jak napětí graduje a spisů přibývá. Velmi náročná forma polemické výměny bývá okleštěna.

Pro historika je asi nejzajímavější, jak polemici pracují s historií. Jak dokazuje výzkum vedený v Anglii, historie většinu polemiků nezajímala, někteří se k její roli při posuzování otázek věrouky staví skepticky či dokonce odmítavě, přesto existovali i takoví, kteří ji považovali za klíčový nástroj persvaze laiků. Byla důležitým nástrojem budování legitimacy a kontinuity.⁵⁵⁵ U námi zvolené skupiny autorů je

⁵⁵⁵ Felicity HEAL: *Apropriating History: Catholic and Protestant Polemics and the National Past*. Huntington quarterly, r. 68, 2005, č. 1 & 2, s. 109–132.

historie nástrojem spíše ve chvílích, kdy sklouzávají k propagandě. Užívají ji různými způsoby. U Herbesta fungují dějiny jako exemplum. Postavy z legend, dávné minulosti i nedávné současnosti užívá jako archetypy postojů a chování. Pro Wujka jsou dokladem síly římské tradice, jeho metodou je prostý výčet, vršení jmen. U Niemojewského se zdají nejsilněji projevovat prvky historické kritiky, ta je mu však pouze prostředkem, jak napadnout zmíněné římské tradice. Proto přistupuje ke konfrontaci odlišných historických zpráv, ukazuje na vývoj mnohých církevních praktik a zvyklostí. Více než ve vlastním textu polemických spisů užívají historii Herbest a Niemojewský v drobných textech, kterými své knihy doplňují. Ty už však nesou plné charakteristiky propagandy. Jejich cílem je demonizace a vytvoření černé legendy, která by diskreditovala protivníka v očích řadových věřících, k dějinám přistupují utilitárně.

Své protivníky tito muži vnímají pouze jako součást kolektivu bloudících a chybuujících, součást hereze. Dalo by se říci, že jsou protivníky „zástupnými“. Skrze jednotlivce je napadána celá skupina, jejíž jsou součástí. Věrouka této skupiny však nebývá zachycována pravdivě. Zejména katoličtí autoři pracují se zažitými topoi hereze, své protivníky ztotožňují s herezemi minulosti. Můžeme tedy tato střetnutí za Komendovou označit za kvazipolemiku. Myšlenky jednotlivce se ztrácejí v amalgámu odpadlictví, církve bloudící. Odstup deseti let mezi oběma polemickými výměnami je patrný, právě zejména v tom, že Wujek ve srovnání s Herbestem mnohem silněji inklinuje ke kvazipolemice. Námi zkoumané polemické výměny jsou tak projevem toho, co Miriam Uscher Chrisman popisuje v celoevropském kontextu, kde polemiku nahrazuje propaganda – debatu upevňování hranic. Katolickým autorům je společný narativ protivníka jako pyšného nevzdělance, který se pokouší vměšovat do toho, o čem mu nepřísluší rozhodovat a falšuje Písmo a Církevní Otce. Tento syžet se nejvýrazněji projevuje v propagandistickém spisku *Historia kacerstva Husovego*, ale jeho prvky lze objevit i ve způsobu, jakým je katolíky portrétován Niemojewský. Zároveň je ale silně přítomen i v mnoha relacích z ústních disputací.

Námi zkoumaný soubor textů je tedy ukázkou toho, jak se polemika druhé poloviny 16. století potácí na hranici a mnohem častěji za hranicí věcné debaty. Pokud bychom se pokusili tyto spisy zařadit podle kritérií zmíněných v úvodní teoretické pasáži, museli bychom je za Dascalem označit za „disputace“. Jediným cílem jejich autorů je vítězství. Protivníka neváhají pošpinit útoky *ad hominem* a demonizací

celého hnutí, jehož jsou členy. Nejsilnějším motivem je právě tento „kolektivní“ charakter polemiky. Žádný z jejich účastníků v zásadě nemluví jen za sebe, ale za širší hnutí - obecnou Církev Kristovu. Své myšlenky vnímá jako pravdu posvěcenou nejvyššími autoritami. Pokud jsou obě strany přesvědčeny o tom, že jsou držiteli zjevené pravdy, jen těžko mezi nimi může dojít k nalezení pravdy společné.

