

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

3 ≈ 4/2022

TATO REVUE VYCHÁZÍ OD ROKU 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ REVUE ČČS, OD ROKU 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ OD ROKU 1991, KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929. ITS ORIGINAL TITLE WAS THE RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH, SINCE 1968 THE THEOLOGICAL REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH. THE CURRENT TITLE, THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991 WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the
**HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
OF CHARLES UNIVERSITY**
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 93

Vydává
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY**
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
93. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D.
Odpovědný tajemník redakce | Responsible secretary of the board: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Redakční rada | Editorial Board

prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin)
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF)
doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D. (UK HTF)
doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D. (UK HTF)
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF)
doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF)
ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH)
PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.)
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF)
† prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská univerzita Katowice
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.
† prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg
prof. PhDr. Peter Kónya, Ph.D. - Prešovská univerzita v Prešove
prof. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc., Ph.D. - Užhorodská národná univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic and EBSCO database.
Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.
Unsolicited manuscripts will not be returned.
All articles in this issue have been reviewed.
The review process is mutually anonymous.
Guidelines for authors are available on the website www.theologicka-revue.cz
This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included. Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.
Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)- volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.
The journal is distributed by [https://www.theologic-](https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/)

[ka-revue.cz/index.php/distribuce/](https://www.theologic-)
Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR a databáze EBSCO.
Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí.
Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní.
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách www.theologicka-revue.cz
Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).
Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku)- ročník (eventuelně číslo ročníku).
Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.
Distribuce
<https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/>

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan
Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.
Print: PBTisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY KARLOVY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
CHARLES UNIVERSITY

3 ≈ 4/2022



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	225 – 227
Články Articles	
1. MATEJ HORŇÁK	228 – 288
ŽIVOT A DIELO SZYMONA BUDNÉHO THE LIFE AND WORKS OF SZYMON BUDNY	
2. PETR MIENCIL	289 – 314
ASTRONOMIE MEZI NÁBOŽENSTVÍM A POLITIKOU V RENESANČNÍ PRAZE. ZLATÝ VĚK V OBDOBÍ PŘED TŘICETILETOU VÁLKOU ASTRONOMY AT A CROSSROADS WITH RELIGION AND POLITICS IN RENAISSANCE PRAGUE - THE GOLDEN ERA BEFORE THE THIRTY-YEARS WAR	
3. MONIKA BIZOŇOVÁ	315 – 325
DOPAD CHOLEROVEJ EPIDÉMIE V ROKU 1831 NA FARNOSTI SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA (NA ZÁKLADĚ DRUHOPISOV MATRÍK) THE IMPACT OF THE CHOLERA EPIDEMIC IN 1831 ON THE PARISHES OF THE BISHOPRIC OF SPIŠ (BASED ON DUPLICATE REGISTRIES)	
4. ZDENĚK R. NEŠPOR	326 – 344
IDENTITA A BUDOUCNOST CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ: SOCIOLOGICKÁ SONDA THE IDENTITY AND FUTURE OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH: A SOCIOLOGICAL SURVEY	

5. VLADISLAV SHESTAKOV	345 – 354
CHARAKTEROVÉ VLASTNOSTI HETEROSEXUÁLNÍCH ŽEN PRAKTIKUJÍCÍCH ALTERNATIVNÍ VÍRU CHARACTER TRAITS OF HETEROSEXUAL WOMEN PRACTICING ALTERNATIVE FAITHS	
Dokumenty Documents	
PROJEV DĚKANKY NA SLAVNOSTNÍ SHROMÁŽDĚNÍ AKADEMICKÉ OBCE PŘI PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU 2022/23	355 – 356
Recenze Book Reviews	
<i>Francesca Bocca-Aldaqré – Massimo Campanini, Manuale di teologia islamica</i> (Lukáš de la Vega Nosek)	357 – 360
<i>POTZ, Maciej. Political Science of Religion Theorising the Political Role of Religion.</i> (Viktorie Pošvářová)	360 – 363
<i>Jennifer Knust a Timothy Wasserman, To cast the first stone: the transmission of a gospel story</i> (Magdalena Vytlačilová)	363 – 365
<i>David Hellholm — Dieter Sänger (eds.), The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volume I.</i> (Jiří Gebelt)	365 – 371
<i>David Hellholm — Dieter Sänger (eds.), The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volume II.</i> (Jiří Gebelt)	371 – 375
<i>David Hellholm — Dieter Sänger (eds.), The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volume III.</i> (Jiří Gebelt)	375 – 380

Dvojčíslo, které dostáváte nyní do rukou, obsahuje řadu důležitých článků a jsme rádi, že se nakonec dostává k vám. Jsme přesvědčeni o tom, že ani tentokrát nebude zklamání, neboť většina zde prezentovaných studií obsahuje výsledky dlouhodobé pilné vědecké práce jejich autorů.

Delší studie Mateje Hornáka *Život a dielo Szymona Budného* je věnována téměř zapomenuté postavě 16. století Szymona Budného. Tento myslitel prošel složitým vývojem od katolicismu přes luterství a kalvinismus až k výraznému antitrinitářství. Nejsou známa přesně ani jeho životní data (1530 ? – 1593 ?), diskuse se vedou o jeho původu právě vzhledem k tomu, že jeho dílo nevznikalo jazykově jednotně. Pokud je nám známo, česky ani slovensky o jeho díle žádná studie neexistuje. Kolega Hornák prošel všechny známé prameny i sekundární literaturu, kterou kriticky vyhodnotil. Bádání o antitrinitářích má však v našem prostředí tradici, kterou aktivně rozvíjel profesor Miloslav Kaňák. To je také jeden z důvodů, proč jsme po důkladném recenzním řízení tuto objevnou studii přijali do tisku.

Neméně zajímavý je pak článek Petra Miencila *Astronomie mezi náboženstvím a politikou v renesanční Praze*. Zlatý věk v období před třicetiletou válkou. Autor má teologické i přírodovědné vzdělání a ve své studii se snaží podat dílo velkých astronomů domácího i zahraničního původu, působících na dvoře Rudolfa II. v teologickém kontextu. Na tento kontext se často zapomíná a bývá vypořádán v literatuře obvykle tím, že se uvádí jen náboženská příslušnost aktérů. Petr Miencil se pokouší o hlubší pohled, který bude nesporně zajímavý pro široký okruh čtenářů.

Do oboru církevních dějin patří i speciální studie, založená na podrobném archivním studiu, jejíž autorkou je Monika Bizoňová z Institutu historie Prešovské univerzity, s níž má naše fakulta dlouhodobé odborné styky. Článek *Dopad cholerovej epidémie v roku 1831 na farnosti spišského biskupstva (na základě druhopisov matrik)* čtenáře seznamuje se situací Horních Uher v 19. století, kdy dokonce vzniklo v roce 1831 takzvané cholerové povstání. Práce Moniky Bizoňové rekonstruuje průběh a výskyt cholery v jednotlivých farnostech a poukazuje na závažnost tohoto tématu v rámci uherských církevních dějin.

Za důležitou je možné považovat studii známého českého sociologa Zdeňka R. Nešpora *Identita a budoucnost Církve československé husitské: sociologická sonda*. Je to kritický, ale současně laskavý a objektivní pohled „zvenčí“ na vnitřní i vnější problémy, kterým musí Církev československá husitská čelit. Kéž by bylo více diskuse, vedené v tomto duchu. Profesor Nešpor je ostatně autorem dvou závažných publikací (*Encyklopedie ČČSH 2022; Století národní církve. Duchovní hledání ČČS[H] 2024*). Každý příspěvek na velmi aktuální téma je důležitý. Autor má „tah na branku“. Jeho díla jistě pomohou více otevřít cestu k čestné a otevřené vnitrocírkevní diskusi, která se rozbíhá rozpačitě a s velkým časovým prodlením.

Kolega Vladislav Šestakov z katedry psychologie Palackého univerzity v Olomouci zde otiskuje článek *Charakterové vlastnosti heterosexuálních žen praktikujících alternativní víru*, který jistě vzbudí pozornost nejen odpovídajících oborů, ale také v pastorační praxi, na což nechceme na stránkách našeho časopisu v žádném případě zapomenat.

Jako dokument otiskujeme projev děkanky docentky Kamily Veverkové, který přednesla na počátku akademického roku 2022/2023. V úřadu děkanky to byl na konci jejího druhého volebního posledního zahajující projev.

Tradičně přinášíme recenze, jejichž autory jsou Lukáš de la Vega Nosek, Viktorie Pošvářová, Magdalena Vytlačilová a Jiří Gebelt.

Přejeme všem čtenářům, aby každý našel v tomto čísle pro sebe něco aktuálního. Současně vás všechny vyzýváme k další aktivní spolupráci.

Situace je současném světě složitá. Nicméně o to větší je naše odpovědnost, jak a na jaká témata povedeme naše společné akademické diskuse.

Pro příští ročník chystáme zajímavé dokumenty i články. Věříme, že i nadále budeme vytvářet to, k čemu jsme se zavázali a že se budeme společně podílet na dobrém díle.

Za celou redakci

Jan B. Lášek, šéfredaktor

This double issue you now have access to contains a number of important articles and we are glad that it is finally able to reach you. We are confident that you will not be disappointed this time either, as most of the studies presented here contain the results of long and painstaking academic research by their authors.

The longer study by Matej Horňák, *The Life and Work of Szymon Budný*, is devoted to the almost forgotten 16th century figure of Szymon Budný. This thinker went through a complex development from Catholicism through Lutheranism and Calvinism to a strong anti-Trinitarianism. The exact dates of his life (1530 ? - 1593 ?) are not known, and there is debate about his origins precisely because his work did not originate in a linguistically uniform manner. As far as we know, there is no study of his work in Czech or Slovak. My colleague Horňák has consulted all known sources and secondary literature, which he has critically evaluated. However, research on anti-Trinitarians has a tradition in our environment, which was actively developed by Professor Miloslav Kaňák. This is also one of the reasons why, after a thorough peer-review process, we accepted this revealing study for publication.

No less interesting is Petr Miencil's article *Astronomy between Religion and Politics in Renaissance Prague: The Golden Age before the Thirty Years' War*. The author has a background in theology and science and in his study he tries to put the work of great astronomers of domestic and foreign origin, active at the court of Rudolf II, in a theological context. This context is often forgotten and is usually dealt with in the literature by stating only the religious affiliation of the actors. Petr Miencil attempts a deeper look that will undoubtedly be of interest to a wide range of readers.

The field of church history also includes a special study based on a detailed archival study authored by Monika Bizoňová from the Institute of History of the University of Prešov, a research institution with which our faculty has long-standing professional relations. The article *The Impact of the Cholera Epidemic in 1831 on the Parishes of the Bishopric of*

Spiš (Based on the Second Copies of the Registers) introduces the reader to the situation in Upper Hungary in the 19th century when the so-called cholera uprising even occurred in 1831. Monika Bizoňová's work reconstructs the course and occurrence of cholera in individual parishes and highlights the importance of this topic in the context of Hungarian ecclesiastical history.

Next we consider the important study *The Identity and Future of the Czechoslovak Hussite Church: A Sociological Probe* by the well-known Czech sociologist Zdeněk R. Nešpor. It is a critical but at the same time kind and objective view from the "outside" of the internal and external problems that the Czechoslovak Hussite Church has to face. I wish there was more discussion conducted in this spirit. Professor Nešpor is the author of two important publications (*The Encyclopedia of the Czechoslovak Church 2022; Century of the National Church. The Spiritual Quest of the CHC 2024*). Every contribution on a very topical subject is important. The author has a „stroke of the pen.“ His writings will certainly help to open the way more to an honest and open intra-church discussion, which is taking off awkwardly and with great time delays.

My colleague Vladislav Šestakov from the Department of Psychology at Palacký University in Olomouc has published here an article entitled *Character Traits of Heterosexual Women Practicing Alternative Faiths*, which will certainly attract the attention not only of the relevant disciplines, but also of pastoral practice, which we do not want to forget in the pages of our journal.

As a document, we reprint the speech delivered by Associate Dean Kamila Veverková at the beginning of the 2022/2023 academic year, the last inaugural address in her second term as Dean.

As usual we also present reviews written by Lukáš de la Vega Nosek, Viktoria Pošvářová, Magdalena Vytlačilová, and Jiří Gebelt.

We wish all readers to find something relevant in this issue. At the same time, we encourage you all to continue your active cooperation.

The situation in the world today is complex. However, it is all the more our responsibility to decide how and on what topics we will conduct our common academic discussions.

We are preparing interesting papers and articles for next year's edition. We trust that we will continue to produce what we are committed to and that we will make helpful and beneficial contributions together.

On behalf of the entire editorial team

Jan B. Lášek, Editor-in-Chief

ŽIVOT A DIELO SZYMONA BUDNÉHO

MATEJ HORŇÁK

MASARYKOVA UNIVERZITA, FILOSOFICKÁ FAKULTA, HISTORICKÝ ÚSTAV
MASARYK UNIVERSITY, FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF HISTORY

THE LIFE AND WORKS OF SZYMON BUDNY

Abstract: The main subject of this thesis is the sixteenth century person of Szymon Budny, Polish translator, theologian and member of the nontrinitarian Ecclesia Minor. The goal of the thesis is to present the life story, literary works, and biblical translations of this relatively unknown character living in the tumultuous period in the Polish and Lithuanian history. A significant portion of the research is dedicated to the evolution and progress of the subject's religious beliefs as shown on his major publications that include theological treatises as well as translations of the Bible. The conflicts and division inside the Ecclesia Minor on the subject of Christian's obligations towards the State, whether it is acceptable to serve in the government or the opinions about death penalty or use of violence are also put under an evaluation and explained in relation to his overall thought.

Keywords: Szymon Budny; Ecclesia Minor; State, Polish; Lithuanian

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 3 - 4, Number of Article 1, p. 228 – 288.

DOI: 10.14712/12117617.93.3-4.1

1 ÚVOD

Táto práca si kladie za cieľ predstaviť významnú, no u nás pomerne neznámu osobnosť poľskej reformácie v 16. storočí a člena náboženského hnutia *Bracia Polscy*, Szymona Budného. Berúc v úvahu šírku autorského diela Budného, v práci bude venovaná pozornosť len vybraným dielam a formujúcim momentom v živote autora. Szymon Budny, sprvu prívrženec reformácie helvétskej orientácie, pôsobil najmä medzi ruténskym pravoslávnyim obyvateľstvom územia dnešného Bieloruska. Stal sa veľkým odporcom ortodoxného trinitárskeho učenia katolíckej, pravoslávnej, tak aj reformovanej cirkvi a zasvätil zvyšok života boju za šírenie netrinitársky ponímaného kresťanstva. V tejto práci nazrieme do významných medzníkov Budného života, ktoré formovali jeho náboženské presvedčenie a názory. V prvotných kapitolách sa budeme tiež venovať otázke Budného národnostnej príslušnosti a otázke jazyka v jeho tvorbe. Významné miesto v práci zaujme jeho prvé dielo, ktoré sa nám zachovalo do súčasnosti, a to autorov tzv. *Niešwiežský Katechizmus*, ktorý slúžil ako pokus sprostredkovať reformovaný

pohľad na otázky viery ruténskeho obyvateľstvu, ktoré vyznávalo pravoslávnu vieru. Dielo je významné v Budného tvorbe, nakoľko ide o jediné dielo, ktoré nebolo napísané v jazyku poľskom, ale ruténskom alebo východoslovanskom. Hoci *Katechizmus* je napísaný ešte vo fáze Budného života, kedy bol stále vyznávačom a spriaznencom reformácie, predsa sa len v ňom objavujú prvé náznaky nesúhlasu s Kalvínovým učením a náklonnosť k nonkonformným predstavám. Z tohto dôvodu je rozbor diela začlenený v tejto práci, aby si čitateľ dokázal vytvoriť predstavu o Budnom pred konverziou na netrinitársku formu kresťanstva. V ďalšej prechodnej kapitole bude predstavený list, adresovaný Heinrichovi Bullingerovi, švajčiarskemu reformátorovi, ktorý symbolizuje bod prechodu Budného k *Braciam Polscy*, unitárskemu hnutiu, aktívnemu v 16. a 17. storočí na území dnešného Poľska, Litvy a Bieloruska. Najvýznamnejšiu časť práce zaberie predstavenie biblických prekladov Budného, v ktorých prezentuje svoje teologické názory a domnienky o zmenách v biblických textoch, ktoré mali vykonať pisári a heretici v antických časoch. Autorove úvahy o Biblii a jej preklade budú predstavené a rozobraté v texte práce. Práca si kladie za cieľ predstaviť širokú škálu Budného mnohorakej tvorby. V texte práce nie sú, až na zmienky o nich, nijako rozoberané z pochopiteľných dôvodov, nezachované práce poľského prekladateľa, medzi ktoré patria diela, ako *О святомъ крещеніи*, *О вечерніи Сына Божего*, atď. Zámerom práce je tiež zachytiť, popísať a čitateľovi predstaviť konflikty, ktoré mal Budny s inými členmi v rámci organizácie *bratov*. Otázky rozdeľujúce spoločenstvo ohľadom práva kresťana zastávať úrad, povinnosti voči štátu a panovníkovi či účasti vo vojne, postavili Budného na stranu konzervatívcov, zastávajúcich doterajší prístup kresťanov k týmto problémom. Najvýznamnejším dielom, v ktorom obhajuje všetky hore spomínané veci, je Budného *O urzędzie miecza używajcem*, ktoré mu časom spoločne s jeho nonadorantizmom vyslúžili exkomunikáciu. V tejto práci sa pokúsime nazrieť na postupný vývin náboženských predstáv Budného, tak ako sú prezentované v jeho *Katechizme* a neskorších prekladoch Biblie (1572, 1574 a 1589 s hlavným dôrazom na preklad z roku 1574, ktorý možno považovať za najreprezentatívnejší) a Budného doplňujúcich komentároch. Politické názory budú predstavené v kapitole venujúcej sa jeho neskoršiemu dielu *O urzędzie miecza używajcem*.

V práci budeme čerpať informácie primárne z autorových dobových diel, najmä z *Katechizmu*, ktorý poslúži na predstavenie náboženských predstáv Budného v jeho kalvínskom období, biblických prekladov a diela *O urzędzie miecza używajcem*. Okrem toho sú významným zdrojom poznatkov štúdie a monografie zaoberajúce sa najmä osobnosťou Szymona Budného. Za zmienku stoja Jan Kamieniecki a jeho *Szymon Budny: zapomniana postać polskiej*

reformacii, ktorého kniha je zameraná predovšetkým na dielo poľského teológa z lingvistického hľadiska a sústredí sa na jeho jazykovú stránku. Táto monografia silne ovplyvnila zameranie tejto práce v jej smerovaní. Je nemožné sa venovať Budnému bez toho, aby sme prehliadli jazykovú stránku jeho diel a jeho názory v oblasti prekladu a biblických jazykov. Ďalšie významné dielo, z ktorého naša práca čerpá, je dielo súčasného nemeckého bádateľa Stefana Fleischmanna, ktorý je autorom knihy *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530 – 1593)*. Ako napovedá už jej názov, Budného predovšetkým poníma Fleischmann ako teológa a venuje sa jeho teológii ako primárnemu predmetu tejto publikácie. Ďalšie publikácie, ktoré boli použité pri skúmaní sú diela starších bádateľov z prvej polovice 20. storočia, ktoré napriek svojmu veku odolali testu času a zostávajú stále aktuálne. Ide o knihy Stanisława Kota a Henryka Merczynga, konkrétne *Szymon Budny: Der größte Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert* a *Ideologja polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arjanami* prvého menovaného. V prípade druhého autora ide o dielo *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*. Pri zostavovaní tejto práce bolo prihliadané aj na existenciu bieloruských prác o Szymonovi Budnom. Je nutné poznamenať, že bieloruskí autori sú najviac previnilí z nacionalistického, revizionistického vykresľovania Budného ako bieloruského národného dejateľa, a preto v tejto práci nebude zohľadnený príliš veľký zreteľ na ich práce. Pre hlbšie poznanie antitrinitárskeho hnutia a jeho pôvodu poslúžila najviac monumentálna práca amerického unitárskeho teológa Earl Morse Wilbura s titulom *History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents*. Treba podotknúť, že zmyslom práce nie je hlbšie predstaviť čitateľovi históriu, vznik a teológiu tohto hnutia, ale osobnosť Szymona Budného, a preto historické udalosti, ktoré sa netýkajú priamo Budného života, nie sú v práci rozoberané.

Prezentované názory v sporných oblastiach teológie, lingvistiky a biblistiky, najmä v kapitole venujúcej sa rozboru biblických prekladov a Budného komentárov nie sú pokusom o interpretáciu jednotlivých popisovaných problémov, ale snahou o predstavenie Budného názorov vo veci existujúcich biblických prekladov, ktoré Budny považuje za porušené heretikmi alebo zle pochopené, a tak nesprávne preložené. Túto prácu nemožno chápať ako dielo teológa či lingvistu, ktorý sa pokúša rozobrať Budného pokusy o čo najvernejší preklad Biblie, analyzujúc voľbu jeho slov pri adaptácii Písma na slovenské jazykové prostredie. Nutnosťou je predstaviť Budného zmýšľanie v rovine teologickej a prekladateľskej, a to vo forme jeho prekladov, keďže bez nazretia na ne je naše chápanie jeho teológie neúplné a nie je možné tak celkom úplne pochopiť jeho zmýšľanie aj v iných oblastiach jeho pôsobenia. Sled historických udalostí, ktoré sprevádzajú Budného život sa

nám potom môže zdať nejasný, rovnako ako jeho kontroverzné názory v rámci unitárskeho spoločenstva.

Životný príbeh Szymona Budného je zasadený do 16. storočia, obdobia, ktoré možno označiť za zlatú éru Poľska. Významnou udalosťou Budného života je formálne zjednotenie Poľska a Litvy do jedného, spoločného štátu, Republiky oboch národov 1. 7. 1569 aktom Lublinskej únie. Touto udalosťou sa hlbšie prepojili dva štátne celky, ktoré boli dovtedy zjednotené personálnou úniou započatou v roku 1386 po sobáši litovského kniežaťa Jogaily s Jadwigou Jagieľňonskou a jeho následnej korunovácii za poľského kráľa Władysława II. Jogajta.

Ďalšie významné udalosti na poli náboženskom sa stali Sandomierská dohoda a Varšavská konfederácia. Prvá z menovaných, Sandomierská dohoda, bola podpísaná 14. 4. 1570 viacerými protestantskými reformačnými skupinami po viacerých neúspešných pokusoch. Pri podpise si jednotlivé cirkvi a spoločenstvá sľúbili vzájomnú podporu, spoluprácu a právo účasti na cirkevných synodách. *Bracia Polscy (Ecclesia minor)*, ariánske krídlo, odštiepené od trinitárskej reformovanej cirkvi v roku 1562, však nebolo signatárom dohody. Následná Varšavská konfederácia, podpísaná sejmom 28. 1. 1573, darovala náboženské slobody, resp. ich potvrdila náboženským skupinám pôsobiacim v oboch štátoch v snahe zjednotiť občanov krajiny po smrti kráľa Zygmunta II Augusta.

Len vďaka atmosfére tolerancii bolo možné viesť debaty a rozvíjať myšlienky, ktoré by v iných krajinách Európy vyslúžili svojim nositeľom žalár alebo smrť. Je to práve tento duch, duch náboženskej slobody a reformácie, ktorý dovolil Szymonovi Budnému šíriť svoje kontroverzné, poburujúce, k úvahe podnecujúce myšlienky nielen s povolením svetskej moci, ale dokonca podporou šľachty.

2 BUDNÉHO MLADOSŤ A KALVÍNSKA FÁZA

O Budného pôvode máme veľmi málo poznatkov. Kde a kedy sa narodil nám nie je známe, hoci sa predpokladá, že sa tak stalo okolo roku 1530.¹ Táto domnienka vychádza zo zmienky o istom *Simon Alberti de Budy dioc. Plocensis 1 gr.s.*, ktorú nachádzame v súpise študentov krakovskej akadémie, datovanému k 19. 10. 1544.² V minulosti existovali taktiež dohady, že by Budny mohol navštevovať školu v Kráľovci alebo Janove. Podľa Stefana Fleischmanna nie sú tieto dohady ničím podložené a vychádzajú len z faktu, že Budny bol veľkým znalcom vtedajšieho duchovného života v Európe.³ Pliss považuje vzdelanie, ktoré Budny dostal v aka-

¹ KOT, Stanisław. *Szymon Budny: Der größte Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*, Köln: Hermann Böhlau, 1956, s. 65.

² CHMIEL, Adam (Ed.). *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis: 2. Ab anno 1490 ad annum 1551.*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1892, s. 392.

³ FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten*

démii za hlavný impulz pre náklonnosť voči dišputám a racionalizmu, vlastnosť tak charakteristickú pre Budného osobnosť. Na tomto mieste sa podľa neho tiež zoznámil s myšlienkami Luthera a Kalvína a osciloval medzi luteranizmom a kalvinizmom.⁴ Počas štúdií sa mohol zoznámiť s viacerými neskoršími náboženskými dejateľmi, napr. Piotrom z Goniądza, Grzegorzem Pawłem, Danielom Bielińskim, Georgom Schomannom a ďalšími.⁵

Určenie národnostnej príslušnosti Budného je komplikovaná úloha. V predhovore k jeho prvému vydaniu poľského prekladu Nového zákona v roku 1572 píše: „*Co się tknie Polaszczyny żebyć y o tem wiedziać, wiem iż naszymi Polacy pospolicie oney krainy mowy w pisaniu używają, z ktorey kto rodem.*” V texte tiež zaznievajú označenia, ako „*ięzyk nasz*” alebo „*jako nasze Polskie*“. V predhovore k druhému vydaniu prekladu v roku 1574 hovorí: „*Umysł zaiste mój tylko ten był i jeszcze jest, żebym w tem chwale Bożej i zborowi jego, przynamniej między swego języka narodem posłużył, jakoby pismo święte właśnie, a bez ludzkich przysad (choć nie dwornemi słowy) brzmiało,*”⁶ čo by svedčilo o príslušnosti k poľskému národu. V tomto predhovore tiež označuje Ruténi za „*bracielej miłey z narodu ruskiego.*” Vo svojom liste Bullingerovi píše, že bol vychovaný vo viere katolíckej.⁷ Merczyng teda tvrdí, že Budného tvrdenia jasne vylučujú možnosť, že by bol Budný Ruténom, keďže katolicizmus nebol v dobe narodenia Budného medzi Ruténmi rozšírený.⁸ Ku katolicizmu sa začala obracať väčšia časť ruténskej šľachty až po protireformácii, kedy mnohí Ruténi, medzičasom prijavší kalvinizmus, sa nenavracali späť ku pravosláviu, ale ku katolicizmu. To viedlo aj k ich následnej

und Unitariers (ca. 1530 – 1593). Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie, 2006, s. 88.

⁴ „Отсюда онъ получилъ страстную наклонность къ диспутамъ, доктринерству и рационалистическому мышлению. Здѣсь же, въ Краковской академіи, вѣроятно, Симонъ Будный познакомился съ сочиненіями протестантскихъ реформаторовъ. Съ самаго начала реформаціи, со времени выступленія Лютера съ протестомъ противъ римско-католической церкви въ Краковской академіи ходили по рукамъ всѣхъ образованныхъ людей сочиненія Лютера, Меланхтона, и др. Въ это время Симонъ Будный, вѣроятно, сталъ протестантомъ, колеблясь между кальвинизмомъ и лютеранствомъ. Здѣсь же, въ Краковѣ, Симонъ Будный познакомился, вѣроятно, съ тѣмъ кружкомъ, въ которомъ впервые въ Польшѣ возникаютъ антитринитаріанскія мнѣнія.” ПЛИСС, Владимир. *Симонъ Будный и его сектантская и литературная дѣятельность въ Западной Руси*, Христіанское Чтеніе 9, 1914, s. 1146-1168, tu s. 1150.

⁵ KOT, Stanisław. *Szymon Budny: Der größte Häretiker*, s. 65.

⁶ BUDNY, Szymon. *NT 1574*, cit z. MERCZYNG, Henryk: *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1913, s. 136.

⁷ Nos vero utpote in contraria nati atque adeo educati in ipso quidem praedicationis nostrae initio partim quidem eam ipsam controversiam non tauti, pro qua digladiari necesse sit, aestimavimus, partim vero illam opinionem tuebamur. BUDNY, Szymon. *Szymon Budny an Heinrich Bullinger*, Kłeck, 18. April. In: WOTSCHKE, Theodor (Ed.). *Der Briefwechsel Schweizer mit den Polen. Archiv für Reformationsgeschichte. Ergänzungsband 3*. Leipzig: M. Heinsius, 1908, s. 174.

⁸ MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 8.

polonizácii, ktorá započala prijatím protestantskej viery.⁹ Táto skutočnosť robí veľmi nepravdepodobným, že by bol Budny ruténskeho pôvodu. Sandius ho označuje za Mazovčana.¹⁰ K jeho mazovskému pôvodu sa pozitívne vyjadruje aj Maria Kossowska, ktorá poukazuje na písanie slova „*Talent*“ v preklade Nového zákona z roku 1574 ako „*talant*“, čo je preferovaná forma v mazovskom dialekte.¹¹ Poľský historik Adolf Pawiński spomína osadu Budne v dnešnom Ostrołęckom okrese, nachádzajúcu sa neďaleko od obce Troszyn, ktorú vlastnil v roku 1582 istý Lukasz Budny.¹² Týmto je možné vzniesť otázku, či Budny nebol príbuzným tohto Budného, a teda šľachtického pôvodu. Merczyng považuje Budného za šľachtica. Podobný názor vyjadruje aj Wilbur, ktorý píše, že Budny sa narodil v roku 1533 do rodiny chudobného poľského šľachtica, hoci toto tvrdenie nepodopiera žiadnym dôkazom.¹³ Stanisław Kot taktiež tvrdí, že Budny bol Poliakom a vraví, že písal po ruténsky len preto, aby zabránil úplnej polonizácii litovskej šľachty, a zároveň tak dosiahol aj na tých, ktorí zostávali verní svojej reči.¹⁴

Niektorí bieloruskí akademici sa domnievajú spolu s historikmi minulých storočí, že Budny bol Rutén pochádzajúci z pravoslávnej rodiny.¹⁵ Takéto usudzovanie vyplýva z Budného pôsobenia na území dnešného Bieloruska a znalosti ruténskeho jazyka, v ktorom napísal svoje prvé dielo *O оправданіи грѣшнаго человека пред Богом*, ktoré sa však nezachovalo. Do dnešných čias sa zachovalo len jedno dielo,

⁹ FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait*, s. 81.

¹⁰ SANDIUS, Christophorus. *Bibliotheca Antitritatorum*. Freistadii, 1684, s. 54. Sandius (12. 12. 1644, Königsberg – 30. 11. 1680 Amsterdam), vlastným menom Christoph Sand, v Holandsku známy ako Christof Van den Sand bol ariánsky autor, ktorý sa zaoberal publikáciou a prekladom sociniánskych prác, hoci sám nebol socinián, o čom svedčia jeho debaty s poľskými sociniánmi Andrzejom Wiszowatym a Stanisławom Lubienieckim. Viď SZCZUCZKI, Lech. *The Spinozian Circle (Christopher Sandius Jr)*, *Przegląd Filozoficzno-Literacki (Philosophical/Literary Review)* 6, 3 – 4/2007, str. 289–311.

¹¹ KOSSOWSKA, Maria. *Biblia w języku polskim*, Tom 1, Poznań: Księgarnia Św. Wojciech, 1968, s. 257.

¹² PAWIŃSKI, Adolf. *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, Tom V: *Mazowsze*. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1895, s. 390.

¹³ WILBUR, Earl Morse. *History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents*. Boston: Beacon Press, 1945, s. 369.

¹⁴ „Nachdem Budny das Weißrussische erlernt hatte, wollte er den litauischen Adel, der sich in dem Polonierungsprozess befand, veranlassen, seine Muttersprache nicht aufzugeben; offenbar versprach er sich davon eine stärkere Wirkung seiner an die Reußen gerichteten protestantischen Schriften.“ KOT, Stanisław. *Szymon Budny: Der größte Häretiker*, s. 68.

¹⁵ Za zmienku stoja ЛАСТОЎСКИ, Вацлаў. *Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі: спроба паясьніцельнай кнігопісі ад канца X да пачатку XIX стагодзьдзя*, Коўна: Друкарня Сакалоўскага і Лана, 1926, s. 388; ПАРЕЦКІЙ, Якаў Ільч. *Симон Будный передовой белорусский писатель XVI в.*, Минск: Издательство Белгосуниверситета 1961, s. 27; БОЛХОВИТЬИНОВ, Евгений. *Словарь исторической о бывших въ Россіи писателяхъ духовнаго чина*, Сергиев-Посад: Паломник, 2002, s. 275; KORMANOWA, Żanna. *Bracia Polscy 1560-1570*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1929, s. 32; SYROKOMLA, Władysław. *Dzieje literatury w Polsce od pierwiastkowych czasów do XVIII w.*, Tom 2. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1875, s. 232.

ktoré Budny napísal v tomto jazyku, a to tzv. *Nieświeżský Katechizmus*.¹⁶ Ďalšie diela, ktoré v iných textoch spomína Budny, *O святомъ крещеніи, O вечерніи Сына Божего*, možno nikdy nenapísal a boli iba plánom do budúca, ktorý zostal nenaplnený. Najväčším súčasným zástancom Budného príslušnosti k Ruténom je Bielorus Ivan Vasilovič Saverčanka. Jeho hlavnými argumentmi sú fakt, že Budny napísal svoje prvé diela práve v ruténskom jazyku a používanie východoslovanskej slovnnej zásoby v jeho neskorších poľských textoch.¹⁷ Možnú zmienku o Budnom z Krakówskej akadémie vykladá tak, že *dioc. Plocensis* neznačí poľský Płock, ale bieloruský Połock. Poukazuje aj na množstvo obcí v Bielorusku, ktoré nesú názov Buda. Používanie poľštiny v neskoršej fáze pôsobenia vysvetľuje tak, že poľština bola prestížnym jazykom a používali ju aj dokonca odporcovia Poliakov. Vyjadrenie „*My Polaci*“, ktoré Merczyng považuje za jasný dôkaz autorovej príslušnosti ku poľskému národu, interpretuje ako vyjadrenie štátnej príslušnosti ku celku, ktorý vznikol po zjednotení Poľského kráľovstva a veľkokniežatstva Litovského v roku 1569.¹⁸ Naopak, za dôkaz proti jeho poľskosti považuje jeho slabú znalosť poľskej geografie. Saverčanka vychádza z Budného výroku „*z Litwy do Rakówa jakiegoś*“.¹⁹ Ruténsky pôvod Budného je dnes zastávaný primárne len bieloruskou akademickou obcou. Fleischmann sa vyjadruje, že je možné, že sa Budny považoval za v prvom rade Slovana.²⁰ Ako príklad uvádza Budného citát z predhovoru k prvému vydaniu prekladu Nového zákona: „*A przeczbychmy nie mieli u nich brać słow, ponieważesmy z nich poszli, y owszem nic inego iedno Słowianie ieste-*

¹⁶ *Катихисісь то ест наоука стародавняя хрiстiанская ѿ свeтого письма для простых людей языка роуского, въ пытаниахъ и отказехъ събрана*. Merczyng spomína, že v roku 1913 existovali len tri známe výtlačky: 2 v Rusku (Moskva a Sankt Peterburg) a jeden v Rakúsko-Uhorsku, v kráľovskej knižnici. MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 12.

¹⁷ FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait*, s. 83. Tento argument používa aj Pareckij. ПАРЕЦКИЙ, Якаў Ильич. *Симон Будный, передовой белорусский писатель XVI в.*, s. 60. Treba poznamenať, že jeho ranné práce v ruténskom jazyku sú naopak posiate množstvom poľských slov. To si všíma aj E. F. Karskij, ktorý sa podobne snaží vykresliť Budného ako Ruténa/Bielorusa, no priznáva, že v texte *Katechizmu* je mnoho poľských slov. Pripisuje to však silnému vplyvu poľštiny na bieloruskom území. КАРСКИЙ, Евфимий Феодорович. Два памятника старого западнорусского наречия: 1) Лютеранский катехизис 1562 года и 2) Католический катехизис 1585 года. In: *Труды по белорусскому и другим славянским языкам*. Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1962, s. 188–207.

¹⁸ Nie je jasné, odkiaľ má Merczyng tento výrok. Podľa Saverčanky ho Merczyng našiel v diele *O przedniejszych werzy chrystijańskiej artykulech*, hoci rovnako neponúka dôkaz o exaktnom mieste, kde sa tento citát má nachádzať. САВЕРЧАНКА, Иван Василевич. *Симон Будны — гуманіст і рэфарматар*, Минск: Універсітэцкае, 1993, s. 8.

¹⁹ BUDNY, Szymon. *O Urzędzie miecza używającym*, Warszawa: Wydawnictwo Kasy Im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki, 1932, s. 180. Fleischmann považuje za veľmi nepravdepodobné, že by Budny nepoznal, kde sa nachádza Raków, centrum antitrinitárov vo vtedajšom Poľsku. Predpokladá skôr, že slovo „*jakiegoś*“ tu má význam pejoratívny, keďže v tomto diele atakuje postoj Rakóvčanov voči zastávaniu úradov, účasti vo vojne atď. FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait*, s. 83.

²⁰ *Ibid* s. 85.

smy? Aza lepiej inszy czynią, ktorzy swoią rzeczą wzgardziwszy, u Niemcow, albo u Włochow słow pożyczają? Jako na oko widzimy, iż niektorzy wolą świecznik zwać lichtarzem, tło pawiniemem, miłoserdzie iałmużną, etc.”²¹ Ako vidíme, lamentuje nad stavom slovanskej reči, v ktorej konštatuje, že hoci jestvujú výrazy pôvodné, nahrádzajú sa cudzími, a preto upadajú do zabudnutia. Ako zdroj tradičnej slovanskej slovnej zásoby vidí staré biblické preklady do cirkevnoslovanského jazyka. Poľštinu (a tým aj ostatné slovanské jazyky) považuje za prirodzeného pokračovateľa cirkevnej slovančiny, ktorú vysoko oceňuje.²² Natíska sa nám otázka, či je správne a vôbec dôležité pridelovať etnickú príslušnosť osobe, akou bol Budny, ktorý očividne pracoval z jeho pohľadu pre blaho všetkých Slovanov a vnímal jednotlivé slovanské národy ako časti jedného veľkého slovanského ľudu.²³ Sám sa označuje v predhovore k Biblii (1572) za Sarmáta a hovorí o zemi poľskej ako o Sarmácii.²⁴ Môžeme teda spoločne s Petrom Brockom konštatovať, že nemožno anachronicky použiť dnešné definície národností, najmä ak ide o jedná o osobu žijúcu v tak multietnickom prostredí, akým bola východná časť Republiky oboch národov v 16. storočí.²⁵

2.1 Budny a jazyk

Jazykové schopnosti Budného sú predmetom debaty. Je isté, že ovládal jazyk poľský (autor viacerých diel, napr. *O urządzie miecza używającym*), ruténsky (*Katechizmus*) a ako biblista a prekladateľ, ktorý pracoval s textami, či už v originálnych (Nový zákon v gréčtine či Starý zákon v hebrejčine), alebo autoritatívnych (latinská Vulgáta, grécka Septuaginta, cirkevnoslovanský preklad) jazykoch, ovládal tieto jazyky: latinský, grécky, hebrejský a cirkevnoslovanský. Viacerí bádatelia dopĺňajú ďalšie jazyky, ktoré mal Budny ovládať. Lastovski tvrdí, že Budny študoval

²¹ BUDNY, Szymon. *Biblia. To iest, księgi starego y nowego przymierza, znowu z ięzyka Ebreyskiego, Grecskiego y Lacinńskiego, na Polski preložone. Nieswież, 1572*, s. iv.

²² „Za czym nasz ięzyk on przed laty tak zacny, że go y sam Papież zganić nie śmiał, barzo zchodzi, a Lacinia lub Włoczyna z Niemczyną moc u nas biorą, tak iż iuż u sądow ziemskich na poły po Lacinie, a u sądow mieyskich na poły po Niemiecku mowią.“ Ibid.

²³ „A tak się mi zda, że wsczytcy słowienńskiego naszego narodu ninieyszy i potomni Tłumacze, bądź Polacy, bądź Rusacy, Karwathowie i Czechowie...“ Ibid. s. v.

²⁴ Ibid. s. iv. Hoci Sarmáci boli národom iránskeho pôvodu obývajúcim Pontskú step, označovanie sa za Sarmátov sa stalo populárnym v radoch poľsko-litovskej nobility v období Baroka. Tá sa považovala, narozdiel od bežného litovského a slovanského ľudu, za potomkov týchto nomádov. Z tohto pohľadu sa nám môže zdať, že Budny sa teda nepovažoval za Slovana v etnickom zmysle, ale v zmysle lingvistickom. Vid' CHRZANOWSKI, Tadeusz. *Wędrówki po Sarmacji europejskiej: eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*. Kraków: Znak, 1988, s. 7–29.

²⁵ „For he lived in a prenatal age; it is anachronistic to impose here the more rigid nationalist perceptions of a later period“. BROCK, Peter. Controversy over the Sword in the Brethren Church of the Polish Commonwealth as Perceived by Szymon Budny (1583). In: *The Polish Review*, 2000, roč. 45, č. 4, s. 387–400, tu s. 388.

v Taliansku a vo švajčiarskom Bazileji, a teda ovládal taliančinu, hoci neexistujú dôkazy o zahraničných štúdiách Budného. Takisto na základe častého používania čechizmov usudzuje, že hovoril aj po česky.²⁶ Časté používanie čechizmov však nemusí znamenať nutnú znalosť českého jazyka, keďže používanie takýchto výrazov bolo bežnou praxou poľských autorov týchto čias.²⁷ Ak by bol učeň spomínaný v matrike krakovskej akadémie a neskorší autor viacerých biblických prekladov a polemických diel tá istá osoba, dalo by sa vysvetliť, kde nadobudol Budny svoje jazykové schopnosti. Jeho učiteľmi mohli byť Pier Illicino (latinský a grécky jazyk) a Francesco Stancaró (hebrejčina).²⁸ Mohol sa tiež zúčastňovať prednášok komparatistiky gramatík biblických jazykov Jana z Trczian.²⁹

Prvá zmienka o Budnom v spojení s jeho náboženským pôsobením sa nám dostáva zo dňa 11. 1. 1558, kedy sa zúčastnil prvého zasadnutia rady starších zboru. Podľa *Aktów to jest spraw zboru krześcianskiego w Wilnie roku 1559, „Tego dnia Simon [Zacyusz] kaznodzieja zboru w Litwie i na Podlasiu, ku Ewangieliej Pana Chrystusowej odrodzonego, superintendent, uczyniwszy rzecz do Zboru o pożytku katechizmu postanowił Simona Budnego katechistą ze Zwoleniem starszej braciej.“*³⁰ Ak vezmeme do úvahy zvyk dávať úrad katechéta mužom vo veku 20 až 25 rokov, môžeme odhadnúť dátum narodenia Budného okolo roku 1535. Nie je známe, koľko pôsobil vo Vilniuse, ale je pravdepodobné, že nie dlho. Začiatok jeho tamojšieho pôsobenia sa odhaduje na koniec roku 1557 alebo začiatok nasledujúceho roku. Henryk Merczyng predpokladá, že následne už v roku 1559 alebo 1560 zaujal miesto ako kazateľ v Klecku³¹ na pôde magnátskeho rodu Radziwiłłov. Keďže Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, prezývaný Czarny, bol veľkým mecenášom a vyznávačom reformovaného učenia, založil na svojom panstve v Nieświeżi³² tlačiareň, aby sa protestantské učenie mohlo šíriť medzi tamojším východoslovanským ruténským obyvateľstvom vyznávajúcim pravoslávnu vieru.

Ako kazateľ zažíval Budny úspechy, osvojil si miestny jazyk a slúžil tvárou tvár otočený k ľudu. V Klecku uzrelo svetlo sveta Budného prvé literárne dielo, už

²⁶ ЛАСТОЎСКИ, Вацлаў. *Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі*, s. 388.

²⁷ KLEMENSIEWICZ, Zenon. *Histoira języka polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974, s. 337.

²⁸ KOT, Stanisław. *Szymon Budny: Der größte Häretiker*, s. 65.

²⁹ KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać polskiej reformacji*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002, s. 12.

³⁰ MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 10.

³¹ Dnes sa toto mesto nachádza v Minskej oblasti v Bielorusku.