Hlavním cílem je zde vlastně třetí strana, tedy čtenář, který má být přesvědčen či ujištěn. To čtenář je neustále oslovován a povzbuzován k tomu, aby promýšlel a soudil, ale ve skutečnosti se od něj čeká, že jednoznačně odsoudí. Polemické texty jsou důležitým prostředkem vyznačování hranic pravověří. Výrazněji je podíl mlčícího třetího vidět u relací z ústních disputací. Ty většinou končí patovou situací, vítězem je ten, kdo na sebe strhne větší pozornost publika, každý je vítězem u SVÉHO publika. To vše by měl mít na paměti badatel, který se pustí do četby polemických spisů druhé poloviny 16. století, aby je dokázal kriticky zhodnotit.

10 Použitá literatura

BALAQUIER, Edward: *Sprawa kościoła narodowego w Polsce XVI. wieku*. Warszawa 1962.

BANACH, Andrzej Kazimierz: *Konwersje protestantów na katolicyzm w latach 1560–1600*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 714. Prace historyczne 77. Kraków 1985.

BECKER, Hans: *Herzog Georg von Sachsen als kirchlicher und theologischer Schriftsteller*. Archiv für Reformationsgeschichte, r. 24, 1927, s. 161–269.

BIDLO, Jaroslav: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství II. (1561–1572)*. Praha 1903.

BIDLO, Jaroslav: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství I. (1548–1561)*. Praha 1900.

BRACHA, Franciszek: *Jakub Wujek jako dogmatyk*. Polonia sacra. Kwartalnik Teologiczny, r. 3, 1950, s. 1–2, (Ku czci Ks. Jakuba Wujka. W 350-tą rocznicę wydania Biblii), s. 123–188

BREMER, Kai: *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*. Tübingen 2005

BURKE, Peter: *Jazyk a společenství v raně novověké Evropě*. Praha 2011.

CATTANI, Adelino: *The right, duty and pleasure of debating in Western culture*. In: Marcelo Dascal – Han-ling Chang: *Traditions of Controversy*. Amsterdam – Philadelphia 2007, s. 125–138.

COX, Virginia: *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts, Castilione to Galileo*. Cambridge 1992.

DAŇKOVÁ, Mirjam: *Bratrské tisky ivančické a kralické (1564–1619)*. Praha 1951.

DASCAL, Marcelo: *On the uses of argumentative reason in religious polemics*. In: *Controversies in the République des lettres*. Technical Report 4. Theological Controversies. Giessen 2001, s. 3–8.

DASCAL, Marcelo: *Types of polemics and types of polemical moves*. In: S. Čmejrková – J. Hoffmannová – O. Lullerová – J. Svetlá (ed.): *Dialogue Analysis VI, vol. I*. Tübingen 1998, s. 16–33