³² Днесьні Нясвіж (bl.) / Нёсвиж (ru.) v Minskej oblasti, vzdialený približne 115 km od hlavného mesta Minska.

spomínané *O оправданіи грѣшнаго человека пред Богом*.³³ Neexistencia exemplárov tohto traktátu nám nedovoľuje sa hlbšie zaoberať jeho bližším obsahom, a preto musíme čerpať naše informácie o Budného náboženskom presvedčení v tom čase z jeho *Katechizmu Nieświeżského*.

2.2 Nieświeżský *Katechismus*

V tomto diele ukazuje autor svoje teologické názory, ktoré sú v tejto dobe ešte stále v rámci kalvínskej ortodoxie, hoci miestami už naznačuje jeho nespokojnosť s viacerými aspektami protestantizmu, najmä krstom detí. Neskoršie ariánske presvedčenie o nepravosti učenia o Sv. Trojici, večnom pred jestvovaní Krista v *Katechizme* ešte nenájdeme.³⁴ *Katechismus* je venovaný ruténskemu ľudu a je napísaný v jemu zrozumiteľnom, cirkevnoslovanskom jazyku so silným vplyvom miestnej reči. Kniha je venovaná pánom Radziwiłłom, Mikołajovi Czarnému aj Mikołajovi Rudému, predstaviteľom dvoch rodových línií, nieświeżskej a biržanskej. Venovanie a úvod, datovaný k 19. 6. 1562, je podpísaný Budným a dvoma ďalšími mužmi. Tým prvým je Mateusz Kawieczynski, správca radziwiłłovského panstva v Nieświeži a druhou osobou je Wawrzyniec Krzyskowski, kazateľ nieświeżský. Hoci podpisy troch mužov by mohli naznačovať, že dielo je výsledkom spolupráce, druhý predhovor, napísaný o 9 dní skôr (10. 6. 1562), naznačuje, že autorom je iba jeden človek. V tomto predhovore sa autor bez podpisu označuje za nehodného sluhu cirkvi a odvoláva sa na Kristovo povolanie, ktorý vraví, že „*žatva je veľká, ale robotníkov je málo*.“³⁵ Je veľmi nepravdepodobné, že by skutočným autorom bol buď Kawieczynski alebo Krzyskowski, keďže štýl písania je veľmi podobný neskorším Budného prácam; motívy textu tiež jasne naznačujú, že to bol práve Budny, kto ho napísal.³⁶ Väčšina historikov uznáva Budného za jediného autora

³³ Existenciu tohto spisu potvrdzuje Vasilij Sopikov, ktorý ho spomína v roku 1813. Viď СОПИКОВ Василий. *Опыт Российской библиографии, сочиненіи переводовъ, напечатанныхъ на Славенскомъ и Россійскомъ языкахъ отъ начала заведенія типографіи до 1813 года т. 1*, Санкт Петербург: Типографія Императорскаго Театра, 1813, s. xliv. Takisto ho spomína vo svojich listoch ruský pravoslávny mních Arťomij, ktorý bol pre jeho údajnú podporu ruského disidenta Matveja Baškina po roku 1553 uväznený v soloveckom monastýre a následne v roku 1555 ušiel na Litvu, kde sa stretol s Budným a venoval časť svojho publicistickeho úsilia boju proti kalvinizmu a antitrinitarizmu.

³⁴ Arius a ostatní podobne zmyšľajúci antitrinitári ranokresťanského obdobia uznávali a prijímali za fakt večnú predexistenciu Krista, napriek tomu sa však často označovali odporcovia trinitarizmu v neskorších storočiach za ariánov. Označenie arián sa tak stalo urážkou pre každého, kto sa vymykal z ortodoxie nicejského (uznávajúce trinitárske učenie prijaté na 1. nicejskom koncile roku 325) kresťanstva. HASTINGS, James (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1908, s. 785.*

³⁵ Lk 10, 2. *Sväté Písmo: Nový Zákon – katolícky preklad*, Bratislava: Spolok Svätého Vojtecha, 1986, s. 212.

³⁶ Ako dôkaz toho je, že autor predhovoru spomína, že je jeho túžbou napísať text, v ktorom by sa hlbšie venoval sviatostiam, najmä eucharistii a krstu. Krst detí neskôr zavrhnú v prospech anabaptistického stanoviska o výlučnom krste dospelých a veriach. V predhovore tiež spomína nutnosť existencie dobrého katechizmu, ktorý by objasnil všetky zásady viery a pripravil tak veriaceho na prijatie sviatosti

Katechizmu s výnimkou Stefana Fleischmanna, ktorý uvádza Krzyskowskeho spolu s Kawieczyńskim ako spoluautorov.³⁷

Po jazykovej stránke je dielo písané v ruténskom jazykom dopĺňané veľkým množstvom cirkevnoslovanskej terminológie. V katechizme používa autor výrazy, ako *инокъ, попъ, епископ, архимандрит, монастырь*, ktoré sú používané v cirkvách byzantského obradu (pravoslávnych a gréckokatolíckych). Kritika je možno smerovaná aj na latinskú cirkev, no tento fakt je zakrytý tým, že poľské či latinské ekvivalenty hore užitých cirkevnoslovanských/gréckych termínov boli prostému ruténskemu ľudu neznáme a nepochopiteľné, a tak celý text *Katechizmu* vyznieva len ako kritika pravoslávnej cirkvi. Biblické citáty sú, ako je spomínané, vždy v liturgickom jazyku. Je otázne, na akej úrovni ovládal bežný človek tej doby cirkevnú slovančinu, pretože štúdie tvrdia, že znalosť náboženského jazyka bola, aj ako dnes v rôznych pravoslávnych krajinách, dosť slabá.³⁸ V texte sa nachádza aj množstvo polonizmov.³⁹ Je náročné určiť, do akej miery boli dané slová bežnou súčasťou ruténskej reči a do akej boli vkladané do textu pod vplyvom autorovho materinského jazyka.

Okrem originálneho vydania bol *Katechizmus* viackrát vydaný a preložený. Do poľštiny bol preložený v roku 1563 a vydaný takisto v Nieświeži. Existujú tiež dohady, že *Katechizmus* bol vydaný aj v Štokholme v roku 1628 pre ruských veriacich, ktorí sa stali poddanými švédskeho impéria po roku 1617.⁴⁰

Nieświežský Katechizmus môžeme charakterizovať ako pokus priviesť ku konverzii nielen prostý ruténsky ľud žijúci na radziwiłłovskom panstve, ale i pravoslávne duchovenstvo a teológov. Pre prvú skupinu ľudí autor používa štýl viac poučný, výkladový, ktorým ozrejmuje a predstavuje zásady helvétskej viery. Pri druhej skupine používa metódu dišputatívnu, snaží sa vyvolať pochybnosti a očakáva argumenty od druhej strany. Jeho predmetom kritiky je prevažne mníšstvo, duchovenstvo, sviatosti (ich chápanie, či doslovné odmietanie v prípade niektorých sviatostí, ako je napr. pomazanie chorých), úcta k ikonám a svätým. V tomto ohľade sa *Katechizmus* nejako výrazne nevzdáva od ortodoxnej kalvín-

krstu. Odvoláva sa tak na ranokresťanské časy, kedy bolo prijatie krstu predchádzané dlhou prípravou. Ako príkladné katechizmy vtedajšej doby môžu slúžiť napríklad Augustínov *De catechizandis rudibus* (390) alebo ešte skorší text *Didaché* (2. st.). Sťažuje sa na vieru súčasných kresťanov, ktorí prestali veriť v nutnosť prítomnosti pravej viery u kresťana pre jeho spásu a uspokojili sa s predstavou, že krst nemluvíta v detstve je dostatočný nástroj spásy. Okrem toho zaznáva modlitby k svätým, zádušné bohoslužby, darovanie majetkov cirkvi, kňazom, kláštorom atď., k čomu sa opätovne viackrát počas života vracia.

³⁷ FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait*, s. 266.

³⁸ OHIJENKO, Ivan. Język cerkiewno-słowiański na Litwie i w Polsce w wiekach XV–XVIII. In KRYŃSKI, Adam (ed.). *Prace filologiczne, Tom 14*. Warszawa: Księgarnia E. Wendego, 1929, s. 524–543.

³⁹ Príkladmi sú slová ako *небезпеченства, вдячне, треба, поневажъ, мешканье, утратить*.

⁴⁰ WISZNIEWSKI, Michal. *Historia literatury polskiej, Tom 8*. Kraków: Krakowski Uniwersytet, 1851, s. 413.

skej vierouky, hoci v niektorých oblastiach sa ukazuje Budného slobodomyselný duch. Biblia v *Katechizme* slúži primárne ako zdroj príkladov, ktorými podopiera svoje učenie a vysvetľuje zásady kresťanskej viery, význam Desatora a Vyznania viery. Pri objasňovaní vierouky siaha ako po tradičnom, doslovnom výklade, tak aj alegorickom. Zásadnú časť textu venuje jazykovej analýze a vysvetľovaniu gréckych a hebrejských výrazov a ich slovanským ekvivalentom. Objasňovanie prebieha formou dialógu s čitateľom, v ktorom oslovuje autor čitateľa v druhej osobe.⁴¹

Katechizmus je rozdelený na 4 časti. Prvá časť je venovaná desatoru prikázaní, pričom autor používa protestantský (a pravoslávny) spôsob radenia prikázaní, t. j. 5. a 6. prikázania sú vymenené. Druhá časť sa venuje vyznaniam viery, t. j. apoštolskému a nicejsko-carhradskému. V tretej časti rozoberá Modlitbu Pána a vo finálnej štvrtej časti píše o sviatostiach eucharistii a krste.⁴² Text *Niešwiewzského Katechizmu* je originálnou prácou Budného a nejedná sa o žiaden preklad či preformulovanie iných katechizmov. Je teda jedným z prvých protestantských katechizmov písaných v slovanskom jazyku na území Poľska, hoci nie úplne prvým, keďže existuje aj staršia literatúra podobného typu produkovaná ako katolíckym, tak aj protestantským táborom. Ide však o úplne prvú prácu objasňujúcu kalvínsku teológiu určenú ruténskeho obyvateľovi. Dielo je viac zamerané na útoky a kritiku pravoslávnej viery než katolíckej, hoci výčitky voči katolíckej náuke nie sú zriedkavé a mnoho kritizovaných bodov východnej cirkvi by bolo možné aplikovať aj na cirkev západnú. Čo treba spomenúť je, že na rozdiel od pravoslávnej cirkvi nenachádza na katolíckej cirkvi autor priveľa dobrých kvalít, naopak, pri východnej cirkvi je v kritike opatrnejší. Možno, že šlo o pokus nie úplne odsudzovať pravoslávneho veriaceho, ktorého sa snaží presvedčiť o nesprávnosti jeho viery. Musel poukazovať na to, čo bežný veriaci poznal, čím sa riadil.

Na úvod prichádza všeobecný útok voči obom cirkvám v podobe „*Сатан в пропасти Римского и Греческого Вавилона затмил, слово его нарушил и тайни посквернил.*“⁴³ Budny dokonca nazýva Rím Antikristom a prirovnáva ho k Osmanskej ríši („*Скараль всех христиан некоторых слепотою иншийих*

⁴¹ *Оуже есть поведель* (BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 112), *росповеж ми тое явней* (ibid, s. 128), *скажи ми* (ibid, s. 219).

⁴² Tituly jednotlivých častí sú: *Катихисисъ для детокъ хрїстіянскихъ языка руского коротко выложена; Починается вторая часть катихисі о вере; Третья часть катихисі о молитве Г(оспо)ней; Четвертая часть катихисі о таинехъ.*

⁴³ BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 3. *Katechizmus* používa tradičný spôsob značenia strán pomocou písmen cyriliky, kde litera а, в, г, д, е... predstavuje stranu 1, 2, 3, 4, 5 atď. Ako však uvádza Kamieniecki, číslovanie strán je nedokonalé, strany 18, 20, 64, 210, 232, 251 nie sú označené, strana 211 je očíslovaná ako strana 210 a na strane 212 namiesto и sa nachádza i (и má numerickú hodnotu 8, zatiaľ čo i má hodnotu 10). KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: zapomniana postać*, s. 26.

неволею под Турецким або под Антихристом Римским“),⁴⁴ ktorá v danej dobe predstavovala obrovské nebezpečenstvo pre kresťanský svet, najmä strednej, východnej a juhovýchodnej Európy.⁴⁵

2.2.1 Prvá časť

Terčom kritiky sú už v predhovore spomínané: uctievanie ikon (alebo obrazov), vzývanie a úcta ku svätým, prehnaný dôraz na liturgiku, jej komplikovanosť a pompéznosť, často nepochopená bežným ľuďom z dôvodu užívania ťažko zrozumiteľnej cirkevnej slovančiny, krst detí, hoci v tejto oblasti si Budny musel dávať pozor, keďže túto prax uplatňovala aj reformovaná cirkev.

Pri uctievaní ikon autor nespomína iba ikony, ale aj obrazy, čo teda v tomto prípade naznačuje aj kritiku západnej praxe, nakoľko ikony a obrazy sa od seba v mnohých ohľadoch diametrálne odlišujú. Zatiaľ čo ikony sú dvojdimenzionálne, chýba im hĺbka a osoby, predmety či udalosti, ktoré vyjavujú, sú nerealisticky zobrazované so silnou symbolikou a ikonopisectvo má presné pravidlá a jasné vymedzenia tvorby ikon. Obrazy sú druhej strane, sú realističejšie s menším obsahom symbolických aspektov, s menej vyhranenými pravidlami. Obraz je do istej miery ozdobou a výplňou chrámového priestoru, naopak ikona je reflexiou teologického učenia a duchovnej pravdy. Budny však kritizuje oba prístupy, stiera medzi nimi hranice a považuje ich rovnako za idolatriu, ktorá nemá v kresťanskom chráme čo hľadať a odkláňa veriaceho od Boha.⁴⁶

Budny ďalej kritizuje dobrovoľný celibát kléru, najmä mníšstva, ktorý on sám považuje za stav neprirodený ľudskej prirodzenosti. Samotné panenstvo jednotlivca však neuznáva,⁴⁷ no upozorňuje, že v žiadnom prípade by sme nemali zrovnávať dnešných mníchov so starozákonnými a ranokresťanskými pannami a panicmi. Tiež nepriamo obviňuje súčasné duchovenstvo z porušovania týchto

⁴⁴ BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 8.

⁴⁵ Jan Kamieniecki vo svojej štúdii však poznamenáva, že Budny sa zdržal vo svojich polemikách používania negatívnych prívlastkov a označení vo vzťahu k inej osobe, t. j., jeho urážky neboli smerované na konkrétneho človeka, ale na rivalskú cirkev alebo abstraktnú predstavu nesprávne veriaceho kresťana. Kamieniecki podáva niekoľko príkladov iných, poľských polemistov, ktorí sa neštítali používať hanlivé slová a osočovanie voči svojim teologickým protivníkom. (KAMIENIECKI, Jan. *Polemika z katolicyzmem i prawosławiem w Katechizmie nieświeśkim Szymona Budnego*. In *Studia Białorutenistyczne* 9/2015, s. 11–22, tu s. 13–14) Za príklad uvádza spomedzi katolíkov Marcina Łaszczca: „*Jedno żeś ty sam głupi i Bóg cię jawnie ślepotą karze, jako bluźniercę niewstydliwego.*“ ŁASCZCZ, Marcin. *Wieczera ewangelicka w obronie szafunku wieczery ministrów wypisana przez ks. Marcina Tworzydła proboszcza kościoła świętej Trójcy w Wilnie wydana*. Vilnius, 1594, s. 31. Z tábora protestantského cituje Grzegorza z Żarnowca: „*Wiedział ci to przed trzydzieścią i kilką lat on wykretnik Ochin, mnich seneński w dialogoch swych bluźnierskich.*“ GRZEGORZ Z ŻARNOWCA. *Apokatastasis, to jest naprawa artykułu najgruntowniejszego o dosyć uczynieniu sprawiedliwości Bożej*. Vilnius, 1598, s. 3.

⁴⁶ BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 61.

⁴⁷ „*Сѣ дѣвстве не годится эле разумѣти.*“ Ibid, s. 23.

sľubov, keď naznačuje, že tieto sľuby nedodržiajú.⁴⁸ Jeho argumentácia proti celiátu nie je nijak podporená citátmi z Písma, napriek tomu považuje tento stav za neprirodzený pre človeka, a teda Bohu nemilý.⁴⁹ Ďalej kritizuje pustovníctvo a kupovanie či intrigárčenie v boji o zisk cirkevných úradov a majetkov.⁵⁰

Bodom kritiky je aj výklad prikázania „*Nepokradneš*“. Budny tvrdí, že kňazi a biskupi sa dopúšťajú hriechu, keď zanedbávajú svojich veriacich a nevysvetľujú im duchovnú náuku. Berú im to, čo im právom patrí, teda Božie slovo a nechávajú ich v nevedomosti. Autor tiež reinterpretuje úlohu diakonov v súlade s ich novozákonným poslaním, ako rozdávačov almužny a nie chrámových pomocníkov.⁵¹ Tiež vyjadruje názor, že cirkev je povinná mať nejaký majetok, aby tak mohla činiť svoju charitatívnu činnosť.⁵²

V katechizme sa autor venuje aj občianskej poslušnosti a vzťahu kresťana voči svetskej moci. Budny ju nezavrhuje, naopak tvrdí, že je úlohou každého kresťana poslúchať jemu nadriadených, či už jeho pána, alebo panovníka, a plniť tak svoje povinnosti. Prikázanie *Cti otca a matku* vzťahuje aj na nadriadených, ktorých treba poslúchať. Vytvára analógiu medzi úlohou rodičov, ktorí sa starajú o svoje deti, a panovníkom či zemepánom, ktorý sa stará o svojich poddaných.⁵³ Pozitívne sa vyjadruje aj k zastávaniu úradov kresťanmi. Považuje to dokonca za žiadané, aby kresťania, motivovaní svojou vierou, zastávali úrady v štáte. V prípade trestu smrti či iných telesných trestov nevzťahuje žiadne námietky, naopak, tvrdí, že netrestať zločincov je hriech a v takomto prípade nemožno hovoriť o spravodlivosti, keďže milosrdenstvo voči previnilcovi je nespravodlivosťou proti nevinnému a obeti zločinu. Účasť vo vojne považuje za nevyhnutnú súčasť života, no schválená môže byť iba v prípade, ak ide o obranu krajiny či majetkov, podaných atď.⁵⁴ Podobne sa vyjadruje aj ku zabitíu v sebaobrane (aj v rámci obrannej vojny), ktoré nepovažuje samo o sebe za hriech, hoci sa mu treba v každom prípade vyvarovať. Tieto názory si Budny zachoval aj vo svojej neskoršej antitrinitárskej fáze života, a práve tieto názory ho stáli členstvo v spoločenstve *Polských bratov* a spôsobili jeho nezhody s pacifistickým krídlom *Ecclesia minor*, ktoré predstavovali Marcin

⁴⁸ „Але яко тое исполняють ненадобь выписовати, понеже вси в томь вьдаютъ“ Ibid, s. 29. J. Kamiemiecki však toto obvinenie považuje za nepodložené. KAMIENIECKI, Jan. *Polemika z katolicyzmem*, s. 16.

⁴⁹ BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 27–31.

⁵⁰ „Многих наити можешь што ся Епископие, на Митрополие, на Архимандрие накупуютъ, але которыйбы словомъ божимъ стадо Хво паствить укажи ми одного.“ Ibid, s. 81.

⁵¹ „М(и)л(ос)тина пакъ маеть быти давана, напервьеѣгде суть діакони до диаконовъ. Бо их оурядъ есть не кадиту, ани што иного чинити, але только м(и)л(ос)тину съберати, а оубогах стеречи, абы якое нужды не терпели“. BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 92.

⁵² „Бо їсайя пишеть, яко Цары мають быти церьквамъ доштеле, а княгыне крѣмителе“. Ibid, s. 92–3.

⁵³ Ibid, s. 50–60.

⁵⁴ Ibid, s. 55–6.

Czechowic alebo Grzegorz Paweł z Brzezin, či Jan Niemowiejski. Názory o svetskej moci vyjadril neskôr v traktáte *O urządzie miecza używajqcem*.

2.2.2 Druhá časť

V druhej časti o viere vysvetľuje rozdiely medzi vierou prirodzenou (viera založená na prijatí overiteľných faktov) a vierou náboženskou, teda vierou v Boha (*вѣровати Бога*) a dôverou k Bohu (*вѣровати Богу*).⁵⁵ Odlišovanie medzi vierou v Boha a dôverovaním Bohu bolo síce známe pre západných kresťanov, východní kresťania však takúto dichotómiu nepoznali a považovali tieto dva typy viery za totožné. Rozlišuje aj medzi *вѣрую церковь* a *вѣрую в церковь*, kde odsudzuje druhý pohľad ako vieru v ľudí a nie v Boha. Jedinú funkciu a znaky pravej cirkvi vidí v kázani Božieho slova a udeľovaní sviatostí (krst a eucharistia), apoštolskú postupnosť a iné znaky považované pravoslávnu a katolíckou cirkvou za prejavy autentického cirkevného spoločenstva autor nepovažuje za nutné.⁵⁶ Tiež na týchto stranách zmieňuje kalvínske učenie o predestinácii.⁵⁷ Ďalej sú spomínané viaceré vyznania viery, z ktorých sa venuje dvom: Apoštolskému a Nicejsko-konštantínopolskému. V súlade s byzantskou vieroukou autor vynecháva *Filioque*. Apoštolské vyznanie, hoci známe na Západe, bolo nepoužívané na Východe a Budny ho používa skôr ako pomôcku pri vykladaní Východom užívaného Nicejsko-konštantínopolského kréda.⁵⁸ Pri výklade vyznaní sa vyhol rozboru učenia o obcovaní svätých,⁵⁹ z ktorého pramenila viera v účinnosť ich modlitby, ktorú, pravdaže, neuznával a vyjadril sa, že modlitby veriacich pravdepodobne ani nepočujú.⁶⁰

Ako kalvinista Budny potvrdzuje božskosť Ježiša a učenie o Svätej Trojici. Svätému Duchu venuje málo priestoru v súlade s dobovým nezaujmom o debaty o Duchu Svätom. Zastáva tézu, že nebeské kráľovstvo je ríšou duchovnou.⁶¹ Do hĺbky sa tiež venuje kňazskému úradu Krista. Ako hlavné úlohy Krista ako veľkňaza sú: dávanie obety, modlitba za ľudí a kázanie.⁶² Upozorňuje na nesprávny preklad gréckeho *πρεσβύτερος* v slovanskom, ale aj iných jazykoch, ako kňaz, pričom

⁵⁵ Ibid, s. 115.

⁵⁶ Ibid, s. 158–159.

⁵⁷ „Церковь то събрание, або дружина верных людей, иже Богъ презрель вживот вечный“ (Ibid, s.156).

⁵⁸ Ibid, s. 130–131.

⁵⁹ Носи text Nicejsko-konštantínopolského („Вѣрую... Во едѣну Святыю, Соборную и Апостольскую Церковь“) vyznania priamo nespomína vieru v spoločenstvo svätých, je súčasťou Apoštolského vyznania („Вѣрую в... Святыю, Соборную Церковь, святых общение“).

⁶⁰ Ibid, s. 173.

⁶¹ „Прото муситъ быти духовное, духом бо святымъ справуется и божіимъ словомъ. А сие две речи каждому оправданіе и животь вечный чинять“. Ibid, s. 121.

⁶² Ibid.

v gréčtine označuje kňaza termín *ιερεύς*. Týmto výrazom možno označovať iba Krista alebo starozákonného kňaza vykonávajúceho obeť, ktorého už nahradil Kristus.⁶³ Odvoláva sa na slová apoštola Pavla, ktorý nepoužíva spomínaný výraz *ιερεύς*, ale *πρεσβύτεροι*, čiže *starší*. Preto apeluje v súlade s kalvínskou tradíciou, aby sa výraz *jerej* nepoužíval pre súčasných cirkevných predstavených.⁶⁴ Takisto odmieta, že by úlohou biskupa mala byť správa liturgických úkonov, ale pripomínajúť List Sv. apoštola Pavla Títovi, tvrdí, že ich úlohou je v prvom rade kázanie.⁶⁵

V katechizme, ako už bolo spomenuté, je aj kritika modlitby ku svätým. Budny, ako kresťan helvétskej konfesie, neuznáva ako prostredníka medzi Bohom a ľuďmi nikoho iného ako samotného Ježiša Krista a odmieta teda všetky modlitby ku svätým, ako modloslužobníctvo a zbytočnosť.⁶⁶

Významné miesto v katechizme zaujíma Kristovo zostúpenie do pekla. Budny dôkladne rozoberá ako pohľad katolícky, tak aj pravoslávny. Kritizuje ich ako povrchné, plné ľudských doplnkov, nepodložených autoritatívnymi náboženskými textami.⁶⁷ Tým je pre neho len Sväté Písmo, hoci sa nebráni odvolávať sa a používať iné pramene, ako napríklad diela cirkevných Otcov, najmä homílie sv. Jána Zlatoústeho, avšak ich autoritu nepovažuje za neomylnú a dovoľuje si miestami s nimi nesúhlasiť. Podľa Budného je dôležité vnímať kontext jednotlivých pasáží Písma. Nemožno ich teda slobodne citovať bez toho, aby sme brali v úvahu ich kontext. Ako príklad nesprávneho a lživého citovania Písma uvádza scénu pokúšania Ježiša diablom, kedy Satan sám cituje biblické pasáže.⁶⁸ Na týchto miestach tiež Budny ukazuje svoj cit pre jazykové nuansy a lingvistický talent, kedy tvrdí, že správne by sa nemalo hovoriť o Kristovom zostúpení do pekla, ako je zvykom v cirkevno-slovanskom texte (*в адъ*),⁶⁹ ale o zostúpení do väzenia (*в темницу*),

⁶³ BUDNY, Szymon. *Катихисия*, s. 136.

⁶⁴ Ibid, s. 140.

⁶⁵ Ibid, s. 240. Budny sa odvoláva na List Títovi, ktorý je celý predchnutý pobádaním Pavla, aby Títus ako biskup kázal Božie Slovo a viedol veriacich a dobrými skutkami im dával príklad.

⁶⁶ Ibid, s. 172–173.

⁶⁷ Kritiku smeruje najmä na mníchov ako autorov častého zobrazovania pekla ako fyzického miesta. Budny tvrdí, že je nezmyselné považovať pekel za také miesto, keďže duše v ňom prebývajúce sú netelesné („То пакъ мнѣхъ съ иконѣхъ вымыслили адъ съ желѣзными враты прѣсте якобы на духѣ тѣлесныхъ замковъ потреба.“ Ibid, s. 142). Kamieniecki sa domnieva, že práve tento výrok poukazuje na autorov nepravoslávny pôvod, keďže tu preukazuje veľmi povrchné chápanie náuky, na ktorú útočí. (KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać*, s. 32). Kristovo zostúpenie do pekla vo forme čisto duchovnej Budny odôvodňuje citátom zo Zjavenia Sv. Jána a knihy Ezekeiel, v ktorých Ján bol duchom vzatý do neba a Ezekeiel bol prenesený do zemi Chaldejskej (BUDNY, Szymon. *Катихисия*, s. 138).

⁶⁸ Ibid, s. 142.

⁶⁹ *Адъ*; pekel, odvodené od gréckeho názvu Ἅδης; *Háidēs*, ktorý je v Septuaginte synonymom hebrejského *שְׁמַיִם*; Šeol, ktoré je často prekladané ako hrob a chápané nie ako miesto večného trápanie, ale ako miesto spočívania mŕtvych duší. Rovnaký význam výrazu prikladá aj Budny. Ibid, s. 131.

keďže grécky text Prvého listu sv. apoštola Petra používa takýto výraz (*ἐν φυλακῇ*, narozdiel od *ἐν ᾧδω*).⁷⁰

Budny sa na príklade Posledného súdu pokúša vysvetliť protestantskú náuku a reinterpretovať ho. Pojem *страшный судъ* u bežného východného veriaceho vzbudzuje hrôzu. Budny tvrdí, že žiaden spravodlivý a bohabojný kresťan sa na Poslednom súde nemá čoho obávať.⁷¹ Nenahrádza zaužívaný výraz novým, ale chápe ho ináč, v súlade s protestantskou teológiou. Podobne zaobchádza s pravoslávnyim pojmom *тайна*, ktorý hoci východné cirkvi chápu totožne ako katolícka cirkev výraz sviatosť, v tomto texte je významovo *тайна* používaná v kalvínskom ponímaní.⁷² Snaží sa nevytvárať nové termíny, ale používať tradičné výrazy, ktoré vysvetľuje v duchu kalvínskej náuky.

2.2.3 Tretia časť

V tretej časti sa venuje Modlitbe Pána. Používa verziu užívanú pravoslávnyimi kresťanmi, ktorá končí slovami: *Яко Твое есть Царство, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святаго Духа*. Táto časť je v porovnaní s ostatnými časťami katechizmu najmenej kritická voči pravoslávnyim výkladu. Objasňuje v nej, že *Хлебъ нашъ насущный* má dva významy, a to chlieb duchovný alebo pravý a chlieb každodenný, ktorý človek potrebuje kvôli fyzickým potrebám tela. Pasáž o *sedení po pravici Otca*, interpretuje Budny skrze tradičné ponímanie pravej strany ako strany spájanej s dôstojnosťou.⁷³

2.2.4 Štvrtá časť

Posledná časť katechizmu je zasvätená sviatostiam, v tomto prípade len krstu a večery Pána. Spomedzi štyroch častí katechizmu je najkratšou. Jedným z dôvodov je možný autorov úmysel posvätiť tejto téme dve diela, ktoré spomína v predhovore.⁷⁴ V časti je spomínaný ich význam, ako boli ustanovené, ich funkcia a tiež je vysvetlené, kto je príjemca sviatosti a jej vysluhujúci. Krst detí je uznaný, odôvodnený starozákonnou praxou udeľovania obriezky novorodencom.⁷⁵ Eucharistia je chápaná kalvínsky, teda symbolicky. Má byť symbolom milosti Božej a jednoty kresťanského spoločenstva. Človek, ktorý narúša v cirkvi pokoj má byť napomenutý hierarchiou, teda radou starších alebo presbyterov. Tu špecificky identifikuje cirkev ako spoločenstvo cirkevných predstavených v súlade s Jánom

⁷⁰ Ibid, s. 140.

⁷¹ Ibid, s. 164.

⁷² Ibid, s. 210-219.

⁷³ Ibid, s. 148.

⁷⁴ *О святом крещеніи а О вечерніи Сына Божегою.*

⁷⁵ Ibid, s. 226.

Zlatoústym, zatiaľ čo na iných miestach nazýva cirkvou všetkých pokrstených veriacich.⁷⁶ Kamieniecki na týchto miestach považuje Budného za nekonzistentného, meniaceho definície kľúčových pojmov podľa jeho potreby.⁷⁷ Na jednom mieste popiera existenciu kňazstva, okrem toho Kristovho. Zároveň však na inom mieste dovoľuje udeľovanie sviatostí iba spomínaným starším a predstaveným a zakazuje bežným veriacim vykonávať sviatosť krstu. Príkladným je jeho kritika vtedajšej bežnej katolíckej praxi, a to vykonávania krstu pôrodnými babami, ktorú považuje za nesprávnu a uzurpujúcu právomoci cirkevných predstaviteľov.⁷⁸ Na jednej strane tak odsudzuje katolícke a pravoslávne ponímanie kňazstva, a teda ich moc nad veriacimi prameniaku z ich špeciálnych právomocí. Na druhej strane však rovnako dáva monopol nad sviatosťami kalvínskym presbyterom a kazateľom a koná to, z čoho kritizuje katolíkov a pravoslávnych. V tejto časti rozoberá aj starozákonné sviatosti, ako obriezku, chrámové obety či paschu a preberá názor Jána Kalvína, a teda ich chápe doslovne ako sviatosti, ktoré boli zrušené a nahradené Kristovou obetou.

2.3 Pravoslávni a *Katechizmus*

Keďže *Katechizmus* smeroval svoje útoky proti pravoslávnej vierouke, bolo nutné, aby niekto vzniesol námietky a odpovedal na Budného protestantské argumenty. Týmto mužom bol ruský mních Arťomij, ktorý sa po svojom príchode do Litvy stretol so spismi viacerých protestantských dejateľov vrátane Szymona Budného. Arťomij uznal za nutné odpovedať na Budného reči a dokázať jeho omyl. Vo svojom liste Budnému sa odvoláva prevažne na pasáže Písma Svätého, primárne na Nový zákon, keďže tvrdí, že Starý zákon už nie je platný, čo sa týka najmä prípadu uctievania obrazov. V tomto prípade ruský mních argumentuje tým, že Boh dal tento príkaz starozákonným Židom ako prevenciu pred upadnutím do modloslužby, ktorú konali všade navôkol pohanske národy. Cituje aj diela cirkevných Otcov, najmä Efréma Sýrčana, Izáka Sýrskeho, Bazila Veľkého a Gregora Bohoslova. Odmietá Zákon Mojžišov ako nekompatibilný s Kristovými prikázaniami.⁷⁹ Ozna-

⁷⁶ „Церковь на иных местех всех верхнихъ, старыхъ и молодыхъ зхачит, але zde старъцевъ или пресвитеровъ, або яко златооустый рече, предстоящихъ въ церквѣ Х(ристо)с церквѣю зоветь“. Ibid, s. 250.

⁷⁷ KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać*, s. 35.

⁷⁸ „Прото злыи обычай Римская церковь имеет, внеиже и бабы с(вя)тымъ крещениемъ служить“. BUDNY, Szymon. *Катихисисъ*, s. 227.

⁷⁹ „Но дръжати законне церковная преданія, яке всѣмъ обще отъ святого и поклоняемаго Духа, комуждо въ своемъ чину, правила отъ святыхъ апостоль и богоносныхъ отецъ възглашенная, а не непщевати вины о грѣсѣхъ, якоже въ первой грани, [въ] 3 главъ глаголетъ: яко хранити подобаетъ и неписаніемъ преданныи церковный обычай яко законъ, и о семъ, яко не имамы нужна хранити Моисеова закона, заповѣдей и прочая. Суетловесници же, хотяще свою ереса ставити, десятословіе проповѣдуютъ, яке и преже Павелъ въ своихъ посланіяхъ: различно и многообразне

čuje Budného a ostatných protestantov, ktorých nazýva bez rozdielu luteránmi, za judaizantov či „*жидовствующих*“.

Diskusia medzi Budným a Arťomijom neprebela. Budny na listy nikdy neodpovedal. Dôvody mohli byť rôzne. Kamieniecki uvádza Arťomijovu neschopnosť viesť dialóg, neprístupnosť ku kompromisu a prílišnú emotívnosť jeho odpovedí, ktorá stála v protiklade s chladnou intelektuálnosťou Budného. Od počiatku obviňuje Budného ako heretika, tvrdí, že je to jeho pýcha, ktorá ho zvádza do hriechu. Hoci Budného označuje za brata, z listu cítiť nevraživosť. Jeho list sa sústreďí na kritiku protivníkových pohľadov bez toho, aby bližšie predstavil pravoslávnu náuku a ponúkol pravoslávne odpovede na odporcovce argumenty.⁸⁰ Nutné je však poznamenať, že teológovia a historici, ktorí sú veriacimi pravoslávnej cirkvi majú na Arťomijove listy odlišný názor a nepovažujú tón jeho reči za útočný, ale za priateľskú upomienku stratenému bratovi, ktorého ho chce naviesť na správnu cestu.⁸¹ Preto je nutné prihliadať na národnostné a náboženské zázemie bádateľov, ktorí sú často, hoci nevedomky, ovplyvnení svojím prostredím k záverom, ktoré môžu byť diametrálne odlišné.

O úspechu *Katechizmu* v radoch východného kňazstva hovorí episkop poľocký z gréckokatolíckej cirkvi Anastasij Sielawa⁸² v roku 1622: „*Szymon Budny i Laurenty Krzyskowski iad swoy Arianski po Rusku drukowawszy rozsziali między popy, przyięli to za lekarstwo tak iż y teraz mamy ieszcze trudnoścї z Popami odeymuiąc im te książczyska z rąk. Twierdzą bowiem, że są to księgi Cerkiewne dawne a zatym dobre zbierane z Pisma św iakoż y nie daią ichż przez mus abo commutacię wziąwszy inszą książkę za nie.*“⁸³ Vďaka tomuto svedectvu vidíme, že *Katechismus* bol populárnym medzi pravoslávny a gréckokatolíckym duchovenstvom, a preto je zaujímavé, že hoci sa našlo viacero kritikov Budného názorov (ako napríklad

отрече законъ старыхъ заповѣдей. И не самъ Павелъ отъ себе, но Христось, рече, своими учении упраниль, якоже пишеть ко Ефесяномъ, въ 2 главѣ. И въ иныхъ посланїяхъ ясно велить оставль-пемъ Моисея къ Христову учению притещи: конецъ, глаголя, з кону Христось въ правду всякому върующему, и служителя глаголетъ себе, и всѣхъ апостоловъ нову завѣту, не писмены, яже на скрижалехъ каменныхъ, но Духу и покрывалу лежати даже и до днесь на сердцьихъ почитающихъ ветхїй завѣтъ.“ АРТЕМИЙ (Старец). Послание Артемїя до еретика Симона Будного. In: *Памятники полемической литературы въ Западной Руси, т. 4, Книга 1.* Санкт Петербург, 1878, s. 1287–1328, tu s. 1292.

⁸⁰ KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać*, s. 39.

⁸¹ Вид' САДКОВСКИЙ, Сергей. *Артемий, Игумен Троицкий*. Москва: Университетская типография, 1892. [online] Dostupné z: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Sadkovskij/artemij-igumen-troitskij/ (cit. 14.4. 2023).

⁸² Pred svojou intronizáciou pôsobil ako igumen gréckokatolíckeho, baziliánskeho kláštora vo Vilniuse.

⁸³ SIELAWA, Anastasij. *Antelenchus to jest odpis na skrypt uszczypliwy zakonników Cerkwie odstępney S. Ducha Elenchus nazwanym*, Wilno, 1622, s. 49.

episkop Sielawa), zostáva starec Rus Arťomij jediný, kto napísal obsirnejšiu odpoveď na Budného kalvínsky traktát.

3 BUDNY SA STÁVA ANTITRINITÁROM: ADRESUJE LIST BULLINGEROVI

Pochybnosti o správnosti učenia o Svätej Trojici začal Budny prejavovať čoskoro po vydaní *Nieświeżského Katechizmu*. Dôvodom boli z rôznych krajín Európy prichádzajúci disidenti, ktorí šírili názory popierajúce existenciu Svätej Trojice a Božskosť Ježiša. V Poľsku a na Litve nachádzali tolerantné prostredie, kde mohli bez strachu o svoj život učiť a rozvíjať svoje heterodoxné myšlienky.⁸⁴ Ďalším impulzom pre pochybnosti bol anonymný spis, pôvodom z Ruska napísaný v cirkevnoslovanskom jazyku, ktorý argumentuje proti správnosti *Filioque*. Tento krátky spis, preložený Budným do latinčiny, poslal v liste, datovanom k 18. 4. 1563, švajčiarskemu reformátorovi Heinrichovi Bullingerovi do Ženevy.⁸⁵ Traktát neznámeho autorstva, ktorý Budny spomína a žiada o Bullingerovu reakciu naň, sa nazýva *DE PROCESSIONE SPIRITVS SANCTI: libellus, a quodam Roxolano⁸⁶ vel Russo contra Latinorum opiniones in lingua Illyrica⁸⁷ iam pridem conscriptus: nunc vero a Simone Budnaeo conuersus*. V liste žiada Švajčiara o objasnenie náuky o vychádzaní Ducha Svätého, pretože na jednej strane katolíci spolu s protestantmi učia, že Duch vychádza ako z Otca, tak aj zo Syna, a na strane druhej pravoslávni tvrdia, že Duch vychádza len od Otca. Píše, že väčšina kazateľov v Litve sa v súlade so západnou tradíciou pridáva *Filioque*, no miestny ľud toto učenie zamietá z dôvodu jeho nekompatibility s pravoslávím. Sám sa prikláňa viac k názoru východnému, keďže argumenty v liste spomínaných západných teológov (Peter Lombardský, Tomáš Akvinský a Juraj Trapezuntský)⁸⁸ ho nijako nepresvedčili. Budny teda ako stúpenec kalvinizmu túži poznať názor skúsenejšieho teológa. Má obavy, že

⁸⁴ Medzi utečencami, ktorí si ako svoju novú vlasť zvolili práve Poľsko a Litvu je nutné spomenúť práve muža, ktorý sa výrazne pričínal o rozvoj unitárskej náuky nielen v Poľsku, ale celkovo vo svete, Fausta Sozziniho, rodáka zo Seiny, synovca talianskeho antitrinitára Lelia Sozziniho, po ktorom Fausto prebral štafetu a rozvíjal jeho myšlienky. Fausto Sozzini sa stal neskôr členom „*sociniánskej*“ komunity v poľskom Rakówe. Ďalší cudzinci usadivší sa v Poľsku boli napríklad Nemci Martin Ruarius (Kempe v Holštajnsku), Johannes Crellius (Hellmitzheim, dnešný Iphofen v Bavorsku), Johann Ludwig von Wolzogen (Nové Zámky, Uhorsko, dnešné Slovensko), Joachim Stegmann (Postupim).

⁸⁵ List mal doručiť muž menom Hieronim Makowski, ktorý sprevádzal Mikołaja Krzystofa Radziwiłła, syna Mikołaja „Czarneho“ Radziwiłła na jeho cestách po Európe. KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać* s. 71.

⁸⁶ Antické označenie jedného zo sarmátskych národov žijúceho severne od Čierneho mora. Autor tu používa toto označenie skôr v zmysle geografickom než etnickom či lingvistickom.

⁸⁷ V tomto prípade „ilýrska reč“ označuje jazyk ruský a nie jazyk starovekých balkánskych Ilýrov.

⁸⁸ Nie veľmi známy grécky filozof, teológ a humanista, rodom z Kréty, vtedajšej kolónie Benátok (prívlastok Trapezuntský či Trabzonský poukazuje na jeho pôvod v niekdajšom Trapezuntskom cisárstve). Veľkú časť života prežil v Taliansku, kde inklinoval ku aristotelizmu, scholastike a západnému učeniu na rozdiel od byzantskej teológie jeho rodnej zeme.

práve *Filioque* môže doviest jedinca ku predstave, že všetky osoby vychádzajú jedna z druhej.⁸⁹ Je možné, že Budny sám nemal pochybnosti, no chcel vyvolať pochybnosti v Bullingerovi a získať tak od neho odobrenie učenia inej náuky než kalvínskej. Nech je pravda akákoľvek, niet pochybností o tom, že Budny sa už v roku 1563 začínal prikláňať čoraz viac k heretickému výkladu. Názory, priamo v rozpore s kalvínskym učením, predstavil neskôr aj na synodách vo Więgrówe v roku 1565 a v Skrzyznye v roku 1567.⁹⁰

List je písaný spôsobom veľmi kvetnatým. Budny ospevuje Bullingerove kvality ako je „ľudskosť“ (*humanitas*), oslovuje ho ako „človeka najjasnejšieho“ (*vir clarissime*), používa množstvo superlatívov. Sám seba Budny ponizuje, uskromňuje sa, ospravedlňuje sa za svoju výrečnosť a neusporiadanosť myšlienok (*Fateor nullo ordine ea non tam scripta quam confusa*). Píše v mene Poliakov a Litovcov, predstavuje ich problémy v oblasti náboženskej, kde čelia útokom a nebezpečenstvám zo strany katolíckej aj pravoslávnej a navyše spomína, že litovský ľud, ktorý prijal kresťanskú vieru až v 14. storočí, stále trpí tmárskymi predstavami pochádzajúcimi zo starého pohanstva, ku ktorému sa mnohí Litovci navracajú.⁹¹

Či Budny obdržal Bullingerovu odpoveď nám nie je neznáme. V každom prípade grécky výklad učenia o vychádzaní Ducha Svätého mohol pre helvétov predstavovať problém. Jeho prijatie kalvínskymi kazateľmi, ktorí sympaticky zmýšľali s antitrinitarizmom, mohlo časom viesť ku prijatiu tézy, že Otec a Syn si nie sú rovní, keďže Duch pochádza len od Otca, a teda Otec je pôvodcom ako Syna, tak aj Ducha. Toto učenie by tak mohlo viesť k subordinácii Syna Otcovi, následné-

⁸⁹ *Si una est patris et filii substantia et natura, non Video, quo modo spiritus sanctus possit a patre procedere, ut non etiam procedat a filio. Atqui inquirunt, si haec argumentatio valet, sequeretur et filium non solius patris sed Spiritus sancti filium esse. Clarum est enim non modo filium communem cum patre habere substantiam et naturam, verum etiam spiritum sanctum. Si igitur ob id spiritus sanctus etiam a filio procedit, quod filius unius sit cum patre substantiae et naturae, certe necessario sequeretur filium non tantum natum esse ante saecula ex patre, sed simul quoque ex spiritu sancto, cum quidem etiam spiritus sanctus eiusdem sit substantiae ac naturae cum patre.* BUDNY, Szymon. Szymon Budny an Heinrich Bullinger. In: WOTSCHKE Theodor, *Der Briefwechsel Schweizer*, s. 176.