- DWORZACZKOWA, Jolanta: *Wprowadzenie reformacji do miast królewskich Wielkopolski*. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, r. 10, 1965, s. 53–80.
- DZIĘGIEŁOWSKI, Jan: *Sprawy wyznaniowe w Rzeczypospolitej w czasach panowania króla Stefana I*. In: *Stefan Batory - król Rzeczypospolitej i książę Siedmiogrodu*. Pułtusk 2008, s. 61–72.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994.
- FRITZ, Gerd – GLÜER, Juliane: *The Pamphlet and its alternatives c. 1700*. In: *Controversies in the République des letters*. Technical Report 4. *Theological Controversies*. Giessen 2001, s. 42–79.
- GINDLEY, Antonín (ed.): *Dekrety Jednoty Bratrsk.*, Monumenta Historiae Bohemica 1. Praha 1865.
- GRABOWSKI, Tadeusz: *Z dziejów Literatury Kalwińskiej w Polsce (1550–1650)*. Kraków 1906.
- GRABOWSKI, Tadeusz: *Literatura ariańska w Polsce (1560–1660)*. Kraków 1908.
- GRABOWSKI, Tadeusz: *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI (1536–1613)*. Kraków 1913.
- GRABOWSKI, Tadeusz: *Literatura Luterska w Polsce wieku XVI (1530–1630)*. Poznań 1920.
- HALAMA, Jindřich: *Sociální učení Českých bratří 1464–1618*. Praha 2003.
- HALECKI, Oskar: *Zgoda sandomierska 1570 r.* Warszawa – Kraków 1915.
- HEAL, Felicity: *Apropriating History: Catholic and Protestant Polemics and the National Past*. *Huntington quarterly*, r. 68, 2005, č. 1 & 2, s. 109–132.
- HUBKOVÁ, Jana: *Fridrich Falcký v zrcadle letákové publicistiky*. Praha 2010,
- CHOIŃSKA-MIKA, Jolanta: *Między społeczeństwem szlacheckim a władzą. Problemy komunikacji: społeczności lokalne – władza w epoce Jana Kazimierza*. Warszawa 2002.
- CHRISTMAN, Robert J.: *Doctrinal Controversy and Lay Religiosity in Late Reformation Germany*. Leiden – Boston 2012.

KAWECKA-GRYCZOWA, Alodia – KOROTAJOWA, Krystyna: *Drukarze dawnej polski od XV do XVIII wieku. Tom 4: Pomorze*. Wrocław – Warszawa – Kraków 1962.

KAWECKA-GRYCZOWA, Alodia: Spory o "szczyrą prawdę". Odrodzenie i reformacja w Polsce, r. 33, 1978, s. 217–232.

KAWECKA-GRYCZOWA, Alodia: *Biblioteka ostatniego Jagiellona. Pomnik kultury renesansowej*. Wrocław 1988.

KAWECKA-GRYCZOWA, Alodia: *Kartka z dziejów reformacji w Wielkopolsce*. In: *Munera litteraria. Księga ku czci Profesora Romana Pollaka*. Poznań 1962, s. 107–120.

KOLDEWEY, Fridrich E.: *Johannes Monheim und die Kölner. Der erste Streit Jesuitismus und Protestantismus. Eine kirchenhistorische Studie*. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, r. 42, 1899, č. 1, s. 106–138.

KOMENDOVÁ, Jitka: *Komunikační strategie náboženských polemik ve středověké Rusi*. In: Hanuš Nikl (Ed.): *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska*. Červený Kostelec 2006, s. 37–47.

KOROLKO, Mirosław: *Rola "retoryki" w piśmiennictwie Polskim w wieku XVI. (Przegląd badań i propozycje metodologiczne)*. *Przegląd humaistyczny*, r. 10, 1996, č. 5 (56), s. 17–34.

KUBIŠTA, Albert: *Konfesijní polemika - málo využívaný pramen k dějinám konfesionalizace*. In: *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740)*. České Budějovice 2006, s. 389–408.

KULA, Witold: *Stan i potrzeby badań nad demografią historyczną dawnej Polski*. *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, r. 13, 1951, s. 23–110.

KUMOR, Bolesław: *Historia kościoła 5. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*. Lublin 2002.

KUŹMINA, Dariusz: *Jakub Wujek (1541–1597). Pisarz, tłumacz i misjonarz*. Warszawa 2004.

LEDERBUCHOVÁ, Ladislava: *Průvodce literárním dílem*. Jinočany 2002.