⁹⁰ SEGUÉNNY André et al. *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. T. 13, Antitrinitaires polonais 2: Szymon Budny (Budnaeus), Pierre Statorius (l'Ancien), Christian Franken*, Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 1991, s. 11.

⁹¹ *Divisis enim ad eum modum nobis nempe per varia loca diversae opiniones superstitionesque et idolomaniae obvenerunt diversis impugandae. Quibusdam enim superstitiones papae obtigerunt evellendae, aliis vetustissimae ethnicorum idololatriae evertendae. siquidem etiam nunc Litvani multos credunt deos ac ipsis sacrificant. Rursus vero aliis cum Graecorum opinionibus certandum nimirum nobis, quibus in Russia ecclesiae sunt commendatae. Et de illis quidem, qui papam vel ethnicorum obsoletos cultus oppugnant. non est opus, ut quicquam a me hic dicatur. Papatum enim fraudes nobis perquam notissimae sunt, ethnicismi vero reliquiae potius ridendae quam rationibus convincendae. Atqui Graecorum sive opiniones sive ritus plurimum nobis facessunt negotii.* BUDNY, Szymon. Szymon Budny an Heinrich Bullinger. In: WOTSCHKE Theodor. *Der Briefwechsel Schweizer*, s. 174.

mu zamietnutiu Synovho božstva a posunu vnímania Ducha Svätého ako osoby k prejavu Božieho pôsobenia. Bullinger si možno uvedomil nebezpečenstvo, ktoré by hrozilo, ak by potvrdil názory Budného. Na druhej strane, záporná odpoveď by mohla odcudziť časť antitrinitársky zmýšľajúcich kazateľov a urýchliť tak ich odchod z kalvínskych radov. Ďalšia možnosť je, že list nikdy neobdržal. Môžeme iba hádať, aké boli skutočné dôvody neexistencie, resp. dôkazu o existencii odpovede na Budného otázku.

4. BUDNÉHO PREKLADATEĽSKÁ ČINNOSŤ

4.1 Počiatky Budného prekladateľskej činnosti

V 70. rokoch 16. storočia, teda v období, kedy Budny už jasne patril medzi vyznávačov unitárskeho kresťanstva, sa začal venovať prekladateľskej činnosti. Hlavným dôvodom mohla byť túžba po existencii takého biblického prekladu, ktorý by odrážal ideologické a teologické presvedčenie *Ecclesia minor*. K počiatkom jeho prekladateľskej činnosti sa musíme vrátiť do roku 1564, kedy vypomáhal pri vydaní diela cirkevného Otcu 2. storočia, sv. Justína Martýra,⁹² zvaného *Świętego Justyna filozofa i męczennika rozmowa z Tryfonem Żydem do Marka Pompejusza napisana, w której się zamyka nauka o prawdziwym poznaniu jednego Boga i Postaćca jego Jezusa Chrystusa, która nie tylko żydowski, ale i sabellianów starych i dzisiejszych błąd wywraca*,⁹³ alebo skrátene *Rozmowa z Tryfonem Żydem*. Autorom prekladu bol jeden z titulovaných spoluautorov *Nieświeżského Katechizmu* Wawrzyniec Krzyszkowski. Už v predhovore naznačuje, že nechce odvrhnúť ranokresťanskú tradíciu a spisy Otcov, no zároveň ich nemožno považovať za viac ako svedkov viery ranej Cirkvi a ich autorita sa nevyrovná Biblii. Protestantské (aj antitrinitárske) stanovisko voči Otcom sa odlišovalo od katolíckeho či pravoslávneho v tom, že nebolo ochotné považovať ich slová za tak autoritatívne ako tie biblické. Krzyszkowski vraví, že nie všetci Otcovia sa tešia jeho úcte a vymenúva niekoľko (podľa neho) negatívnych myšlienok sv. Justína: chiliazmus a prílišné spoliehanie sa na silnú vôľu človeka.

Samotný preklad sa odlišoval od ostatných Budného prekladov (je potrebné pripomenúť, že Budny nebol primárnym prekladateľom) tým, že nebol konaný z originálneho jazyka. Ako zdrojový text poslúžil preklad Sigismunda Gelenia (Zikmund Hrubý z Jelení), vydaný v Bazilei v roku 1557. Uprednostnili ho pred prekladom Joachima Perionia (Paríž, 1554). V tej dobe už existoval grécky exem-

⁹² Cca 100 – 165 n. l. Narodil sa do gréckej, pravdepodobne pohanskej rodiny v palestínskom meste Flavia Neapolis (dnešný Nábľus). Najprv bol stúpencom platonizmu, neskôr konvertoval na kresťanstvo a stal sa učiteľom v Ríme, kde počas vlády Marca Aurélia zomrel mučeníckou smrťou.

⁹³ Nie je jasné, na koho odkazuje označenie *Sabeliáni*, keďže tí popierali ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista.

plár originálu vytlačený Robertom Estienne v Paríži v roku 1551, no nie je známe, prečo nepoužili práve tento výtlačok. Kamieniecki označuje tento Krzyszkowskeho a Budného preklad za veľmi kvalitný. Odmieťa tvrdenia kalvínskych predstaviteľov, že ide o sfalšovanie originálneho textu.⁹⁴

Nie je známe, na koľko prispel do prekladu textu Budný, no je pravdepodobné, že jeho prínos bol najmä v oblasti filologickej. Ukážkou tohto je v predhovore spomínané nahradenie i bežne používaných výrazov *kapłan* a *pokuta* výrazmi *ofiarownik* a *pokajanie*.

Dielo sv. Justína bolo prvým, cez ktoré mohol nahliadnuť Budný do sveta prekladov a umocniť tak svoje teologické názory skrze svoje vlastné pokusy o novú, antitrinitársku reinterpretáciu biblických textov.

4.2 Biblické preklady Budného

Prvý čiastočný preklad Biblie uskutočnil Budný v roku 1570. Bol rozdelený na dve časti: *Księgi, które po grecku zową Apokryfa, to jest kryjome księgi* a *Nowy Testament z greckiego na polski język z pilnością przełożony*. V roku 1572 vydal Budný svoj prvý kompletný preklad Biblie z gréckeho a hebrejského jazyka do poľštiny.⁹⁵ Mala byť venovaná kráľovi poľskému, ako svedčí dedikácia napísaná Kawieczyńskim dňa 30. 7. 1572. Kráľ však zomrel 7. 8. 1572 a kniha vyšla z tlače až o sedem dní neskôr. Tento preklad bol vytlačený čiastočne na území panstva v Nieświeži a neskôr v Zasławi, kam presunul Mikołaj Radziwiłł Sierotka tlačiareň v roku 1571. Tlač dokončili Kawieczyński s Krzyszkowskim, ktorí pravdepodobne upravili text, na ktorý sa o dva roky Budný pri ďalšom vydaní Písma v predhovore sťažoval.⁹⁶ Nasledovali ho ešte dva ďalšie preklady, tentokrát však len preklady Nového zákona v rokoch 1574⁹⁷ a 1589. Tieto edície boli vytlačené v Łosku. Prvý z týchto edícií vytlačil opäť Daniel z Łęczyny, ktorý opustil miesto tlačiaru na konci roka. Nahradil ho Jan Karcan, ktorého v roku 1580 nahradil Feliks Bolewski, ktorý tú pôsobil do roku 1589, kedy vytlačil poslednú edíciu Budného biblie.⁹⁸

⁹⁴ KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać*, s. 81.

⁹⁵ BUDNY, Szymon. *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Przymierza, znowu z języka ebrejskiego, greckiego i łacińskiego, na polski przełożone*. Nieśwież, 1572. Budného preklad bol prijatý spočiatku dosť chladne bratmi, ktorí nevideli potrebu ďalšieho prekladu. PIETKIEWICZ, Rajmund. *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518-1638. Sytuacja wyznaniowa w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2002, s. 257.

⁹⁶ Ibid, s. 258 a KAWECKA-GRYCZOWA, Alodia. *Drukarze dawnej Polski. Od XV do XVIII wieku, Tom 5*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959, s. 78–79, 262–263.

⁹⁷ BUDNY, Szymon. *Nowy Testament znowu przełożony, a na wielu miejscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyszczone i krótkimi przypiskami po krajach objaśnione. Przydane też są na końcu tegoż dostateczniejsze przypiski, które każdej jakmiarz odmiany przyczyny ukazują*. Łosk. 1574.

⁹⁸ Ibid, s. 52–53, 79–80, 109–111, 123–127, 145.

Hlavnými dôvodmi opätovných prekladov bola úprava istých myšlienok a najmä snaha o vydanie úplného Budného prekladu bez edičných zásahov zo strany vydavateľov, ktoré postihli vydanie prvého prekladu.⁹⁹ Budny sa veľmi negatívne vyjadruje k tomuto prekladu v jeho predhovore vo vydaní Nového zákona o dva roky neskôr.¹⁰⁰ Tento preklad sa však až tak zásadne neodlišuje od prvotnej verzie, hlavné zmeny sa nachádzajú vo forme poznámkového aparátu, ktorým je nový preklad opatrený a v odstránení cudzích zásahov do prekladu. Vydanie druhého prekladu financoval Jan Kiszka, ktorému je vydanie venované. Posledný preklad z roku 1589 je špecifický svojou opatrnosťou, odstraňovaním kontroverzných pasáží alebo komentárov. V predhovore autor píše: *„Bo gdy ten to Nowy Testament na jawią wyszedł, acz byli niektórzy, co tę moję pracę chwalili i nie lada jako ją zalecali, jednak nierówno onych więcej było, którzy się niektórymi słowy w przedmowie i niektórymi przypiskami niepomału obrażali, ale najwięcej jich niektórych słów z Ewangelij i z Listów Apostolskich wyrzucenie obraziło i o to na mię mnodzy nie jedno z przeciwników, ale i z braciej za złe mieli, i na mię często nie jedno pojedynkiem, ale i na synodziech niemal wszyscy utyskował.“*¹⁰¹ Odstránenie zmien, ktoré urobil v NT 1574 vysvetľuje takto: *„I dlatego się długo przeciw bratom i z niektórymi, co przy mnie stali, zastawował. Lecz na koniec wszystko u siebie dostatecznie uważwszy, a onę Apostolską sentencją przed się wziąwszy, gdzie mówi, iż miłość swych rzeczy nie szuka, ale onych, któreby ku chwale Bożej naprzód, a potem ku zbudowaniu bliźniego należały, nie ku rozruszeniu. Przeto na ostatek ustąpiłem i podjąłem się tego, naprzód w Litwie na synodzie hermanniskiem, a potem na kamieńskim, wszystko ono, cobykolwiek kogo obrażało, z tego to Nowego Testamentu ode mnie w Łosku wydanego, odjąć, a one słowa, którem by z niego wyrzucił, zaś do tekstu wstawić. K temu i z przedmowy pirwszej, prawie niedaleko od początku, niektóre obraźliwe słowa o sfatszowaniu Nowych Testamentów (jakoby nad inne wszelakie księgi były sfatszowane) wymazać, a gładzszymi słowy, nie obraźliwą sentencją, wyrazić. Nawet przypiski, którem by do tychże Nowych Testamentów na końcu przydał, obiecałem odrzucić. Jakożem*

⁹⁹ FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait*, s. 123.

¹⁰⁰ *„Bo acz był przez mię przełożon, ale od niektórych przyjaciół mych na wielu miejscach, nad moje wolę przetworzon. Co aczbym był na on czas barzo rad dał znać, ale iż drukarnia nie w moich rękę była, przeto mi i to było nie wolno. A tak proszę, on to przekład miej, za czyj chcesz, jednoby nie za mój. Ten, któryć tu oto podawam, za mój znam, bo nie jednemu one cudze odmiany z niego wyrzucił, alem też i swego onego przekładu pociosał. Bom naprzód rzadko własności języka ebrejskiego i greckiego (co i uczeni Ebraizmami, a Hellenizmami zową) zostawował, i nie takem się barzo słów trzymał, acz mi to niektórzy z braciej za złe mają.“* BUDNY, Szymon. NT 1574. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 135.

¹⁰¹ BUDNY, Szymon. NT 1589, s. xli–xlil.

juž za pomocą Bożą tej obietnicy mojej tu w tem Testamencie, tego niniejszego roku 89, dosyć uczynił, co każdy pilny czytelnik baczyć może.¹⁰²

4.2.1 Dobové poľské preklady

Budny však nebol prvým, kto sa podujal preložiť Bibliu do jazyka poľského. Pred vydaním *Nieświeżskej Biblii* existovalo viacero iných prekladov, či katolíckych, tak aj protestantských. Medzi katolíckymi treba spomenúť nie veľmi známu *Bibliu królowej Zofii*. Ďalej preklad luterána Stanisława Murzynowskeho, vydaný v rokoch 1551–1553 v Kráľovci Janom Sekluczjanom, ktorý bol prvým prekladom z gréckeho jazyka.¹⁰³ Nie je však úplne jasné, či bol autorom Murzynowski, keďže jeho meno sa v knihe nikde nenachádza. Uznáva sa však všeobecne, že autorom prekladu bol Murzynowski, zatiaľ čo Sekluczjan bol vydavateľom; potvrdzuje nám to svedectvo Szymona Budného (viď pozn. 104) a názory Ignaca Warmińskiego¹⁰⁴ a Stanisława Rosponda.¹⁰⁵

Veľmi úspešnou a populárnou bola tzv. *Biblia Leopoldy*, tiež známa ako *Szarfenbergská*, pomenovaná podľa rodu, na ktorého náklady bola vytlačená. Predchádzalo jej vydanie *Noweho Testamentu Szarfenbergów* v roku 1556. Vydaná bola v Krakove po prvý raz v roku 1561 a neskôr ešte v rokoch 1575 a 1577.¹⁰⁶ Bol to preklad z latinskej Vulgáty, ktorý je špecifický tým, že zahŕňa aj knihy, ktoré nie sú v katolíckom kánone, a to 3. a 4. knihu Ezdrášovú a 3. knihu Makabejcov. Autor prekladu je neznámy, predpokladá sa, že autorom bol buď Jan Nicz z Łvova, dominikán Leonard Niezabitowski (spovedník Žigmunda Augusta), skrývajúci svoje meno pred útokmi neprajníkov, alebo cistercián menom Hieronymus (Stanisław) z Łvova. Prekladateľom mohol byť aj sám spomínaný protestant Sekluczjan.¹⁰⁷

¹⁰² Ibid, s. xlii–xliii.

¹⁰³ Tieto preklady nehodnotí Budny priveľmi vysoko a uznáva, že by potrebovali ešte trochu vycibrenia, no oceňuje snahu poľských prekladateľov. „*Godziłoby się też tu i o naszych polskich tłumaczach nieco przypomnieć. Bo już z łaski Bożej mamy ich i kilka na N. T. wszakże mało nie w każdym tę wadę baczyć, że wiele słów (acz dla wyrozumienia zda się dobrze) przydawamy. Królewiecki by Testament między wszemi miał przodek, gdyby ji był jego tłumacz, Stanisław Murzynowski, mógł drugi raz przepatrzeć a wydać, bo był młodzieniec nieladajako w jęz. greckiem uczony, acz po polsku grubo mówić i pisać, aleby to był czas wypolerować, gdyby była wola Boża z śmiercią nie uprzedziła. Krakowskich lepak Biblii i Nowych Testamentów tłumaczowi rychło mistrz umarł, jako mówią. Znać, że i łacińskiego języka niewiele umiał. Wejrzy tylko w jego przekład, najdziesz się czemu śmiać, albo radszej czego żałować.*“ Ibid, s. 126.

¹⁰⁴ WARMIŃSKI, Ignac. *Andrzej Samuel i Jan Sekluczjan*. Poznań: Księgarnia. sw. Wojciecha, 1906, s. 345–376. Warmiński sa odvoláva na Budného pri tvrdení, že autorom je Murzynowski a nie Sekluczjan, viď s. 367–376.

¹⁰⁵ Viď ROSPOND, Stanisław. *Studia nad językiem polskim XVI wieku (Jan Sekluczjan, Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Malecki, Grzegorz Orszak)*. Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, 1949, s. 339–362.

¹⁰⁶ PIETKIEWICZ, Rajmund. *Pismo Święte w języku polskim*, s. 215–216.

¹⁰⁷ Ibid, s. 217 alebo viď KOSSOWSKA, Maria. *Biblia w języku polskim, Tom 1.*, s. 205–217.

Najpravdepodobnejšou teóriou je Brücknerova, ktorá tvrdí, že táto Biblia je vytlačenou verziou dávnejšej rukopisnej Biblie z 15. storočia.¹⁰⁸

V Breste bola v roku 1563 vydaná *Biblia brzeska* na náklady veľkého mecenáša protestantov, už spomínaného pána Niešwiežského panstva, Mikołaja II Radziwiłła. Na preklade sa podieľalo množstvo významných poľských, ale aj zahraničných protestantských osobností, ako napríklad Grzegorz Orszak, Pierre Statorius z Thionville, Jean Thenaudus z Bourges, Jan Łaski, Jerzy Szoman, Jakub Lubelczyk, Szymon Zacjusz, Andrzej Trzecieski, Marcin Krowicki, Grzegorz Pawełtach a Francesco Stancaro, Bernard Ochin, Francesco Lismanino, Giorgio Biandrata.¹⁰⁹ Prekladanie započalo podľa predhovoru v roku 1557, šesť rokov pred vydaním. Hlavným prekladateľom bol Grzegorz Orszak, o čom svedčí Statoriov list Kalvínovi z 1.2. 1559: „*Ponieważ Sarmaci chlubili się nazwą chrześcijan, a ksiąg świętych w języku rodzinnym nie czytali, kolega nasz Grzegorz Orszak, Polak, litując się nad swoim narodem, zajął się tłumaczeniem Biblii na język ojczysty i gwałtownie na nas nalegał, abyśmy (tj. Statorjus i Thénau) mu pracą naszą służyli. Tyle już bowiem nabyliśmy biegłości w języku sarmackim, iż choć mówić poprawnie nie umiemy, jednakże możemy ocenić, kto dobrze mówi. Posłuchaliśmy go więc i zabraliśmy się do tak ważnej pracy.*“¹¹⁰ Bibliu vytlačil buď Stanisław Murmelius, alebo Cyprian Bazylik v počte 300 kusov. Hoci Biblia bola prekladaná z originálnych textov, vo svojom názve autori prekladu spomínajú aj používanie latinského textu,¹¹¹ ktorý bol podľa Budného viac používaný než ostatné texty v ostatných jazykoch. Budny s Kawieczynskim dospeli po pozornom čítaní a porovnávaní Brestského prekladu s textami gréckymi, hebrejskými a nemeckými k názoru, že ide o viac-menej preklad z latinčiny a francúzštiny.¹¹² Podobného názoru je aj Janina Czerniatowicz, ktorá tvrdí, že buď čerpali z Olivetanovho prekladu, alebo Kalvínovej verzie Estiennevej Biblie.¹¹³ *Brzeska Biblia* sa viac sústreďí na štylistickú a estetickú formu textu než na vernosť originálu.¹¹⁴ Z tohto dôvodu sa rozhodol Budny, že bude vhodnejšie preložiť celé Písmo, než opravovať Brestské vydanie. *Biblia brzeska* bola ešte niekoľkokrát znova vydaná. V rokoch 1568, 1580, 1585,

¹⁰⁸ BRÜCKNER, Aleksander. *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, Tom II: Pismo święte i apokryfy. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1903, s. 84–89.

¹⁰⁹ PIETKIEWICZ, Rajmund. *Pismo Święte w języku polskim*, s. 235.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Celý názov znie: *Biblia święta Tho iest Księgi Starego y Nowego Zakonu własnie z Zydowskiego Greckiego y Łacińskiego nowo na Polski język z pilnością y wiernie wyłożone*.

¹¹² Ibid, s. 257, 271.

¹¹³ CZERNIATOWICZ, Janina. *Niektóre problemy naukowe greccytyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1969, s. 35–42.

¹¹⁴ KOSSOWSKA, Maria, *Biblia w języku polskim, Tom 1*, s. 245–250.

1593, 1599,¹¹⁵ pričom prvá z vymenovaných edícií bola pravdepodobne dielom Budného v Nieświeži.¹¹⁶

Poľské preklady tejto doby pracovali primárne s latinským textom a obmedzovali prácu s originálnymi gréckymi a hebrejskými textami, ktoré použili sekundárne. Budného preklad je obdivuhodný, najmä v porovnaní s *Bibliou brzeskou*, prvou protestantskou Bibliou v Poľsku, na ktorej prelade sa podieľalo množstvo osobností tým, že ho zhotovil sám. Budny však vo svojom predhovore k druhému vydaniu Nového zákona zostáva veľmi skromný.¹¹⁷ Celkovo použil pri prelade množstvo rozličných edícií Písma, či už gréckych, latinských, alebo slovanských a porovnal svoje preklady s názormi a výkladmi mnohých učencov, exegetov, prekladateľov zo širokého spektra konfesí a náboženských tradícií, z ktorých najviac uznáva renesančného talianskeho učenca Lorenza Vallu, Erazma Rotterdamského, flámskeho františkána Nicholasa Zegersa (hoci ho označuje za sluhu antikrista), reformátorov Lutera, Bézu, Castellia a cirkevných Otcov Epifánia zo Salamíny, Tertulliana, Hieronýma a cirkevného historika Eusébia.¹¹⁸

4.3 Z akých edícií Budny prekladal a o prednostiach latinských kníh pred gréckymi

Zaujímavou otázkou je, z ktorých biblických vydaní Budny čerpal. Sám neuvádza, aké hebrejské vydanie starozákonných textov používal. Je možné sa teda len domnievať. V 16. storočí existovalo viacero možností. Jednou z nich mohla byť Biblia vydaná Avraamom ben Chaimom, Boloňčanom, pôvodcom z Pisy, ktorý ju

¹¹⁵ PIETKIEWICZ, Rajmund. *Pismo Świąte w języku polskim*, s. xiii.

¹¹⁶ Ibid, s. 251.

¹¹⁷ „A tak i ja tego o mojem przekładzie nie mówię, żeby już próżen od omyłek był, chyba to rzec mogę, że nad ine polskie przekłady jest szczyrszy, bo w niem i przysad mniej i jeśli się nie mylę, właśniej przełożon. Więcej o niem śpiewać nie chcę, ani się godzi.“ BUDNY, Szymon, NT 1574, cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 137.

¹¹⁸ „Ono też zbożni czytelnicy niech wiedzą, że się nie leda ako, ani bez wiosła na to morze tłumaczenia puścić. Niezję dnegom jakiego egzemplarzyka, zasiadszy nad niem, przekładał, alem się na wsze strony (jako mówią) oglądał. Miałem oko na greckie, a nie na jedne, księgi; dokładałem się łacińskich, nie zaniedbawalem słowieńskich; radziłem się rozmaitych kastygatorów, komentatorów, teologów, historyków, i inych wszelakich autorów albo pisarzów, ilem ich na ten czas dosięć mógł. Doznałem tego, co pospolicie mówią, że niemasz tak podłych ksiąg, z którychby się pilny czytacz nie mógł czego nauczyć. Lecz między wszemi największej mi pomocy w tej mierze dodali: Laurentius Valla, Erasmus on Roterodamski, Martin Luter, Sebastianus Kastalio, Theodorus Beza, Nicolaus Zegerus, acz antychrystów sługa; a z onych dawnych: Tertullianus, Eusebius, Epiphanius, Jer ony mus i ini niektórzy. Za ich świadectwem bezpiecznie niektóre słowa, abo i wirsze całe od heretyków podrzucone, albo od głupich pisarzów, lub od mędrków wmieszane, powyrzucał. A gdzie co było abo odmieniono, albo wyrzucono, za pewnemi tychże dowodami naprawiłem.“ Ibid, s. 136.

vydal na príkaz Yehoshuu Schelomo ben Israel Nathana.¹¹⁹ Tento výtlačok bol však určený židovskej náboženskej obci a je otázne, či by sa k nemu Budny bol schopný dostať. Ďalší možný exemplár je tzv. *Biblia Rabbinica*, vydaná v Benátkach v roku 1518 kníhtlačiarom Danielom Bombergom. Hoci názov môže opäť naznačovať, že by mohlo ísť o Bibliu určenú pre židovských veriacich, ide o kresťanské vydanie sprevádzané komentármi známych židovských rabínov, akým bol napríklad Moshe ben Maimon (Maimonides). Ďalšie vydania tejto Biblie vyšli ešte v rokoch 1526, 1549 a 1568.¹²⁰ Za najpravdepodobnejšie sa javí, že Budny používal *Biblia Hebraeo-Latina* vydanú Sebastianom Münsterom v roku 1534 vzhľadom na blízkosť Münsteru k švajčiarskym reformátorom.¹²¹ Kamieniecki udáva ešte existenciu krakovskej *Biblia Hebraica*, vytlačenej v roku 1552.

V prípade novozákonného textu je nám známe, ktoré vydania považoval Budny za smerodajné. Uvádza, že používal parížske vydanie Simona de Colines, tzv. *Editio Colinaei*, buď z roku 1534, alebo 1551 a *Editio Crispini*, jednu z tzv. *Editiones Stephanicae*, ktoré vychádzali z textu vytlačeného parížskym kníhtlačiarom Robertom Stephanusom (Estienne), prvotne v roku 1546.¹²² Sám však upozorňuje, že hoci si tieto edície veľmi cení, predsa len nie sú neomylné.¹²³ Je nutné tiež dodať fakt, že Budny považoval množstvo biblických edícií za neautentické a nespoľahlivé z dôvodu narušenia pôvodnej myšlienky. Ako hlavné príčiny uvádza v predhovore „zradu heretyków, omylnosć tłumaczów a głupstwo pisarzów.“ Hieronymovu Vulgátu priveľmi neoceňuje, pretože čerpá z porušených gréckych textov. Budny však považoval latinské antevulgátovské texty za autentickjšie a lepšie ako texty grécke. Sám priznáva, že spočiatku, ako mnohí kresťania, najmä východnej tradície, považoval grécky text za lepší z jednoduchej príčiny, a to z tej že evanjeliá (s výnimkou Matúša) sú napísané v tomto jazyku. V skutočnosti sú

¹¹⁹ WOLFF, Johann Christian. *Bibliotheca Hebraea vol. 2*, Hamburgi et Lipsae: Impensis Christiani Liebbezeit, 1715, s. 364.

¹²⁰ Ibid, s. 365–368.

¹²¹ Ibid, s. 370.

¹²² „Lecz tego wszystkiego prawdziwe księgi, jakie są, mianowicie Simona Kolinea, nie mają. Ale kto by się chciał niezgody ksiąg greckich napatrzeć, niech czyta N. T. grecki, który Johannes Crispinus wydał. Bo tam znaczono różnice ksiąg na krajach po grecku.“ BUDNY, Szymon, *NT 1574*, cit z. MERCZYNG, Henryk, *Szymon Budny*, s. 118. Citovaný predhovor sa nachádza aj vo vydaní prekladu Nového zákona z roku 1589, kde je nasledovaný ďalším, novým predhovorom. Viď BUDNY, Szymon. *Nowy Testament*. Łosk, 1588(9), s. i–xxxix. Plný prehľad možných edícií biblie používaných Budným, viď REUSS, Eduard. *Bibliotheca Novi Testamenti graeci: cuius editiones ab initio typographiae*, Brunsvigae: C. A. Scwetschke et filium 1872, s. 46–58.

¹²³ „Ono jeszcze dziwniejsza, że w Nowem Testamentie greckiem, który tak 50 lat wydrukował w Paryżu Simon Colinaeus, który egzemplarz wielce uczony mąż Sebastianus Castalio nad inne wszystkie wychwala, czegom i jasam nie z jednego miejsca doznał, że mu równego (oprócz kilka miejsc i św. Johana objawienia) niemasz, a przedsię i w tem tak sławnem egzemplarzu najdują się takie omyłki jako u Mateusza we 23 rozdz. wirsz 25 po grecku...“, BUDNY, Szymon. *NT 1574*, cit z. MERCZYNG, Henryk, *Szymon Budny jako krytyk*, s. 121.

(podľa neho) grécke texty oveľa viac falšované ako texty latinské, pretože znalosť gréčtiny v období ranokresťanskom bola tak rozšírená, že ju ovládal každý hereetik, čo dovoľovalo každému z nich Bibliu falšovať v reči gréckej.¹²⁴ O latinníkoch zase tvrdí, že „*Zaś łacinicy poniewaź tylko jedne homouzyańską sektę trzymali, a k temu nie tak bystrych rozumów byli, tak teź nierównno mniej u nich heretyków powstawało. A tak jawna rzecz jest, że pismo św. musi być w ich języku szczyrsze i nie tak naruszone, jako kiedy w greckiem.*“ Teda, hoci uznáva, že heretici boli aj medzi latinsky hovoriacimi kresťanmi, predsa je ich verzia Biblie čistejšia od omylov. Upozorňuje však každého čitateľa, aby pamätal, že človek je omylný, preto nemožno ničomu absolútne dôverovať a treba sa mať na pozore pred omylmi a chybami v Písme.¹²⁵

4.4 O Marcionovi a o tom, prečo nemožno úplne dôverovať Biblii

Za hlavného vinníka zodpovedného za pozmenenie Biblie považuje slávneho heretika 2. storočia, Marciona zo Sinopu. Ten podľa neho odvrhol všetky evanjeliá, ponechajúc len Lukášovo, a pozmenil ho tak, že kázal formu docetizmu, teda náuku, odmietajúcu, že Kristus mal materiálne telo. Obviňuje ho aj z toho, že nielen Evanjelium prekrútil, ale aj listy sv. Pavla Apoštola. Budny sa odvoláva na svedectvo Tertulliana, Epifánia a historika Eusébia. Za veľmi nebezpečný zásah do Písma zo strany Marciona považuje slová „*JAKO MNIMANO*“ (v slovenskom katolíckom preklade „*mysleli si*“), ktoré sa objavuje u Lukáša 3, 23, kde je Kris-

¹²⁴ „*Naprzód tu na się wyznawam, że m długo w tem błędzie był, mniając, żeby greckie księgi były ze wszech naprawdziwsze. A do tego mię ono ciągnęło, że Apostołowie wszyscy (oprócz Mateusza) tym językiem pisali, ale się wielce mylił, jako się jeszcze i dotąd niektórzy i z wiernych myślą. Jakoż przedsię prawda by to była, że nad greckie księgi nie mogłyby być prawdziwsze, gdyby tak szczyre były i teraz, jako na on czas z przodku, gdy je święci Apostołowie napisali. Lecz iż się inaczej najduje, już ono wniwecz. Bo teraz greckie księgi nie jedno nad ine nie są prawdziwsze, ale i owszem są nafalszywsze. Przyczyna tego jest ta, iż wszyscy jakmiarz heretykowie i Grekowie byli i w Grecyi powstawali i tam mieszkali. A choć teź który nie Grek był, przedsię greckiego języka używał. Bo ten język na on czas mało nie po wszej ziemi panował, począwszy za Aleksandra Macedońskiego, aż minąwszy czasy Konstantyna cesarza i innych, że teź Eiptczycy, Samarytowie, Afrowie i ini, mnodzy narodowie, swe języki porzuciwszy, za ten się byli chwycili. Ponieważ przeto język grecki tak szeroko za Apostołów i po Apostolech panował, a heretykowie tym, a nie innym, mówili i pisali, tedyć się samo skazuje, że oni to faszserze nie w inem którym języku, ale w tem, którego używali, pismo św. faszowali.*“ Ibid, s. 129.

¹²⁵ „*Gdyż żadna rzecz tak dalece człowiekowi każdemu przywoita nie jest, jako się omylić. Przeto i po wtóre proszę, komu się to mają tych dwu słówek wyrzucenie nie podoba, o łaskawe przestuchanie. Naprzód przeto pewna rzecz jest, jako się to w przedmowie pokazało, że księgi Nowego przymierza na wielu miejscach od heretyków są pofalszowane, to jest, że na niektórych miejscach są słowa odmienione, indzie nieco przydano, a indzie ujęto, a indzie słowa pomieszano i wiele złego poczyniono. Co jeśli tak jest, jakoż koniecznie jest, tedyć się samo skazuje, że żadnemu miejscu tak zgoła ufać nielza, żeby o niem kto rozumiał, iż jest szczyre, albo nieskażone. Mówię o tych miejscach, o którychby kto wątpił. Nie potrzeba mi o tem wiele mówić, ono tylko rzekę; jeśli gdzie, tedy w tej mierze mielibyśmy na ono pomnieć: wszego doznawajcie, co dobrze trzymajcie. Bo gdzieby tego nie było, tedy żadną miarą nie jedno się z błędów nie wybijemy, ale czem dalej, gorzej do nich pogrążniemy,*“ Ibid, s. 159.

tus spomínaný ako syn Jozefov (*Keď Ježiš začal účinkovať, mal asi tridsať rokov. A mysleli si, že je synom Jozefa*). Tieto slová sú podľa Budného Marcionovým pokusom vytvoriť obraz Krista ako nie skutočného človeka, ale Boha, ktorý sa len javí ako človek, hoci ním v skutočnosti nie je.¹²⁶ Spomínaný cirkevný historik Eusébius poskytuje dôkaz, ktorý Budnému stačí, že Marcion tieto slová vložil do textu Evanjelia podľa Lukáša. Ten cituje historika v latinčine, ktorý píše v knihe prvej svojej *Historia Ecclesiastica*: „*Quapropter neque ea generatio, quae ipsum concernit, abrogabitur, quam Matt. Euangelista recensens, Iacob autem, inquit, genuit Joseph, Lucas vero, qui erat filius, inquit, sicuti putabatur (nam et hoc addit), Iosephi, qui fuit Heli*“.¹²⁷ Z týchto slov usudzuje Budny, že sám Eusébius si všima zvláštnosť výrazu „*sicuti putabatur*“. Z textu priamo nevyplýva, že by Eusébius považoval niekoho iného za autora týchto dvoch slov než samotného Lukáša, no Budny v tomto vidí dôkaz o nepravosti týchto slov a Marcionovo dielo. Ďalším dôkazom je mu dielo spájajúce všetky evanjeliá do jedného zvané *Diatessaron*.¹²⁸ Podľa Eusébia a Epifánia bol autorom istý muž menom Tatianos zo Sýrie, žiak sv. Justína Martýra, ktorý sa neskôr stal vodcom gnostickej sekty zvanej Enkratiti.¹²⁹

¹²⁶ „O Markionie wieleby pisać, jako wiele pofalszował, ale miara przedmowy nie dopuszcza. Kto chce, niech o tem ćcie Tertuliana, dawnego tacińskiego pisarza i Epifania, greckiego teologa. Ci niemało wypisali, ukazując, gdzie, a jako co pofalszował. Jako ono w 1 liście do Kor. »Nie kuśmy Pana (albo jako w słowieńskich księgach Boga), jako go niektórzy kusili etc. Bo Markion wymazawszy Boga, napisał Chrysta. Wszakże wiedz, że ci dwa pomienieni teologowie nie wszego fałszu Markionowego ukazali. Bo niektórych, jako widzę, zaniechali, atoli, które się im zgodziły, jako i w przypiskach ujrzysz, gdzie ono (co w dzisiejszych Ewanieliach Łukasowych jest) JAKO MNIMANO, temuż mistrzowi przypisują.“ Ibid, s. 125. Ešte píše: „Ono k temu obaczmy, który heretyk na to naśmielszy był. Lecz i o tem nie trzeba się długo, bo mamy dwu świadku wiary godnych, jednego z greckich teologów, a drugiego z tacińskich, to jest Tertuliana a Epifaniasa. Bo ci dwa szeroko o tem świadczą, iż żaden z heretyków pisma Nowego przymierza tak nie zaraził, jako Markion, albo (jeśli go po łacinie zwać wolisz) Marcion. Bo naprzód trzy ewanielisty odrzucił, chyba jednego Łukasza Ewanielium zostawił, ale tak zostawił, żeby był lepiej nierówno uczynił, by je był, jako inne, odrzucił. Bo nie tak go przyjął, jako było przystojno, to jest, nie tak, jako zastał, ale w niem barzo wiele miejsc, jako mu było potrzeba, poodmieniał, wiele powyrzucał, wiele też przyczynił. Także listom Pawła św. uczynił. To obaczywszy, i ono obacz, co za błąd tento śmiały a niezbożny heretyk zmyślił i stanowił. Lecz cię ciż świadkowie dostatecznie sprawią, że Markion on błąd stanowił, jakoby syn Boży nieprawdziwe ciało miał, i owszem, jakoby i sam nieprawdziwy człowiek był, nieprawdziwie jadł, pił, chodził, spał, etc, ale żeby i sam mnimany człowiek był, mnimane ciało miał, na pozór tylko jadł, pił, a nakoniec i do mniwanie cierpiął i umarł.“ Ibid, s. 159–160.

¹²⁷ Budny ponúka aj svoj vlastný preklad: „Przeto i to rodzenie, które jemu należy, nie będzie odrzucono, które Mateusz Ewanielista wyciągając, mówi, Jakób urodził Józefa. Łukasz lepak (mówi), który (Jezus) był syn, jako mnimano (bo i to przydawa) Józefów“. Ibid, s. 160.

¹²⁸ Dielo bolo veľmi populárne medzi sýrsky hovoriacimi kresťanmi až do 5. storočia, kedy ho nahradili 4 kanonické evanjeliá v sýrskej verzii Biblie zvanej Peshitta.

¹²⁹ Epifánios aj Eusébius spomínajú, že príslušníci tejto sekty sa stránili konzumácie vína, živočíšnych produktov, odmietali manželstvo a učili, že Boh nemá moc nad diablom. Podrobnejšie o tejto sekte a Tatianovi píše Epifánios vo svojom monumentálnom hereziologickom diele *Panarion* v kapitolách 46 a 47. Vid' EPIPHANIUS OF SALAMIS – WILLIAMS, Frank (Ed.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sections 1–46)*. Leiden: Brill, 2009, s. 376–380; EPIPHANIUS OF SALAMIS – WILLIAMS, Frank (Ed.). *The Panarion*

Ten vraj vo svojom diele podľa Budného nikde tieto slová neuvádza. Budný píše: „A tak, gdyby na on czas te słowa (Jako Mnimano) w Łukaszu były, azaby ich tak pilny człowiek do onej harmonii nie wpisał? Patrz jako niniejszego wieku Osyander i Kalwin nie opuszczali tych słów w swoich harmoniach, takżeby był na on czas Tatianus uczynił, gdyby już na on czas wymyślone a napisane były, ale był snąc dyabeł Markiona na on czas jeszcze nie pobudził. Bo tegoż czasu był, którego i Tacyan. A tak oto masz nieomylnie dwa znaki, że tychto słów przedtym nie było, a choć je potym wpisano, tedy przedsię nie we wszech księgach były, jako się z Eusebiusa pokazało. Przyczem pamiętaj, gdzie mówi, że te słowa (Jako Mnimano) Africanus przydawa, nie dziwować się. Bo wiedz, iż ten Afrykan już nie rychło był po Tacyanie i po Markionie, przeto też u Tacyana ich nie masz, iż jeszcze za niego Markion fałszował, albo miał fałszować pismo apostolskie, a u Afrykana były, że już nierychło potym był, to jest za Orygena, którego (jako niektórzy piszą) był uczniem. Przeto, jakom wyszej powiedział, mam te słowa za przydatek Markiona heretyka, bo ten nawięcej pisma Nowego przymierza fałszował i to jego naczęstsze było słowo: *mnimany i domnimanie*.”¹³⁰ Je neznáme, aký preklad *Diatessaronu* Budný čítal. V Európe kolovalo niekoľko verzií Tatianovej *harmónie* a bola tiež dostupná v latinčine. Najznámejšou knihou obsahujúcou toto dielo bol manuskript *Codex Fuldensis*, ktorý bol zhotovený v 6. storočí. Ten obsahoval okrem *Diatessaronu* aj Pavlove epištoly (vrátane listu Laodicejčanom), zvyšné listy, Skutky Apoštolov a Zjavenie Jána. Manuskript zhotovil istý italský biskup Victor z Capuy, ktorý objavil *evanjeliou harmóniu* v latinskom jazyku a všimol si jej podobnosť s Tatianovým *Diatessaronom*. Zvyšok manuskriptu doplnil novozákonnými kanonickými textami z Vulgáty. V tomto texte sa objavuje pasáž totožná s Lk 3, 23 na mieste 4, 29 harmónie, ktorá v latinčine znie: „*Et ipse ihesus erat incipiens quasi annorum XXX ut putabatur filius ioseph*“.¹³¹ Slová *ut putabatur*, predmet sporu pre Budného, sa objavujú aj v tomto texte. Arabský preklad z 11. storočia takisto obsahuje tieto slová.¹³² Je teda záhadou, akú verziu *Diatessaronu* Budný čítal, keďže jedna

of Epiphanius of Salamis Books II and III. *De Fide*, Leiden: Brill, 2013, s. 3-6 a EUSEBIUS OF CAESAREA – LOUTH, Andrew (Ed.). *The History of the Church: From Christ to Constantine*, London: Penguin Books, 1989, s. 133–136.

¹³⁰ BUDNY, Szymon. *NT 1574*, cit z. MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 161.

¹³¹ RANKE, Ernestus (Ed.). *Codex Fuldensis. Novum Testamentum Latine, Inte Interprete Hieronymo: Ex Manuscripto Victoris Capuani Edidit, Prolegomenis Introduxit Commentariis Adornavit*. Marburgi & Lipsiae: N.G.Elwert, 1868, s. 40.

¹³² Originálny sýrsky text sa nezachoval, a preto je v dnešnej dobe najčastejšie používaný arabský preklad na vyhotovovanie anglických prekladov *Diatessaronu*. V modernom anglickom prevedení sporné miesto znie takto: „*And Jesus was about thirty years old, and it was supposed that he was the son of Joseph*“.
ROBERTS, Alexander (Ed.). *Ante-Nicene Fathers, Vol. 9*. Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1896, s. 49.

z najstarších zachovaných verzií textu v latinčine obsahuje tieto slová. Nesmieme však vylúčiť možnosť, že Budnému sa dostala do rúk nejaká iná verzia odlišná od *Codexu Fuldensis*, ktorá neobsahovala *ut putabatur*, vďaka čomu sa mohol odvolávať na Tatianovo dielo ako dôkaz o tom, že Marcion porušil text Písma, aby mohol šíriť svoju gnostickú náuku. Môžeme len hádať, prečo cituje Tatiana Budny, ak sa kontroverzné slová nachádzajú vo viacerých verziách tohto diela a pre potreby tejto práce je zbytočné sa hlbšie zaoberať týmto problémom. Nutné však povedať, že na konci svojho života, v poslednom vydaní prekladu Nového zákona, Budny zahŕňa slová *jak mnimano*.¹³³

V nadväznosti na problém otcovstva Ježiša a jeho vzťahu k Jozefovi Budny odpovedá v nasledujúcej časti rozboru veršu Lk 3, 23. Hoci sa v predchádzajúcich riadkoch odvoláva na Tertulliana a Epifánia vo svojej oponentúre voči Marcionovi, následne zamietá ich tvrdenia o Ježišovom pôvode. Označuje ich omyly a sám seba bráni pred obvineniami, že by odmietal čudesné počatie Krista z Iona Márie. Tvrdí, že hoci Tertullian aj Epifanius, boli odporcami Marciona, nemali problém s ponechaním slov *jak mnimano* v texte evanjelia, pretože im to vyhovovalo a zhodovalo sa to s ich náboženskými predstavami. Píše: „*Bo i Tertulian tak rozumiał, jakoby pan Jezus tylko z matki ciało miał, a Epiphanius jeszcze gorzej, bo ten już i wcielenie wiecznego syna twierdził. Niedziw tedy, że temu miejscu dali pokój, a zwłaszcza, że już nierychło po Markionie Tertulian był, a Epiphanius jeszcze nierychlej. Co ja nie przeto mówię i nie przeto tych dwu słówek wyrzucam, żebym nie wierzył pana Jezusa bez złączenia, sprawą Ducha Św., być poczętego w żywocie dziewice.*“¹³⁴ Dôvod, prečo však odmieta tvrdenie, že by Ježiš nepochádzal z Jozefa, je Kristov pôvod z rodu Dávidovho.¹³⁵ Argument, že by Kristus mohol byť potomkom Dávida skrze Máriu, Budného nepresvedčuje. Hlavný problém pre neho predstavuje Máriino príbuzenstvo s Alžbetou, ktorú Lukáš označuje ako príslušníčku rodu Áronovho. Taktiež je pre neho nezmyslom tvrdenie, že Mária musí byť Dávidovho rodu, pretože aj Jozef pochádzal z tohto rodu. Tvrdí, že takýto názor vznikol nesprávnym preložením pasáží v Mojžišovej knihe *Čísel* z hebrejčiny do latinčiny. Priznáva sa, že sám bol zaslepený týmto názorom, až dokým si neprečítal hebrejský text. O nesprávnom preklade hovorí: „*Tak bo tam ma stary łaciński przekład: »Omnes viri ducent uxores de tribu et cognatione sua. Et cunctae feminae de eadem tribu accipient maritos«. To, mówię, obłędliwy jest przekład. Bo daleko inaczej jest to miejsce w ebrejskich księgach, gdzie tak napisano: »Isch benahalath matte auotaw, idbeku bene Israel« etc. Co tak Munsterus i Pagninus jakmiarz*

¹³³ BUDNY, Szymon. *NT 1589*, s. 274.

¹³⁴ BUDNY, Szymon. *NT 1574*, cit z. MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 161.

¹³⁵ „*Jeśli Józef tylko mnimany jest ojciec pana Jezusów, a jakoż pan Jezus jest syn Dawidów?*“ Ibid, s. 162.

*tlumaczq: »Quisque de filiis Israel haerebunt in haereditate patrum suorum«. To jest: »Každy z synów Izraelskich będą trwać w dziedzictwie ojców swych«. To tak w ebrejskiem Mojżesz, a wedle łacińskiego, które przywiódłem wyżej, tak to miejsce brzmi: »Wszyscy mężowie będą pojmwac żony z pokolenia i rodziny swej (albo z plemienia swego).«¹³⁶ Neexistuje dôvod, prečo by bolo prikázané Mojžišovým zákonom, aby mohli byť manželstvá uzatvárané len v rámci jednotlivých rodov. Fakt, že Matúš a Lukáš vo svojich evanjeliách spomínajú Ježišov rodokmeň svedčí o tom, že Ježiš bol nie len akýmsi adoptívnym synom Jozefa, ale skutočným potomkom z jeho rodu. Opäť si povoláva na pomoc Písmo, špecificky na Lukáša, ktoré často označuje Jozefa a Máriu ako rodičov alebo *γονεῖς*. Budny usudzuje, že pokiaľ teda je Jozef len domnelým otcom Ježiša, tak potom je potrebné to isté tvrdiť aj o Márii, keďže sú spoločne označovaní za *γονεῖς*. Na otázku „*Jakož Józef może być ojcem panu Jezusowi, jeśli się jego poczęcie za sprawą Ducha św. zstało?*“, odpovedá „*Duch św. i owszem ono prześwięte poczęcie syna Bożego sprawił, ale nie z siebie, ani z czego inego, niż z czego się ludzie wszyscy poczynają.*“¹³⁷ Budny tak považuje Ježiša za skutočne z panny počatého zásahom Božím, no tiež tvrdí, že je zároveň pravým synom Jozefa z jeho semena počatého. Uvádza, že Písmo jasne hovorí „*Qui factus est ei filius ex semine Davidis secundum carnem*“¹³⁸ a odmieta všeobecne uznávané učenie o tom, že Kristus je bez semena mužského počatý, ako sa spieva v adventnom hymne *Veni redemptor gentium* v druhej strofe „*Non ex virili semine, sed mystico spiramine, Verbum Dei factum est caro.*“ Nakoniec prosí čitateľa, aby, vezmúc si k srdcu zázračné prípady z Písma, ako počatie Sára vo vysokom veku alebo narodenie sv. Jána Krstiteľa vo vysokom veku matky, prijal tajomné počatie Krista zo semena Dávidovho, teda z Jozefa bez toho, že by Mária poznala muža.¹³⁹*

Ďalšia údajná Marcionova zmena Písma sa nachádza v Prvom liste Korintánom 10, 9, kde sa nachádza veta, ktorú Budny prekladá ako: „*Ani kušmy Pana, jako niektórzy z nich...*“. O tejto vete píše náš prekladateľ, že pôvodne napísal Pavol slovo *Pan*, ktoré však Marcion neskôr zmenil na slovo *Chrystus*.¹⁴⁰ Pre trinitárskych kresťanov táto zámena nepredstavuje žiaden problém, no je pochopiteľné, prečo Budny považuje túto zmenu za dôležitú s nedorozumeniami následkami pre správne chápanie viery a rozlišovanie medzi Pánom (teda Bohom) a Kristom. Opäť sa odvoláva na Epifánia, ktorý potvrdzuje Budného slová o zámene *Pána*

¹³⁶ Ibid, s. 163.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Rm 1, 3.

¹³⁹ BUDNY, Szymon. *NT 1574*, cit z. MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 164.

¹⁴⁰ Ibid, s. 169.

slovom *Kristus* (hoci neuvádza, v akom diele to Epifánus učinil) a tiež dokladá slová Jana Cornaria¹⁴¹: „*Neque tentemus Dominum, Marcion autem pro Dominum fecit Christum*“.¹⁴² Ako posledné uvádza staré slovanské knihy, ktoré v tejto pasáži obsahujú slová „*Hu da úckywáumъ бѣѡа*“¹⁴³ a preklad Francišaka Skoryny, ktorý tiež píše o pokúšaní *Boha*.

4.5 Ďalšie sporné body Písma – komentáre k NT 1574

V tejto podkapitole si rozoberieme niektoré miesta, ktoré Budny buď považoval za sporné, alebo ich vykladal v zmysle antitrinitárskom. Prvý problém nastáva hneď na počiatku ako Starého, tak aj Nového zákona. Pri preklade úvodnej časti knihy Genézis prekladá slovo *רוח* ako „*Duch*“, no poznamenáva tiež v komentári, že ďalším významom slova je poľské slovo „*wiatr*“.¹⁴⁴ K podobnému záveru dochádza aj v knihe Proroka Izaiáša v komentároch.¹⁴⁵ Nesúhlas prejavuje Budny pri preklade gréckeho *Λόγος* a latinského *sermo* ako *słowo*. Berie si príklad z renesančných filozofov Lorenza Vally a Erazma Rotterdamského. Hoci *słowo* je výraz v neutrálnom strednom rode, grécky a latinský výraz sú oba v mužskom rode. Budny preto volí vo svojom preklade z roku 1589 výraz *mowa*, ktorý je v ženskom rode.¹⁴⁶ Odmietá tradičnú interpretáciu, že by Ján v evanjeliu narážal na predvečného Syna Božieho, ale považuje jeho slová len ako alúziu na Ježiša Krista ako človeka, ktorý sa narodil zo ženy bez žiadnej božskej podstaty.¹⁴⁷ Podľa Kamienieckeho sa týmto snaží oslabiť trinitársku náuku o tom, že *Λόγος* odkazuje na Krista ako nestvoreného a predvečného Syna Božieho.¹⁴⁸ Je otázne, do akej miery takýto preklad v poľštine funguje, keďže pôvodné slovo použité v preklade je stredného rodu. Je tak možné, že by si poľský čitateľ neznalý gréčtiny a latinčiny nevšimol rozdiel, ktorý

¹⁴¹ Janus Cornarius (cca 1500–1558) – humanista, filológ a prekladateľ gréckej a latinskej medicínskej literatúry. Takisto sa venoval aj gréckej patristickej literatúre.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Dnešné verzie cirkevnoslovanskej Biblie obsahujú tento verš vo forme: „*Hu da úckywáumъ xpĉ mǎ*“.

¹⁴⁴ „*W początku znaczy Bogi albo Elohy. Je to obyczaj mowy ebreyskiej. Albo wiatr Boży tu znaczy się*“, BUDNY, Szymon. *Biblia NT 1572*, s. 1.

¹⁴⁵ Budny píše „*To iest wielkie a straszne wywrocenie Boże iako y ono: Moi Duch Boży to iest wielki wiatr*“, BUDNY, Szymon. *Biblia ST 1572* s. 351.

¹⁴⁶ Okrem toho pripomína, že rovnako vhodným prekladom by bola „*rzecz*“. BUDNY, Szymon. *NT 1574*, J 1, 1.

¹⁴⁷ „*Per sermonem itaque evangelista non aliquem aeternum Dei filium, de quo nihil omnino scit Scriptura, sed Iesum Christum filium Dei ex muliere genitum intelligit et innuit.*“ BUDNY, Szymon. Ad argumenta Simleri et aliorum quorundam pro duabus in Christo naturis dimicantium, quaecumque Stanislaus Grochovius contra Simonem Budnaeum excerpit, eiusdem Simonis B. simplex et succincta e sacris litteris responsio: Item, Nicolai Parutae de uno vero deo Iehova, sobriae orthodoxaeque disputationes, 1575. In: FIRPO, Massimo. *Antitrinitari nell'Orientale del '500: nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Palaeologo*. Firenze: Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento in Relazione ai Problemi della Scienza del Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1977, s. 277–400, tu s. 322.

¹⁴⁸ KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać*, s. 120.

by ho mohol nasmerovať k trinitárskemu názoru. Je však takisto potrebné uznať, že Budny pravdepodobne rátať s tým, že výklad, ktorý tvrdí, že Kristus je spomínaný *Λόγος*, bol medzi kazateľmi aj bežným ľuďom tak rozšírený, že bolo veľmi zložité odvrátiť ľudí od náuky, ktorú Budny považoval za nesprávnu. Výraz *mowa*, jednoznačne ženského rodu, by tak jasne naznačoval nemožnosť spájania Krista s *Λόγος*. Na otázku, prečo Budny spochybňuje samotný grécky text Evanjelia sv. Jána, odpovedá, že grécke aj latinské manuskripty boli pozmenené, hoci neponúka žiaden dôkaz, že by to tak malo byť.¹⁴⁹ Iné vysvetlenie ponúka v katechetickom diele *O przedniejszych wiary artykulech*, v ktorom tvrdí, že počiatok v úvode Jánovho evanjelia neznačí úplný počiatok, ale začiatok Kristovho kázania.¹⁵⁰ Frázu „*a to Slovo bolo u Boha*“ chápe len ako autorský úvod a nevníma ju ako obsahujúcu teologickú hodnotu.¹⁵¹ Budny nevznáša námietky len voči učeniu o Duchu Svätom a učeniu o Svätej Trojici.

Medzi ďalšie učenia, ktoré sa nezhodovali s jeho teologickými názormi patrí aj popieranie panenstva panny Márie. V prorocťve proroka Izaiáša 7, 14, ktoré hovorí: „*Preto sám Pán vám dá znamenie: Hľa, panna počne a porodí syna a dá mu meno Emanuel.*“ Budny vykladá túto pasáž, že Mária „*miata urodzić syna a nie córkę, dla tego y to do oney ze mowi, nazowieś innie tego, to iest ty dziewczca*“.¹⁵² Hebrejský výraz *עַלְמָה*; *almah*, ktorý je v kresťanskom svete väčšinou chápaný ako „panna“, interpretuje Budny ako označenie mladej devy bez toho, že by toto slovo automaticky značilo ženu, ktorá je pannou. Na vysvetlenie a obranu svojho tvrdenia používa hebrejský text a tvrdenia židovských učencov. Tvrdí, že vhodnejší výraz, ktorý by označoval pannu, je slovo *בְּתוּלָה*; *bethulah*. Na podporu svojho názoru ukazuje prečo *almah* nemôže v prípade Márie značiť „pannu“, ale „mladú ženu“. Jeho dôkazom je to, že v Písme označuje Rivke/Rebeku (manželka Izáka) nielen výrazom „*almah*“, ale aj „*bethulah*“, čo značí, že medzi dvoma výrazmi musí

¹⁴⁹ „*Teraz niektórzy, odstąpiwszy Syna Bożego, do Żydów się udają i to nam miejsce zarzucają, powiedając, że je źle ewanielista przywodzi, chcąc przez to pokazać, żeby Ewanielistowie i ini Apostołowie nie Duchem św. pisali, ale leda jakie baśni składali...Za takim naszym tych miejsc oradzeniem niektórzy tych czasów haniebne, bluźnierskie i niezbożnę książki napisali, w których fałsz, nieprawdę i ine sromotne sznyпки Apostołem św. niewstydliwie zadawa i przewodzić to na nie usiłuje, które jego bluźnierstwa niektórzy wartogłowowie z trzaskiem przyjęli, a po Polszcę, po Litwie i po Rusi ku wielkiej prostych ludzi szkodzie roznieśli, czego się już początki znaczne pokazują.*“ BUDNY, Szymon. *NT 1574*, cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 72.

¹⁵⁰ „*Przeto inaczej się to miejsce rozumieć nie może, jedno o onym początku, gdy się Ewanjelijum poczynało. Od tegoć początku apostołowie z Panem Jezusem byli, anonaczas się mu przypatrowali, na onym go początku omacawali.*“ BUDNY, Szymon. *O przedniejszych wiary*. Łosk, 1576, s. 39.

¹⁵¹ „*Lecz mamy wiedzieć, że to Ewanjelijum aż do 15.wirsza nic inego jest, jedno przedmowa niejaka na samo Ewanjelijum, w której zwięźnie barzo i przez podobieństwa osobę Pana CHrystusa i Johana świętego wypisuje...*“ BUDNY, Szymon. *O przedniejszych wiary*, s. 39.

¹⁵² BUDNY, Szymon. *Biblia ST 1572*, s. 349.

jestvovať významový rozdiel. Na rozdiel od Rivke nazýva sestru Mojžišovu Miriam len označením „*almah*“, čo však Budny vysvetľuje tým, že Miriam mala šesť rokov, a teda nebolo nutné povedať, že je pannou, teda „*bethulah*“.¹⁵³ Odvolávajúc sa na Castelia považuje vloženie Izaiášovho proroctva do textu Evanjelia sv. Matúša za dielo pisára, ktorý si spojil pasáž z Izaiáša s predivným narodením Krista, a nie autenticky napísané evanjelistom.¹⁵⁴ V poznámkach ku druhému prekladu Nového zákona tvrdí, že Izaiášovo proroctvo sa prekladá komplikovane, pretože existuje viacero možných variant. Hovorí, „*To dla tego przypominam, iż to miejsce inaczej jest w hebrejskiem Esajaszu, a inaczej w greckiem, a inaczej w łacińskiem starem, a jeszcze inaczej w greckiem Mateuszu i w łacińskiem.*“¹⁵⁵ Budny používa vo svojom preklade Nového zákona pôvodný hebrejský text z Izaiáša a odvoláva sa na fakt, že originálny text Matúšovho evanjelia bol napísaný po hebrejsky a do gréčtiny bol až neskôr preložený.¹⁵⁶

Ďalšia výčitka sa týka vety, ktorá je dopĺňaná na konci Modlitby Pána v pravoslávnej cirkvi, a to veta, ktorá znie po cirkevnoslovansky „*яко твоё есть царство и слава и слава во веки. Аминь*“. Ako už bolo predtým spomenuté, Budny považoval grécky text Písma za obzvlášť chybný a práve tento text obsahuje túto formulu. V latinskom texte nie je, spomínaná je iba v pravoslávnych modlitbách a obradoch (resp. v modlitbách východných katolíkov a nechalkedónskych ortodoxných kresťanov). Budny spomína Nicholasa Zegera a Erazma Rotterdamského, ktorí tvrdia, že ide o neskorší prídavok. Ďalej sa odkazuje na Tertulliana, ktorého si cení ako múdreho muža, ktorý dôkladne vysvetlil všetky časti Pánovej Modlitby

¹⁵³ „*Bo naprzód co naszy o tym słówku Almah dysputują, mogą Żydzi na to tak powiedzieć, iż prawda, że tym słowem Alma pismo zowie Rywkę, ale dokłada tamże drugie, znaczniejsze słowo, Bethulah, czego by snać pismo nie czyniło, gdyby Almah dziewicę właśnie znaczyło. Co też Miryamę zowie pismo Alma, nie dokładając Bethulah, to dlatego czyni, iż lata jej młode żadnego podejrzenia skazy k niej nie dopuszczają, bo jej na on czas tylko 6 lat było.*“ BUDNY, Szymon. NT 1574, cit. z MERCZYNG, Henryk. Szymon Budny jako krytyk, s. 143.

¹⁵⁴ „*Ale jeszcze posłuchaj tegoż Kastaliona na drugim miejscu: »Non hoc vult Matthaeus, Esaiam verbis illis: Puella praegnans, virginis praedixisse partum« etc. To jest: Nie to chce (rzec) Mateusz, żeby Esajasz onemi słowy: Oto młoda pani brzemienna, o rodzeniu ziewice (Maryej) prorokował etc. Tu też oto jasnie baczysz, że i Mateusz tego o Esajaszu nie rozumiał, żeby to o Maryi, matce syna Bożego, albo mówił, albo pisał. Ale rzeczesz: przeczcie to Mateusz przywodzi o Maryi i o panu Jezusie, jeśli to u proroka nie o nich napisano? Na to ja tak po prostu odpowiem, iż niepodobieństwo wielkie, aby to Mateusz (albo radszej Duch Św., który przez Mateusza Ewanielion sprawował) miał przywodzić. Podobieństwo, iż jakiś prostak, rychło po apostołach czytając to miejsce u Mateusza o dziwnem syna Bożego poczęciu, wspomniął na te słowa Esajaszowe, a domni mając, żeby się o tem rozumiały, podobno je na kraju napisał, jako więc pospolicie czynią, którzy pilno księgi czytają. A potym, gdy drugi ono Ewanielium przepisywał, mnijając, żeby do tekstu należały, w porządek je wpisał. Bo tem obyczajem wiele omyłek wkradło się do pisma Św., o czem, dali Bóg, gdzie indziej umyśliłem szerzej napisać.*“ Ibid, s. 146.

¹⁵⁵ Ibid, s. 141.

¹⁵⁶ „*Bo ponieważ św. Mateusz po ewrejsku (!) pisał, jako o tym starzy historykowie świadczą, ledyc nie inaczej te świadectwa (jeśli je przywodził) musiały przywodzić, jedno tak, jako je w ebrejskich księgach czytał.*“ Ibid.

vo svojom latinskom traktáte *De Oratione*, kde nespomína túto záverečnú časť. Posledného si povoláva na pomoc Theodora Bézu a jeho zistenie, že v starých gréckych rukopisoch nikde nenašiel tieto slová. Z tvrdení týchto štyroch mužov usudzuje aj Budny, že táto fráza je neautentickou súčasťou Modlitby Pána.¹⁵⁷

Ďalším prídavkom do textu Písma je podľa Budného zmienka o stretnutí cudzoložnice s Kristom v evanjeliu Jánovom 8, 1–11.¹⁵⁸ Jeho argumentom je absencia tejto pasáže pri exegéze evanjelií Jánom Zlatoústym, pričom sa odkazuje na súhlas Bézy a Erazma. Takisto spomína antického básnika 5. storočia Nonna Panopolitského, ktorý zveršoval evanjeliá, no v jeho poetickej verzii Jána niet zmienky o cudzoložnici. Ďalším argumentom je staroveký cirkevný historik Eusébius z Kaisareie, ktorý sám uvádza, že táto pasáž je výmyslom a dielom Papia z Hierapolitu a nie Apoštola.¹⁵⁹ Ďalšie svedectvo berie od Hieronyma, ktorý tiež potvrdzuje, že nie všetky dobové manuskripty obsahovali toto stretnutie.¹⁶⁰ Z tohto dôvodu nekladá túto pasáž priamo vo svojom preklade, ale ju spomína v poznámkach

¹⁵⁷ „Kto chce o tem dostatecznie wiedzieć, niech czcie Annotationes Erasmi i Epanorthoten Nicolai Zegeri. Oba piszą, że te słowa z starego obyczaju przydano, jako za psalmami one słowa: sława ojcu i synu i duchowi św. Tertulian, mąż zacny, pisał o modlitwie osobne książki, w których każde słowo tej modlitwy przypomina i wykłada, ale tych słów żadnej zmienki nie czyni. Łaciński też stary przekład nie ma ich. I Beza świadczy, że ją w jednych greckich starych księgach nie znalazł.“ Ibid, s. 150.

¹⁵⁸ Celá pasáž znie: ¹Ježiš odišiel na Olivovú horu. ²Ale zavčas ráno sa vrátil do chrámu a všetok ľud sa hrmul k nemu. Sadol si a učil ich. ³Tu zákonníci a farizeji privedli ženu pristihnutú pri cudzoložstve, postavili ju do prostriedku ⁴a povedali mu: „Učiteľ, túto ženu pristihli priamo pri cudzoložstve. ⁵Možíš nám v zákone nariadiť takéto ženy ukameňovať. Čo povieš ty?“ ⁶Ale to hovorili, aby ho pokúšali a mohli ho obžalovať. Ježiš sa zohol a prstom písal po zemi. ⁷Ale keď sa ho neprestávali vypytovať, vzpriamal sa a povedal im: „Kto z vás je bez hriechu, nech prvý hodí do nej kameň.“ ⁸A znovu sa zohol a písal po zemi. ⁹Ako to počuli, jeden po druhom – počnúc staršími – sa vytrácali, až zostal sám so ženou, čo stála v prostriedku. ¹⁰Ježiš sa vzpriamal a opýtal sa jej: „Žena, kde sú? Nik ťa neodsúdil?“ ¹¹Ona odpovedala: „Nik, Pane.“ A Ježiš jej povedal: „Ani ja ťa neodsudzujem. Choď a už nehreš!“ Ján 8, 1–11, Sväté Písmo: Nový Zákon – katolícky preklad, s. 285.

¹⁵⁹ Papias z Hierapolitu (cca 60 – 130) bol významný biskup a autor exegetického diela *Λογίων Κυριακῶν Ἐξηγήσεις*. Vo svojej tretej knihe *Dejín cirkvi* spomína Papia ako človeka, ktorý spomína viacero udalostí nezaznamenaných v evanjeliách, ale ktoré podáva a pozná z ústneho podania. EUSEBIUS OF CAESAREA –LOUTH, Andrew (Ed.). *The History of the Church*, s. 102–104.

¹⁶⁰ „O tem wszystkim ludzie uczeni, a zwłaszcza Erasmus Roterodamus i Theodorus Beza barzo wątpią i owszem za podrzut mają. Opuszczam, co pisze Erasmus, Beza tylko przyczyny na krotce tu przypomnę. Naprzód ten Beza dowodzi tę historiją być podejrzaną, że na nią Zlotousty nic nie pisze, także i Theo philactus; znać, że jej za ich wieku nie było między Ewanieliami św. Jana. Bo gdyby była, tedyby jej z wykładem nie przestępowali, ponieważ wszystkie inne wykładają, poczynwszy z początku aż do końca. Tymże obyczajem dawny poeta Nonnus, który wszystkie Ewanielia wirszami greckimi napisał, lecz o tej cudzolożnicy zgoła nic. Drugi znak, iż Eusebius pisze, że tę historiją, abo radszej baśń, nie Jan św. ale Pap i as napisał. Trzecia przyczyna, że i Jeronim świadczy, iż za jego wieku nie w każdych księgach była. Czwarta, że i teraz chocia w których księgach jest (rozumiej o starych), tedy w każdych inaczej. Piąta, że w niej rzeczy niepodobne a niezwykłe są napisane, jako to, żeby Jezus palcem na ziemi pisał, albo żeby się sam jeden z niewiastą w kościele został. To wszystko Beza przypomina. Lecz nadto i ono nie mały znak, że jej w Kanonich Ammonia Aleksandryjskiego żadnej zmienki niemasz.“ BUDNY, Szymon. NT 1574. cit. z MERCZYNG, Henryk. Szymon Budny jako krytyk, s. 155–156.

ako neskorší prídavok.¹⁶¹ Už spomínané Tatianove dielo *Diatessaron* takisto tento príbeh vyníma a niet v ňom zmienky o tomto stretnutí.

Ďalšia stať Písma, ktorej sa značne venuje vo svojich komentároch, je časť z Evanjelia Lukáša 1, 35, v ktorej prehovoril Anjel k Márii a povedal jej, že počne a porodí Syna skrze Ducha Svätého. Budny tvrdí, že množstvo exegétov túto pasáž nesprávne vykladá, pretože prekladá vetu: „Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“ z gréckeho jazyka ako „Duch Svätý vojde v teba“, pričom Budny tvrdí, že slovko „ἐπὶ“ nemožno prekladať ako „v“ v zmysle „do“, ale ako „na“ alebo latinské „super“. Táto výčitka je smerovaná najmä na stúpencov Serveta, španielskeho heretika upáleného na hranici v Ženeve v roku 1564 na príkaz Kalvína. Budny tvrdí, že v preklade by muselo stáť: „Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται εἰς σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“ so slovom „εις“, aby sa mohol prekladať tento verš s predložkou „do“. Spomína preklad slovanský, ktorý považuje za správny, pretože znie: „дхъ спѣиѹ нѣудетъ на тѧ, ѹ сѹла вѣишнѧгѡ ѡсѣнѹтъ тѧ.“ Uznáva, že starý latinský preklad možno chápať dvojznačne, pretože ona veta v Vulgáte znie: „*Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi*“ a dá sa prekladať tak aj onak. Budny tvrdí, že Hieronymus, uvedomujúc si nejednoznačnosť starého latinského prekladu a význam gréckeho slova „ἐπὶ“, prekladá všade tento verš slovami „super te“ namiesto „in te“. Význam prekladu tejto predložky je podľa Budného nielen gramatický, ale aj teologický. Budny tvrdí, odvolávajúc sa na Epifánia zo Salamíny, že ak prijmeme za skutočnosť, že Duch Svätý vošiel do Márie namiesto toho, že na ňu zostúpil, nie je to Syn, kto sa narodí, ale sám Duch Svätý. Budny pravdaže odmieta aj túto interpretáciu a zamietá inherentnú božskosť ako Syna, tak aj Ducha. V ďalšej časti diskutuje nad rozdielnosťami vo význame prekladu pasáže: „καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“.¹⁶² Hovorí, že prekladatelia menia význam slova „σοι“, a tým menia chápanie celého veršu. Píše, „*Bo co anioł powieział, a Łukasz św. napisał: »Moc nawyszego zakryje (albo zastoni, lub zaćmi) tobie«, to oto ci naszymi tłumacze odmieniają i piszą: zaćmi cię. Ano w greckiem nie SE ale SOI albo SI. Bo nierówno insza rzecz jest zakryć albo zaćmić kogo, a insza zakryć komu. Zakrywamy kogo, gdy chcemy, aby go kto nie widział; a zaś zakrywamy komu, gdy chcemy, aby on czego nie baczył. Anioł nie to daje znać, żeby Maryą moc Boża miała od ludzi zakryć, ale on jej opowiada, że jej samej miała moc Boża zakryć, aby nie wiedziała, kiedy a jako się to poczęcie w jej żywocie zstać miało.*“¹⁶³ Z uvedených prekladov vidíme,

¹⁶¹ „A iż tak jest podejrzana, tuszę, że mi za złe żaden mieć nie będzie, żem ją tu położył [t. j. w przypiskach nie w tekście].“ Ibid.

¹⁶² Lk 1,35.

¹⁶³ BUDNY, Szymon. NT 1574. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 158.

že Budny je veľký pedant na jemné jazykové nuansy a všima si tých najmenších rozdielov v preklade oproti originálu. Márii teda, podľa Budného, Boh „skryl“ alebo nezjavil spôsob a čas počatia.

4.6 Argumenty proti trinitárom

Komentáre neuvádza Budny len ku štyrom evanjeliám, ale aj Skutkom Apoštolov, Listom apoštolským a Zjaveniu Jána. Komentáre k listom sa nesú hlavne v duchu boja za vyvrátenie trinitárskeho učenia. V liste Rimanom uvádza ďalšie narušenie Písma, tentokrát zo strany prívržencov trinitárskeho učenia, tzv. *homouásiánov*. V Rm 9, 25 Budny považuje slovo *θεός* označujúce Krista za neskorší podvrh. Namiesto toho volí neutrálnejší preklad „*Który jest nad wszemi błogostawiony na wieki*“.¹⁶⁴ Prednáša tri svedectvá podporujúce jeho argument. Sú nimi Cyprián, Hiláriu z Poitiers a Ján Zlatoústý. Citované dielo od Cypriána je *Ciprianus libro adversus Judae*,¹⁶⁵ v ktorom autor píše „*Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus, cognatis meis secundum carnem, qui sunt Israelitae, quorum adoptio et claritas et testamentum et legis constitutio et famulatus et promissiones, quorum patres et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia benedictus in secula*“.¹⁶⁶ Hiláriu vo svojom diele *Tractatus super Psalmos* ukončuje exegézu každého žalmu podobnou exaltáciou. Budny vo svojom komentári spomína žalm 123, kde na konci píše Hiláriu: „*quod est scilicet super omne nomen, in quo omne genu flectet caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confitebitur, quia dominus Iesus in gloria est dei patris, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen*“.¹⁶⁷ Napokon uvádza svedectvo Jána Zlatoústeho skrze citovanie Erazma Rotterdamského, ktorý tvrdí, že ani Ján Zlatoústý v tejto pasáži nespomína slovo *θεός*. Erazmus píše, že pokiaľ by sa tu to slovo naozaj nachádzalo, určite by ho bol Zlatoústý použil proti ariánom.¹⁶⁸ Cituje slávneho biskupa, ktorý hovorí: „*Nam et adoptio, inquit, fuit gratiae Dei, et gloria et promissiones et lex; quae omnia considerans animo, ac reputans, quantum Deus cum filio suo studio*

¹⁶⁴ Vo verzii z roku 1572 uvádza o trochu inakší preklad „*będący nad wszemi błogostawiony na wieki*“. BUDNY, Szymon. *Biblia NT 1572*, s. 89.

¹⁶⁵ Skutočný autor spisu je neznámy, ide o dielo Pseudo-Cypriána.

¹⁶⁶ Budného preklad znie takto: „*Żądałem ja sam odłączeniem być od Chrystusa za bracią, przyrodzone moje wedle ciała, którzy są Izraelitowie, których za syny sposobienie i sława, i umowa, i zakonu postanowienie, i służba, i obietnice, których ojcowie, z których Chrystus wedle ciała, który jest nade wszystko błogostawiony na wieki*“. BUDNY, Szymon. *NT 1574*. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 167.

¹⁶⁷ HILARIO DE POITIERS – ZINGERLE, Anton (Ed.). *S. Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super psalmos, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 22*. Vindobonae: F. Tempsky, 1891, s. 596.

¹⁶⁸ „*Chrysostomus hujus testimonii telo non utitur adversus arianos, quod tamen ille solet per occasionem facere libenter. Quoniam autem subobscurum videtur hunc interpretari locum, commentum, quod ad hunc attinet locum, bona fide adscribam*“ BUDNY, Szymon. *NT 1574*. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 168.

adhibuerit ad servandos Judaeos, vehementer exclamavit, dicens: Qui est benedictus in secula“.¹⁶⁹ Tieto výroky stačia Budnému na to, aby mohol argumentovať, že slovo *θεός* bolo neskorším vložením zo strany trojičníkov, pretože ak by bolo skutočne v pôvodnom texte listu, bolo by použité v boji proti ariánom.¹⁷⁰

List Filipanom 2, 6 prekladá Budny vo svojom texte ako: „*Który (Chrystus) w kształcie Bożem będąc, nie ciągnął (albo nie żądał tego) wydarku, aby był równy Bogu etc.*“¹⁷¹ Píše, že tento verš je zdrojom veľkej dezinterpretácie, ktorá je výsledkom nesprávneho prekladu do latinčiny. Budny tvrdí, že chápať tento verš ako potvrdenie Kristovej rovnosti s Bohom nemožno. Tvrdí, že sám Kristus sa za rovného Bohu nepovažoval, takisto, tak o ňom nezmyšľali ani jeho učenici. Dôvod, prečo Pavol toto píše v Liste Filipanom, je, aby sa Kristom inšpirovali, nepovyšovali sa, ale boli pokorní. Dokonca používa texty Taliana Girolama Zanchiho, kalvinistického odporcu unitárstva a triteizmu. Ten sa v knihe *De tribus Elohim* venuje práve tomu, či sa Ježiš považoval za rovného Bohu a píše: „*Christus non cogitavit, non induxit in animu hanc rapina, vt permaneret aequalis Deo*“, teda že Kristus ani len nezvažoval rúhačskú myšlienku, že by seba zrovnával s Bohom.¹⁷² Budny argumentuje tiež tým, že už samotné oslovenie Kristus je označením *pomazaného*, a teda človeka.¹⁷³ Za boha možno Krista považovať až vtedy, keď činil zázraky, no aj vtedy ho nemožno zrovnávať zo skutočným, večným, nestvoreným Bohom, od ktorého Kristus dostal všetku svoju moc.¹⁷⁴ Cituje aj Ambróza Milánskeho, ktorý podobne chápe rozoberané slová apoštola Pavla. Jeho výklad hovorí, že Pavol tu poukazuje na božstvo ako schopnosť konať zázraky a nie predvečné jestvovanie

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ „*Gdyby za wieku Hilariusia i Złotoustego to słowo Bóg stało na tem miejscu, azaby go i oni przeciw Aryanom nie wspominali? A zwłaszcza Złotousty, o którym oto Erasmus świadczy, że barzo rad leda z przyczyny na Aryany jachał.*“ Ibid.

¹⁷¹ Ibid, s. 170.

¹⁷² ZANCHIUS, Hieronymus. *De Tribus Elohim, Aeterno Patre, Filio, Et Spiritu Sancto, Uno eodemque Iehova, Libri XIII: Pars Prior*. Francofurti ad Moenum, 1573, s. 258.

¹⁷³ „*Boć on wieczny choćby dobrze był, tedy przedsię nie był ani Chrystusem ani Jezusem. Bo Chrystus on jest, kogo mażć, leczby tamtego nieła było mazać, gdyż Bóg wieczny nie potrzebuje namazywania, to jest, darów dania. Także Jezusem by nie był, ponieważ nie jakiemu wiecznemu, ale onemu, którego miała urodzić Marya, kazał to imię dać anioł. I dano je onemu .dziecięciu, synowi Maryej, ósmego dnia po narodzeniu przy obrzezaniu. Przeto nie może tego żaden wykręcić, żeby kto inszy był w tem kształcie Bożem kiedy, niż Jezus Chrystus, ponieważ tu Paweł nie o jakim inem synie mówi, jedno o tem, który już miał to imię Jezus.*“ BUDNY, Szymon. *NT 1574*. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 172.

¹⁷⁴ „*Błąd to, bo Jezus Chrystus był w obrazie albo w kształcie Bożem, nie gdy jeszcze nie był, ale gdy już dorosłym mężem był, a one wielkie cuda mocą jemu od Boga daną działał, że niejedno niemocy słowem od ludzi odganiał, ale też duchom wiecznym, wiatrom i morzu rozkazywał. Toć jest obraz, to kształt, w którym Jezus, syn Boży, był, a będąc w tem obrazie, wyniszczał się z niego, gdy się z tego nie podnosił, a zwłaszcza gdy już czas jemu od Boga naznaczony umrzeć przyszedł. Bo dał się grzesznikom poimać, wiązać, bić, rozpiąć i zamordować, a toć był kształt niewolniczy.*“ Ibid.

Krista.¹⁷⁵ Takisto chápe Kristov *kształt niewolniczy* nie ako poníženie sa Boha, ktorý prijíma ľudské telo, ale ako odovzdanie sa do rúk tých, ktorí ho zabijú pre spásu celého ľudstva.¹⁷⁶

Budného ďalšie vyjadrenie smeruje na Prvý list Timotejovi 3, 16, ktorý Budny prekladá ako: „*Wielka jest tajemnica nabożeństwa (albo zbożności), która się objawiła w ciele.*“ Tu uvádza, že existuje markantný rozdiel medzi latinským a gréckym textom. U gréckeho textu píše, že v preklade značí: „*Wielka jest tajemnica zbożności (lub nabożeństwa), Bóg objawił się w ciele.*“ Slovanský preklad znie podobne, keďže z gréckeho textu čerpá. Budny považuje latinský text za lepší, pretože, ako sme už spomínali, považuje grécke texty za porušené. V tomto prípade ide o pridanie slova *Θεός*, ktoré sa v latinskom texte neobjavuje; namiesto neho sa tu nachádza *quod*. Budny tvrdí, a opäť sa odvoláva na autoritu Erazma Rotterdamského, že *Θεός* bolo pridané do textu Písma trinitármi v období narastajúcej hrozby arianizmu.¹⁷⁷ Spomína aj Bézu, ktorý zaznáva Erazma za jeho tvrdenie, ktorým, „*dyabłu swą pracą posłużyć*“, no Budny tvrdí, že práve Béza viac slúži diablu jeho prenasledovaním pravých kresťanov rovnako, ako to robil Kalvín, keď upálil Michaela Serveta na hranici.¹⁷⁸ Dovolí si však takisto kritizovať Erazma. Tvrdí, že hoci Erasmus uznáva, že slovo *Θεός* bolo do textu doplnené kvôli borbe proti arianizmu a nebolo v pôvodnej verzii listu, predsa len to boli ariáni, ktorí toto slovo z latinského textu vyňali a nahradili ho s *quod*. Na toto sa však Budny rečnícky pýta majstra, prečo by tak konali ariáni, alebo hoc aj iní heretici, ako monotheliti či ebioniti, keď všetci z nich hovorili po grécky a pravdepodobne ani neovládali latinčinu. Tak píše náš autor: „*Niech powie, kiedy Paulus Samosathaenus z Antiochie, albo Arius z Aleksandrye do Włoch albo do Rzymu chodzili, albo kogo posłali wyjmować tego słówka DEUS z apostoła, a miasto niego QUOD wstawować. K temu niech ukaże, żeby Arius, Paulus Samosathaenus i Eutyches po łacinie umieli. Także o Ebionie i o Kerinthie miałby pokazać, iż we Włoszech byli i łacińskie umieli. Lecz Epiphanius pisze, że Kerinth i jego towarzystwo w Azji mieszkali, a Ebionitowie w Basanitydzie. A tak nierozsądnie tu strofuje Beza Erasmsa i barzo to omylnie twierdzi, żeby z łacińskich ksiąg oni* którzy bóstwa panu*

¹⁷⁵ „*Forma Dei quid est, nisi exemplum, quod Deus apparet, dum mortuos excitat, surdis reddit auditum, leprosos mundat et alia.*“ Ibid. Výklad veršu začína Pseudo-Ambróz poznámkou, že Kristus odjakživa spočíval v Bohu: „*Christus semper in forma Dei erat, quia imago est in invisibilis Dei. Sed Apostolus de Dei Filio, cum incarnatus homo factus est, tractat dicens.*“ AMBROSIASTER – MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera Omnia*. Parisii: Garnier, 1879, s. 431.

¹⁷⁶ „*Formam servi accipiens, dum tenetur et ligatur et verberibus agitur usque ad crucem.*“ Ibid.

¹⁷⁷ Budny cituje Erazma: „*Mihi subolet deum additum fuisse adversus haereticos Arianos.*“ BUDNY, Szymon. *NT 1574*. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 174.

¹⁷⁸ Ibid, s. 175.

*Chrystusowi nie przypisowali, mieli to słowo BÓG wyjąć, a miasto niego KTÓRA podrzucić. Gdyż podobniejby im było to w greckich księgach uczynić.*¹⁷⁹ Opäť teda používa svoj argument o nadradenosti latinských kníh nad gréckymi, vyplývajúci z faktu, že väčšina starých heretikov písala grécky a nepoznala latinčinu.

Posledným predmetom sporu medzi Budným a trinitármi je interpretácia, respektíve forma veršu 5, 7 v Prvom liste Jána. Budny uvádza jeho znenie v poľštine, ktoré je: „*Bo trzej są, którzy świadczą w niebie: Ociec, Słowo i Duch święty.....*“ Budny tieto slová považuje za lživé a opäť za neskorší výmysel a dodatok. Podotýka, že hoci v gréckych knihách dnes tento verš je, v latinských ho niet, respektíve znie inak. Hieronymus sa sťažoval na starších latinských pisárov, že na tento verš zabudli, čiže podľa Budného natrafil na porušené grécke knihy. Jeho majster Didymus však tieto slová nikde nespomína, a to bol, ako Budny poznamenáva, rodom Grék. Tieto slová nespomínajú ani Klement Alexandrijský, Augustín z Hippa či Ambróz Milánsky. Luther tieto slová vo svojom preklade neuvádza. Bullinger tvrdí, že to tam musel niekto napísať na kraj a „hlúpy“ pisár tieto slová opísal a vložil do hlavného textu. Uvádza tiež, že ani v slovanských knihách takáto formulácia nie je. Budny prekladá tento verš ako „*Trzej są świadkowie, duch, woda i krów, a ci trzej jedno są,*“ hoci v latinskom texte je „*Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt,*“ ktorý vychádza z gréckeho „*ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι· καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῆ.*“ V tejto istej kapitole listu spomína ešte jeden verš, ktorý upravil. Ide o verš 5, 20, ktorý v jeho preklade znie takto: „*I (to) wiemy, że syn Boży przyszedł i dał nam smysł, abychmy znali prawdziwego Boga i bylibychmy w prawdziwym synie jego (Jezusie Chrystusie). Ten jest prawdziwy Bóg i żywot wieczny.*“ Zmena sa dotýka v odstránení slov *Jezusie Chrystusie*. Budny považuje tieto slová za neskorší dodatok, ktorý odopiera zrak čitateľa od toho, čo je dôležité, a to poznanie pravého Boha. Pridáva, že podobne textu rozumie aj Erazmus, na narozdiel od Bézu aj Girolama Zanchiho, ktorý chápu text tak, že odkazuje na poznanie Krista ako pravého Boha. Na konci píše Budny: „*Ten jest prawdziwy Bóg, nie ściągają się do syna Bożego, ale do samego Boga, którego nam Chrystus okazał.*“¹⁸⁰

4.7 Budného výklad významu čísla 666

Budny tvrdí, že toto číslo predznačuje, že Antikrist má byť latinník, teda z rímskej cirkvi, podľa tvrdení Ireneja Lyonského. Vychádza z toho, pretože slovo *λαττεινος*

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid, s. 177.

má číselnú hodnotu 666.¹⁸¹ Ďalší dôkaz predkladá od Martina Borrhausa (Martin Cellarius), že hebrejské slovo *romith* רומיטון má takisto hodnotu 666.¹⁸² Tak je podľa Budného jasné, z akej krajiny a akého pôvodu bude najväčší nepriateľ kresťanstva. Na koniec knihy a komentárov dáva radu čitateľovi a prosí Boha o milosť v nadchádzajúcich ťažkých časoch. „*Co wiedząc, strzeż się, abys w jego królestwie nie był. I owszem o to Boga prosz, jakobysz namniejszej rzeczy jego z strony nauki i życia nie trzymał. Bo oni tylko są Boży a Chrystusowi, którzy cechy jego ani na czoło ani na rękę nie przyjmują. Daj panie Boże, abychmy tych cech Antychrystowych wszęch zgoła próżni byli. Amen.*“¹⁸³

5. ĎALŠIA FÁZA ŽIVOTA

5.1 O predniejšych chrystijánskej viary artykulech

Toto dielo je súhrnným pokusom Budného systematizovať svoju teologickú náuku. Bolo vydané v Łosku v roku 1576. V ňom sa nachádza vyznanie viery, ktoré prvýkrát predstavil na stretnutí u Wasyla Ciapińskiego v roku 1574 a v ktorom tvrdí, že jestvuje len jeden Boh, ten, ktorého trinitári označujú za Boha Otca a jeho Syn Ježiš Kristus je len synom adoptívnym.¹⁸⁴ Ducha Svätého považuje za silu a energiu, ktorou Boh pôsobí medzi ľuďmi a koná zázraky.¹⁸⁵ Moc Kristovu považuje len za jemu zverenú od Najvyššieho. Kristus je bohom v zmysle tom, že je Bohom Stvoriteľom určený, aby bol kráľom ľudstva pre jeho poslušnosť a smrť na križi. Nie je považovaný za nestvoreného a večného Boha, ale jeho božstvo priamo závisí na Bohu Stvoriteľovi, ktorý mu všetku moc zveril.¹⁸⁶

¹⁸¹ „*λ Lambda znaczy 30, α alfa jedno, τ taw 300, ε epsilon 5, ι jota 10, ν ni 50, ο omikron 70, σ sigma 200. Co wszystko w jedne liczbę zebrawszy czyni 666.*“ Ibid.