- LICHAŃSKI, Jakub Zdzisław: *Retoryka jako przedmiot i narzędzie badań literatury staropolskiej*. In: Jansz Pelc (red.): *Problemy literatury staropolskiej 3*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 232–269.
- LOLO, Radosław: *Oświata w Rzeczypospolitej w czasach panowania Stefana Batorego ze szczególnym uwzględnieniem działalności jezuitów*. In: Stefan Batory król Rzeczypospolitej i książę Siedmiogrodu. Pułtusk 2008, s. 109–125.
- LÖWE, J. Andreas: *Richard Smyth and the Language of Orthodoxy*. Leiden 2003, s. 9–12.
- LUNDSTRÖM, Kerstin: *Polemik in den Schriften Melchior Hoffmans: Inszenierungen Rhetorischer Streitkultur in der Reformationszeit*. Stockholm 2015.
- MACK, Peter: *A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620*. Oxford 2013.
- MACK, Peter: *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*. Leiden – New York 1993.
- MAZURKIEWICZ, Karol: *Benedykt Herbest, pedagog, organizator szkoły polskiej XVI w. kaznodzieja, misjonarz doby reformacji*. Poznań 1925.
- MILLER, Jaroslav: *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)*. Praha 2012, s. 116–117.
- MOCNÁ, Dagmar – PETERKA, Josef a kol.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl 2004.
- MOSS, Ann: *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*. New York 2003.
- MOSS, Jean Dietz – WALLACE, William A.: *Rhetoric and Dialectic in the Time of Galileo*. Washington 2003.
- NATOŃSKI, Bronisław: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. In: Mariana Rechowicz (ed.): *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Tom II. Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia humanistyczna*. Lublin 1975, s. 89–219.
- NOWACKI, Józef: *Archidiecezja Poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*. [Poznań] 1964, s. 101–103.
- OBIREK, Stanisław: *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna społeczno-kulturalna i polityczna*. Kraków 1996.

- OTWINOWSKA, Barbara (ed.): *Retoryka a literatura*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.
- OZMENT, Stefen: *Reformation Europe. A Guide to Research*. St. Louis 1982.
- PAINTNER, Ursula: „*Des Papsts neue Creatur*“. *Antijesuitische Publizistik im Deutschsprachigen Raum (1555–1618)*. Amsterdam – New York 2011.
- PAVERA, Libor – VŠETIČKA, František: *Lexikon literárních pojmů*. Olomouc 2002.
- PAWIŃSKI, Adolf: *Synod piotrkowski w roku 1577*. In: *Początki panowania w Polsce Stefana Batorego 1575–1577 r. Źródła dziejowe IV*. Warszawa 1877, s. I–XXXVII.
- PLETT, Heinrich F.: *Rhetoric and Renaissance Culture*. Berlin – New York 2004.
- POLSKI SŁOWNIK BIOGRAFICZNY 1–49/2. Kraków 1935–2013.
- PTASZYŃSKI, Maciej: *Pietas i sapientia? Wykształcenie pastorów w Księstwach Zachodniopomorskich w latach 1560–1618*. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, r. 49, 2005, s. 35–61.
- RECHOWICZ, Marian: *Teologia pozytywno-kontrowersyjna. Szkoła polska w XVI wieku*. In: Marian Rechowicz (ed.): *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Tom II. Od odrodzenia do oświecenia. Część I. Teologia humanistyczna*. Lublin 1975, s. 35–85.
- ŘÍČAN, Rudilf: *Dějiny jednoty bratrské*. Praha 1957
- SCRIBNER, Robert W.: *For the Sake of Simle Folk: Popular Propaganda for the German Regormation*. Cambridge - New York 1981.
- SCHORN-SCHÜTTE, Luise: *The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire: A Comparative Social Study*. *Sixteenth Century Journal*, 1998, č. 3, s. 717–731.
- SIPAYŁŁO, Maria (ed.): *Akta synodów różnowierczych w Polsce IV. Wielkopolska 1569–1632*, Warszawa 1997.
- SKALSKÝ, Gustav Adolf: *Spor Bratří s Vojtěchem z Pernštejna r. 1557*. *Časopis Musea království Českého*, r. 83, 1909, s. 16–25.
- ŚLIZIŃSKI, Jerzy: *Z działalności literackiej braci czeskich w Polsce (XVI–XVII w.)*. Wrocław – Warszawa 1959, s. 53–63.

- SONNINO, Lee A.: *A Handbook to Sixteenth-Century Rhetoric*. London 1968.
- STEC, Wiesław: *Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie "Gratis" Jana Brożka)*, In: Barbara Otwinowska (ed.): *Retoryka a literatura*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984 s. 137–151.
- STEC, Wiesław: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*. Białystok 1988.
- STENZEL, Jürgen: *Rhetorischer Manichäismus. Vorschläge zu einer Theorie der Polemik*. In: Albrecht Schöne (ed.): *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongress. Band II*. Göttingen 1985, s. 3–11.
- SUCHENI-GRABOWSKA, Anna: *Zygmund August król polski i wielki książę litewski 1520–1562*. 2. wyd. Kraków 2010.
- TAZBIR, Janusz (ed.): *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578-1625. Antologia*. Warszawa 1963.
- TAZBIR, Janusz: *Państwo bez stosów*. Warszawa 2009.
- TAZBIR, Janusz: *Polemika Jakuba Niemojewskiego z jezuitami poznańskimi*. In: *Munera Poznaniensia, księga pamiątkowa uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia uniwersytetu Jagiellońskiego*. Poznań 1965, s. 235–260.
- TAZBIR, Janusz: *Spoleczny i terytorialny zasięg polskiej reformacji*. *Kwartalnik Historyczny*, r. 82, 1975, s. 723–735.
- UEDING, Gert (ed.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik 6*. Tübingen 2003.
- USHER CHRISMAN, Miriam: *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519-30*. Boston 1996.
- USHER CHRISMAN, Miriam: *From Polemic to Propaganda: The Development of Mass Persuasion in the Late Sixteenth Century*. *Archiv für Reformationsgeschichte*, r. 66, 1975, s. 175–196.
- USHER CHRISMAN, Miriam: *Lay culture, learned culture. Books and Social Change in Strasburg, 1480–1599*. New Haven – London, 1982.
- VLAŠÍN, Štěpán (red.): *Slovník literární teorie*, Praha 1977.

WEIJERS, Olga: *The medieval disputatio*. In: Marcelo Dascal – Han-ling Chang: *Traditions of Controversy*. Amsterdam – Philadelphia 2007, s. 141–149.

WERPACHOWSKA, Anna: *Z dziejów retoryki XVI wieku: polemika Jakuba Górskiego z Benedyktem Herbestem*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.

WOJAK, Tadeusz: *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*. In: Wojak, Tadeusz (ed.): *Wkład protestantyzmu do kultury Polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*. Warszawa 1970, s. 44–90.

WOJCIECHOWSKA, Marja: *Z dziejów książki w Poznaniu w XVI wieku*. Poznań 1927.

ŽANTOVSKÁ, Irena: *Jazyková komunikace v dějinách lidstva*. Praha 2006.

11 Prameny

Bratrský sborník D. K. Landta, Knihovna Národního Muzea Praha, III F 31.

Disputacieu Wilenskiej podaney przez Daniela Mikołiewskiego Ministra Radzieiwskego abo obrona słuszna szczyrości y zupełności Edicieu Katolickiej Wileńskiej. Wilno: [s.n.], 1600.

Diaputatia Wilenska ktorą miał X. Marcin Smigleccki Soc. Jesu z X. Danielem Mikołajewskim Sługą Słowa Bożego, De primatu Petri, a o iefney widomey głowie Kościoła Bożego Dnia 2. Czerwca w Roku 1599. Toruń: Andreas Cotenius, 1599.

Disputacia Księdza Hieronijma Powodowskiego z ministrem zboru nowoariańskiego Smigelskiego Janem Krotowiuszemse. O niektórych artykułach przedwiecznego Bostwa Syna Bożego i Troice Przenaświętszey. Tamże w zborze Smigielskim przy niemalej liczbie osob rozmaitego stanu iawnie odprawiona dnia 17. Grudnia w Roku 1581. Przez X. Sebastiana z Szamotuł Kaznodzieie na ten czas Kościeńskiego spikna y wydana. Poznań: Jan Wolrab, s.a.