¹⁸² „*Resz 200 znaczy, wau 6, mem 40, jod jedno 10, jod drugie 10, tau czterysta. Przyłoż resz do tau, będzie 600 mem też i dwoje jod czyni 60, wau 6 znaczy, aż masz zupełna 666.*“ Ibid.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ „*Wierzę i wyznawani, że jest jeden tylko Bóg prawdziwy, wieczny, wszechmocny, niewidomy [t. j. niewidzialny], sam mądry, dobry, nieśmiertelny, nieodmienny, nierozdzielny, nieogarniony, początku i końca nie mający. Który mocą swą niezmierną z niczego uczynił lub stworzył niebios, ziemię, morze, i wszystko, co w nich i na nich: anioły, ludzie, zwierzęta, taki, ryby i wszystkie rzeczy dychające, mówiące i nieme, widome i niewidome. A to wszystko bez wszelkiej pomocy stworzył, bez sługi, syna i towarzysza, samym tylko słowem, t. j. (jako Duch św. w Psalmie wykładam) rozkazaniem, albo chceniem swym.*“ BUDNY, Szymon. *O przedniejszych wiary*, 1576. cit. z MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 85.

¹⁸⁵ „*O Duchu św. tak z Pisma św. rozumiem, wierzę i wyznawam, że jest niezmierna moc Boga onego samego prawdziwego, stwórcy, którą wszystkie rzeczy dziwnie uczynił i czyni, którą i poczęcie syna swego sprawił i poświęcił ji. Tęgo Ducha św. Pismo zowie mocą lub siłą, palcem, ramieniem albo ręką Bożą, pomocnikiem lub pocieszycielem, świadkiem, uczycielem, światłem, namazaniem, ogniem, oliwą, wodą i rzekami, darem Bożym i duchem przednim lub czelniejszym, duchem prawdy i duchem modlitew. Wszakże o niem nigdzie nie czytam, żeby ji Pismo św. Bogiem zwało, ale go temi tylko imionami zowie, które wyszej położylem.*“ Ibid, s. 87–88.

¹⁸⁶ „*O Chrystu Panu, z Maryej urodzonym, wiernie wyznawam, co w sercu wierzę, że jest syn Boży własny,*

Dielo je apológiou antitrinitarianizmu zamerané na útoky proti zástancom trinitárstva všetkých konfesií. Budny podporuje svoje argumenty citátmi z Písma, používa pritom preklady svoje, poľské preklady, ako *Bibliu Brzesku* či *Bibliu Leopoldity*, latinskú Vulgátu a slovanské preklady.¹⁸⁷ Spomedzi teológov sa často odvoláva na cirkevných Otcov a tiež na reformátorov, na ktorých nešetří pochvalných slov, ako napríklad Kalvína (*mąż uczoney*),¹⁸⁸ Luthera (*święty mąż*),¹⁸⁹ Bézu, Castelliona, Erazma (napriek tomu, že zostal katolíkom si ho Budny veľmi ctil) atď. Používa aj argumenty svojich odporcov Piotra z Goniądza a Stanisława Farnowskiego (hoci mu bol odporcom, Budny dokázal oceniť jeho kvality: „*Farnowiusz mąż w językoch biegły*“).¹⁹⁰ Za svojich protivníkov označuje pápežskú inštitúciu spolu s katolicizmom, mníchov, trinitárov vo všeobecnosti, ale aj ideových odporcov z jeho vlastného tábora, spomínaných Piotra z Goniądza, Stanisława Farnowskiego, Marcina Czechowica, Španiela Michaela Serveta a jeho prívržencov atď. Útokom sa nevyhla ani cirkev pravoslávna, u ktorej odsudzuje mnoho aspektov jej praxe, ktoré zdieľala s katolicizmom, ako napr. sviatosť Eucharistie.

Veľká časť knihy, podobne ako komentáre k Biblii, je zasvätená lingvistickým problémom, jazykovým nuansám a vysvetľovaniu rozdielov medzi biblickými jazykmi a jazykmi prekladov (Táto problematika bola už hlbšie rozobratá v predchádzajúcej kapitole, a preto sa nebudeme pokúšať opäť vysvetľovať autorove postupy či teologické implikácie „nesprávnych“ prekladov). Pri boji proti trinitárskemu učeniu sa odvoláva najmä na Starý zákon.

Kniha bola čítaná vo svojom čase širším množstvom čitateľov, najmä na území Litvy pomedzi tamojšími *bratmi*, ale taktiež aj v poľskej časti a medzi katolíckymi

jednorodzony i pierworodny, Bogu nad wszelkie stworzenie namilszy, który miedzy ludźmi mieszkając w obrazie lub w kształcie Bożem, gdy niesłychane cuda i dziwy czynił, rozmaite niemocy uzdrawiał, czarty od ludzi wyganiał, wiatrom i morzu rozkazywał, lecz gdy już za nasze grzechy miał być ofiarowan, tedy na się przyjął kształt niewolniczy i znalazion, jako iny człowiek, jakoby żadnej mocy nie miał: dopuścił się więzać, sędzić, bić, krzyżować i zabić. Wszakże mu Bóg on wieczny dał żywot, aby ji miał sam w sobie, i wskrzesił ji, dał mu też wszelki sąd i stolicę Dawidowe, uczynił ji pasterzem naszym, uczycielem, wodzem, panem, hetmanem, królem, ofiarnikiem, przycyńcą lub pośrednikiem i pocieszycielem, drogą, prawdą, żywotem, zmartwychwstaniem, sprawiedliwością, mądrością, poświęceniem i odkupieniem, winnym drzewem, nowego przymierza sprawcą, głową i Bogiem naszym. Nie w ten sposób, żeby się z jego istności przed wieki urodził, ale stąd, że mu dał wszelką władzę w niebie i na ziemi, wy wyszły ji nad wszystkie ludzie i anioły i darował mu imię, które jest nad wszelkie imię, posadziwszy ji na niebiesiach po prawicy swej wielmożnej, zaczem jest z nami i będzie aż do skończenia wieku. Przez którego też Bóg ma wszystkie ludzie wskrzesić i osędzić, aby każdy za uczynki swe, bądź złe, bądź dobre, słuszną nagrodę odniósł. Temu wszystkie tytuły Boże Pismo św. przypisuje, oprócz, że go stworzycielem wszechmocnym, Bogiem jedynym prawdziwym nigdy nie zowie; bo te tytuły samemu tylko Bogu należą.“ Ibid, s. 86–87.

¹⁸⁷ KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać*, s. 140.

¹⁸⁸ BUDNY, Szymon. *O przedniejszych wiary*, s. 24, 85.

¹⁸⁹ Ibid, s. 85.

¹⁹⁰ Ibid, s. 128.

a protestantskými apologetmi a teológmi. Ide o posledné dielo Budného, ktoré je prevažne charakteru teologicko-lingvistického. Medzi diela podobného charakteru je nutné zaradiť aj jeho argumentácie proti Jonasovi Simlerovi (*Ad argumenta Simleri et aliorum quorundam pro duabus in Christo naturis dimicantium, quaecunquę Stanislaus Grochovius, contra Simonem Budnaeum excerpisit, ejusdem Sim. Budnaei simplex et succincta e sacris litteris responsio*) ako odpoveď na jeho *De aeterno Dei filio* či stratenú prácu – odpoveď Marcinovi Czechowicovi (*Refutatio argumentorum Martini Czechovicii, quae pro sententia sua, quod homini christiano non liceat magistratum publicum gerere, in dialogis suis proposuit*). V ďalších rokoch sa čoraz viac začal zaoberať politickými problémami v oblasti práv a povinností kresťana v občianskom živote a dostal sa tak do ostrého sporu s extrémne radikálnym pacifistickým krídlom *Poľských bratov*.

5.2 Situácia v zbere a spory o svetskej moci, trestoch a vojne

Možno najkontroverzejším dielom Budného tvorby je tento traktát politického charakteru vydaný v roku 1583. V ňom konfrontuje Budny svojich ideologických protivníkov a spolubratov, s ktorými nezdíeľal názory v spornej oblasti, ktorou bolo jestvovanie kresťana ako občana v štáte a z toho vyplývajúcich povinností a práv. Na tento problém Budny už upozornil v *Katechizme* pred 20 rokmi. V ňom si kládol otázky: *Czy godzi się chrześcijaninowi być na urzędzie? Co czynić ma poddany albo sługa, jeśliby mu pan jego coś złego czynić rozkazał? Czy jest grzechem zabić rozbójnika lub innego jakiego złoczyńcę? Czy gdyby rozbójnik bił, nie mamy się bronić? Czy godzi się chrześcijaninowi wojować? Czy godzi się chrześcijaninowi mieć swoją własność lub majątność?*¹⁹¹ Tieto otázky sú ústrednou témou práve aj nami rozoberaného diela. Budny vo svojej podstate nemení nijako svoje názory, ktoré prezentoval ešte v kalvinistickom *Katechizme*. Vo všetkých otázkach obhajuje *status quo* a odporuje náuke anabaptistov o neprotiveniu sa neprávosti silou a vyžaduje od veriaceho poslušnosť voči jeho nadriadenému. Budny odpovedá, že králi a vladári sú Božou mocou zvolení a pomazaní a takisto i celý vládny aparát s jeho úradníkmi, ministrami a radcami je odrazom nebeskej hierarchie. Za spravodlivosť považuje taktiež trestanie tých, ktorí sa previnili voči zákonom, pretože prehnaná milosť je nespravodlivosťou pre ukrivdených.

Na synode v Ľvove v roku 1568 kázali istí dvaja kazatelia, Jakób z Kalinówki a Paweł z Wizny, že je neprípustné, aby *Bracia Polscy* vlastnili majetky, držali ľudí v nevoľníctve, žili z ich práce alebo sa zúčastňovali vojen. Na ich útoky odpovedal Budny a celú debatu zaznamenal a uverejnil vo vydaní *O urzędzie miecza uży-*

¹⁹¹ KOT, Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arjanami*. Warszawa: Wydawnictwo Kasy Im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki, 1932, s. 15.

wajcem.¹⁹² Grécky imigrant Jacobus Palaeologus, ktorý v Krakove, kde prebýval, napísal roku 1572 knižku *Zdanie o wojne*, v ktorej nadviazal na túto debatu. V tej podporuje vojnu obrannú a označuje tých, ktorí sa odvracajú od obrany majetku svojho a vlasti za dezertérov. Svoje argumenty podporoval Novým zákonom, najmä Rm 13. Tvrdí, že ak je od Boha hierarchická vláda, potom musí byť správna aj poslušnosť voči štátu vo vojne. Spomína, že Kristus nezrušil Starú zmluvu a zákaz bojovať sa dotýka iba kňazov a služobníkov Božích.

Odpoveď na Palaeologove slová napísal Grzegorz Paweł z Brzeziny v *Przeciwno zdaniu o wojnie Jakóba Paleologa Odpowiedź Grzegorza Pawła z Brzeziny, iż Chrystus zabronił pobożnym wojen i sądów publicznych* publikovanom v roku 1573. V odpovedi Grzegorz Paweł opisuje Krista ako odpúšťajúceho, trpezlivého, modliaceho sa za nepriateľov, odporcu vojny, ktorý zrušil Mojžišove zákony. Podľa svetskej moci je nutné s nepriateľom bojovať, čo stojí v presnom protiklade s duchom kresťanstva. Grzegorz Paweł prirovnáva takúto formu kresťanstva k pohanstvu či k islamu. Píše tiež, že kresťan je povinný poslúchať vyššiu moc, hoci nesmie plniť príkazy, ktoré by išli v rozpore s kresťanskými prikázaniami alebo žiadať o potrestanie svojich nepriateľov.¹⁹³ Podľa neho kresťania nepotrebujú žiadnu formu svetskej vlády, pretože smerujú všetko svoje úsilie na vedenie cnostného života a budúci život v nebeskom kráľovstve. Odmieťa však to, že by kresťania (myslí tým pacifistických členov *Ecclesia minor*) nemali platiť dane, či vzdávať hold vládarom. Z dôvodu ich náboženského presvedčenia sa ale nemôžu uchádzať o úrady a vykonávať politické funkcie.¹⁹⁴

S názormi Grzegorza Brzezinského sa stotožňovalo osadenstvo Rakówa, centra hnutia. Ich radikálne postoje však odmietala prevažne litovská vetva *bratov*. Proti nim sa na obranu úradov postavil počas synody v Lutomirsku v roku 1573 Stanisław Budzyński, na ktorého reagoval následne Marcin Czechowic. Ďalším obrancom úradov bol Marcin Krowicki, ktorý podporil Budzyńského tvrdiac, že je nutné zachovať Boží poriadok, keďže ani Kristus sám nezrušil Starú zmluvu.

Odpoveď napísal aj Palaeologus. Nazval ju *Jakóba Paleologa Odpowiedź na pismo braci Rakowian o wojnie i sądach publicznych*. Práca je viac-menej o tom, či je možné vládne udeľovať tresty smrti, a či sa môžu kresťania obracať k verejným

¹⁹² Pre celý záznam debaty viď BUDNY, Szymon. *O Urzędzie*, s. 180–217.

¹⁹³ „Chrześcijanom nakazano sluchać władzy i bać się jej, ale jej nie sprawować ani pełnić jej zleceń, gdy skazuje kogo na śmierć lub ścina przestępców. Nie godzi się to chrześcijaninowi, który winien być miłosiernym i siedmdziesiąt razy przebaczać, gdy tymczasem władza nie może być miłoserna ani nikomu raz choćby przebaczać, lecz musi go karać stosownie do czynu, inaczej krzywdziłaby drugą stronę i nie spełniła należycie swego obowiązku.“ GRZEGORZ PAWEŁ Z BRZEZIN. *Przeciwno zdaniu o wojnie Jakóba Paleologa Odpowiedź Grzegorza Pawła z Brzeziny, iż Chrystus zabronił pobożnym wojen i sądów publicznych*. Raków, 1573, s. 74.

¹⁹⁴ KOT, Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich*, s. 42.

súdom. Najviac sa venuje Kristovej kázni na hore, ktorú používali rakóvskí veriaci na odôvodnenie svojho pacifizmu a odmietania svetskej moci. Argumentuje tak, že úrad je na to, aby sa jedinec nemusel odplácať zlom za zlo a je to povinnosťou úradu brániť majetok alebo život občanov. Palaeologus tiež potvrdzuje, že kresťan má právo sa brániť, ak je jeho život alebo majetok ohrozený.¹⁹⁵ Ďalej tvrdí, že odmietanie autorít povedie k zavrnutiu aj rodiny, otcovstva atď. Takisto hrozí nebezpečenstvo straty akejkoľvek tolerancie zo strany väčšinovej spoločnosti pre ich silný odpor voči autorite. Píše, že ak by kresťania odmietali všetky formy moci a úradov, nemali by inej možnosti, než sa uvrhnúť v poddanstvo židovským a tureckým úradom alebo žiť v absolútnej anarchii, v ktorej by panovala moc silnejšieho, ktorého zlé skutky by nemal kto trestať. Podľa Kota sú Palaeologove slová rozumnejšie a menej opantané emóciami, hoci uznáva, že Rakóvčan mal bližšie k duchovnému zmyslu evanjelia.¹⁹⁶ Grzegorz Paweł spolu s ostatnými podobne ladenými *bratmi* odsúdili Paleologove slová a jeho *Odpowiedź* skryli pred zrakmi svojich veriacich. Tak sa skončil spor medzi Paleologom a Rakómom o právoplatnosť svetskej moci.

So svojimi nekompromisnými názormi radikálne krídlo neprestávalo. Marcin Czechowic z lublinského zboru vydal v roku 1575 *Rozmowy chrystiańskie*, ktoré nadväzovali svojou radikálnosťou na texty Grzegorza Pawła z Brzeziny. Dielo je napísané formou dialógu medzi učiteľom a žiakom, ktorý vyjadruje pochybnosti o anabaptistickej náuke. Tri hlavné témy knihy sú: a) protivenie sa zlu, b) zastávanie úradov, c) účasť vo vojne. Autor označuje vojnu za zlú, pretože ju Boh neschvaľuje, inými slovami povedané, vojnu by bolo možné viesť len v prípade, ak by bola daná príkazom od Boha. Takisto je nesprávne, aby sa kresťan bránil fyzicky, hoci by mu napadli člena rodiny. Použitie fyzickej sily je neprípustné. Dovoľovanie sa spravodlivosti v úradov by bolo rovnako porušením neprotiveniu sa zlému zlým, keďže úrady majú moc trestať. Toto všetko však neznačí, že by odmietali autoritu ako takú. Znamená to iba toľko, tvrdí Czechowic, že ako „Bohom vybraný národ“ sa nesmú odkazovať na sudy alebo zastávať úrady, pretože sú odlúčení od sveta a takéto činy by znamenali návrat do sveta. Podobných názorov bol aj krakovský kazateľ a člen zborov Jerzy Szoman, ktorý sa v úvode jeho katechizmu z roku 1574 modlí k Bohu za kráľa.

Ako k poslednej sa vyjadruje k účasti vo vojne. Tá je podľa neho neprípustná, a to aj v prípade, ak by sa jedinec nechopil zbrane. Účasť v ozbrojenom konflikte v akejkoľvek forme je považovaná za priestupok proti Božím zákonom.

¹⁹⁵ PALEOLOG, Jakób. *Jakóba Paleologa Odpowiedź na pismo braci Rakowian o wojnie i sądach publicznych*. 1573, s. 147, 243.

¹⁹⁶ KOT, Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci*, s. 46.

Názory Czechowica a jeho predchodcu Grzegorza Pawła sa stali ideológiou spoločenstva. Smrť odporcu Krowinského, umlčanie a utajenie Palaeologovho spisu a nevydanie odpovede Budzyńského na argumenty radikálov spôsobili, že tieto názory boli prijaté takmer všetkými na území poľskej koruny.

Problémy začali predstavovať spolubratia z Litvy, ktorí nechceli prijať pacifistický, seba-izolujúci svetonázor. Práve tu sa na scéne objavuje Szymon Budny, ktorý ako kazateľ v Łosku, podporovaný mecenášom Janom Kiszku, začína kritizovať názory jeho súdruhov. Príčiny pre odlišnosti v pohľade na sporné otázky boli jednoduché. Litovská šľachta, ktorá vyznávala učenie *bratov Polscy* sa odmietala zmieriť so vzdaním sa panstiev, prepustenia chłopov atď. Podobného názoru boli aj tamojší kazatelia, ktorí žili z práce miestnych sedliakov, nepracovali manuálne, a tak podporovali doterajší, „prirodzený“ stav. Vojna so susedným Ruskom v tzv. Livónskej vojne mala značný vplyv na litovskú časť *Ecclesia minor*, ktorá ohrozená hrozbou vojny a bojov odmietala reči o neprotivení sa zlu zlom, nemorálnosti vojen či zabíjania. Ďalším vplyvom bolo celkové ladenie litovskej časti bratstva k nonadorantizmu, teda odmietaniu akýchkoľvek modlitieb či klaňania sa Kristovi a väčší dôraz na Starý zákon. Z tohto dôvodu boli označovaní za judaizantov.

V roku 1578 prišli na synodu v Łosku Marcin Czechowic a Aleksander Witrelin presvedčiť a priviesť na správnu cestu svojich litovských spolubratov, kde neuspeli. Toho istého roku sa pokúsila opačná strana na synode v Lučławiciach presvedčiť o správnosti svojich názorov. Budny a Fabian Domanowski, ktorí mali reprezentovať litovských bratov sa tu stretli s odporom a nevypočutím. Žiadali aspoň o vydanie zabaveného Palaeologovho spisu, no Szoman a Czechowic boli v tejto otázke neústupní, a preto sa museli obrátiť na samotného Gréka, ktorý im spis poslal z Moravy. Spis bol následne vytlačený Budným v roku 1580 v Łoskej tlačiarňi na náklady pána Jana Kiszky.¹⁹⁷ Po stretnutí s poľskými bratmi v Lubline sa dostalo Budnému silného pokarhania od Niemojewského za porušenie pravidiel, ktoré sa týkali jednotnosti náuky. Budny sa obhajoval tým, že Litovci chceli viesť debatu v tichosti, ale Szoman a Czechowic zadržávajúci spis Palaeologa mu nedali inú možnosť, než spis vytlačiť po akvizícii od Palaeloga.¹⁹⁸ Po uverejnení Palaelogovho diela nastala obava, že uverejnenie názorov Grzegorza Pawła spolu s obvineniami Palaeologa z dezercie a neuznávania svetskej moci môže spôsobiť prenasledovanie *bratov* zo strany vlády. Nasledovali obvinenia, že Budny spôsobuje obrovský

¹⁹⁷ Publikované s názvom *Defensio verae sententiae de magistratu politico in Ecclesiis Christianis retinendo, contra quosvis eius impugnatores, nominatim vero contra Racoviensium scriptum, ex divinis scripturis simpliciter collecta, Iacobo Palaelogo authore. Habes hic quoque lector scriptum Racoviensium, ut est ab ipsius authore contra sententiam Iac. Palaelogi conscriptum, bona fide editum.*

¹⁹⁸ BUDNY, Szymon. *O urzędzie*, s. 229–230.

odchod veriacich, na čo sa Budny bránil tým, že práve extrémistické názory odradzujú veriacich a nie on.

Odpoveď na argumenty Budného, Budzyńského a Palaeologa dal z Talianska pochádzajúci Fausto Sozzini, ktorý hoci nebol členom *Ecclesia minor* z dôvodu istých teologických rozporov, bol v ich radoch veľmi vážený a prebýval medzi nimi v Rakówe.¹⁹⁹ Konal tak preto, lebo sám Grzegorz Paweł žijúci v biede a v zlom zdravotnom stave nenašiel sily a času venovať sa odpovedi. Sozzini vyčíta Palaeologovi, že spomína mená svojich protivníkov, akoby jeho zámerom bolo ich haníť a rozdúchávať nenávisť. Svoju odpoveď rozdelil Sozzini na 4 časti.

V prvej obhajuje Grzegorza Pawła, kritizuje tendenciu Palaeologa a ostatných dávať do popredia Starý zákon a odsúvať Krista do úzadia. Tvrdí, že prekrúca slová Krista, ktorý bol dokonalý. O úrade meča píše, vojna je vždycky zlá a neexistujú prípady vojny schvaľovanej Bohom. Nepriateľom človeka nie je iný človek, ale Satan, protivník ľudstva.

V druhej časti sa pokúša objasniť postoj Rakóvčanov proti trestaniu za previnenia. Samotné trestanie nie je zlé, ale správny kresťan by sa nemal dožadovať potrestania svojho protivníka. Kresťan by mal utekať od sveta, pretože je obývaný hriešnikmi a zlými ľuďmi, ktorí majú na neho nežiadúci vplyv. K otázke, či smie byť kresťan kráľom, odpovedá pragmaticky: môže v prípade, že uzná, že najvyšším kráľom je jedine Kristus a bude sa vyhýbať vojnám a trestaniu poddaných. Všetko toto však považuje Sozzini za nemožné, a preto ide len o hypotetický scenár.

V tretej časti píše o vojne. Platenie daní je povinnosťou každého a ak štát použije tieto peniaze na vedenie vojny, to už nie je vina kresťana. Takisto účasť v samotnej vojne; pokiaľ je obranná, nemusí byť zlým skutkom sama o sebe. Problémom je, že samotná účasť je zakázaná všetkým následníkom Krista, a preto takýto človek nemá právo nazývať sa kresťanom, hoci nekoná nič zlé. Kresťan nemá brániť svoj život a ak mu je naň siahnuté, je lepšie sa nechať zabiť než pripraviť druhého o život. Odporuje tvrdeniu Palaeologa, že kresťana možno nazývať dezertérom, ak neslúži svojej vlasti pri jej obrane, pretože kresťan nemá pozemskej vlasti, je všade cudzincom a teda niet rozdielu pre neho medzi jeho rodnou krajinou a cudzinou a ich obyvateľmi. Na rozdiel od Grzegorza Pawła tvrdí, že kresťan sa môže zúčastniť obrannej vojny, ale len v prípade, ak je vopred ubezpečený, že v žiadnom prípade nemusí siahnuť po zbrani a bojovať. Takisto uznáva právo kresťana domáhať sa u súdov o navrátenie odcudzeného majetku, no nemá právo požadovať trest pre previnilca. Odsudzuje tých, ktorí odmietajú odstrašiť divé zviera alebo človeka,

¹⁹⁹ Sozzini bol natoľko známy a vplyvný, že sa dokonca neskôr začali označovať obyvatelia Rakówa ako sociáni, hoci sa nikdy nestal členom ich cirkvi.

ktorí napadnú jeho alebo jeho blížneho. Človek má právo odstrašiť útočníka, no nesmie použiť fyzické násilie.

Vo finálnej časti bojuje proti judaizačným tendenciám Palaeologa, ktorý kladie Mojžiša na vyšší piedestál ako Krista. Snaží sa dištancovať od neho a zakazuje mu označovať jeho alebo rakóvskych veriacich ako bratov.

Sozzini sa snažil vo svojej odpovedi o zmiernenie názorov predkladaných Grzegorzom Pawłom, ktoré boli veľmi radikálne. Svoje dielo poslal aj do Sedmohradska svojmu priateľovi Biandratovi, ktorý spoločne s ďalším talianskym exulantom Marceli Squarcialupim ostro skritizovali odpoveď Sozziniho Palaeologovi. Podľa nich sa nemal púšťať do debát v mene Rakówa, očierňovať tak zdatného autora, akým je Palaeologus. Sozzini sa bránil tým, že obraňoval iba to stanovisko, ktoré sám uznal za vhodné a snažil sa bojovať proti nonadorantizmu, ktorý sa začína rozmáhať okrem Uhier a Sedmohradska už aj v Litve pod vplyvom Palaeologa a Budného, ktorí rozdeľujú tamojšie zbory.

Obranou učenia dosiahol Sozzini presne opačný zámer. Namiesto odstránenia obáv o rebéliu a radikalizmus skupiny, pritiahol pozornosť koruny. Kráľ Štefan Bátorý bol informovaný o Sozziniho názoroch, čo primälo Taliana, v strachu o svoj život, opustiť Krakov a prebýval u Krzystofa Morsztyna v Pawlikowciach pod Wieliczkou. Vďaka sprostredkovaniu sedmohradského kancelára Mártona Berzeviczyho sa podarilo Sozzinimu presvedčiť kráľa, že jeho záujmom nebolo podnecovať kresťanov k neposlušnosti voči svetskej moci, ale zavrhnúť snahy kresťanov domáhať sa svetských súdov.²⁰⁰

Problém sa však objavil v roku 1582, kedy katolícky teológ Hieronymus Powodowski napísal masívne dielo venované kráľovi *Wędzidło na sprosne błędy a bluźnierstwa nowych aryanów*, v ktorom upozorňuje na možné povstanie voči svetskej moci a žiada o trest, najmä pre Czechowica. Argumentuje tým, že pápež dal mocou od Boha právo kráľom, cisárom a kniežatám vládnuť na svete a oni ho popierajú. Navyše spomína, že poväčšine ani len nie sú šľachtici, ale obyčajní mešťania, remeselníci a podobní ľudia, ktorí vyznávajú toto učenie.²⁰¹

5.3 Budny vydáva svoje dielo

V marci roku 1582 sa stretli príslušníci malopoľských a litovských zborov v Lubczy za prítomnosti Jana Kiszku.²⁰² Účastníkmi boli Niemojewski, Czechowic, Domanski, Budny a ďalší. Už výber témy diskusie na synode ukázal nejednotnosť

²⁰⁰ Argumentácia medzi Palaeologom, Czechowicom a Sozzinim parafrázovaná z KOT, Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci*, s. 48–66.

²⁰¹ POWODOWSKI, Hieronymus. *Wędzidło na sprosne błędy a bluźnierstwa nowych aryanów*. Poznań, 1582, s. 178.

²⁰² Ešte predtým malo dôjsť k stretnutiu v Lvove 18. 1. 1582, ktoré sa však neuskutočnilo.

zborov. Czechowic navrhoval debatu na tému, aký má byť život kresťana. Naopak, Budny chcel diskutovať, či je vhodné, aby kresťan zastával úrad. Debata sa napokon začala vstupom do spornej teologickej oblasti: nonadorantizmu Budného a litovských kazateľov. Synoda skončila nejednoznačne, ani jedna strana nebola ochotná pristúpiť na stanovisko druhej strany. Ešte toho roku bol neskôr na synode v Lučfawiciach Budny zbavený kazateľského úradu a pravdepodobne aj Kizskovej priazne na doliehanie malopoľských *bratov*.

Budny sa preto rozhodol napísať dielo, ktorým by atakoval pozície odporcov úradov. 28. 1. 1583 publikoval v Łosku na náklady Aleksandra Chomętowskiego *O urządzie miecza używajcem*.²⁰³ Knižka pozostáva z viacerých častí. Na začiatku obsahuje dielo tradičnú *przedmowu*, pochvalu úradu a Szymonovi Budnému napísanú Aleksandrom Chomętowskim vo forme veršu a pochvalné listy pánu Krzystofovi Lasockému od Budného a Fabiana Domanowského. Ďalej nasleduje vyznanie viery *O zwierchności wyznania zboru Pana Chrystusowego*. Primárnym cieľom tohto vyznania je ukázať na právoplatnosť úradov a povinnosť kresťanov ich poslúchať vo veci platenia daní a vojenskej služby. Na jeho konci spomína tých, ktorým je táto kniha určená, ako tých, ktorí sú im vo všetkom podobní až na to, že odmietajú vojenskú službu, zastávanie úradov kresťanmi a tresty smrti.²⁰⁴ Hlavnú časť publikácie tvorí titulárny spis *O urządzie miecza używajcem*, rozdelený na dve časti: a) analýza argumentov odporcov úradov, čerpaná najmä z *Rozmów chrystijańskich* od Czechowica, nazvaná *Dowody tych, którzy mówią że sie nie godzi Chrystyaninowi urzędu trzymać z odpowiedziami na nie*. a b) *Przedniejsze z Pisma św. wywody iż Chrystyanin urząd z mieczem trzymać może* je naopak analýza biblických citátov, ktorými autor predkladá podporu pre právoplatnosť zastávania úradov kresťanmi. Na záver dodáva pre podporu svojich argumentov *List o urządzie* Marcina Krowického, adresovaný dva týždne pred jeho smrťou Stanislawovi Budzyńskému, ktorý podobne ako doterajší obsah knihy potvrdzuje autorovu snahu o vyvrátenie radikálnych pacifistických ideí. Ďalej nasleduje záznam debaty na synode v Łwove v roku 1568, ktorej sa Budny zúčastnil. Ide špecificky o prepis štvrtého a piateho zasadnutia z dní 23. a 24. 1. 1568. Zaznamenaná je len dišputa o tom, či môže mať kresťan poddaných (a ak áno, môžu to byť kresťania alebo len pohania, alebo oboje),²⁰⁵ či môžu byť kresťania bohatí (či nie je správnejšie všetko rozdať; Budny rozlišuje medzi „dať“ a „dávať“, čiže je

²⁰³ Kniha bola publikovaná v dobe, kedy sa Budny už netešil podpore Kizsky a preto musel hľadať iného sponzora pre svoje dielo. KOT Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich*, s. 68.

²⁰⁴ BUDNY, Szymon. *O urządzie*, s. 42.

²⁰⁵ Budny povoľuje nevoľníctvo ako kresťanov, tak aj nevercov, na čo Jakób z Kalinowky namieta citátmi z Písma, 2 Kor 6, 15, ktoré zakazuje zväzovať kresťana s pohanom a Gal 3, 28, v ktorom Pavol hovorí, že v Kristovi niet Žida, Gréka, otroka alebo slobodného. *Ibid*, s. 184.

vhodnejšie almužnu dávať po častiach a nie sa zbaviť majetku naraz),²⁰⁶ alebo či je dovolené kazateľom a služobníkom zborov vlastniť domy a žiť z almužny svojich veriacich alebo z plodov svojej vlastnej práce. Argumenty v debatách sa odvíjali primárne z príkladov z Nového zákona, a to najmä z Apoštolských listov. Budny argumentoval, že kresťanský kazateľ by mal vlastniť dom a pozemok a pokiaľ je to možné, mal by žiť z podpory veriacich za predpokladu, že kázaniu a správe duchovných záležitostí sa bude venovať ako svojmu hlavnému povolaniu.²⁰⁷ Na veľké popudenie protivníkov si Budny počas debaty neodpustí riešiť jazykové nuansy, najmä význam slov *servus* a *minister*.²⁰⁸ Hlavnými protivníkmi Budného v debate sú Jakób z Kalinowky a Paweł z Wizny, tiež známy aj ako Wileński. Posledná je v knihe uvedená Budného odpoveď na list *jedného męža zbožnego*, ktorého Kot považuje za Szymona Ronemberga.²⁰⁹ Naopak, Merczyng tvrdí, že možný adresát listu bol Mikołaj Żytno.²¹⁰ Obsah listu je zhodný s predchádzajúcimi časťami knihy, opätovne vykladajúci tému úradov, vojny a trestov. Je datovaný k 21. 2. 1581, napísaný v obci Lubcz.²¹¹

Zámerom knihy bolo presvedčiť pomocou argumentov radikálnych pacifistov vnútri cirkvi o správnosti a legitímnosti preberaných tém. Budny sa v texte stavia viackrát veľmi nepriateľsky voči Niemojewskému, Czechowicowi a jeho predchodcovi Piotrovi z Goniądza a ostatným. V Sozziniho prípade je však miernejší. Uznáva jeho autoritu a váži si jeho zmierlivejší tón oproti menovanému Czechowicovi. Napriek tomu však aj s ním nesúhlasí, najmä z dôvodu citového zafarbenia Sozziniho odpovede Palaeologovi; Budny ju vníma ako príliš zaujatú voči Grékovi.²¹²

Vydanie diela sa stalo Budnému osudným. Zverejnenie interných sporov, poukázanie na radikálny postoj voči vláde a vykreslenie Czechowica ako „*papieža nowochrzeńskiego*“ ublížilo jeho povesti aj postaveniu v zbore. Negatívnym efektom vydania ako Palaelogovho spisu aj jeho *O urządzie miecza używajqcem* bolo upriamenie negatívnej pozornosti zo strany katolíkov, najmä kniežaťa Powodowského, ktorý vykresľoval *Ecclesia minor* ako anarchistov, odporcov koruny a narušiteľov poriadku.

²⁰⁶ Ibid, s. 200.

²⁰⁷ Ibid, s. 211–216.

²⁰⁸ BUDNY, Szymon. *O urządzie*, s. 187.

²⁰⁹ KOT, Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich*, s. 68.

²¹⁰ MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 98.

²¹¹ BUDNY, Szymon. *O urządzie*, s. 238.

²¹² Ibid.

5.4 Posledné roky Budného

O poslednej etape Budného života nemáme dostatočné množstvo dôkazov, vďaka ktorým by sme vedeli vykresliť poslednú dekádu jeho pozemskej púte. Je možné, že sa pokúšal naďalej šíriť nonadorantistickú náuku a pokračovať v práci Palaeologa a veľkého sedmohradského kazateľa a teológa Ferenca Dávída, ktorý bol práve pre toto novátorstvo uväznený. Ďalšie informácie o Budnom prichádzajú až v roku 1589, kedy v Łosku vydal svoj tretí a posledný preklad Nového zákona. V tomto preklade je Budny opatrnejší, menej odvážny, mnohé z jeho sporných a kontroverzných tvrdení predchádzajúcich prekladov sa v tomto vydaní nenachádzajú.²¹³ Tento preklad tak možno označiť za najumiernenejší. Môžeme len hádať, prečo sa Budny rozhodol upustiť od svojich tvrdení, na ktorých tak skalopevne trval, je však možné, že túžba byť opäť prijatý do nejakého spoločenstva zvíťazila a primäla ho zrevidovať svoj preklad. Merczyng však považuje toto konanie za nepravdepodobné, nezhodujúce sa s prekladateľovou povahou tvrdohlavo si stáť za svojim názorom.²¹⁴ Existuje ešte ďalšia zmienka o Budnom z roku 1589, a to z mesta Poľock, kde sa spoločne s Fabianom Domaniowskim zúčastnil debaty s jezuitmi.²¹⁵ Existujú úvahy, že by Budny, po zajatí vojakmi kráľa Báthoryho, mohol vstúpiť po debatách do jezuitského rádu, no tie sú nepodložené.

Merczyng odhaduje Budného smrť na obdobie medzi rokmi 1590 a 1596 na základe zmienky o jeho slovách na smrteľnej posteli z knihy *Recepta na plastr Czechowica*, ktorá bola vydaná v roku 1597. Jeho posledné slová boli vraj „*Jakom za żywota mało o nim (Kristovi) trzymał, tak teraz daleko mniej*“, potvrdzujúc jeho nonadorantistické zmýšľanie.²¹⁶ To značí, že Budny musel umrieť niekedy v týchto rokoch na základe zmienok o jeho poslednom pôsobení, ktoré sa nám zachovali. Kot je ešte presnejší a určuje dátum posledného vydýchnutia Budného na 13. 1. 1593 vo Wiszniówe na základe zmienky, ktorú našiel v knihe z roku 1603

²¹³ „*Lecz na koniec wszystko u siebie dostatecznie uważywszy, a onę Apostolską sentencją przed się wziąwszy, gdzie mówi, iż miłość swych rzeczy nie szuka, ale onych, któreby ku chwale Bożej naprzód, a potem ku zbudowaniu bliźniego należały, nie ku rozruszeniu. Przeto na ostatek ustąpiłem i podjąłem się tego, naprzód w Litwie na synodzie hermaniskiem, a potem na kamieńskim, wszystko ono, cobykolwiek kogo obrażało, z tego to Nowego Testamentu ode mnie w Łosku wydanego, odjąć, a one słowa, którem był z niego wyrzucił, zaś do tekstu wstawić. K temu i z przedmowy pirwszej, prawie niedaleko od początku, niektóre obraźliwe słowa o sfalszowaniu Nowych Testamentów (jakoby nad inne wszelakie księgi były sfalszowane) wymazać, a gładzyszymi słowy, nie obraźliwą sentencją, wyrazić. Nawet przypiski, którem był do tychże Nowych Testamentów na końcu przydał, obiecałem odrzucić. Jakożem już za pomocą Bożą tej obietnicy mojej tu w tem Testamencie, tego niniejszego roku 89, dosyć uczynił, co każdy pilny czytelnik baczyć może.*“ BUDNY, Szymon. *NT 1589*, s. xlii–xliii.

²¹⁴ MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 110.

²¹⁵ ŁASCZCZ, Marcin. *Recepta na Plastr Czechowica*. Kraków, 1597. Cit. z: FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait*, s. 107.

²¹⁶ MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk*, s. 111.

v Kodaňskom archíve.²¹⁷ V tomto texte sa píše: „*Bey meiner seelen, ich kenne nicht Christum, ich gedencke gar nichts von Christo*“, čo tiež naznačuje odvrhnutie kresťanského učenia na smrteľnej posteli.²¹⁸ Budny skončil v pomernej utiahnutosti a v nepriateľskom stave s takmer každým, s kým mal kedy dočinenia.

6. ZÁVER

Szymon Budny zanechal v histórii neodškriepiteľnú stopu. Napriek jeho relatívnej obskúrnosti, v súčasnosti možno konštatovať, že najmä ako prekladateľ posunul hranice dovtedajšieho poznania, a to vďaka jeho jazykovému citu a zmyslu pre detail, ktorý priniesol do pluralitnej náboženskej spoločnosti Poľska a Litvy iný pohľad a chápanie biblických textov. Jazykové zručnosti, ktorými Budny disponoval, prispeli k mnohorakosti názorov a dopomohli k rozvíjaniu antitrinitárskych myšlienok. Budny sa stal jedným z ideových vodcov nonadorantizmu, hnutia, ktoré odmietalo akúkoľvek formu uznávania inej osoby či bytosti okrem unitársky koncipovaného Boha. Tým sa dostal do sporu so svojimi unitárskymi bratmi, ktorí zaznávali jeho postoj. Jeho názory a neochvejnosť v zastávaní pozície silného nonadorantizmu mu vyslúžili exkomunikáciu a odlúčenie od spoločenstva.

Napriek Budného veľkému významu pre netrinitárske hnutie zostáva relatívne málo známy za hranicami akademickej obce. Hlavným dôvodom je jeho heretická pozícia v rámci skupiny, ktorá sama o sebe stála za hranicami ortodoxného trinitárskeho nicejského kresťanstva. Zánik skupiny a konečná dominancia katolicizmu v Poľsku odstavili Budného do čiastočného zabudnutia. Záujem o osobu Budného nastal na počiatku 20. storočia (Kot, Merczyng) a neskôr opäť v 21. storočí (Kamieniecki, Fleischmann, Saverčanka), kedy sa objavili snahy reinterpretovať Budného ako bieloruského národného dejateľa a jedného z prvých autorov užívajúcich bieloruský jazyk (Saverčanka). Táto interpretácia vychádza z Budného autorstva v ruténskom jazyku napísaného *Nieświeżského Katechizmu*. Jediné autorovo zachované dielo, ktoré svedčí o jeho kalvinistickej minulosti nenesie význam svojimi myšlienkami, ktoré nie sú v rámci reformovanej teológie ničím neobvyklé, ale svojou jazykovou stránkou. Ruténsky jazyk, v ktorom autor dielo napísal, sa stal zdrojom tvrdení o autorovom východoslovanskom pôvode. Otázka autorovho pôvodu je páľčivá, no neexistujú prevratné dôkazy, okrem jazyka, v ktorom bol napísaný *Katechizmus*, ktoré by svedčili, že autor bol naozaj Ruténom. Považujeme

²¹⁷ Celý názov knihy znie: *Durch Michaelen Fribelium Olesnensem, Ex ungue leonem, das ist Etliche gewisse kennezeychen der neuen Arianer oder Widertäuffer, so ietzo in der Cron Polen und im Großfürstenthumb Littawen unsern lieben Herren Gott und sein heyliges wort grewlich und abschewlich schmehen und Iestern. Auss ihren eygenen polnischen animarum dispendiis zusammengetrogen und auss Gottes wort kürztlich und gründtlich widerleget. Gedruckt zur Wilda in Littawen mit Salomon Sultzers seligen Typis. MDCIII.*

²¹⁸ KOT, Stanisław. *Szymon Budny: Der größte Häretiker*, s. 111.

za nevhodné používať dnešné prostriedky etnickej či národnostnej identifikácie pri určení etnickej príslušnosti Szymona Budného, avšak z hľadiska prezentovaných dôkazov je najpravdepodobnejšie tvrdenie, že Budny ako nižší šľachtic pochádzal z poľskojazyčného prostredia a ruténsky jazyk, ktorý použil pri písaní *Katechizmu* možno pripísať k snahe použiť vhodný, zrozumiteľný prostriedok na dosiahnutie ruténskeho ľudu pri šírení myšlienok reformácie.

Zhodnotiť Budného prekladateľskú činnosť je náročné. Jeho prekladateľské a jazykové zručnosti sú nepopierateľné, najmä ak prihliadneme na fakt, že Budny svoje preklady vyhotovil sám, bez asistencie, na rozdiel od *Biblie brzeskej*, ktorá bola výsledkom práce mnohých osôb. Je však ťažké určiť nakoľko zanechali jeho preklady vplyv. Úplné vykynoženie nielen nonadorantizmu, ale aj odstránenie všetkých heterodoxných prúdov v Poľsku a v Litve spôsobili odklon od používania prekladov s teologicky nežiadúcim výkladom. Nonadorantská forma unitarianizmu, ktorú Budny zastával bola na území nielen Poľska a Litvy, ale aj celej Európy vykynovaná a prežila len na novom kontinente, kde bola v prostredí schopná prežiť. Keďže obyvateľstvo amerického kontinentu vyznávajúce nonkomfortné formy kresťanstva bolo prevažne germánskeho pôvodu, hovoriace anglickým, holandským či nemeckým jazykom, nebolo možné, aby preklady Szymona Budného, a tak aj jeho myšlienky a výklady Písma, boli používané. Upadli tak do zabudnutia a čakali na vhodný čas, kedy v katolíckom Poľsku nastane opäť záujem o skúmanie histórie nespätej s tradičným katolicizmom. Práve znovuoobjavenie Budného dosvedčuje o bohatej histórii poľského písomníctva, ktorého katalyzátorom v danej dobe nebol práve väčšinový katolicizmus, ale náboženstvo prameniace z myšlienok reformácie. Budny ako nekompromisný teológ nebol ochotný pristúpiť ku kompromisu v dobách konfliktu, a tak spôsobil sám sebe obrovskú škodu, ktorá mala za následok to, že skončil na okraji svojho spoločenstva a jeho preklady sa stali nežiadúcimi. Hoci sa na konci života pokúsil zrevidovať a dištancovať od najkontroverzejších tvrdení, jeho preklady zostali v polozabudnutí.