Disputacia lubelska X. Adryana Radzymińskiego Societatis Iesu Theologa z Statoryuszem Ministrem Nowokrzczęńskim o przedwieczności Bostwa Pana y Boga naszego Jezusa Chrystusa dnia 22 i 23 Maia Roku 1592. Krakow: Jakub Siebeneycher, 1592.

Disputacia wtora Xiędza Hieronima Powodowskiego z Smigielskimi roznożany, o trzech Personach w iednymże Bosstwie, y o krzczeniu małych dziątek, Oprawowana w Smiglu 2. dnia Lipca Roku 1592. Poznań: Wolrab Jan - Wdowa i Dziedzice, 1592.

Dysputacya Wileńska którą miał X. Marcin Śmiglecki Societatis Jesu z ministrami Ewangelickimi 2. Junii w Roku 1599. Wilno: [s.n], 1599.

HERBEST, Henedyt: *Epidromus albo Pogonya za Gońcem Księdza Herbestowym, pewność Pisma Świętego pokazująca.* [s.l.]: Maciej Wierzbęta, 1572, Biblioteka Jagiellońska Cim. 0. 497.

HERBEST, Henedyt: *Prodromus, Przesłanie albo goniec ks. Benedykta Herbesta naprzeciwko odpowiedzi pana Jakuba Niemoiewskiego.* Kraków: Mikołaj Szarfenberg, 1571, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, mikrofilm 14065.

HERBST, Benedykt: *Chrześcianańska Porządna odpowiedź na tę Confessi, która pod tytułem Bracicy Zakonu Chrystusowego niedawno iest wydana.* Kraków: Mateusz Siebeneicher, 1567, Biblioteka Jagiellońska, cim. 354.

Lupieze martwe Scryptu Marcina Gratiana Ministra sieżo nazwanego Protestacya, gdzie szczypie Dysputacyą wydaną X. Marcina Smigleckiego S. Theologa Societatis Jesu. Wilno: Daniel Łęcki, 1599.

NEMOIEWSKY, Jakub: *Odpowied Na Knihu Knieze Benedykta Herbesta kazatele a kanownika Tumu Poznanskeho kterauz napsal proti Confessi Krziestianske Bratrzi nassich.* Moravský zemský archiv, G 10, 302.

NIEMOJEWSKI, Jakub: *Diatribae albo Collacya przyjacielska z X. Jesuitami Poznańskimi, o przednieysze roznice wiary Krześciańskiey czasu tego.* [Poznań: Melchior Nering], 1577 dnes ve sbírkách Biblioteki Jagiellońskiej, Cim 891; Mf. 5804, také online na: http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=42663 30. ledna 2013.

NIEMOJEWSKI, Jakub: *Diatribae albo Collacya przyjacielska z X. Jesuitami Poznańskimi, o przednieysze roznice wiary Krześciańskiey czasu tego.* S.l.: [Melchior Nehring], 1578.

NIEMOJEWSKI, Jakub: *Odpowiedź na książki księdza Benedykta Herbesta kaznodzieie i Kanonika Thumu Poznńskiego ktore pisal przeciwko Confesiey bracicy naszej Krześciańsjiey.* Kraków: Maciej Wirzbęta, 1569, Biblioteka Jagiellońska Cim. 0. 316.

NIEMOJEWSKI, Jakub: *Replica na Książki Księży Jezuitów Poznańskich, De Ecclesia Catholica Christi, Powszechnym Kościele Bożym, który w Kredzie wierzymy*. Toruń: Melchior Nehring, 1582

Opisanie disputacyey nowogrodzkiej, którą miał X. Marcim Smiglecki Societatis Iesu z Janem Licyniuszem ministrem nowokrzeżeńskim o przedwiecznym Bostwie Syna Bożego 24. i 25. Ianuarii W Roku 1594. Wydane przez X. Woyćiech Zaiączkowskeigo. Wilno: [s.n.], 1594.