Na poli politických debát a bojov o práve kresťana podieľať sa na fungovaní štátu vo forme zastávania úradov si Budny spôsobil ďalšiu ujmu na reputácii a dobrom postavení v rámci *Ecclesia minor*. Jeho spojenie a obhajoba Jacoba Palaeologa, stúpenca nonadorantizmu, a kolegu ďalšieho významného proponenta tejto teológie v uhorskom Sedmohradsku Ferenca Dávida, mu ubrali na dobrom mene. Asociácia s nepriateľmi *Ecclesia minor* a zdieľanie ich myšlienok postavili Budného na veľmi tenký ľad a vydanie publikácie *O urządzie miecza używajqcem*, v ktorej zastával účasť kresťanov vo fungovaní štátu, príslušnosť k vládnomu aparátu, vojenskú službu a tresty telesné alebo tresty smrti. Myšlienky Budného, ktoré prezentoval v knihe možno ťažko označiť za pacifistické a zhodujúce

sa s prevládajúcim názorom panujúcim medzi členmi *Ecclesia minor* v poľskej časti krajiny. Jeho nesúhlas s Czechowicom, Niemojewskim a ostatnými zarytými odporcami násilia a účasti kresťana na fungovaní štátu neboli jediným, čo prispelo k postupnej exkomunikácii Budného. Významným bodom bolo aj obviňovanie radikálneho, pacifistického krídla z neposlušnosti štátu a publikovania vnútorných cirkevných debát a korešpondencie, čo priviedlo nežiadúcu pozornosť zo strany katolíckej cirkvi. Budny sa tak stal *persona non grata* a bol exkomunikovaný. Tento fakt ho stál stratu vplyvu medzi členmi unitárskeho hnutia a následne tak aj nemožnosť ďalšej propagácie nonadorantistickej teológie.

Nakoľko Budny nebol obzvlášť známou osobou v nasledujúcich storočiach až do jeho opätovného znovuobjavenia, môžeme sa domnievať, že jeho vplyv a dosah na formovanie nových, neortodoxných myšlienok zanikol spolu s jeho členským statusom v *Ecclesia minor*. Po vyhnaní *Ecclesia minor* z Poľska v roku 1658 sa mnohí uchýlili v Holandsku a Sedmohradsku, kde pokračovali v učení svojich myšlienok, avšak bez Budného nonadorantizmu. Na záver tak možno povedať, že Budného pokusy o šírenie ešte radikálnejšej idey, a to idey, že Kristus nemá byť uctievaný, skončili neúspešne. Texty, ktoré sa nám zachovali do dnešných čias zostali vo svojej podstate bez naplnenia svojho účelu, a to šírenia novej náuky. Budného život skončil antiklimaticky a nebyť obnoveného záujmu historikov, je pravdepodobné, že by Budného meno zostalo zabudnuté. V názve svojej monografie venovanej Szymonovi Budnému mu Jan Kamieniecki dáva titul *Zapomniana postać polskiej reformacji*. Niet snád' výstižnejšieho pomenovania pre túto veľkú osobnosť, ktorá hoci disponovala veľkým intelektom a zápalom pre šírenie toho, čo považovala za pravdu, nebola schopná ustúpiť od svojich názorov. Budny tak radšej prijal status vydedenca, opusteného a opovrhnutého všetkými a neúmyselne sa tak vzdal šance na šírenie svojho učenia.²¹⁹

Zoznam pojmov a skratiek

<i>Biblia ST 1572</i>	–	Preklad Starého zákona z roku 1572
<i>Biblia NT 1572</i>	–	Preklad Nového zákona z roku 1572
<i>NT 1574</i>	–	Preklad Nového zákona z roku 1574
<i>NT 1589</i>	–	Preklad Nového zákona z roku 1589

²¹⁹ Tato práce byla podána jako absolventská na FF MU v Brně.

Použité pramene a literatura

Práce Szymona Budného

- BUDNY, Szymon. Ad argumenta Simleri et aliorum quorundam pro duabus in Christo naturis dimicantium, quaecumque Stanislaus Grochovius contra Simonem Budnaeum excerpserit, eiusdem Simonis B. simplex et succincta e sacris litteris responsio: Item, Nicolai Parutae de uno vero deo Iehova, sobriae orthodoxaeque disputationes, 1575. In: FIRPO, Massimo. *Antitrinitari nell'Orientale del ,500: nuovi testi di Szymon Budny, Niccolo Paruta e Iacopo Palaeologo*. Firenze: Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento in Relazione ai Problemi della Scienza del Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1977, s. 277–400.
- BUDNY, Szymon. *Biblia: To iest, księgi starego y nowego przymierza, znowu z ięzyka Ebreyskiego, Grecskiego y Lacinńskiego, na Polski prełożone*. Nieśwież, 1572.
- BUDNY, Szymon. *Катихисісь: то есть, наука стародавняя хрістіхская от светого писма, для простыхъ людей языка руского въ пытаніяхъ и штказхъ събрана*. Nieśwież, 1562.
- BUDNY, Szymon. *Nowy Testament*, Łosk, 1589.
- BUDNY, Szymon. *Nowy Testament znowu prełożony, a na wielu mieyscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyściony, y krotkimi przypiskami po kraioch objaśniony. Przydane też są na końcu tegoż dostatecznieysze przypiski, ktore każdey iakmiarz odmiany przyczyny vkazuią*, Łosk, 1574.
- BUDNY, Szymon. Szymon Budny an Heinrich Bullinger, Kleck, 18. April. In: WOTSCHKE, Theodor (Ed.). *Der Briefwechsel Schweizer mit den Polen. Archiv für Reformationsgeschichte. Ergänzungsband 3*. Leipzig: M. Heinsius, 1908.
- BUDNY, Szymon. *O przedniejszych wiary artykulech*. Łosk, 1576.
- BUDNY, Szymon – KOT, Stanisław (Ed.). *O Urzędzię miecza używajęcem*, Warszawa: Wydawnictwo Kasy Im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki, 1932.

Iné pramene a dobová literatúra

- Anonym – BUDNY, Szymon (preklad): *DE PROCESSIONE SPIRITUS SANCTI libellus, a quodam Roxolano (vel Russo) contra Latinorum opiniones in lingua Illyrica, iam pridem conscriptus: nunc vero a Simone Budnaeo conversus*. 1563.
- АРТЕМИЙ (Старец). Посланіе Артемія до еретика Симона Будного. In: *Памятники полемической литературы въ Западной Руси, т. 4, Книга 1*. Санкт Петербург, 1878, s. 1287-1328.
- PALEOLOG, Jakób, *Jakóba Paleologa Odpowiedź na pismo braci Rakowian o wojnie i sądach publicznych*. 1573.
- SANDIUS, Christophorus. *Biblioteca Antitritatorum, Freistadii*, 1684.

- ZANCHIUS, Hieronymus. *De Tribus Elohim, Aeterno Patre, Filio, Et Spiritu Sancto, Uno eodemque Iehova, Libri XIII: Pars Prior*. Francofurti ad Moenum, 1573.
- GRZEGORZ Z ŻARNOWCA. *Apokatastasis, to jest naprawa artykułu najgruntowniejszego o dosyć uczynieniu sprawiedliwości Bożej*. Vilnius, 1598.
- GRZEGORZ PAWEŁ Z BRZEZIN. *Przeciwko zdaniu o wojnie Jakóba Paleologa Odpowiedź Grzegorza Pawła z Brzezina, iż Chrystus zabronił pobożnym wojen i sądów publicznych*. Raków, 1573.
- ŁASCZCZ, Marcin, *Recepta na Plastr Czechowica*. Kraków, 1597.
- ŁASCZCZ, Marcin. *Wieczera ewangelicka w obronie szafunku wieczerzy ministrów wypisana przez ks. Marcina Tworzydła proboszcza kościoła świętej Trójcy w Wilnie wydana*. Vilnius, 1594.
- KRZYSZKOWSKI, Wawrzyniec – BUDNY, Szymon (preklad). *Św. Justyna Filozofa y męczenika rozmowa z Tryfonem Żydem, do Marka Pompejusza napisana*. Nieśwież, 1564.
- POWODOWSKI, Hieronymus. *Wędzidło na sprosne błędy a bluźnierstwa nowych aryanów*. Poznań, 1582.

Sekundárna literatúra

- AMBROSIASTER – MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera Omnia*. Parisiis: Garnier, 1879.
- БОЛХОВИТЫНОВ, Евгений. *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина*, Сергиев-Посад: Паломник, 2002.
- BROCK, Peter. Controversy over the Sword in the Brethren Church of the Polish Commonwealth as Perceived by Szymon Budny (1583). In: *The Polish Review*, 2000, roč. 45, č. 4, s. 387-400.
- BRÜCKNER, Aleksander. *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, Tom II: Pismo święte i apokryfy. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1903.
- CZERNIATOWICZ, Janina. *Niektóre problemy naukowe grecożytyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1969.
- EPIPHANIUS OF SALAMIS – WILLIAMS, Frank (Ed.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, Leiden: Brill, 2009.
- EPIPHANIUS OF SALAMIS – WILLIAMS, Frank (Ed.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, Leiden: Brill, 2013.
- EUSEBIUS OF CAESAREA – LOUTH, Andrew (Ed.). *The History of the Church: From Christ to Constantine*, London: Penguin Books, 1989.
- FLEISCHMANN, Stefan. *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530 – 1593)*. Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie, 2006.
- HASTINGS, James (Ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics Vol.1*. Edinburgh: T&T Clark, 1908.

- HILARIO DE POITIERS – ZINGERLE, Anton (Ed.). *S. Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super psalmos, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 22*. Vindobonae: F. Tempsky, 1891.
- CHMIEL, Adam (Ed.). *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis: 2. Ab anno 1490 ad annum 1551*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1892.
- CHRZANOWSKI, Tadeusz. *Wędrówki po Sarmacji europejskiej: eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*. Kraków: Znak, 1988.
- KAMIENIECKI, Jan. Polemika z katolicyzmem i prawosławiem v Katechizmie nieświeskim Szymona Budnego. In *Studia Białorutenistyczne* 2015, roč. 9, č.1, s. 11-22.
- KAMIENIECKI, Jan. *Szymon Budny: Zapomniana postać polskiej reformacji*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002.
- КАРСКИЙ, Евфимий Феодорович. Два памятника старого западнорусского наречия: 1) Лютеранский катехизис 1562 года и 2) Католический катехизис 1585 года. In: *Труды по белорусскому и другим славянским языкам*. Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1962, s. 188-207.
- KAWECKA-GRYCZOWA, Alodia. *Drukarze dawnej Polski. Od XV do XVIII wieku, Tom 5*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959.
- KLEMENSIEWICZ, Zenon. *Histoira języka polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974.
- KORMANOWA, Żanna. *Bracia Polscy 1560-1570*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1929.
- KOSSOWSKA, Maria. *Biblia w języku polskim, Tom 1*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciech, 1968.
- KOT, Stanisław. *Szymon Budny: Der größte Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*, Köln: Hermann Böhlau, 1956.
- KOT, Stanisław. *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arjanami*. Warszawa: Wydawnictwo Kasy Im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki, 1932.
- ЛАСТОЎСКИ, Вацлаў. *Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі: спроба паясьніцельнай кнігопісі ад канца X да пачатку XIX стагодзьдзя*, Коўна: Друкарня Сакалоўскага і Лана, 1926.
- MERCZYNG, Henryk. *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1913.
- OHIJENKO, Ivan. Język cerkiewno-słowiański na Litwie i w Polsce w wiekach XV-XVIII. In: KRYŃSKI, Adam (Ed.). *Prace filologiczne, Tom 14*. Warszawa: Księgarnia E. Wendego, 1929, s. 524-543.
- ПАРЕЦКІЙ, Якаў Ільч. *Симон Будный передовой белорусский писатель XVI в.*, Минск: Издательство Белгосуниверситета 1961.
- PAWIŃSKI, Adolf. *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym, Tom V*:

- Mazowsze. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1895.
- PIETKIEWICZ, Rajmund. *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518-1638. Sytuacja wyznaniowa w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2002.
- ПЛИСС, Владимир. Симонъ Будный и его сектантская и литературная дѣтельность въ Западной Руси, In: *Христіанское Чтеніе* 1914, гоѣ. 94, ѣ. 1, s. 1146-1168.
- RANKE, Ernestus (Ed.). *Codex Fuldensis. Novum Testamentum Latine, Inte Interprete Hieronymo: Ex Manuscripto Victoris Capuani Edidit, Prolegomenis Introduxit Commentariis Adornavit*. Marburgi & Lipsiae: N.G.Elwert, 1868.
- REUSS, Eduard. *Bibliotheca Novi Testamenti graeci: cuius editiones ab initio typographiae*, Brunsvigae: C. A. Scwetschke et filium 1872.
- ROBERTS, Alexander (Ed.). *Ante-Nicene Fathers, Vol. 9*. Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1896.
- ROSPOND, Stanisław. *Studia nad językiem polskim XVI wieku (Jan Seklucjan, Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Malecki, Grzegorz Orszak)*. Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, 1949.
- САДКОВСКИЙ, Сергей. *Артемиѣ, Изумен Троицкиѣ*. Москва: Университетская типография, 1892. [online] Dostępne z: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Sadkovskij/artemij-igumen-troitskij/ (cit. 14.4. 2023).
- САВЕРЧАНКА, Иван Василевич. *Сымон Будны — гуманіст і рэфарматар*. Минск: Універсітэцкае, 1993.
- SEGUÉNNY, André et al. *Bibliotheca dissidentium : répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. T. 13, Antitrinitaires polonais 2 : Szymon Budny (Budnaeus), Pierre Statorius (l'Ancien), Christian Franken*, Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 1991.
- SIELAWA, Anastasij. *Antelenchus to jest odpis na skrypt uszczypliwy zakonników Cerkwie odstępney S. Duchy Elenchus nazwanym*, Wilno, 1622.
- СОПИКОВ, Василий. *Опыт Россійской библиографіи, сочиненіи переводовъ, напечатанныхъ на Славенскомъ и Россійскомъ языкахъ отъ начала заведенія типографіи до 1813 года т. 1*, Санкт Петербург: Типографія Императорскаго Театра, 1813.
- Sväté Písmo: Nový Zákon – katolícky preklad*. Bratislava: Spolok Svätého Vojtecha, 1986.
- SYROKOMLA, Władysław. *Dzieje literatury w Polsce od pierwiastkowych czasów do XVIII w. Tom 2*. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1875.
- SZCZUCZKI, Lech. The Spinozian Circle (Christopher Sandius Jr). In: *Przegląd FilozoficznoLiteracki (Philosophical/Literary Review)*, 2007, roč. 6, č. 3-4, str. 289-311.
- WARMIŃSKI, Ignac. *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan*. Poznań: Księgarnia. sw. Wojciecha, 1906.

WILBUR, Earl Morse. *History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents*. Boston: Beacon Press, 1945.

WISZNIEWSKI, Michal. *Historia literatury polskiej, , Tom 8*. Kraków: Krakowski Uniwersytet, 1851.

WOLFF, Johann Christian. *Bibliotheca Hebraea vol. 2*, Humburgi et Lipsae: Impensis Christiani Liebezeit 1715.

ASTRONOMIE MEZI NÁBOŽENSTVÍM A POLITIKOU V RENESANČNÍ PRAZE. ZLATÝ VĚK V OBDOBÍ PŘED TŘICETILETOU VÁLKOU

PETR MIENCIL

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
petrmiencil@hotmail.com

ASTRONOMY AT A CROSSROADS WITH RELIGION AND POLITICS IN RENAISSANCE PRAGUE - THE GOLDEN ERA BEFORE THE THIRTY-YEARS WAR

Abstract: This article gives an overview of Renaissance Prague as a meeting place of proto-science, namely astronomy in its religious and political context of pre-Thirty-Years-War times, during the rule of emperor Rudolf II, a famous Maecenas of arts, science and all things occult. After introductory notes and short sketches of Rudolf II, the development of heliocentric theory and a set of short medallions of astronomers connected to Prague are given. Johannes Kepler, a discoverer of planetary motion laws, gets more attention in a separate chapter. The epilogue summarises key findings of what is today called Lutheran astronomy vs. Jesuit astronomy of the 17th century. Method used: research of primary and secondary literary sources related to astronomy, religion and politics of the 17th century Prague and kingdom of Bohemia.

Keywords: geocentric model; heliocentric model; Johannes Kepler; Rudolf II; Renaissance
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 3 - 4, Number of Article 2, p. 289 – 314.
DOI: 10.14712/12117617.93.3-4.2

Úvod

Renesanční Praha Rudolfa II. má punc magického místa, kde se mísily vlivy politické a náboženské, kde docházelo ke stýkání a potýkání kultury a rané renesanční vědy (včetně jejich souputnic, které dnes označujeme derogativním názvem pseudovědy: astrologie nebo alchymie, přestože značnou měrou přispěly k metodologické definici toho, co si pod slovem věda představujeme dnes). Rudolfínská Praha představovala pomyslný tavící kotel či alchymistův tyglík, kde věřící vědci, jako byli Tycho Brahe nebo Johannes Kepler posouvali hranice poznání (přes všechna nedorozumění ve svých církevních konfesích) a pomohli tak připravit evropskou vědu na explozi myšlenek, které označujeme termíny jako vědecká, koperníkovská, popř. heliocentrická revoluce. Tento článek se pokouší na malém prostoru vymezit roli císaře, jeho dvora a hlavních aktérů v časově nepatrné, nicméně důležitém segmentu dějin, kdy došlo k zásadnímu převratu v chápání kosmu a místa člověka v něm. Představíme aktuální pohled na Keplera jako jednoho

ze otců-zakladatelů heliocentrického pohledu na sluneční soustavu. Prostor dostanou také další astronomové českých zemí, jako byli Cyprián Lvovický, Tadeáš Hájek, Jan Marek Marci, či David Gans, kteří různou měrou přispěli k popularizaci astronomie v české kotlině, a to ve složitém politickém a náboženském silovém poli své doby. Po bělohorské katolické restauraci byl hlavním vektorem akademické astronomie jezuitský řád, který balancoval mezi loajalitou k římskému centru a věrností vědeckým principům přicházející heliocentrické epochy. Úvahy o luterské astronomii naznačí, zda změna náboženského paradigmatu může mít vliv na stav přírodovědného bádání.

Rudolf II. (1552 – 1612)

Císař svatě říše římské Rudolf II. trávil čas mezi Vídní a Prahou. Byl nejstarším z přeživších synů císaře Maximiliána II. a jeho manželky Marie¹. Rudolf byl korunován králem uherským roku 1572 a králem českým roku 1575. Za vlády Rudolfa II. vládlo v českých zemích, stejně jako v dalších regionech svatě říše římské, napětí mezi protestanty a katolíky. Císař, který trpěl psychickými obtížemi, které bychom dnes pravděpodobně diagnostikovali jako deprese, se často před povinnostmi vládaře uchýloval do světa umění, vědy (včetně astronomie) nebo pseudovědeckých disciplín jako byla alchymie nebo astrologie.

Rudolfovo mecenášství v oblasti přírodních věd nebo umění mělo dvě strany. Na jedné straně byla pověst Rudolfova dvora atraktivním narativem, který do Prahy přivedla značné množství celebrit, kteří se do Prahy sjížděli jako do centra umění a věd s přízní císaře a jeho okolí. Na straně druhé sponzoring tak velkého množství umělců a přírodovědců (včetně šarlatánů, které Rudolfův dvůr také přitahoval) znamenal značnou zátěž pro napjatý státní rozpočet. Osobnosti, pro které Rudolf a jeho svět umění a věd představoval možnost kariéry nebo seberealizace, však často žily na hraně existenčního selhání, pokud se jim ovšem nepodařilo vytvořit příjem jiným způsobem – příkladem budiž Kepler a jeho tvorba horoskopů nejen pro císaře a jeho dvůr².

Rudolf II. postupně vybudoval sbírku výtvarných děl, zejména obrazů a soch, včetně artefaktů pocházejících od autorů, jako byli třeba Hieronymus Bosch, Hubert van Eyck, Roger van der Weyden nebo Pieter Brueghel.³ Umění mělo funkci diplomatické měny, která prostředkovala vlivový tok moci, jak to popisuje ve své knize o rudolfinské Praze autor Peter Marshall:

¹ *Rudolf II.* In: Encyclopedia Britannica, Zdroj online <https://www.britannica.com/biography/Rudolf-II-Holy-Roman-emperor> ze dne 8.8.2023.

² HORSKÝ, Zdeněk. *Kepler v Praze*. Praha: Mladá fronta, 1980, 243 pages, ISBN 23-097-80, p. 14 and 15.

³ MARSHALL Peter H. *The magic circle of Rudolf II: alchemy and astrology in Renaissance Prague*. New York: Walker & Co., 2006. ISBN 9780802715517, p. 68 and 69.

„Z umění se stala výrazná metoda diplomacie. Vědělo se, že dar unikátního uměleckého kousku zajistí přízeň císaře a urychlí datum audience. Cizí šlechta, místní honorace a bohatí občané používali umění k ovlivnění císaře a k zajištění přístupu k panovníkovi. Norimberský purkmistr poslal císaři Holbeinův obraz „Izák žehná Jákobovi“ a také Dürerovu „Trojici“. Falckrabě daroval císaři vyřezávaný oltář ze slonovinové kosti, majitel dolů Johann Fugger nechal doručit mramorový sarkofág, který byl nalezen nedaleko Athén, a španělský hrabě Khevenhiller panovníkovi daroval několik obrazů od Tiziana, Pietra Rosy a Parmigianina. Císařova pozvánka k návštěvě jeho soukromých a dobře strážných sbírek znamenala velkou prestiž a byla považována za jasné znamení císařského uznání a přízně“⁴

Pod tlakem rivality s bratrem Matyášem a ve vlivovém poli asertivních protestantských stavů podepsal Rudolf II. roku 1609 *Rudolfův Majestát*. Šlo o dokument, který udělovat rozsáhlé a s předchozím stavem doposud nesrovnatelné náboženské svobody oběma stranám reformačního zápasu: protestantům (ti byli reprezentováni především stavy, tj. šlechtou) a katolíkům (jednalo se primárně o císařský habsburský dvůr a část šlechty, která byla k císaři obzvláště loajální)⁵.

Rudolfův Majestát stvrzoval náboženskou svobodu v Čechách a v přilehlém Slezsku.⁶ V záležitostech náboženské svobody se Rudolf II. snažil o neutralitu, což byl nepochybně jediný možný *modus operandi* v situaci, kdy v Čechách bylo 80% populace protestantského vyznání. Z druhé strany vnímal Rudolf II. tlak španělské větve habsburské dynastie, která bojovala za katolickou věc, podporována papežskou kurií v Římě.⁷

Rudolf II. měl živý zájem o vše mystické, tajemné a okultní. Ve světě Rudolfa II. měly své místo inspirace novoplatonismem nebo hermetismem. Byl zde prostor pro alchymii, kabalou, gematrii⁸ - které vytvářely *ars magica*⁹, nimbem tajemství

⁴ Ibid, p. 69.

⁵ *PROTESTANT nezávislý evangelický měsíčník* Praha: Eman, 2009. Zdroj online <https://protestant.evangelnet.cz/rudolfuv-majestat> ze dne 7.8.2023.

⁶ Náboženské svobody byly na Moravě zaručeny bratrem Rudolfa II. Matyášem od roku 1608..

⁷ MARSHALL Peter H. *The magic circle of Rudolf II: alchemy and astrology in Renaissance Prague*, str. 98 a 99. "During his reign, the court at Prague was both tolerant and learned. Rudolf transcended the sectarian differences between Catholic and Protestant camps and sought a universal cosmology. He welcomed anyone who could help push forward the frontiers of knowledge. Despite being the Holy Roman Emperor, he even welcomed to his court heretics like Francesco Pucci and Giordano Bruno who were later burnt by the Inquisition."

⁸ Gematrie je numerologie založená na hodnotách znaků hebrejské abecedy.

⁹ MARSHALL, str. 99: "While he was reluctant to give audiences to diplomats, the Venetian envoy Tommaso Contarini observed: 'He delights in hearing secrets about things both natural and artificial, and whoever is able to deal in such matters will always find the ear of the Emperor ready.'"

opředeného umění rudolfinské renesance. Rudolf byl v kontaktu s pražskou židovskou obcí, která žila v ghettu na pravé straně řeky Vltavy, naproti Hradčan. Císař Rudolf II roku 1577 potvrdil obchodní privilegia židovské obce a také její samosprávu. V průběhu vlády Rudolfa II. se do Prahy přistěhovalo kolem desíti tisíc židovských obyvatel, což byla v evropském rozměru nevídaná diaspora a výrazná náboženská menšina v jinak převládající křesťanské majoritě.¹⁰

Rudolf II. měl kontakty především s primasem pražské židovské obce Mordechajem Maiselem, který od císaře získal důležité privilegium pro svou komunitu: výjimku ze zákazu finančnictví a bankovníctví, kterému byli jinak Židé vystaveni od středověku.¹¹ Osobnost rabína Löwa, plným jménem Jehuda Liva ben Becalel, který se do Prahy přistěhoval za vlády Maximiliána II. roku 1573, byla zase inspirací císaře Rudolfa II., pokud jde o jeho zájem o kabalou. Rabín Löw byl židovský učenec, který měl nimbus znalce kabalistických textů, což vedlo ke vzniku legendy o golemovi – hliněné postavě oživené svítkem s Božím jménem.

Přestože na konci 16. století byly hlavním městem alchymie italské Benátky, byl to právě Rudolf II. který z Prahy učinil druhou metropoli¹² spekulativního umění úsilí o přeměnu neušlechtilých kovů, jako je železo, olovo nebo měď na kovy ušlechtilé: stříbro a zlato.¹³ Císař do Prahy přilákal celou řadu profesionálních alchymistů, jak těch, kteří byli o možnosti transmutace upřímně přesvědčeni, tak diletantů a šarlatánů. Josef Janáček ve svém textu píše:

„Celkový počet alchymistů, profesionálů i náhodných diletantů, kteří u pražského dvora působili, se odhaduje na dvě stě osob. Jejich fluktuace byla zcela mimořádná, protože Rudolf II. se projevoval jako mimořádně náročný zaměstnavatel a jen malý počet lidí si dokázal pod jeho přísným dozorem udržet místo u dvora déle. Mezi alchymisty, kteří pronikli k císařskému dvoru, nechyběli lidé zvučných jmen, známých v celé Evropě (Jeroným Scotus pracoval před příchodem do Prahy na dvoře královny Kateřiny Medicejské v Paříži a u arcibiskupa Gebharda Truchsesa v Kolíně nad Rýnem, John Dee, spíše filozof než alchymista, působil v Anglii u dvora králů Edvarda VI. a Alžběty I.) a mezi císařskými alchymisty se objevila dokonce jedna žena – jistá hraběnka z Ottingen, kterou Rudolf II. vypověděl roku 1604 z Prahy. Náklady na platy a odměny alchymistům, a hlavně na jejich

¹⁰ Ibid, p. 103 and 104.

¹¹ Ibid, p. 104: "Although the medieval church had decreed that Jews could not take part in trade and finance, Rudolf granted him a special trading privilege in 1592. Among his many projects to help his community, Maisel paid for two Renaissance synagogues, a hospital, ritual baths and schools. Rudolf made him his privileged Hoffjude ('Court Jew') and leaned on him heavily to finance his war with the Turks."

¹² JANÁČEK, Josef. *Rudolf II. a jeho doba*. Praha: Svoboda, 1987, str. 239.

¹³ *The chemistry of alchemy*. In: Encyclopedia Britannica. Zdroj online <https://www.britannica.com/topic/alchemy> ze dne 7.8.2023.

*pokusy, které nebyly vůbec levné, se císař snažil před všemi utajit, a proto zůstaly utajeny i pro historiky.*¹⁴

Astronomie a astrologie byly obě na dvoře Rudolfa II. vítány. Mnozí mezi nimi nerozlišovali, protože k „rozvodu“ vědy astronomie a pseudovědy astrologie došlo až později, v době osvícenství. Rudolf II. projevoval velký zájem o studium hvězdné oblohy a také o údajný vliv nebeských těles na osudy lidí na Zemi. Rudolfův horoskop, vytvořený slavným Nostradamem měl přes dvě stovky stránek v komentáři, který slavný astrolog sepsal, a císař jeho studiu věnoval dostatek času stráveného ve své studovně.¹⁵ Nostradamův horoskop pokrýval oblasti životních situací jako byly zdraví, náboženství, manželství, cesty, nebo kategorie tajných nepřátel či spojenců. Hlavním vyzněním Nostradamova horoskopu bylo sdělení, že císař se dožije slávy svého impéria a své vlády.¹⁶ Za svého mládí Rudolf II. dychtivě četl astrologické spisy, které našel v knihovně svého otce ve Vídni a u svého strýce ve Španělsku. Zájem císaře o pozorování úkazů na nebeské sféře dále zvýšil úkaz supernovy – *stella nova* – „nová hvězda“ v souhvězdí Kasiopea roku 1572¹⁷, tedy v době, kdy byl Rudolf korunován uherským králem. *Stella nova* byla k vidění asi dva roky a poté pohasla, rok před korunovací na českého krále. O pět let později, roku 1577 byla pozorována kometa, která vzbudila hodně obav a její objevení provázal tisk pamfletů, které obhajovaly jak názor, že kometa má vliv na lidské osudy, tak názor opačný, tzn. že jde pouze o astronomický jev bez vlivu na život na Zemi.¹⁸

Velký oblouk renesanční astronomie jako pohybu od antického geocentrického pohledu na kosmos, až po fyzikálně zdůvodněnou teorii pohybu planet okolo Slunce obsahuje řadu jmen přírodovědců a filosofů, kteří přispěli k cizelování myšlenky heliocentrismu. K těm nejvýraznějším milníkům této trajektorie od geocentrismu k heliocentrickému náhledu patří zejména:

- Mikuláš Koperník: otec renesančního heliocentrismu, který poprvé otřásl petrifikovanou geocentrickou soustavou zděděnou od Ptolemaia, argumentačně podporovanou středověkou biblickou exegezí (např. Jozue 10 – zastavení slunce v dolině Ajalónu).
- Johannes Kepler: objevitel zákonů planetárních pohybů (tři Keplerovy zákony), který stál na ramenou Tycho Brahe, dánského astronoma na dvoře Rudolfa II.

¹⁴ Ibid, str 239.

¹⁵ MARSHALL str. 165.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Nyní objekt s názvem SN1572, viz zdroj online <https://www.britannica.com/place/Tychos-Nova> ze dne 12.3.2024.

¹⁸ MARSHALL Peter, str. 165.

- Galileo Galilei: pomohl narušit dávnou představu o nezměnitelné supra-lunární sféře tím, že pozoroval jevy, které nebyly v souladu s ptolemaiovskou soustavou: např. Jupiterovy měsíce. Jeho Dialog o dvou světových soustavách byl rozbuškou známého inkvizičního procesu.
- Isaac Newton: pomocí teorie gravitace vysvětlil kauzálně Keplerovy zákony. Gravitace je přitažlivá síla, čím je těleso hmotnější, tím silněji působí. Gravitáční přitažlivost klesá s druhou mocninou vzdálenosti.

Pražský dvůr Rudolfa II. byl dějištěm působení Johanna Keplera. Nejprve ale pár poznáme k dílu Mikuláše Koperníka a Tycho Brahe.

Astronomie před Koperníkem

Astronomie před Koperníkem byla formována principy přírodní filosofie, které do značné míry kopírovaly názory řecké peripatetické filosofie, pramenící z myšlenkové tradice aristotelismu, a která byla do finální podoby formulována antickým astronomem Klaudiem Ptolemaiem, autorem nejslavnějšího antického astronomického textu: *Almagestu*¹⁹. V centru této přírodní filosofie stojí představa, podle které je vše, co na Zemi zakoušíme jako materiální bytí, výsledkem působení čtyř živlů: vody, vzduchu, ohně nebo země. Hmota je podle aristoteliků spojitá, tzn. lze je teoreticky do nekonečna dělit – v opozici k atomistické hypotéze, kterou hlásal Démokritos a hrstka dalších antických filosofů. Nebeské objekty, v protikladu k věcem na Zemi, jsou utvářeny z pátého živlu, elementu, kvintesence, zvané také někdy éter. Země je středem vesmíru²⁰, kolem Země obíhá Měsíc, následovaný dalšími tělesy: Merkurem, Venuší, Sluncem, Marsem, Jupiterem a Saturnem²¹. Za sférou těchto pohyblivých hvězd, tzn. planet, se nachází nebeská klenba se stálými, fixně upevněnými na tuto nebeskou sféru. Kruhové orbity, tedy trajektorie planet a hvězd byly považovány za dokonalé, přestože již v antice si někteří astronomové uvědomovali na základě pozorování, že idea kruhových drah je idealizovaná a neodpovídající realitě. Ptolemaiovův text *Almagest* se s těmito nepravidelnostmi pokoušel vyrovnat korekcemi zvanými epicykly a deferenty,

¹⁹ Klaudius Ptolemaios a jeho *Almagest*, *Megalé Syntaxis* – základní astronomický text po staletí akceptovaný a do latiny poprvé z arabštiny Geradem z Cremony. Viz ZIEME, S.. *Gerard of Cremona's Latin translation of the Almagest and the revision of tables*. Journal for the History of Astronomy, 54(1), 3-33. <https://doi.org/10.1177/00218286221140848> zdroj online ze dne 5.3.2024.

²⁰ Více o astronomii před Koperníkem např. Heslo *Pre-Copernican Astronomy* in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Stanford University* <https://plato.stanford.edu/>, zdroj online ze dne 25.9.2023.

²¹ Viz také Petr Apian – *Cosmographia*, zdroj online: <https://archive.org/details/cosmographiaapia00apia>, str. Fo.3

aby byly „zachráněny jevy“, řecky „*sozein ta phainomena*“, tedy aby byla teorie uzpůsobena skutečnosti a aby odpovídala pozorováním.²²

Mikuláš Koperník (1473 – 1543)

Koperník před rokem 1500 věnoval své úsilí studiu geocentrické soustavy, kterou považoval za problematickou. Jeho první text obhajující heliocentrickou hypotézu²³, malý komentář, *Commentariolus*²⁴ byl k dispozici pouze v ručních přepisech, protože nebyl nikdy vytištěn. Hlavním důvodem, který Koperníka vedl k upřednostnění heliocentrismu před antickým geocentrickým názorem bylo nesrovnatelně jednodušší geometrické uspořádání kosmu se středem ve Slunci, na rozdíl od komplikovaných trajektorií planet podle Ptolemaiova *Almagestu*, kdy kolem Země obíhají planety po složitých a komplexně pojatých drahách, které kombinují několik cirkulárních pohybů dohromady (epicykly a deferenty). V koperníkovské revoluci jde tedy mimo jiné o implicitní použití principu Occamovy břitvy²⁵, tedy snahy použít co nejjednodušší vysvětlení, které bude respektovat realitu. Koperník postuluje oběh Měsíce kolem Země, a oběh Země a planet kolem Slunce. Dále Koperník vysvětluje zdánlivý pohyb nebeské sféry rotací Země kolem své osy nebo tzv. retrográdní pohyb planet proti nebeské sféře²⁶.

Koperníkovu opus magnum, tedy text *De revolutionibus* (O obězích nebeských těles) pro hlavní téma knihy: heliocentrickou hypotézu, přináší argumenty jak z vlastních úvah a pozorování, tak z antických zdrojů. Koperník v textu *De revolutionibus* odvozuje alternativní koncept kosmu, ve kterém se planety pohybují pomalu proti hvězdnému pozadí, a kde hlavní roli v rychlém denním pohybu nebeské klenby hraje rotace Země kolem vlastní osy.²⁷ Na rozdíl od *Almagestu* vysvětluje Koperník pozorované pohyby nebeských těles pouze v heliocentrické perspektivě. Ve středu celého pozorovatelného kosmu se nachází Slunce, a po něm následují – ve správném pořadí – vnitřní planety Merkur a Venuše. Následuje Země s obíhajícím Měsícem, a poté vnější planety Mars, Jupiter a Saturn. Za

²² Ptolemaiova geocentrická koncepce kosmu byla velice praktická a dávala dobré predikce poloh nebeských těles, přičemž se dokázala vypořádat s nepravidelnostmi pohybů planet pomocí tzv. deferentů a epicyklů, které v heliocentrickém systému nejsou potřeba.

²³ O heliocentrické hypotéze hovoříme v letech před vydáním textu Newtonových Principií, protože Newtonův gravitační zákon kauzálně vysvětlil heliocentrismus a poskytl mu teoretickou oporu.

²⁴ Ibid.

²⁵ Princip logické úspornosti. Vysvětlit jevy co nejjednodušeji, ale bez zjednodušování.

²⁶ Retrográdní pohyb: planety se po určité době zdánlivě zastaví a začnou se pohybovat v protisměru proti hvězdnému pozadí, a poté se vrátí zase k dopřednému pohybu. Jde o zdánlivý efekt vyvolaný skládáním pohybu Země a dané planety kolem Slunce. Viz ilustrace např. zde: <https://kosmos-slunecni-soustava.webnode.cz/retrogradni-pohyb/>, zdroj online ze dne 16.2.2024.

²⁷ KOPERNÍK, Mikuláš, Zdeněk HORSKÝ, Vojtěch HLADKÝ a Owen GINGERICH. *O obězích nebeských sfér. První kniha*. Kapitola: *Mikuláš Koperník: Profil významné osobnosti*, str.33

drahou Saturna je pak umístěna sféra hvězd. V Koperníkově modelu je nehybné Slunce a sféra hvězd. Vše ostatní se pohybuje: planety obíhají okolo Slunce, Země rotuje také kolem své osy a podobně jako ostatní planety, jednou za rok oběhne dráhu kolem Slunce. Země také vykonává precesní pohyb, při němž osa rotace Země vykonává pomalý kuželovitý pohyb.²⁸ Koperník vystudoval v Itálii církevní právo a stal se kanovníkem kapituly ve Vratislavi, nicméně vysvěcen nebyl. Kniha *De revolutionibus* vyšla tiskem těsně před Koperníkovou smrtí. V letech 1616 až 1835 byla tato kniha na Indexu zakázaných knih (*Index librorum prohibitorum*)²⁹.

Tycho Brahe (1546–1601)

Poté, co byl Tycho Brahe roku 1574 jmenován profesorem astronomie a matematiky na kodaňské univerzitě, zjistil, že výuka studentů není jeho forte. Pokoušel se o kariéru v oblasti astronomie bez toho, aby byl nucen z existenčních důvodů také učit. Tycho Brahe se na korunovaci Rudolfa II. v Řezně roku 1576 setkal s Tadeášem Hájkem z Hájku, který mu později otevřel dveře na císařský dvůr v Praze. Tadeáš Hájek také poskytl dánskému astronomovi Koperníkův text *Commentariolus*³⁰.

Jedním z významných míst Tychonovy práce byla jeho observatoř na Uraniborgu, na dánském ostrově Hven. Tycho ještě za svého pobytu v Dánsku byl jedním z aktérů sporu s astronomem a matematikem Mikulášem Raimarem Ursem. Ursus byl Tychonův předchůdce v roli císařského matematika na Rudolfově dvoře. Spory s Ursem se týkaly prvenství objevu tzv. geo-heliocentrického systému (jde o představu, že všechny planety kromě Země obíhají kolem Slunce. V tomto modelu je Země umístěna v centru kosmu, a kolem Země obíhá Slunce se soustavou planet). Poté, co po smrti dánského krále Frederika II. upadl Tycho Brahe v nemilost, byl jeho pobyt v Dánsku z hlediska další kariéry v oblasti astronomie nemožný. Tycho Brahe se z Dánska přestěhoval do Německa, kde se mu dostalo podpory jeho přítele Jindřicha Ranzau³¹, který mu poskytnul útočiště na svém zámku poblíž Hamburku. Po přímluvě Tadeáše Hájka u císaře se pak Tycho Brahe přestěhoval do Prahy a zde získal pozici císařského matematika s ročním platem 3000 guldenů. Jeho práce astronoma a matematika v Praze znamenala pro Tychona časté přesuny mezi Prahou, kde sídlil císařův dvůr (a kde pro císaře a jeho okolí sestavoval horoskopy) a jeho sídlem a astronomickou observatoří

²⁸ Ibid, p. str.

²⁹ Viz blog post SVOLJŠAK Sonja, *Banned Authors - who got on the Index Librorum Prohibitorum?* <https://www.europeana.eu/en/blog/banned-authors>. Zdroj online ze dne 16.2.2024.

³⁰ Viz článek *Tycho Brahe*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2016. <https://astronomia.zcu.cz/astronomie/brahe/2477-tycho-brahe>. Zdroj online 5.3.2024.

³¹ Ibid.

v Benátkách nad Jizerou, kde se Tycho Brahe pokoušel o znovuvybudování toho, oč přišel po svém exilu z Uraniborgu na ostrově Hven.

Poté, co do Prahy přijel Johannes Kepler, kde nejprve působil jako Tychonův asistent, netrvalo dlouho a oba velikáni renesanční astronomie, Tycho Brahe i Johannes Kepler žili a pracovali v neustálém napětí mezi sebou. Tycho Brahe potřeboval teoretické uvažování, ve kterém byl Kepler ve svém živlu. Kepler naopak v Tychonových pozorováních a podrobných protokolech o pozicích planet měl k dispozici na svou dobu velice přesné východisko svých teoretických úvah. Rozdílné povahy a vědecké zaměření obou astronomů bylo navíc podrobeno celé řadě praktických potíží – Kepler měl na rozdíl od Tychona k dispozici jen to, co mu Tycho Brahe dovolil a příjmy z císařské pokladny nepostačovaly na život u dvora, který vyžadoval vysoké reprezentační náklady. V neposlední řadě se oba astronomové neshodovali na tom podstatném, co hýbalo teoretickou astronomií renesanční doby: zda je kosmos heliocentrický, což byla Keplerova pozice, anebo zda realitu vesmíru odráží spíše Tychonův geo-heliocentrický model. Spory mistra Tychona a jeho asistenta Keplera však netrvaly dlouho, protože Tycho Brahe umírá roku 1601 a je pohřben v Týnském chrámě na Staroměstském náměstí. Jeho nástupcem na pozici císařského matematika a astronoma se stal právě Johannes Kepler.

Johannes Kepler (1571–1630)

Po svém příjezdu do Čech se Johannes Kepler poprvé setkává s Tychonem Brahe v únoru roku 1600 na jeho zámku v Benátkách nad Jizerou³². Hned po svém příjezdu Kepler zjišťuje, že pro uspokojujivé naplnění své astronomické kariéry bude muset neustále cestovat mezi císařským dvorem a univerzitou v Praze, kde se také odehrával veškerý společenský život – a Benátkami nad Jizerou, kde v tichém prostředí zámku mohl nalézt prostor pro svou práci. Jak již bylo řečeno výše, sebevědomý Tycho Brahe viděl v Keplerovi jen asistenta a dával mu jeho podřízenou pozici najevo, přestože mu poskytoval ubytování a symbolický plat za jeho služby. Kepler si svou pozici chudého asistenta mnohem proslulejšího mistra Tychona uvědomoval o to více, do jaké míry rostla propast mezi chápáním teoretických modelů kosmů v koncepcích obou astronomů: Keplerův heliocentrismus vs. Tychonův geo-heliocentrický koncept. Tycho Brahe potřeboval Keplerovu teoretickou erudici k tomu, aby mu pomohl vyladit jeho geo-heliocentrický model a vysvětlit diskrepance mezi modelem a pozorovanými polohami planet.³³

³² HORSKÝ, Zdeněk. *Kepler v Praze*. str. 104: „... dva týdny předtím, než byl v Římě na náměstí Květů (*Campo di Fiore*) upálen Giordano Bruno...)

³³ *Ibid*, str. 95. Měsíc v Tychonově geo-heliocentrickém systému obíhá kolem Země, Slunce také obíhá kolem Země, nicméně ostatní planety pak obíhají kolem Slunce.

Po smrti Tychona Brahe roku 1601 roste Keplerův věhlas a reputace na pražském rudolfinském dvoře. Keplerovi se dostalo audience u císaře a byl povýšen do role císařského matematika a astronoma. Při té příležitosti císař požádal Keplera, aby vypracoval novou sadu tabulek efemerid (vypočtených předpovědí budoucích poloh nebeských těles), které byly později pojmenovány jako tzv. rudolfinské tabulky.³⁴ Pouhé dva dny po Tychonově smrti byl Kepler požádán, aby převzal do své péče Tychonovy astronomické přístroje, a také aby dokončil rozpracovaná díla svého předchůdce. Pro Keplera to nebyla dobrá zpráva z existenčních důvodů: jeho plat byl stanoven na pouhou třetinu toho, co dostával za své služby Tycho Brahe. Náročný životní styl na pražském dvoře, v kombinaci s nepravidelností a s prodlevami při vyplácení Keplerovy mzdy znamenala pro císařského astronoma potíže při zabezpečení základních životních jistot.³⁵

Pomoc Keplerovi přišla ze strany císařského rady Barvitia, který Keplerovi pomohl vyřešit vlekoucí se konflikt ohledně Tychonova dědictví, zejména jeho astronomických přístrojů a záznamů pozorování planety Mars. Právě protokoly pozorování rudé planety hrály klíčovou roli v cizelování heliocentrické hypotézy a ve formulaci empiricky získaných a z pozorování planet, zejména Marsu, empiricky odvozených zákonů planetárních pohybů, které jsou dnes známy jako tři Keplerovy zákony. Tycho Brahe zaznamenával s vysokou přesností polohy planety Mars – a protože Mars má výraznou elipticitu své dráhy, na rozdíl od ostatních planet, mohl Kepler na základě Tychonových protokolů odmítnout postulát kruhových drah (kružnice jako dokonalý tvar považuje za správný tvar trajektorie také Koperník) a postulovat ve svém první zákoně, že planety se pohybují po elipsách málo odlišných od kružnic, přičemž Slunce se nachází v jednom ze dvou ohnisek eliptické trajektorie.³⁶

Keplerův pobyt v Praze znamenal pro renesanční astronomii a fyziku šťastné období, ve kterém vydal několik textů, které měly zásadní vliv na evropskou přírodní vědu. Přesto platí, že i velkán jako Kepler se musel živit produkcí astrologických horoskopů, které doplňovaly jinak nevelký příjem z císařské pokladny. Roku 1601 Kepler publikoval krátký text *De fundamentis astrologiae certioribus*³⁷, který

³⁴ Ibid, str. 140 . Tabulky se nazývaly rudolfinské podle sponzora, tedy císaře. Měly nahradit starší tabulky alfonsinské, které sponzoroval kastilský král Alfons X. Rudolfinské tabulky byly dokončeny Johannem Keplerem pouhé tři roky před Keplerovou smrtí, poté, co již Tycho Brahe i Rudolf II. byli po smrti.

³⁵ Ibid., p. 142.

³⁶ Viz např. *Celestial mechanics*. <https://www.britannica.com/science/celestial-mechanics-physics>, zdroj online ze dne 5.3.2024.

³⁷ Ignorovat astrologii v době renesance bylo prakticky nemožné a Kepler v tom nebyl výjimkou. Renesance přinesla nárůst zájmu o astrologii a byla také vyučována na univerzitách. Keplerovi je připisován výrok: Kam by se poděla ctihodná matka astronomie, kdyby jí její bláznivá dcera astrologie neživila? Viz HORSKÝ, Zdeněk. *Kepler v Praze.*, str. 159 -161.

byl věnován Petru Vokovi z Rožmberka. Kepler udržoval přátelské vztahy s Jan Jeseniem, známým renesančním lékařem, který v Praze provedl první veřejnou pitvu, která Keplera inspirovala ke studiu funkce lidského oka a jeho schopnosti soustředit světelné paprsky na sítnici³⁸. Kepler a dvůr dospěli ke kompromisnímu *modu vivendi*: Kepler měl svobodu zvolit si předmět svého výzkumu a zvolit čas a způsob publikace, na straně druhé za svou vědeckou svobodu zakoušel nepravdivosti v dohodnutých platbách od císařského dvora.³⁹

Pražský pobyt přinesl renesanční evropské fyzice dva Keplerovy texty: *Astronomia Nova* (Nová astronomie), která byla vydána roku 1609 a pak text o optice s názvem *Dioptrice*⁴⁰ (Dioptrika) z roku 1611. Ve textu Nové astronomie Kepler představuje dva zákony, které popisují pohyb nebeských těles, jmenovitě planet, ve sluneční soustavě. Dnes se často označují jako Keplerovy zákony⁴¹.

V říjnu 1604 v Praze Kepler pozoroval rychlé zjasnění hvězdy v souhvězdí Hadonoše. Podle dnešních poznatků šlo o výbuch supernovy⁴², což je jeden z možných scénářů konce některých hvězdných objektů. Protože intenzita světla supernovy po čase pohasla, znamenalo toto pozorování, že antický koncept neměnnosti hvězdné sféry, na které jsou upevněny věčné a neměnné hvězdy, není pravdivý.⁴³ Na rozdíl od Koperníka, který deskriptivně popsal pohyb planet bez pokusu vysvětlit kauzálně jejich pohyb, u Keplera nacházíme již předchůť newtonovského konceptu síly, která řídí pohyb sluneční soustavy. Kepler odmítl platonizující představu, že nebeská tělesa mají vlastní duši, která řídí pohyb planet⁴⁴.

³⁸ Kepler popsal funkci oční čočky a její schopnost soustředit světlo na sítnici, analogicky k zařízení zvanému *camera obscura*. Ibid, str. 164.

³⁹ „Shledali bychom na něm hravě všechny nectnosti: že nedodržel termíny, nesoustřeďoval se k práci, dával přednost drobným příležitostným otázkám před hlavními úkoly, že při spisování díla myslel i na to, kolik asi může dostat za kterou dedikaci nebo za rozprodej autorských exemplářů. Byl to individualista v bádání.“ Ibid, str. 157

⁴⁰ KEPLER, Johannes. *Dioptrice*. Internet Archive <https://archive.org/details/DioptriceByJohannesKeplerA-kaloannisKepleri>. Zdroj online ze dne 7.8.2023.

⁴¹ Keplerův třetí zákon se nachází v textu jeho knihy *Harmonice Mundi*, který byla vydána v době jeho pobytu v Linci. Tři Keplerovy zákony planetárních pohybů zní následovně: 1. zákon: Planety obíhají kolem Slunce po elipsách málo odlišných od kružnic, v jejichž společném ohnisku je Slunce. 2. zákon: Plošné obsahy opsané průvodičem planety za jednotku času jsou konstantní. 3. zákon: Poměr druhých mocnin oběžných dob dvou planet se rovná poměru třetích mocnin délek hlavních poloos jejich trajektorií. Viz zdroj online <https://edu.techmania.cz/cs/katalog/expozice-vesmir/239/keplerovy-zakony> nebo <https://www.britannica.com/science/Keplers-laws-of-planetary-motion> ze dne 5.3.2024.

⁴² Tento objekt je dnes katalogizován jako SN1604, viz zdroj online <https://www.nasa.gov/universe/kepler-supernova-remnant/> ze dne 13.3.2024.

⁴³ Nově objevená hvězda totiž vnesla změnu do Ptolemaiovy neměnné supralunární sféry, tedy oblasti, kde jsou věčná a neměnná nebeská tělesa. Revoluční aspekt pozorování *stella nova* Keplerem znamená zhroutil této představu. Po Keplerově *stella nova* již neplatí neměnnost supralunární sféry.

⁴⁴ Představa planetární duše jako agens pohybu planety je v astronomii přítomná od starověku. V mnoha

Namísto toho, inspirován textem anglického přírodovědce Williama Gilberta *De Magnete*⁴⁵, Kepler přikládá Slunci vlastnost magnetické přitažlivosti jako primární příčiny pohybu celé sluneční soustavy.

Ve svém mladším věku Kepler kladl důraz na *apriori* aspekty motivované pythagorejskými koncepty a potřebou dokonalého uspořádání kosmu v soustředěných kulových plochách, do kterých se vepisují a kterým se opisují tzv. platónská tělesa. V pozdějších letech, jak je vidět v textu *Astronomia Nova*⁴⁶, Kepler ideu dokonalé geometrie a pythagorejských poměrů opouští. Na základě pozorování Tychona Brahe, který s velkou přesností zaznamenával polohy planety Mars, zjistil Kepler, že trajektorie Marsu má eliptický charakter, a není tedy přísně vzato kruhová.⁴⁷ Fakt, že planeta Mars se pohybuje po elipse a ne po dokonalé kružnici znamenal další moment pochybností o tom, zde je antický koncept dokonalého pohybu po kružnicích stále ještě nosný. Řecké slovo *aitiologéto*s (vysvětlující) v názvu Keplerovy knihy je klíčem ke Keplerovu posunu od dokonalých, *apriori* geometrických představ bez vztahu k realitě, k fyzice založené na pozorováních namísto dohadů.

Kepler a biblická exegeze

„Mnohem více je však těch, které vede k nesouhlasu s Koperníkem zbožnost, protože se obávají, že když řekneme, že se Země pohybuje a Slunce stojí, Duch svatý promlouvající v Písmu může být nařčen ze lži.“⁴⁸

Kepler se obrací k teologii, popř. k biblické exegezi, když se snaží vyrovnat s protiargumentací zastánců geocentrické hypotézy. Ve svém textu *Astronomia Nova* Kepler zřetelně a jasně argumentuje ve prospěch heliocentrismu. Uvádím zde některé z Keplerových argumentů, které lze najít v textu *Astronomia Nova*, jež vyšla v Praze roku 1609⁴⁹.

astronomických představách starověku byl kosmos osídlen různými duchovními bytostmi, které působily jako zdroj pohybu příslušného nebeského tělesa.

⁴⁵ Tento text byl publikován roku 1600 v Anglii pod titulem *De Magnete, Magneticisque Corporibus, et de Magno Magnete Tellure*. In: *William Gilbert Website, Department of History, Lancaster University* <https://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/gilbert/works/demagnete.htm>. Zdroj online ze dne 5.3.2024.

⁴⁶ Plným názvem: *Astronomia Nova - ΑΙΤΙΟΛΟΓΗΤΟΣ seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus Tychonis Brahe*, tedy Nová astronomie, vysvětlující příčiny, neboli Nebeská fyzika, pojednaná v komentářích k pohybům hvězdy Marsu, podle pozorování Tychona Brahe. Viz KEPLER, Johannes: *Nová astronomie (výbor z díla)*. MUNI Press a Togga, Praha a Brno 2020, str. 9.

⁴⁷ Traduje se domněnka o možné inspiraci Keplerova prvního zákona eliptickým tvarem Vlašské kape v areálu Klementina, viz HORSKÝ, Zdeněk. *Kepler v Praze*, str. 190.

⁴⁸ KEPLER, Johannes: *Nová astronomie (výbor z díla)*. MUNI Press a Togga, Praha a Brno 2020, str. 166

⁴⁹ Citace českého překladu jsou z výše citovaného výboru. KEPLER, Johannes: *Nová astronomie (výbor z díla)*.

„Protože nejvíce poznatků, a to těch nejvýznamnějších, získáváme prostřednictvím zraku, je pro nás nemožné, abychom od zrakového vnímání oprostili svůj způsob vyjadřování. ... Příkladem je onen Vergiliův verš: Z ,přistavu opět plujem – i tratí se země i města.’ ... A stejně řekl Kristus Petrovi: ‚Zajed’ na hlubinu’, jako by hladina moře mohla být hlouběji než břehy. Tak se to zdá naším očím a znalci optiky vysvětlují příčinu tohoto klamu. Kristus použil zcela obvyklé slovní spojení, i když vzniklo z takového zrakového klamu.⁵⁰“

Kepler zde argumentuje antropocentrickým charakterem biblického textu. Úmysl biblického autora není snaha o sdílení vědeckého poznání o geometrii prostoru nebo o fyzikální realitě, nýbrž prostředkování existenciální biblické zvěsti založené na běžné mluvě, která je schopna oslovit všechny bez rozdílu.

Tak i Písmo svaté o všedních věcech, o nichž nechce lidi poučovat, promlouvá k lidem lidským způsobem, aby mu lidé rozuměli, a používá výrazů, které se těší důvěře lidí, aby jim mohlo vstěpovat vznešenější a božské poznatky.⁵¹

Ve svém textu *Astronomia Nova* Kepler pracuje s několika biblickými texty. Uvádím zde pět příkladů biblických textů a postupů, kterými se Kepler vyrovnává s antropocentrickým modelem biblického narativu:

1. Žalm 19: *„Kdo by nevěděl, že narážka v devatenáctém žalmu je básnická? Pomocí obrazu Slunce je zde opěvována cesta evangelia, a tedy i putování Krista Pána na tento svět, které podstoupil kvůli nám.⁵²“* Kepler rozvíjí argumentaci o tom, že běh slunce, který žalm 19 popisuje je pozorován z pozice pozorovatele, kterému se tento pohyb zdá, jedná se o zdánlivý běh slunce od východu k západu. *„... neboť zrak má svou vlastní pravdu, která odpovídá skrytému záměru žalmisty, vykreslení cesty evangelia, a zvláště Syna Božího.⁵³“*
2. 2. Jozue 10, 12-13: jde o „neslavně slavný“ text, který použila římská inkvizice v procesu s Galileim jako argument z Písma proti heliocentrické hypotéze. Vyprávění z knihy Jozue o zastaveném Slunci Kepler vysvětluje jako zázrak způsobený zásahem Božím, a to takto: *„Bůh ovšem z Jozuových slov snadno pochopil, co Jozue chce. Jeho přání mu splnil tím, že znemožnil Zemi pohyb, takže se Jozuovi zdálo, že stojí Slunce. ... Toto zdání přitom nebylo zcestné ani mylné, ale spojené s požadovaným výsledkem.⁵⁴“* Zde Kepler rezignuje

⁵⁰ *Nová astronomie*, str. 167.

⁵¹ *Nová astronomie*, str. 167.

⁵² *Nová astronomie*, str. 168.

⁵³ *Nová astronomie*, str. 169. Viz také článek MIENCIL, Petr: *Kepler, člověk, svět. Kosmos renesančního astronomie*. Sborník konference „In pluribus unitas“, Prešov 2021, str. 246.

⁵⁴ *Nová astronomie*, str. 169. *Kepler, člověk, svět*. Str. 246-247.

na přirozené vysvětlení zázraku v Ajalónu a připouští *vis maior*, ovšem zcela v duchu svého heliocentrického přesvědčení.

3. Žalm 24: „*Pokud někdo použije slova dvacátého čtvrtého žalmu, že 'Zemi pevně usadil nad vodními proudy' aby ustavil nějakou novou neslýchanou tezi, podle níž Země pluje po vodě, nemělo by mu být po právu namítnuto, aby nechal Ducha svatého být a nevystavoval ho posměchu ve fyzikálních školách? Žalmista nechtěl na tomto místě sdělit nic jiného, než co lidé odedávna vědí a každodenně zakoušejí, totiž že Zemi ... protékají velké řeky a omývají ji moře.*⁵⁵“
4. Kepler dále cituje verš z knihy Kazatel 1:4⁵⁶ a komentuje metaforický jazyk mudroslovného biblického textu: „*Kniha Kazatel říká, že pokolení odchází, pokolení přichází, ale Země stále stojí. Že by zde Šalamoun vedl diskusi s astronomy? Nepřipomíná spíše lidem jejich pomíjivost? Země, sídlo lidského rodu, zůstává stále stejná, pohyb Slunce se stále opakuje, vítr se točí kolem dokola a vrací se na začátek, řeky spějí od pramenů do moře a z moře se vracejí k pramenům a konečně lidé umírají a další se rodí. Příběh života je stále tentýž; nic nového pod Sluncem. Neslyšíš tu žádné poučení o fyzice.*“⁵⁷
5. Žalm 104: „*O žalmu stočtvrtém se obecně soudí, že obsahuje rozpravu o fyzice, protože je celý věnován fyzikálním tématům. ... Nic však není žalmistovi vzdálenější než spekulace o fyzikálních příčinách. Nalézá naprosté uspokojení k chvále velikosti Boha, který to vše vykonal, oslavuje Boha Stvořitele hymnem, v němž popisuje svět v takovém pořádku, v jakém se jeví zraku.*“⁵⁸ Kepler rozvíjí exegezi žalmu 104 po verších a popisuje jej jako komentář ke zprávě o stvoření světa v Genezi.

Klíčový text, ve kterém Kepler shrnuje svůj postoj k biblické exegezi, který respektuje autonomii přírodních věd, s názvem: *Rada astronomům* (jde o odstavec z knihy *Astronomia Nova*) sumarizuje výše uvedené pohledy na biblické texty. Bible a její náhled na astronomické fenomény jsou podány specifickým literárním žánrem (například hymnus na tvořivou Boží moc, viz výklad žalmu 104 výše), popřípadě jen reflektují starověkou geocentrickou kosmologii, která z pohledu starých astronomů dávala smysl a dostatečně vysvětlovala kosmos, protože pozorovací metody antiky nebyly s to zjistit zásadní fenomény, které objevila teprve renesanční astronomie ruku v ruce s rozvojem optiky a s podporou přesnějších nástrojů jako sextant, dalekohled atp. Bez těchto nových metod by astronomie

⁵⁵ *Nová astronomie*, str. 171-172. Kepler, člověk, svět. Str. 246-247.

⁵⁶ *Nová astronomie*, str. 171-172.

⁵⁷ *Nová astronomie*, str. 171-172.

⁵⁸ *Nová astronomie*, str. 172.

nebyla schopna zjistit fakta, která odporovala staré aristotelsko-ptolemaiovské geocentrické hypotéze, jako např. pohyb Jupiterových měsíců, excentricita dráhy Marsu atd.

„A proto také já zapřísahám svého čtenáře, aby nezapomněl na Boží dobrotu, která se snesla na člověka a k jejímuž promýšlení žalmista čtenáře s velkou naléhavostí zve. Ať se pustí do studia astronomie, jakmile se vrátí z chrámu. Ať se mnou chválí a oslavuje moudrost a velikost Stvořitele, kterou mu já odkrývám skrze hlubší vysvětlení podoby světa, hledání příčin a odhalování omylů zraku. Ať vroucně velebí jako Boží dar nejen prospívání veškeré živé přírody spočívající v pevnosti a stabilitě Země, ale ať uzná moudrost Stvořitele také v jejím pohybu, tak tajemném, tak podivuhodném.“⁵⁹

Nakonec, hned za textem „Rada astronomům“ následuje Keplerova tzv. „Rada laikům“:

„Někdo ovšem může být příliš prostoduchý na to, aby dokázal pochopit astronomickou nauku, nebo příliš bázlivý na to, aby aniž by byla dotčena jeho zbožnost, důvěřoval Koperníkovi. Tomu radím, aby opustil astronomická studia a zatratil klidně všechny názory filozofů. Ať se stará o své záležitosti, upustí od putování světem, vrátí se domů pečovat o své políčko, pozdvihne oči k viditelnému nebi – jen jimi je totiž schopen se dívat – a celým srdcem se oddá díkuvzdání a chvále Boha Stvořitele. A ať si je jistý, že neprokazuje Bohu úctu méně než astronom, kterému Bůh umožnil, aby duševním zrakem viděl do větší hloubky a aby na základě toho, co objeví, mohl a chtěl oslavovat svého Boha.“⁶⁰

Renesance a astronomie v českých zemích

Astronomii v českých zemích aktivně neutvářeli a neformulovali jen Brahe a Kepler. Méně známá jména dokreslují průsečík politiky, náboženství a přírodních věd, které spoluvytvářely společenskou atmosféru a intelektuální podhoubí rudolfínské renesance. V několika krátkých medailonech uvádím kromě vědeckého přínosu astronomů také významnější politické nebo náboženské faktory, které konkrétního astronoma formovaly nebo ovlivnily.

Cyprián Lvovický ze Lvovice (Cyprianus Leovitius, 1514-1574)

Autor astronomických tabulek a školský reformátor, přítel Tychona Brahe, rodák z Hradce Králové vystudoval univerzitu v Lipsku a ve Wittenbergu⁶¹. Později byl jmenován profesorem matematiky a astronomie na latinské škole v Lauingen

⁵⁹ *Nová astronomie*, str. 174-145.

⁶⁰ *Ibid*, str. 175

⁶¹ Cyprián Lvovický ze Lvovic. Viz zdroj online <https://astronomia.zcu.cz/astromove/lvovicky/2499-cyprian-lvovicky-ze-lvovic> ze dne 17.1.2024.

v Bavorsku⁶². Jedním z jeho nejvýznamnějších počinů jsou tabulky s výpočty zatmění Slunce a Měsíce. Koperník inspiroval Cypriána Lvovického k objevu některých nepravidelností pohybu Měsíce. Kromě tabulek zatmění publikoval Cyprián Lvovický roku 1556 efemeridy (tabulky předpovědí pohybu nebeských těles, a významných událostí tj. východ, západ, kulminace, konjunkce planet atd.) pod názvem *Tabulae Peuerbachii Alphonsiane*. Jeho dílo inspirovalo návštěvu Tychona Brahe v Lauingen, což vedlo k přátelství obou astronomů. Roku 1564 Cyprián Lvovický publikoval další tabulky pod názvem *De coniunctionibus magnis insignoribus superiorum planetarum, solis defectibus, et de cometis effectum historica expositione* (šlo o „rozsáhlé tabulky efemerid planet, Slunce a Měsíce s intervalem 10 dnů“)⁶³, které Lvovický připravil na podnět císaře Maxmiliána II. Cyprián Lvovický „v letech 1565–1568 navštívil i Čechy, které mu byly po celý život velice blízké. Pomáhal škole v Hradci Králové a sepsání školního řádu vedlo k zlepšení úrovně školy a výuky. Ke konci života toužil po přestěhování do svého rodného města, ale než tak učinil, zemřel.“⁶⁴

Tadeáš Hájek z Hájku (1525-1600)

Vědec a „manažer vědy“ na Rudolfově dvoře byl také znám pod svým latinizovaným jménem Hagecius. Tadeáš Hájek z Hájku byl český astronom, matematik, vědec a lékař Rudolfa II. Byl v kontaktu jak s Keplerem, tak s Koperníkem a kromě organizačního úsilí o setkávání vědců renesanční Evropy a o podporu astronomie na rudolfinském dvoře přispěl Tadeáš Hájek také k pozorování některých astronomických jevů své doby⁶⁵. Byl osobním lékařem Rudolfa II. a mohl tak v císařově blízkosti ovlivňovat politiku dvora směrem k milovaným přírodním vědám a k astronomii⁶⁶. Pro Tychona Brahe zajistil pozici císařského astronoma v době, kdy

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. „*Pragnostika nová a vztahující se na 20 let pořád nastávajících, totiž l. 1564–1574 z spojení a naproti sobě hořejších planet patření...pro výstrahu a vzdělání lidu obecného*“

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ HORSKÝ, Zdeněk. Jubilejní rok Tadeáše Hájka z Hájku. *Říše hvězd*. 1975 (12), 228-229. Zdroj online: <http://www.supra.cz/data/RH/RH-1975-12.pdf>. ze dne 18.1.2024.

⁶⁶ „H. se stal, zřejmě díky přátelskému vztahu s Vilémem z Rožmberka, 1566 hlavním lékařem vojska českých stavů. S vojskem pobyl několik měsíců v Uhrách, brzy nato se dostal k císařskému dvoru ve Vídni, kde pravděpodobně 1569–76 působil jako lékař dvorního služebnictva. S nástupem Rudolfa II. prošel dvůr razantní proměnou, která dopadla tvrdě hlavně na nekatolíky, mezi něž se počítal i H. Proto přemýšlel o emigraci (1580 měl pozvání do Dánska od Tychona Braha). Nakonec se mu zřejmě podařilo s Rudolfem navázat příznivé vztahy a v Čechách i poblíž dvora setrval. 1595 císař dokonce rozšířil jeho nobilitaci, jež se dále nevztahovala pouze na české země, ale na celou říši. Svými zájmy a vědeckými styky překračoval jak hranice náboženské, tak politické, dopisoval si s řadou osobností po celé Evropě. Zasadil se o to, aby Brahe získal místo císařského astronoma; rok po jeho příchodu však H. zemřel a zanedlouho i Brahe. Ambiciózní plán na unikátní vědecké pracoviště se tak nenaplnil. H. byl celkem třikrát ženat; existují bližší informace o jeho synech Šimonovi a Václavovi, kteří byli v císařských službách.“ Viz zdroj online: Tadeáš Hájek

dánský vědec musel opustit dánský Uraniborg bez jakékoliv materiální podpory pro svůj další výzkum v oblasti astronomie.⁶⁷

Tadeáš Hájek a Tycho Brahe byli v kontaktu od doby, kdy Tycho Brahe musel opustit Dánsko. Nová hvězda v souhvězdí Kasiopeia, *stella nova*, která vybuchla a zazářila roku 1572, byla předmětem pozorování obou astronomů, jak Tychona, tak Hájka⁶⁸. Tadeáš Hájek měl také k dispozici malý komentář Mikuláše Koperníka zvaný *Commentariolus*, který nicméně nebyl šířen veřejně, zjevně z obav z problémů pramenících z přijetí revoluční heliocentrické teorie⁶⁹.

Vědecké zájmy Tadeáše Hájka zahrnovaly celé spektrum přírodovědných témat: byl profesorem matematiky na Karlově univerzitě v Praze a často zdůrazňoval význam matematiky pro přírodní vědy. Byl součástí týmu, který měl za úkol připravit novou mapu Čech⁷⁰. Zabýval se lékařstvím (byl osobním lékařem císaře Rudolfa II.) a měl zájem o botaniku (přeložil Matthioliho herbář⁷¹ do češtiny). Tadeáš Hájek navíc radil císaři v záležitostech přírodních věd a pomáhal odlišit legitimní přírodovědecké úsilí od rozšířeného šarlatánství, proti kterému císař nebyl zcela imunní.

Tadeáš Hájek se zúčastnil, jako celá řada evropských astronomů, pozorování supernovy v roce 1572. Pokoušel se bez úspěchu změřit její paralaxu⁷² takže po

z Hájku: https://biography.hiu.cas.cz/Personal/index.php/H%C3%81JEK_z_H%C3%A1jku_Tade%C3%A1%C5%A1_1.10.1526-1.9.1600 ze dne 23.1.2024.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid, str. 228: „*Hájková podpora byla v některých závažných případech velmi výrazná. On to byl, kdo jako císařský lékař a fakticky poradce ve vědeckých otázkách pomohl získat pro Tychona Brahe místo císařského matematika na dvoře Rudolfa II. v době, kdy Brahe musel opustit v Dánsku svoji hvězdárnu Uraniborg a neměl naději, že se mu někde podaří opět obnovit pozorovací činnost v původním rozsahu. Brahe byl v tu dobu již dlouhý čas Hájkovým přítelem a oba měli v astronomii v mnohem podobné cíle, zejména při sledování komet a nové hvězdy z roku 1572. Tak Hájek má přímou zásluhu o Tychonův příchod do Prahy a nepřímo o Tychonovu pražskou spolupráci s Johannešem Keplerem.*“

⁶⁹ Ibid, str. 228: „*Tadeáš Hájek pravděpodobně zdědil opis tohoto Koperníkova důležitého spisku po svém otci Šimonu Hájkovi, bakaláři Karlovy univerzity a sběrateli vzácných a významných rukopisů. Dodnes byly ve světových knihovnách nalezeny pouhé tři opisy tohoto Koperníkova traktátu. Všechny jsou odvozeny z kopie Tadeáše Hájka.*“

⁷⁰ Ibid, str. 229: „*Uvádí se rovněž jako autor nové mapy Českého království, která měla vycházet z přesného vyměřování; bohužel Hájkovy nákresy se nedochovaly.*“

⁷¹ Mattioliho *Herbarium* – populární dílo o léčivých rostlinách, bylo poprvé vydáno roku 1554 v Benátkách a přeloženo do mnoha jazyků. Viz MATTHIOLI, Pietro Andrea. *Petri Andreae Matthioli Senensis medici, Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis Anazarbei De medica materia*. In: Internet Archive [online]. Venezia: Venetiis : Ex Officina Valgrisiana, 1565. Zdroj online: <https://archive.org/details/PetriAndrea-Matt00Matt> ze dne 19.1.2024.

⁷² Paralaxa – jev, který umožňuje měřit vzdálenost nebeských objektů mezi dvěma pozorováními, které jsou od sebe půl roku vzdáleny v čase. Země se za půl roku dostane na opačnou stranu své oběžné dráhy kolem Slunce, a úhlové vzdálenosti nebeských objektů se nepatrně změni. Čím je nebeský objekt blíže Zemi, tím je změna úhlové vzdálenosti větší. Viz heslo Parallax in: Encyclopedia Britannica, zdroj online <https://www>.

marném úsilí prohlásil tuto supernovu za součást nehybné sféry hvězd. Samotný fakt, že sféra hvězd vykázala změnu tím, že se v ní objevila a po čase zanikla *stella nova* znamenal narušení staletých principů aristotelské přírodní filosofie, která považovala sféru hvězd za neměnnou, stálou, a vytvořenou z pátého živlu: kvintesence (také zvané občas éter).

Dále bylo zřejmé, že *stella nova* není kometou, protože by byla podle geocentrické hypotézy odkázána na život v oblasti mezi Zemí a Měsícem⁷³. Podobná pozorování, ke kterým přispěl i Tadeáš Hájek, a která narušila staleté koncepty kruhových sférických slupek, ke kterým jsou připevněny planety, vedla později Keplera k odmítnutí představ o nebeských objektech připevněných na průzračných nebeských sférách, umožnila variabilitu vzdálenosti planet od Slunce a vedla ke konceptu eliptických drah, které Kepler formuloval v prvním zákoně planetárních pohybů: Planety se pohybují kolem Slunce po málo výstředných eliptických drahách⁷⁴, v jejichž jednom ohnisku se nachází Slunce.

Tadeáš Hájek patřil konfesně k novotrakvistům⁷⁵ a byl také jedním z členů komise pro přípravu České konfese⁷⁶. Kromě lékařské praxe, která patřila ke zdrojům jeho finančního zajištění, a astronomie či botaniky, předměty jeho odborného zájmu, zabýval se také pivovarnictvím⁷⁷. Zemřel roku 1600 a jeho pohřbu v Betlémské kapli se zúčastnil také jeho přítel Tycho Brahe. Po Tadeáši Hájkovi je pojmenován jeden z kráterů na Měsíci⁷⁸.

Jan Marek Marci (1595-1667)

Vědec, který se ve svém životě s jezuitským řádem stýkal, potýkal a spolupracoval. Jan Marek Marci bývá občas zván českým Galileim⁷⁹. Středoškolské vzdělání absolvoval

[britannica.com/science/parallax](https://www.britannica.com/science/parallax) ze dne 20.1.2024.

⁷³ "Navzdory tradičním úsudkům četných astronomů této doby, kteří předpokládali, že nová hvězda je vlastně kometou, a že tedy patří do menší vzdálenosti od Země než Měsíc (jak se tehdy o kometách tvrdilo), Hájek prokázal, že nový objekt nemá měřitelnou paralaxu, a že tedy jde o skutečnou hvězdu, či, v duchu tehdejšího názvosloví, o novou stálici. Později v r. 1580 se mu podařilo i o kometách prokázat, že jsou dále od Země než Měsíc". Zdroj online <http://www.supra.cz/data/RH/RH-1975-12.pdf> , str. 229 ze dne 20.1.2024.

⁷⁴ Tj. po eliptických drahách blízkých kružnicím.

⁷⁵ HREJSA, Ferdinand: *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha, 1912, str. 63. Zdroj online: Národní digitální knihovna, <https://ndk.cz/> ze dne 23.1.2024.

⁷⁶ Ibid, str. 149.

⁷⁷ Je autorem textu o přípravě piva: *De cerevisia ejusque conficiendi ratione, natura, viribus et facultatibus*. Viz zdroj online https://biography.hiu.cas.cz/Personal/index.php/H%C3%81JEK_z_H%C3%A1jku_Tade%C3%A1%C5%A1_1.10.1526-1.9.1600 ze dne 23.1.2024.

⁷⁸ Viz heslo *Hagecius*: Gazetteer of Planetary Nomenclature, zdroj online <https://planetarynames.wr.usgs.gov/Feature/2312> ze dne 23.1.2024.

⁷⁹ *Jan Marek Marci*. In: *Jan Marek Marci* zdroj online: <https://astronomia.zcu.cz/astromove/marci/2503-jan-marek-marci> ze dne 22.1.1024. "Za své životní zásluhy si vysloužil titul „český Galileo Galilei“ či „pražský Hippokrates“"

u jezuitů a poté mezi lety 1617 až 1625 studoval Karlovu univerzitu, a ihned po dokončení studií se roku 1616 stal profesorem medicíny. Byl osobním lékařem císařů Ferdinanda III. a Leopolda I.

Jan Marek Marci měl komplikovaný vztah s pražskými jezuiti, přestože s některými jednotlivými vědci z řádu Tovaryšstva Ježíšova pěstoval přátelské vztahy založené na společném vědeckém zájmu o přírodu a její zákonitosti.⁸⁰ Marci roku 1639 publikoval text o kinematice – o oblasti mechaniky, která kvantitativně popisuje pohyb těles, a jejímiž hlavními veličinami jsou poloha, čas, rychlost nebo zrychlení – s názvem *De proportione motus figurarum rectilinearum et circuli quadratura ex motus*⁸¹. Tento text Jana Marka Marciho popisuje pohyb ve vakuu. Volný pád ve vakuu má stejnou charakteristiku pro všechna tělesa, s jakoukoliv hmotností. Dále popisuje princip nezávislosti a skládání pohybů, pružnou a nepružnou srážku těles a další fyzikální problémy mechanického pohybu. V jednom z dopisů z roku 1640 Jan Marek Marci vyjádřil obdiv k dílu Galilea Galileiho, i když jinak byl sám geocentrik a Galileiho koncept planetární soustavy se středem v Slunci Marci odmítnul. Ve svém díle se zabýval problematikou měření času pomocí kyvadla nebo rozkladu bílého světla na spektrální složky⁸². Jan Marek Marci pro své zásluhy v roli lékaře v době epidemie moru byl roku 1654 povýšen do šlechtického stavu s přídomkem „z Kronlandu“.

David Gans (1541-1613)

Židovský učenec pozdní renesance, autor historického textu pod názvem *Tsemach David* a také dalších textů přírodovědného zaměření⁸³, jak například *Migdol David*⁸⁴ nebo *Gevulat Haarec*⁸⁵, *Magen David*⁸⁶ nebo *Prusdor*⁸⁷.

David Gans se narodil ve Vestfálsku v rodině obchodníka.⁸⁸ Studoval v Krakově a po skončení studií v místní ješivě se přestěhoval roku 1564 do Prahy.⁸⁹ V Praze

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ „O úměrnosti lineárního pohybu a o kvadratuře kruhu odvozené z pohybu...“

⁸² MARCI, Jan Marek. *Thaumantias: liber de arcu coelesti deque colorum apparentium natura, ortu, et causis; in quo pellucidi opticae fontes a sua scaturigine, ab his vero colorigeni rivi derivantur ducibus geometria, et physica hermetoperipatetica*. In: Deutsche Digitale Bibliothek Zdroj online: <http://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/ASX4KNOB5NLGI6OYCU62KYLKHTALLMO> ze dne 7.8.2023.

⁸³ EFRON, Noah J. Gans, David ben Shelomoh. In: *Gans, David ben Shelomoh*. Zdroj online: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gans_David_ben_Shelomoh ze dne 24.1.2024

⁸⁴ *Migdol David* („Věž Davidova) – text o měření a výpočtech s měřením souvisejících.

⁸⁵ *Gevulat Haarec* (“Hranice země”) – text věnovaný zeměpisu.

⁸⁶ *Magen David* (“kniha Davidova”) – text o astronomii.

⁸⁷ *Prusdor* – text věnovaný měření.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

se David Gans seznámil s osobnostmi jako byli pražský rabín Efraim⁹⁰, Tycho Brahe nebo Johannes Kepler⁹¹. David Gans byl výjimečný svou zálibou v přírodních vědách, což byl v renesanci v židovské komunitě neobvyklý zjev. Podle vlastních slov Davida Ganse jeho zájem o přírodní vědy byl zažehnut v Krakově, kde se setkal s učitelem Isserlesem, který Davida Ganse přivedl k astronomii. Jeho zájem podnítil také hebrejský předklad Euklidových Základů, které objevil v domě svého otce ve městě Northeim. David Gans byl autodidakt a renesanční učenec, který spojoval zájem o přírodní vědy se židovskou humanistickou tradicí.⁹²

David Gans měl v úmyslu pozvednout vzdělání židovské komunity v oblasti svobodných a přírodních věd, aby tak zlepšil postavení a image svých souvěrců v prostředí křesťanské majority. Jeho texty byly primárně určeny pro domácnosti a pro studenty židovských náboženských škol. Gans také usiloval o vzájemný respekt ve vědecké diskusi mezi židovskými a křesťanskými intelektuály své doby⁹³. David Gans se věnoval praktickým matematickým, geografickým a astronomickým problémům – ve svých textech se zabývá kalendářními výpočty z hlediska židovského kalendária, sepisuje návod, jak používat mapy, popřípadě podává výklad základů geometrické vědy. Z jeho díla je poznat úmysl apologety, který usiluje o uznání od majoritní společnosti, která v renesanci, podobně jako ve dřívějších historických epochách, pohlížela na židovskou minoritu s podezřením a s nepřátelstvím na jedné straně, nebo s očekáváním tajemna a skrytého poznání (kabala, legendy o golemovi, gematrie skrytá v hebrejských textech atp.).⁹⁴

⁹⁰ Pražský rabín v letech 1604-1618. Byl věhlasným kazatelem, který podpořil práci Davida Ganse pod názvem *Magen David*. Viz zdroj online <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5807-ephraim-solomon-ben-aaron-of-lencziza> ze dne 24.1.2024.

⁹¹ Tycho Brahe a Johannes Kepler se s Davidem Gansem setkávali v Praze, Tycho také na své observatoři v Benátkách nad Jizerou, kde přilehlý zámek sloužil jako letní residence císaře Rudolfa II.

⁹² Noah J. Efron napsal: *“Gans was unique among the Jews of his day in his single-minded commitment to the liberal arts, particularly natural philosophy. By his own report, his interest in these subjects was sparked while he was still a student in Kraków (where Isserles was known to hold astronomy in high esteem) and was strengthened by his chance discovery of a Hebrew translation of Euclid’s Elements in his father-in-law’s house in Northeim. Ultimately, the knowledge that Gans amassed was eclectic and, as was true for many autodidacts, highly uneven.”*

Viz: EFRON, Noah J. Gans, David ben Shelomoh. In: *Gans, David ben Shelomoh*. Zdroj online: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gans_David_ben_Shelomoh ze dne 24.1.2024

⁹³ Ibid. Efron.

⁹⁴ Jak píše Noah Efron: *“Gans’s ideals also failed to resonate among his contemporaries, who, from the start of the seventeenth century until the Haskalah, or Jewish Enlightenment, were less and less interested in humanistic culture and the natural world.”* Ibid.

Daniel Basilius (1585–1628)

Kariéra Daniela Basilia představuje příběh astronoma, který si v pobělohorské době zvolil cestu konverze od protestantismu ke katolictví. Daniel Basilius von Deutschenberg vystudoval pražskou univerzitu, svá bakalářská studia ukončil roku 1609 a věnoval se nejen matematice a astronomii, ale překvapivě také juristickým studiím. Stal se doktorem práv, ale jeho pracovní pozice, na kterou nastoupil roku 1612 na Karlově univerzitě zněla: profesor matematiky a astronomie. O rok později se však stal děkanem artistické fakulty. Ve svých textech se věnoval popisu komety, kterou pozoroval poprvé v listopadu 1618.⁹⁵ Basilius měl za to, že komety jsou poslové boží, kteří mají za úkol očistit Zemi od zla. Protože však lidé zhřešili, role komet se změnila a nyní mají za úkol oznamovat lidstvu války, přírodní pohromy nebo epidemie.⁹⁶

Daniel Basilius v roli děkana artistické fakulty setrval pouze do roku 1622, kdy se univerzita, včetně artistické fakulty, dostala do rukou řádu Tovaryšstva Ježíšova. Daniel Basilius byl obviněn ze velezrady a byl vyšetřován z aktivní účasti na stavovském povstání⁹⁷, které bylo rok předtím potrestáno spektakulární popravou na Staroměstském náměstí v Praze. Basilius nicméně konvertoval ke katolické víře a byl později jmenován předsedou apelačního soudu.⁹⁸ Daniel Basilius se později dokonce stal kancléřem českého království. Zemřel v červnu 1628.⁹⁹ Jeho dílo zahrnuje texty botanické: *Disputatio de Plantis*, text o dýchací soustavě živočichů: *Disquisitio physica de spiritibus corporis animati*, nebo dílo o přírodních úkazech a jejich vlivu na nebeská tělesa (planety, komety a hvězdy): *Physicae tractationis pars prima*¹⁰⁰.

Basilius, který se po Martina Bacháčka z Nauměřic (1541-1612) stal děkanem a měl na artistické fakultě mimo jiné v gesci obor astronomie byl přesvědčeným geocentrikem. Jak píše Zdeněk Horský: „V roce 1614 sice vydal šestnáct disputačních tezí, v nichž je mimo jiné i otázka, zda je správný Koperníkův heliocentrický systém, avšak se souboru dalších osm disputací konaných v roce 1615 za předsednictví, a tedy pod vedením Daniela Basilia vyplývá, že řešení mohlo být pouze geocentrické.“¹⁰¹

⁹⁵ Viz heslo Daniel Basilius z Deutschenberka. Zdroj online: <https://astronomia.zcu.cz/astromove/basilius/2473-daniel-basilius-z-deutschenberka> ze dne 26.1.2024.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Plný titul tohoto spisu je: „*Physicae tractationis pars prima De rerum naturalium principii eorum que affectionibus, nec non de mundo, coelo, motuque orbium ac natura stellarum tam errantium quam fixarum*“

Životní příběh Daniela Basilia je příkladem turbulentní doby začátku třicetileté války a počátku katolické restaurace v českém království, kdy jak prominenti, tak řadoví poddaní byli nuceni změnit náboženskou příslušnost pod tlakem vítězů bitvy na Bílé Hoře.

Závěr

Třicetiletá válka

Třicetiletá válka jako prodloužený konflikt, jako série bitev, které do válečného stavu zatáhly většinu evropských národů je ohraničena léty 1618 až 1646. Důvody tohoto celoevropského konfliktu byla jak náboženské, tak politické a ekonomické.¹⁰² Předehrou třicetileté války byly události, které krystalizovaly v rudolfínské Praze. Po smrti Rudolfa II. se nový císař Ferdinand II. snažil o rekatolizaci českých zemí, které po smrti Rudolfa II. byly dominantně protestantské, a katolickou víru vyznávala jen menšina. Česká šlechta – stavy – se proti plánu císaře postavily a proti habsburskému císaři, který byl odchovanec jezuitského školského systému, zorganizovaly povstání, příznačně zvané stavovské. Katolická strana toto povstání potlačila v rozhodné, i když ne příliš dlouhé, a na svou dobu nikoliv nepřiměřeně kruté bitvě na Bílé Hoře. O to dramatičtější pak byla reakce Ferdinanda II. na tuto rebelii.

Při odpuzující exekuci na Staroměstském náměstí v Praze bylo mučeno a popraveno celkem 27 šlechticů, což zanechalo dodnes trvající jizvu na kolektivní paměti české populace. Protestantská šlechta dostala na výběr: konverze ke katolické víře nebo exil. Mnozí konvertovali, a značná část šlechty emigrovala do sousedních, tolerantnějších zemí jako Sasko, Slezsko nebo Polsko. Vítězná katolická strana uskutečnila program rekatolizace s důsledností a rigorózním přístupem na všech úrovních společnosti a ve všech vrstvách. Právním základem této konverze bylo Obnovené zřízení zemské. Představitelé Tovaryšstva Ježíšova (ale třeba také kapucíni) byli primárním vektorem rekatolizačního úsilí, s cílem konvertovat protestantský národ na katolickou stranu. Pražská univerzita byla předána do rukou jezuitského řádu. Mezitím se válečný konflikt rozšířil do větší části kontinentální Evropy a skončil až roku 1648 vestfálskou mírovou konferencí. Jak píše *Encyclopedia Britannica*, starý koncept katolické Evropy vedené dvojím ramenem moci duchovní (papež) a moci světské (císař), byl s definitivní platností

octo disputationibus habitis a Daniele Basilio“. Viz Horský, Zdeněk: *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě*. Pavel Mervart, 2011, str. 172.