Pogrom lewartowski To iest O wygraney X. Adryana Radziwińskiego Societatis Jesu Theologa Disputacyey ktora Roku 1592 Dnia 13 i 14 Stycznia z Ewangeliki i Nowokrzczeńcami iawnie miał w Lewartowie. Rozmowa Katholika, Nowokrzczenca, Ewangelika, y Lutheranina Przez Grzegorza Piotrowskiego. Kraków: Jakub Siebeneicher, 1592.

Prawdziwa sprawa o rozmowie albo disputacyey, którą miał Pan Jakub Niemoiewski w Warszawie na Seymie, przy zacnych ludziach z Franciszkiem Toletem theologiem Societatis Jesu roku 1572. Poznań: Jan Wolrab, 1580.

Prawdziwa sprawa o rozprawie albo Disputacyey którą miał Pan Jakub Niemoiewski w Warszawie na Seymie przy zacnych ludziach z Franciszkiem Toletem Theologiem Societatis Iesu Roku 1572 Wydana przez Professory Collegium Poznańskiego Societatis IESV. Poznań: Jan Wolrab, 1580.

Protestaia Przeciwo nie sluszney chlubie tych co za przyczyną Disputacji X. Marcina Smigleckiego Soc. Je. z K. Danielem Mikołaiewskim Ministrem Ewangelii P. N. J Krystusa, o Widzialney Głowie Kościół Bożego etc. przed zwycięstwem tryumphuią. Wilno: [s.n.], 1599.

Rozprawa krótka a prawdziwa o Zwierzchności Biskupa Rzymskiego w Dysputacyey Wileńskiej, przez X. Marcina Janinyusa z Smiłowic Ministra w Seceminie. [Kraków, 1599].

Werifikacja Disputacyey wtorey Smigelskiej, O Personach nierozdzielnego Bosstwa Troyce ś. i o krzcie dziecinnym, Przeciw potwarnemu wydaniu Rożnobożanow i nowych Bałwochwalcow a Bezduśnikow, Zboru Smigelskiego. Poznań: Wolrab Jan – Wdowa i Dziedzice, 1594.

WUJEK, Jakub: *Dialysis To iest Rozwiązanie albo rozebranie Asserciy Pana Jakuba Niemoiewskiego z Dowodami iego naprzeciw Jesuitom Poznańskim wydanych. Napisana przez Porfesory Collegium Poznańskiego Societatis Iesu*. Poznań: Jan Wolrab, 1580.

WUJEK, Jakub: *O Kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna, z odpowiedzią na Dowody przeciwne Pana Jakuba Niemoiewskiego. Napisana przez Profesory w Collegium Poznańskim Societatis Iesu.* Poznań: Jan Wolrab, 1580.

Anotace

Autor: Lucie Toman

Pracoviště: Katedra historie, Filosofická fakulta, Univerzita Palackého V Olomouci

Vedoucí práce: prof. Mgr. Jaroslav Miller, M.A., Ph.D.

Název práce: Jakub Niemojewský a poznaňští jezuité. Náboženská polemika v kontextu persvazivní komunikace.

Název v angličtině: Jakub Niemojewský and Jesuits of Poznań. Religious Controversy in the Context of Persuasive Communication.

Rozsah práce: 158 s.

Anotace práce: Cílem práce bylo prozkoumat tištěnou náboženskou polemiku druhé poloviny 16. století z hlediska její formy a persvazivních prostředků užívaných jejími autory. Zejména šlo o prostředky rétorické a o zplůsob, jakým jsou v těchto textech užity dějiny. Dalším problémem bylo zachycení polemicky aktivních mužů, jako sociální skupiny. Vzorkem dobové produkce je spor, ke kterému došlo mezi kalvinistou Jakubem Niemojewským a dvěma představiteli katolického kléru Benedyktem Herbestem a Jakubem Wujkem. Učenecká náboženská polemika se řídí velmi striktními pravidly, která byla z praktických i propagandistických důvodů často porušována. Ukazuje se, že postupná radikalizace náboženských poměrů se projevila i v učenecké debatě a v její textové podobě. Polemici neúprosně sklouzávají ke kvazipolemice a propagandě, jejich cílem přestává být věčná debata, jde mnohem spíše o uzavření hranic pravověří. Protivníci se stávají stělesněním topoi hereze a odpadlictví.

Klíčová slova: náboženská polemika, propaganda, 16. století, reformace, komunikace, jezuité, Velkopolsko

Anotace v angličtině:

The aim of this dissertation was to examine the printed religious controversy of the second half of the 16th century in terms of its form and persuasive means used by its authors. In particular, it was the use of rhetoric and the use of history. Another task was to describe the polemically active men as a social group. It concentrated on

a dispute that occurred between Calvinist Jakub Niemojewský and two representatives of the Catholic clergy Benedykt Herbest and Jakub Wujek in Greater Poland. Scholarly religious controversy of the time was governed by very strict rules, which were for practical and propaganda reasons often violated. It turns out that the gradual radicalization of the religious situation was also reflected in scholarly debate and in its text form. Polemists inevitably slip towards quasi-controversy and propaganda, their aim ceases to be a factual debate, it is much more about closing borders of orthodoxy. In their texts the opponents start to personify topoi of heresy and apostasy.

Klíčová slova v angličtině: religious controversy, propaganda, 16th century, reformation, communication, pamphlet, Jesuits, Greater Poland

Resume

The thesis deals with theological controversy of second half of 16th century. It is understood narrowly as a specific genre used in scholarly communication adhering to strict rules. These rules are reconstructed thanks to analyse of chosen group of texts which were created in 60s and 70s of the 16th century in Polish-Lithuanian commonwealth. They were all created in city of Poznań, one of the most important centres of the controversial theology of the country at the time. Their authors were lay Calvinist of noble origin Jakub Niemojewski, canon and lay priest Benedykt Herbst and member of the Jesuit order Jakub Wujek. Another question that is analysed in the thesis are rhetorical means of persuasion directed on an audience. The audience is understood as third and most important part of the polemical communication.

To create a bond with the reader the authors tend to address him directly, use rhetorical figures that work with emotions. Popular are figures which work with repetition and list things, some authors tend to use meta-commentaries to reveal mistakes of the rivals. All authors tend to understand themselves as a part of orthodox church and they opponents as a members of the apostasy or heresy. On one side they are members of group and so are not answering for themselves on the other are not criticized / criticizing as individual thinkers but always as members of the group. To describe the opponent the Catholic authors use the topos of heresy. The rival party is compared to the heresy of the past, described as proud of their knowledge, which is leading them to mistake, they boldly falsify the Scripture.

More space is dedicated to the use of history as a mean in polemic argumentation. It seems that history is rather marginal in this case. Stories of the past are used as an exemplum. In other cases it serves as a proof of antiquity, so the enumerations of names and dates are used to verify a tradition. To question this tradition some authors use a means of historical compilation and criticism. More extensive use of the history is pertinent to short narratives that are sometimes adds to the main polemical text in the end. These texts are strictly propagandistic. With no place for rational debate and argumentation, that is supposed to be part of the actual polemic.

Another group of texts that is analysed in separate chapter are relations from disputations, specific genre of early modern "journalism". They are used to

characterize and describe the verbal controversy, but are interpreted with caution because of its strong propagandistic character.

Lastly the thesis tries to describe the men involved in controversies as a group. It was possible to gather biographic data on 59 men polemically active in years 1550–1600. It seems that polemicists of the Polish Lithuanian Commonwealth in the second half of the 16th century were an elite group. They were highly educated men, coming mostly from noble families or cities, with broad horizons formed thanks to travels and university studies. Often they shaped theological ideologies for the churches they led and worked as preachers or teachers, so their influence on society was even stronger. These men were the driving force for the atmosphere of change that dominated the time.