¹⁰² Thirty Years' War. In: *Encyclopedia Britannica*. Zdroj online <https://www.britannica.com/event/Thirty-Years-War> ze dne 8.3.2024.

ukončen, přičemž vzniká mocenská struktura novověké Evropy jako společenství suverénních států.¹⁰³

Barokní astronomie v českých zemích

Jezuitský řád, tedy Tovaryšstvo Ježíšovo, založené Ignácem z Loyoly a potvrzené papežskou bulou *Regimini militantis ecclesiae* roku 1540 bylo pozváno Habsburky do Prahy roku 1556. Jezuité v Praze získali ruiny bývalého dominikánského konventu v blízkosti kostela sv. Klementa poblíž Vltavy. Jezuitská kolej dostala název Klementinum a brzy se stala krystalizačním bodem katolického vzdělávacího systému v Praze a v Čechách. Zatímco Karlova univerzita byla primárně utrakvistická, popř. protestantská, s příchodem jezuitského školství do Prahy vznikl duální systém vysokého školství, který byl poznamenán rivalitou a soutěžením mezi univerzitou a jezuitským Klementinem. Platí však, že obě strany, zejména v období rudolfínské renesance, byly schopny najít k sobě cestu: příkladem je právě Kepler, který bydlel přes ulici, naproti Klementina, a který byl v kontaktu s jezuitskými učiteli.¹⁰⁴ Po exilu protestantské šlechty přebírá pražskou univerzitu jezuitský řád a vzniká tzv. Karlo-Ferdinandova univerzita, kde astronomie již nemá tak významnou pozici, jako v období rudolfínské renesance.

V kontextu jezuitského slibu poslušnosti papeži, byli také pražští jezuité nuceni alespoň formálně souhlasit s rozsudkem římské inkvizice nad Galileim, která zapovídala výuku heliocentrické hypotézy na katolických školách. Existují však náznaky, že tento zákaz nebyl dodržován stoprocentně, a že heliocentrická hypotéza byla přednášena některými jezuitami jako jeden z možných světových názorů, přestože oficiálně bylo vždy potřeba, přinejmenším verbálně, upřednostnit antickou geocentrickou hypotézu. Příkladem je španělský jezuitský filosof a teolog Rodrigo de Arriaga, profesor na rekatolizované univerzitě, který heliocentrickou hypotézu přednášel minimálně jako jednu z možností, jak vysvětlit pohyb planet na nebeské sféře, přestože oficiálně platil zákaz generála jezuitského řádu heliocentrismus přednášet a hájit¹⁰⁵.

Jezuité v Praze byli v kontaktu s některými astronomy, jako byl například již výše zmíněný Jan Marek Marci z Kronlandu, který ve svém dopise jezuitskému učiteli Athanasiu Kircherovi zmiňuje, že měl v jihočeské Březnici k dispozici sextanty¹⁰⁶,

¹⁰³ Ibid. "The ancient notion of a Roman Catholic empire of Europe, headed spiritually by a pope and temporally by an emperor, was permanently abandoned, and the essential structure of modern Europe as a community of sovereign states was established."

¹⁰⁴ ŠÍMA, Zdislav. *Astronomie a Klementinum. Astronomy and Klementinum*. Praha: Aldebaran, 2006. ISBN 978-80-7050-484-6, str. 106.

¹⁰⁵ ŠÍMA, Zdislav. *Astronomie a Klementinum. Astronomy and Klementinum*. str. 109.

¹⁰⁶ Sextant je astronomický přístroj, který slouží k měření úhlové vzdálenosti nebeských těles od horizontu.

které původně vlastnil Tycho Brahe. Genius loci Prahy jako místa, kde byla astronomie na vysoké úrovni, reprezentována jmény jako Brahe, Hájek nebo Kepler, se v pobělohorské době ztratil s přicházející cenzurou heliocentrismu, která byla v intelektuálním světě dána umístěním zásadních heliocentrických spisů na Index zakázaných knih. Aby se jezuité nedostali do konfliktu s autoritou, směřuje vědecký vývoj v přírodních vědách spíše k nekonfliktní matematice, a z astronomických témat ke gnómonice, což byla praktická disciplína navrhování slunečních hodin, kde na sporu o střed kosmu nezáleželo. Zákaz vyučovat heliocentrismus na pražské univerzitě trval až do roku 1822, kdy příslušná kongregace odstranila (s nastupujícím osvícenstvím) heliocentrická díla Koperníka a Galilea z Indexu. Přes trvající oficiální zákaz se s koncem barokní doby a s nástupem osvícenského paradigmatu objevují osobnosti jako jezuita Jan Tesánek, který obdivoval dílo Isaaca Newtona a vydal část jeho Principií (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*)¹⁰⁷, a který roku 1780 část Principií vydal knižně v Praze pod patronací jiného jezuita, Josefa Steplinga, který byl tichým podporovatelem heliocentrického pohledu a který byl v přímé opozici k staré aristotelovské přírodní filosofii, jako součásti jezuitského kurikula 18. století.

Kepler a luterská astronomie

Luterská reformace nemá jen časovou souvislost s přírodovědeckými objevy renesance. Teologové rané reformace a luterské ortodoxie často pozitivně reagovali na objevy v oblasti přírodních věd a astronomie. Přírodní vědy byly pro mnohé branou k lepšímu poznání Stvořitelova díla tak, jaké reálně jsou, přírodovědecké zkoumání bylo často chápáno jako meditace nad Boží kreativitou a moudrostí, a objevy přírodních zákonů znamenaly hluboký ponor do boží tvořivé mysli.¹⁰⁸ Lze ukázat, že současný rozmach astronomie a podpora heliocentrického pohledu na kosmos má souvislost s myšlenkovým nastavením luterské reformace. Jak napsal Gábor Almasi:

„roku 1931 luterský teolog Werner Elert se táže, zda je pouhou shodou okolností fakt, že tisk Koperníkova textu O oběžích nebeských sfér (De revolutionibus) byl uspořádán luterským matematikem Joachimem Rheticem, že předmluvu napsal luterský teolog Andreas Osiander, a že tisk byl sponzorován luterským knížetem Albertem Pruským. O třicet let později luterský teolog a publicista John Warwick Montgomery tvrdí, že souběh Koperníkovy revoluce a Lutherovy reformace

¹⁰⁷ Tzv. Principia: jde o vědecké dílo Isaaca Newona, které zásadním způsobem změnilo mechanickou fyziku a podalo výklad hlavních zákonů pohybu.

¹⁰⁸ BARKER, Peter a Bernard R. GOLDSTEIN. Theological Foundations of Kepler's Astronomy. *Osiris*. 2001, 16(Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions), 88-113. Zdroj online <https://www.jstor.org/stable/301981> str. 112 ze dne 8.3.2024.

*naznačuje více, než náhodný vztah mezi oběma dějinnými jevy. Skutečně: význam luterských astronomů, jako byli Rheticus, Tycho Brahe, Paul Wittich, Christoph Rothmann, Michael Maestlin nebo Johannes Kepler je příliš velký na to, než aby byl zcela pominut.*¹⁰⁹

Práce Johanna Keplera naznačuje hlubší spojení mezi světem přírodních věd konce 16. a počátku 17. století – a filosofickým, či teologickým myšlením svých současníků. Platónské a pythagorejské principy dokonalých těles, které raný Kepler přisuzuje ve svém díle *Mysterium Cosmographicum* oběžným drahám planet toto spojení naznačuje. *Mysterium Cosmographicum* je považováno za jedno z prvních významnějších děl, která obhajovala heliocentrickou nauku (snahou o *a priori* přístup v otázce vzájemných poměrů oběžných drah planet sluneční soustavy, jakkoliv byla tato snaha korunována neúspěchem tváří v tvář pozdějším, přesnějším úvahám založených na pozorováních Tychona Brahe), které mělo významný dopad v myšlenkovém světě luterské filosofie a teologie.¹¹⁰

Kepler ve svém textu *Astronomia Nova*¹¹¹ představuje koncept stvořeného světa, který byl Bohem stvořen jako inteligibilní, tedy přístupný rozumovému zkoumání lidskou myslí. Znamená to, že Stvořitel důvěřuje lidské mysli natolik, že svoluje ke zkoumání geometrického plánu pohybu sluneční soustavy.¹¹² Johannes Kepler byl přesvědčen, že objevuje Boží plán pro kosmos, který může být vyjádřen jazykem matematiky: vzorci, principy, poměry nebo rovnicemi. Myšlenka přírodních zákonů jako principů pohybu nebeských těles hrála významnou úlohu v osvětské emancipaci a sekularizačním úsilí, které v 18. století definitivně odděluje přírodovědné zkoumání od filosofických a teologických úvah renesance a reformace. Moderní věda, jejíž kořeny jdou k renesančním a reformačním filosoficko-teologickým idejím se tak v osvětenství odpojuje od svých metafyzických kořenů. V tomto smyslu lze pohyb od geocentrického k heliocentrickému

¹⁰⁹ ALMASI, Gabor. Rethinking Sixteenth-Century 'Lutheran Astronomy'. *Intellectual History Review*. 2014, 24, 1-16. Zdroj online <https://doi.org/10.1080/17496977.2013.841378>, str. 1 ze dne 12.12.2022. "In 1931, the Lutheran theologian Werner Elert wondered if the fact that the printing of Copernicus' *De revolutionibus* was arranged by a Lutheran mathematician (Joachim Rheticus), foreworded by a Lutheran theologian (Andreas Osiander) and subsidised by a Lutheran prince (Duke Albert of Prussia) was merely a coincidence. Thirty years later, the Lutheran theologian and polymath John Warwick Montgomery asserted that 'the simultaneity of the Copernican and Lutheran revolutions suggests a more than accidental relationship between them.' And indeed, the significance of late sixteenth-century Lutheran astronomers, such as Rheticus, Erasmus Reinhold, Tycho Brahe, Paul Wittich, Christoph Rothmann, Michael Maestlin and Johannes Kepler, is too great to let the question about sixteenth-century Lutheran science be altogether dismissed."

¹¹⁰ Filosofie v luterském myšlenkovém prostoru inklinovala spíše na platónské a augustinovské inspirace v porovnání s katolickou aristotelskou scholastikou.

¹¹¹ Viz výše zmiňovaný Keplerův text, „Rada astronomům“, *Nová astronomie*, str. 174-145.

¹¹² BARKER, Peter a Bernard R. GOLDSTEIN. *Theological Foundations of Kepler's Astronomy*, str. 112 and 113.

konceptu pohybu kosmu chápat jako předzvěst moderní emancipace přírodních věd od jejich filosofických a teologických počátků.¹¹³

Shrnutí

Náboženství a politika hrály klíčovou úlohu v uvažování astronomů jako byli konfesně luteránští učenci Tycho Brahe, Johannes Kepler, anebo novoutrakvista Tadeáš Hájek z Hájku, kteří díky tolerantnímu prostředí rudolfínské Prahy mohli užívat svůj neformální společenský status učence a renesančního scholára bez ohledu na svou konfesní příslušnost. Toto období náboženské tolerance, které vedlo k významným objevům v oblasti astronomie, a které přispělo k zásadnímu obratu od geo- k heliocentrismu trvalo relativně krátkou dobu do chvíle, kdy habsburská odplata zasáhla české království plnou silou Obnoveného zřízení zemského a s tím souvisejícím koncem náboženského pluralismu v českých zemích.

Luterský (a v případě Tadeáše Hájka příbuzný novoutrakvistický) pohled na přírodní svět, který astronomii dával prostor v širší scéně stvořeného světa jako výrazu božské tvořivosti vyjádřené přírodními zákony inspiroval významné objevy a následné změny filosofického paradigmatu renesanční vědy. Omezení z římského centra naopak svazovalo ruce katolickým přírodovědcům, kteří se museli spokojit s praktickou astronomií a jejími aplikacemi, protože až do počátku osvícenství byl heliocentrismus považován za heretický, a kde vliv Indexu zakázaných knih vytvářel výrazné bariéry ve studiu Koperníka nebo Galileiho.

¹¹³ Ibid, str. 113.

DOPAD CHOLEROVEJ EPIDÉMIE V ROKU 1831 NA FARNOSTI SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA (NA ZÁKLADE DRUHOPISOV MATRÍK)¹

MONIKA BIZOŇOVÁ

INŠTITÚT HISTÓRIE, FILOZOFICKÁ FAKULTA, PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE
INSTITUTE OF HISTORY, FACULTY OF ARTS, PREŠOV UNIVERSITY IN PREŠOV
monika.bizonova@unipo.sk

THE IMPACT OF THE CHOLERA EPIDEMIC IN 1831 ON THE PARISHES OF THE BISHOPRIC OF SPIŠ (BASED ON DUPLICATE REGISTRIES)

Abstract: The Bishop's Archive in the Spišská Kapitula in Spišské Podhradie preserves one of the most important sources for researching about the past. It is a duplicate of registries from the territory of the entire Spiš diocese (Spiš, Liptov and Orava region). These duplicates are written from 1788 to the present (annually these duplicates are made and kept in the Bishops' Archive). One part of this department are also duplicates of the registry of the deceased from 1831, which bring us very important informations from the year of the spread of cholera in the Spiš diocese. The presented study provides informations on the incidence of cholera in selected parishes and also provides information on the number of deaths from the disease and comparison with another years.

Keywords: cholera; Spiš diocese; archive; duplicate; registry; year 1831; Roman Catholic Church
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 3 - 4, Number of Article 3, p. 315 – 325.

DOI: 10.14712/12117617.93.3-4.3

Choroby a epidémie sú súčasťou dejín ľudstva už niekoľko tisícročí a sú úzko späté aj s dejinami Uhorska. Už krátko po šírení cholery v roku 1831 uhorská vrchnosť pristúpila k rôznym opatreniam, ktoré mali zabrániť šíreniu tejto nákazy, či už to bolo uzatvorenie hraníc, kontroly na hraniciach alebo rôzne. Samozrejme nie všetky opatrenia sa stretli s pochopením u jednoduchého obyvateľstva a na niektorých miestach v Uhorsku vyústili do miestnych vzbúr, či nakoniec až do samotného cholerového povstania² v roku 1831, ktoré nabralo masový charakter.

Šírenie jednotlivých epidémií môžeme sledovať aj vo veľmi dôležitých prameňoch – matrikách zomrelých jednotlivých cirkví v Uhorsku. Pre túto štúdiu sme si vybrali ako príklad niekoľko rímskokatolíckych farností zo Spišského biskupstva, kde sa cholera v roku 1831 šírila podobne rýchlo ako v iných častiach

¹ Štúdia vznikla ako výstup z riešenia projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí*.

² KÓNYA, Peter. Zámutov – jedno z centier cholerového povstania r. 1831. In *Annales historici Presovienses* 21, 2021, č. 1, s. 23.

Uhorska. Práve Biskupský archív v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí uchováva jeden z najdôležitejších prameňov k poznaniu minulosti. Sú ním druhopisy matrík z územia celej Spišskej diecézy, teda Spiša, Liptova a Oravy, ktoré tvoria vo fonde *Spišské biskupstvo* oddelenie *Matrika*. Z časového hľadiska sú tieto druhopisy vymedzené od roku 1788 až do súčasnosti, nakoľko každoročne sú do Biskupského archívu tieto druhopisy vyhotovované a uchovávané.

V tomto oddelení nájdeme záznamy pokrstených (*Matrica baptisatorum*), sobášených (*Matrica copulatorum*), zomrelých (*Matrica defunctorum*) a birmovaných (*Matrica confirmatorum*). Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy zmiešaných manželstiev (*Matrica mixtae*).

Samotný systém viazania týchto druhopisov sa postupne menil. Od roku 1788 až do súčasnosti je rozličný. Kým od roku 1788 po rok 1796 sú druhopisy viazané podľa archidiakonátov (Spiš, Liptov a Orava), tak v rokoch 1797 – 1820 je to systém viazania podľa jednotlivých archidiakonátov a následne dekanátov v časových obdobiach 1797 – 1808 a 1809 – 1820. V nasledujúcich rokoch 1821 - 1947 sú tieto druhopisy viazané už jednotlivo podľa rokov (napr. v jednom zväzku nájdeme krsty z celej diecézy z obdobia jedného roku). V roku 1948 sa upustilo od tohto zvyku viazania a dnes sa vyhotovujú knihy druhopisov podľa jednotlivých farností.

Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy matriky zomrelých z roku 1831,³ ktoré nám prinášajú veľmi dôležité informácie z roku šírenia sa cholery na území Spišského diecézy. Kniha druhopisov zomrelých zo spomínaného roku svojou objemnosťou naznačuje, že úmrtnosť sa v tomto roku naozaj zvýšila, nakoľko zaberá dvojnásobne viac priestoru ako ostatné knihy druhopisov. Zvýšenú úmrtnosť sa pokúsime dokázať aj na príklade niektorých vybraných farností Spišskej diecézy.

V jednotlivých farnostiach svoju pozornosť zameriame na informácie týkajúce sa prvého záznamu o zomrelom na cholere. V tomto bode však narážame na závažný problém, pretože v tomto období ešte farári Spišskej diecézy do matrík nezapisovali príčinu úmrtia. Túto informáciu môžeme však väčšinou nájsť ako poznámku alebo pri záznamoch, či bol zomrelý pred smrťou zaopatrený sviatosťami alebo nie (*provisus in cholera/improvisus in cholera*). Avšak v niektorých prípadoch je to však nejasné a môžeme iba predpokladať, že postihnutého choleroou miestny farár nestihol zaopatriť, pretože smrť nastala nečakane, či rýchlo (*repente obiit improvisus*), prípadne stihol ho iba vyspovedať (*confessus*).

V niektorých prípadoch farností však nachádzame cenné informácie na konci záznamov pred overením druhopisu, kde miestny farár mohol zanechať nejaké

³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831.

informácie o roku 1831 a o šírení cholery navyše. V niektorých prípadoch poskytol farár aj presné čísla nakazených, zomrelých a vyliečených.⁴

Základným cieľom tohto príspevku je sledovať prvé a posledné zápisy o úmrtiach na cholera v jednotlivých vybraných farnostiach, v ktorých sa tento údaj dá nájsť. Budeme si však všímať iba priame zápisy o úmrtí na toto ochorenie, pretože nie všetci kňazi túto informáciu v danom období zaznamenávali. Ďalším cieľom tejto štúdie je porovnanie celkového počtu úmrtí vo vybraných rokoch 1830, 1831 a 1832 a taktiež aj na základe druhopisov vypracovanie vekového zloženia zomrelých na toto ochorenie a tým pádom aj zistenie, ktorú vekovú skupinu cholera najviac postihla.

Farnosť Kluknava

Túto farnosť môžeme uviesť ako príklad farnosti, v ktorej nevieme jednoznačne určiť prvého zomrelého na cholera, nakoľko miestny kňaz túto informáciu neuviedol v žiadnom zázname pri jednotlivých zomrelých. Avšak čo je najdôležitejšie: miestny kňaz na konci druhopisu zanechal veľmi vzácne informácie o príslušnom roku 1831, keď vo farnosti zaznamenal zvýšenie počtu zomrelých a podľa jeho slov to bolo kvôli šíreniu cholery.

Tým pádom nám zanechal veľmi presné informácie, keď píše, že nákaza cholery sa v materskej farnosti Kluknava objavila 29. júla a trvala do 1. októbra daného roku. Vo filiálke Richnava to bolo od 16. augusta do 5. októbra, vo filiálke Hrišovce od 21. augusta do 6. októbra a v poslednej filiálke Kaľava od 30. augusta do 20. októbra.

Následne miestny kňaz podáva informácie o počte nakazených, vyliečených a zomrelých na cholera. V Kluknave to bolo 146 nakazených, z ktorých 90 zomrelo a 56 sa vyliečilo. V Richnave sa nakazilo 74 ľudí, z ktorých sa vyliečilo 24 ľudí a 50 veriacich podľahlo tejto nákaze. V Hrišovciach sa celkovo nakazilo 46 ľudí, z ktorých zomrelo 27 a vyliečilo sa 19 osôb. V poslednej filiálke Kaľava sa nakazilo 16 obyvateľov a všetci sa vyliečili. Nasleduje veľmi dôležitá poznámka, v ktorej kňaz informuje o celkovom počte zomrelých za rok 1831 v počte 238 osôb. Zomrelých na cholera bolo v tomto roku 167 osôb. Z hľadiska percentuálneho až 70,16 % zomrelých v roku 1831 vo farnosti Kluknava podľahlo cholere.⁵

⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Kluknava.

⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Kluknava.

Farnosť Vyšný Slavkov

Farnosť Vyšný Slavkov bola v danom období tvorená materskou farnosťou Vyšný Slavkov a menšími osadami v okolí.⁶

Prvý záznam o úmrtí na cholera sa objavuje 27. augusta 1831, keď jej podľahlo päťročné dievča. Posledný zápis na toto úmrtie sa objavuje 24. septembra 1831.

Po štúdiu druhopisov matrík sme sa dopracovali k následnému záveru: v roku 1831 zomrelo v spomínanej farnosti celkovo 40 ľudí a z toho na cholera 18 ľudí, čo činí 45 % z celkového počtu úmrtí za daný rok.⁷ Nasledujúca tabuľka je tvorená záznamami, ktoré sme získali štúdiom matrík z rokov 1830, 1831 a 1832 pre porovnanie úmrtnosti v jednotlivých rokoch.⁸

Farnosť Vyšný Slavkov	1830	1831	1832
Počet úmrtí	28	40	16

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholera vo farnosti Vyšný Slavkov za rok 1831, z ktorého vyplýva, že najviac postihnutou skupinou boli deti vo veku 0 – 10 rokov a tiež obyvatelia vo veku 41 – 50 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	5	0	1	2	5	3	2

Farnosť Slatviná

Farnosť Slatviná bola v danom období tvorená materskou farnosťou Slatviná a filiálkou Vojkovec.⁹

⁶ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 21.

⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Vyšný Slavkov.

⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Vyšný Slavkov 1830, 1831, 1832

⁹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 21.

Cholera sa prvýkrát v matričných záznamoch objavuje dňa 19. augusta 1831, keď jej podľahol 48-ročný muž. Poslednýkrát zasa dňa 12. septembra 1831.¹⁰

Na základe štúdia druhopisov sme sa dopracovali k celkovému výsledku. V roku 1831 vo farnosti zomrelo celkovo 39 ľudí a z toho podľa záznamov na cholere 25 osôb, čo činí 64,1 % z celkového počtu úmrtí za celý rok. V nasledujúcej tabuľke uvádzame aj porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky 1830, 1831 a 1832 vypracované na základe druhopisov zo spomínaných rokov.¹¹ Z daných záznamov je teda zrejmé, že úmrtnosť v roku 1831 bola porovnateľne vyššia ako v ostatných uvádzaných rokoch.

Farnosť Slatviná	1830	1831	1832
Počet úmrtí	11	39	11

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholere vo farnosti Slatviná za rok 1831, z ktorej vyplýva, že najviac postihnutou skupinou boli ľudia vo veku 41 – 50 rokov a následne deti vo veku 0 – 10 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	5	3	2	2	8	2	3

Farnosť Spišské Vlachy

Farnosť Spišské Vlachy bola v danom období tvorená materskou farnosťou Spišské Vlachy a filiálkami Dobrá Vôľa, Kolinovce a Galmus.¹²

Prvýkrát sa so záznamom o cholere stretávame 5. augusta 1831, keď jej podľahla 67-ročná žena v Spišských Vlachoch, ktorá má ako prvá zápis o úmrtí na toto ochorenie. Posledný zápis úmrtia na cholere sa objavuje 30. septembra 1831.

Na základe štúdia druhopisov sme sa dopracovali k celkovému výsledku. V roku 1831 vo farnosti zomrelo celkovo 343 osôb, pričom z nich cholere podľahlo 219, čo je v percentuálnom vyjadrení 63,84 % z celkových úmrtí za daný rok.¹³

¹⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Slatviná.

¹¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Slatviná 1830, 1831, 1832.

¹² *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 19.

¹³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Spišské Vlachy.

V nasledujúcej tabuľke uvádzame aj porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky 1830, 1831 a 1832 vypracované na základe druhopisov zo spomínaných rokov.¹⁴ Z daných záznamov je teda zrejmé, že úmrtnosť v roku 1831 bola porovnateľne vyššia ako v ostatných uvádzaných rokoch.

Farnosť Spišské Vlchy	1830	1831	1832
Počet úmrtí	124	343	61

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholera vo farnosti Spišské Vlchy za rok 1831, z ktorého vyplýva, že najviac postihnutou skupinou boli ľudia vo veku 31 – 40 rokov. Za ňou nasleduje skupina najmladších obyvateľov vo veku 0 – 10 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	39	17	32	43	36	22	30

Farnosť Hnilčík

Farnosť Hnilčík bola v spomínaním období tvorená materskou farnosťou Hnilčík a filiálkami (dnes časti obce) Bindt, Roztoky, Dolný Hnilčík (Jerohuta, Zimná dolina a Štolvek).¹⁵

S prvým záznamom o cholere sa v matrike stretávame dňa 8. septembra 1831 a s posledným 19. novembra 1831, keď jeho obeťou bol šesťročný chlapec Ján Sandor.¹⁶ Po štúdiu druhopisov matriky zomrelých za rok 1831¹⁷ sa nám naskytli tieto informácie. Celkovo vo farnosti zomrelo 84 ľudí, pričom na samotnú cholera to bolo 23 osôb, čo percentuálne predstavuje 27,4 % zomrelých na cholera z celkového počtu úmrtí.

¹⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišské Vlchy 1830, 1831, 1832.

¹⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 24.

¹⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Hnilčík.

¹⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Hnilčík.

V nasledujúcej tabuľke je uvedený počet zomrelých vo farnosti za roky 1830, 1831 a 1832 pre porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky.¹⁸ Z daného vyplýva, že v roku 1831 sa zreteľne zvýšil počet zomrelých niekoľkonásobne v porovnaní s ostatnými uvedenými rokmi.

Farnosť Hnilčik	1830	1831	1832
Počet úmrtí	21	84	37

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholery vo farnosti Hnilčik za rok 1831. Vyplýva z nej, že najviac postihnutou vekovou skupinou boli deti vo veku 0 – 10 rokov a následne osoby vo veku 21 – 30 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	6	3	5	4	2	1	2

Farnosť Hnilec

Farnosť Hnilec mala v roku 1831 viacero filiálok: Pusté pole, Šikavka, Rakovec a Delava.¹⁹ Prvý prípad cholery je zaznamenaný 12. augusta 1831. Posledný zápis úmrtia na cholery je z 20. októbra 1831, keď jej podľahla 80-ročná žena. Na základe štúdia druhopisov matriky z roku 1831 sme zistili, že v danom roku vo farnosti zomrelo celkovo 36 ľudí a z toho na cholery 11 obyvateľov.²⁰ Percentuálne to predstavuje 30,5 % zomrelých na cholery z celkového počtu zomrelých v danom roku.

V nasledujúcej tabuľke je uvedený počet zomrelých vo farnosti za roky 1830, 1831 a 1832 pre porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky.²¹

Farnosť Hnilec	1830	1831	1832
Počet úmrtí	29	36	13

¹⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Hnilčik 1830, 1831 a 1832.

¹⁹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 25.

²⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Hnilec.

²¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Hnilec 1830, 1831 a 1832.

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholera vo farnosti Hnilec za rok 1831, z ktorej vyplýva, že najpostihnutejšou vekovou skupinou boli obyvatelia vo veku 0 – 10 rokov. V ostatných vekových kategóriách sú počty zomrelých porovnateľné.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	3	0	2	2	2	0	2

Farnosť Závada

Farnosť Závada bola v danom roku tvorená materskou farnosťou Závada a filiálkou Uloža.²² S prvým prípadom cholery sa stretávame 23. augusta 1831 a poslednýkrát sa cholera objavila 20. októbra 1831.²³

Druhopic matriky zomrelých z roku 1831 nám poskytuje nasledujúce údaje: vo farnosti zomrelo v danom roku celkovo 86 obyvateľov. Z tohto celkového počtu cholere podľahlo 47 obyvateľov, čo činí 54,65 % z celkového počtu úmrtí vo farnosti v danom roku.

V nasledujúcej tabuľke sa nachádza prehľad celkového počtu úmrtí v spomínanej farnosti v rokoch 1830, 1831 a 1832.²⁴ Jednoznačne z nej vyplýva zvýšený počet úmrtí práve v roku 1831.

Farnosť Závada	1830	1831	1832
Počet úmrtí	35	86	-

Nasledujúca tabuľka nám sprostredkúva vekové zloženie obetí cholery v danom roku. Vyplýva z nej, že cholera najviac postihla obyvateľov vo veku 41 – 50 rokov a taktiež vo vekovej kategórii 51 – 60 rokov.

²² *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 28 – 29.

²³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Závada.

²⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Závada 1830, 1831 a 1832.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	5	8	2	6	9	9	8

Farnosť Spišský Hrušov

V roku 1831 bola farnosť v Spišskom Hrušove tvorená farou v Spišskom Hrušove a filiálkami Vítkovce a Chrašť nad Hornádcom.²⁵ S prvým prípadom cholery sa stretávame v Bystranoch dňa 9. augusta 1831 a vo Vítkovciach 10. augusta 1831. Posledný zápis k zomrelému na cholera je z 29. septembra 1831 v Spišskom Hrušove.²⁶

Druhohpis matriky zomrelých z roku 1831 nám poskytuje nasledujúce údaje: vo farnosti zomrelo v danom roku celkovo 143 veriacich. Z tohto celkového počtu cholere podľahlo 120 veriacich, čo činí 83,9 % z celkového počtu úmrtí vo farnosti v danom roku.

V nasledujúcej tabuľke sa nachádza prehľad celkového počtu úmrtí v spomínanej farnosti v rokoch 1830, 1831 a 1832.²⁷ Jednoznačne z nej vyplýva zvýšený počet úmrtí práve v roku 1831.

Farnosť Spišský Hrušov	1830	1831	1832
Počet úmrtí	48	120	15

Nasledujúca tabuľka nám podáva informácie o vekovom zložení zomrelých na cholera. Vo farnosti Spišský Hrušov bola najviac ohrozenou skupinou práve skupina detí do 10 rokov života, ktorú tvorila vyše jedna tretina zomrelých na toto ochorenie. Nasleduje veková skupina veriacich vo veku 41 – 50 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	43	6	6	17	24	13	11

²⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, s. 18.

²⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Spišský Hrušov.

²⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišský Hrušov 1830, 1831 a 1832.

Farnosť Lučivná

Farnosť Lučivná bola v danom období tvorená materskou farnosťou Lučivná a viacerými filiálkami: Vyšná Šuňava, Nižná Šuňava a mlynmi v Lučivnej, vo Vyšnej a Nižnej Šuňave.²⁸ S prvým prípadom úmrtia na cholery sa stretávame 8. septembra 1831 a s posledným 2. novembra 1831.²⁹

Na základe štúdia druhopisov matriky z roku 1831 sme zistili, že v danom roku vo farnosti zomrelo celkovo 90 ľudí a z toho na cholery 27 obyvateľov, čo z percentuálneho hľadiska činí 30 % úmrtí na cholery z celkového počtu úmrtí.

V nasledujúcej tabuľke je uvedený počet zomrelých vo farnosti za roky 1830, 1831 a 1832 pre porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky.³⁰ Z daného vyplýva, že v roku 1831 sa zreteľne zvýšil počet zomrelých niekoľkonásobne v porovnaní s ostatnými uvedenými rokmi.

Farnosť Lučivná	1830	1831	1832
Počet úmrtí	29	90	21

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholery vo farnosti Lučivná za rok 1831, z ktorej vyplýva, že najpostihnutejšou vekovou skupinou boli obyvatelia vo veku 61 – a viac rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	-	3	2	4	4	4	10

V rámci tohto príspevku bol predstavený veľmi dôležitý archívny prameň, a to druhopisy cirkevných matrik, ktoré sú uchovávané v Biskupskom archíve v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí. Tieto archívne pramene môžeme považovať za veľmi cenný prameň z mnohých hľadísk, či už z hľadiska genealogického alebo demografického, ale zároveň aj z hľadiska dejín medicíny, keďže nám sprostredkujú informácie o šírení rôznych epidémií. Samotný príspevok je iba sondou, nakoľko pre zisťovanie výskytu cholery na Spiši bolo vybraných iba zopár

²⁸ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1830*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1830, 32.

²⁹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1831, farnosť Lučivná.

³⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Lučivná 1830, 1831 a 1832.

farností. No aj napriek tomu môžeme vidieť, že je možné vďaka nim rekonštruovať priebeh a výskyt cholery v jednotlivých farnostiach a zároveň porovnávať mortalitu vo farnostiach v jednotlivých rokoch, či zisťovať vekovú štruktúru zomrelých (v prípade tejto štúdie napr. na cholery).

IDENTITA A BUDOUCNOST CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ: SOCIOLOGICKÁ SONDA¹

ZDENĚK R. NEŠPOR

SOCILOGICKÝ ÚSTAV AKADEMIE VĚD ČESKÉ REPUBLIKY
INSTITUTE OF SOCIOLOGY OF THE CZECH ACADEMY OF SCIENCES
Zdenek.Nespor@soc.cas.cz

THE IDENTITY AND FUTURE OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH: A SOCIOLOGICAL SURVEY

Abstract: Historical and sociological research on the Czechoslovak Hussite Church, conducted on its centenary, revealed dramatic decline and a number of internal problems of this community. This led the author to a qualitative sociological research among pastors and bishops about recent troubles, identity and future direction of their church. The research showed a significant divergence of dioceses, with a rather traditionalist, inward-looking representatives preferring (modern) Hussite identity on one side, and broader spectrum of their critics striving for more open, “generally Christian” attitudes on the other. At the same time, the opinions and actions of the actors are related to their origins and experiences. Although the alternative stream seems to be wider now, it is not unified and so far losses (including the election of the patriarch in 2021). However, further development can be expected in the near future, while the decline of church members will presumably continue alike.

Keywords: Czechoslovak Hussite Church; religious identity; contemporary religion; Czech Republic – religion; sociology of religion

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 3 - 4, Number of Article 4, p. stránka 326 – 344.

DOI: 10.14712/12117617.93.3-4.4

Nedávné centenarium vzniku Církve československé husitské (2020) sice nevyvolalo širší společenskou pozornost, právem se však stalo podnětem k historickým výzkumům. Církevní historikové prezentovali biografický slovník nejvýznamnějších postav své církve,² ve spolupráci s historiky architektury vznikl reprezentativní katalog nejzajímavějších meziválečných sborů,³ zatímco autor tohoto příspěvku s kolektivem spolupracovníků připravil encyklopedii náboženských obcí a syntézu církevních dějin.⁴ Všem těmto podnikům předcházely

¹ Článek vznikl v rámci projektu GA ČR, reg. č. 21-01429S, a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace, RVO č. 68378025; autor za tuto podporu děkuje.

² JINDRA, Martin – SLADKOWSKI, Marcel (eds.): *Biografický slovník Církve československé husitské*. Církev československá husitská, Praha 2020.

³ *Sbory církve Československé husitské – architektonické dědictví našich regionů*. ČVUT + Církev československá husitská, Praha 2018.

⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol.: *Encyklopedie Církve československé husitské*. Karolinum, Praha 2022; TÝŽ: *Století národní církve. Duchovní hledání Církve československé (husitské)*. Academia, Praha 2024 (v tisku).

a provázely je různě zaměřené dílčí studie, rozkrývající konkrétní lokální či tematická specifika a ukazující, že dosavadní traktování církevních dějin bylo v řadě ohledů jak příliš zjednodušující, tak zbytečně a ve výsledku mnohdy škodlivě apologetické.

Dlouhodobý výzkum (sociální) historie Církve československé (husitské) vedl nicméně ještě k jednomu závěru. K připomínce velkého francouzského historika a posléze oběti nacistické perzekuce Marca Blocha, že „věda by nám stále připadala jaksí neúplná, pokud by nám dřív nebo později neměla napomoci k lepšímu životu. Tento pocit je obzvlášť silný ve vztahu k historii.“⁵ Zatímco ambice zakladatelů církve směřovaly k vytvoření společenství, jež mělo Čechům a Slovákům nahradit římskokatolickou církev, moderním teologickým pojetím oslovit celý křesťanský svět a které mělo v období svého vrcholu kolem milionu členů, v současnosti se k moderní „husitské“ církvi hlásí čtyřicetina tohoto počtu, asi 24 tisíc lidí. Má-li historický výzkum ukázat, jak k takto dramatickému a devastujícímu úpadku došlo, měl by současně otevírat cestu k úvahám, co bude dál.

Výsledkem je dílčí sociologická sonda ukazující, jak církev v současnosti vnímají její činovníci, v čem vidí její silné i slabé stránky a jakým způsobem by její identitu chtěli udržet a rozvíjet v blízké budoucnosti. Jaká je současnost a budoucnost „husitské“ církve a jak se tyto reflexe opírají o osobní, případně skupinové zkušenosti či charakteristiky aktérů. Vidí církev jinak ti, již se do ní narodili, na rozdíl od těch, kteří se k ní připojili v dospělosti? Ti, již pamatují tzv. normalizaci a někdejší Husovu československou bohosloveckou fakultu, na rozdíl od mladších duchovních, kteří již studovali na univerzitní Husitské teologické fakultě? Nebo jsou dělicí linie ještě někde jinde, případně je nelze identifikovat vůbec? K formulaci těchto otázek a konstrukci výzkumného vzorku přitom autorovi pomohl jak vlastní historický výzkum, tak reflexe dřívějších pozorovatelů,⁶ zatímco prezentaci vybraných témat a odpovědí ovlivnily frekvence a palčivost, s jakými je respondenti výzkumu zmiňovali.

Metodologie

Kvalitativní sociologický výzkum byl proveden v rámci širěji pojatého historiko-sociologického výzkumu CČSH v roce 2022 formou rozhovorů s vybranými aktuálními církevními představiteli. Otázky směřovaly ke kritickému zhodnocení současného stavu, identity a budoucnosti církve na základě osobních zkušeností a askribovaných či získaných charakteristik respondentů. Důraz přitom byl kladen

⁵ BLOCH, Marc: *Obrana historie, aneb Historik a jeho řemeslo*. Argo, Praha 2011, s. 39.

⁶ Vedle citované literatury se sluší uvést především dvě podnětné studentské práce, dosud zůstávající pouze v rukopise: MÁDR, Daniel: *Proč Církev československá husitská ztrácí věřící?* Bakalářská práce na FSS MU, Brno 2009; ŠENOVSÝ, Jakub: *Husitská oikonomie*. Diplomová práce na FHS UK, Praha 2011.

právě na osobní zkušenost a respondenty byli výlučně aktivní duchovní na různých pozicích – kazatelé, faráři, vikáři i biskupové; obojí s sebou samozřejmě nese určité výhody, ale také nedostatky a omezení.

Při výběru respondentů byly zohledňovány jak poziční, tak regionální, věkové a vzdělanostní charakteristiky respondentů a v případě běžných duchovních i charakter a velikosti příslušné náboženské obce, aby tak byli zastoupeni kazatelé, faráři (včetně těch sloužících zároveň jako vikáři) a biskupové v co největší možné šíři. Výběr se ovšem týkal jen pěti českých diecézí, protože Bratislavská (slovenská) diecéze má jednak řadu specifik,⁷ jednak by vzhledem k její velikosti a charakteristikám nebylo možné zajistit anonymitu respondentů; bratislavský biskup je opravdu jen jeden. Anonymizace (včetně vypuštění nebo změn v konkrétních reáliích) byla vzhledem k citlivosti tématu důležitou podmínkou sběru, analýz i prezentace výsledků. Na druhou stranu, i když dřívější zkušenosti nepřikládaly velký význam genderovému aspektu,⁸ vzorek počítal s komplementárním zastoupením mužů a žen.⁹

Výběr respondentů, opírající se o tyto charakteristiky, následně probíhal do teoretické nasycenosti vzorku, analýza vycházela z přístupů zakotvené teorie (*grounded theory*).¹⁰ Celkem bylo provedeno 21 rozhovorů, se třemi biskupy, 6 duchovními větších a středních náboženských obcí a 12 duchovními obcí malých, „živých“ i prakticky nefunkčních.¹¹ Výzkum přitom zahrnul všechny české a moravské diecéze. Rozhovory byly orientovány hlavně na vlastní zkušenosti a názory jednotlivých respondentů, na fungování jejich konkrétní náboženské obce a diecéze, případně na zkušenosti z dřívějších působišť a osobní či rodinné náboženské zázemí.

⁷ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R.: *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu. Náboženství Dioskúrů*. Karolinum, Praha 2020.

⁸ Tím nemá být řečeno, že zkušenosti mužů a žen v duchovní správě, stejně jako jejich přístupy se vzájemně neliší (srov. alespoň NOBLE, Ivana: „Bůh ani v kalhotách, ani v sukni.“ *Teologie & Společnost* 2, 2004, 1, s. 24–27), jen to, že vzhledem ke sledovaným otázkám tyto rozdíly nejsou tak velké a zřejmě se stírají. Ke specifickým zkušenostem žen v duchovní správě srov. vzpomínky TOMEŠOVÁ, Milena: *Býti farářkou I.–II.* JUKO, Náchod 2003–05.

⁹ Pro přesnost dodejme, že to se samozřejmě týkalo duchovních v jednotlivých náboženských obcích, jejichž zhruba polovinu dnes tvoří ženy – stejně tomu bylo i v našem výzkumu. Naopak, i když ČČSH již měla ženu v úřadě biskupa, v současnosti tomu tak není a to odrážela i konstrukce vzorku.

¹⁰ STRAUSS, Anselm L. – CORBINOVÁ, Juliet: *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Podané ruce, Brno 1999; FLICK, Uwe: *Doing Grounded Theory*. Sage, Los Angeles 2018.

¹¹ Na (opakovanou) žádost o účast ve výzkumu nereflektovali dva potenciální respondenti, dva ji fakticky odmítli odsunutím na neurčito a jeden odmítl explicitně. Nehledě k tomu, že v souladu s použitou metodologií byli osloveni jiní respondenti, je snad možné konstatovat, že poměrně nízká míra odmítnutí zvyšuje validitu výzkumu. Obavy z potenciálních negativních důsledků uskutečněného rozhovoru nebo jeho nedokonalé anonymizace u části oslovených respondentů ovšem svědčí o vnitřních problémech řízení církve.

Důležitou součástí výzkumu i následných analýz byla zpětná vazba, korekce informací samotnými respondenty. První verze této studie byla poslána všem zúčastněným, kteří se k ní mohli vyjádřit (tuto možnost zvolilo 6 respondentů), ať už v dílčích tématech nebo celkovém vyznění. V některých případech šlo jen o krátká, vesměs souhlasná vyjádření, jindy o obsírnější komentáře nebo další domýšlení diskutovaných témat. Za tuto zpětnou vazbu je autor přirozeně velmi vděčný, protože na základě došlých odpovědí byly závěry korigovány a do určité míry i reformulovány. Zpětná vazba na druhou stranu v žádném případě nezbavuje odpovědnosti za závěry výlučně autora.

Zajímavé ovšem je, že možnosti vyjádřit se k první verzi textu využili výlučně muži. Všech šest respondentů, kteří to udělali, byli muži, což jinými slovy znamená, že k výsledkům cítilo potřebu/povinnost vyjádřit se dvě třetiny mužských respondentů výzkumu. I když tento fakt může být zkreslen převahou mužů mezi členy biskupského sboru (a jejich institucionálně danou větší odpovědností), nepochybně nejde o jediný důvod, protože reagovali rovněž duchovní na nižších pozicích a naopak ne všichni respondenti-biskupové zpětnou vazbu poskytli. Spíše se zdá, že ženy mezi duchovními necítily potřebu reagovat, nebo na to byly příliš vytížené. Pociťovaná redundance (případně neochota) vyjádřit se k provizorně formulovaným výsledkům výzkumu ze strany duchovních-žen nemusí ovšem znamenat jejich neochotu reagovat v případech, kdy půjde o záležitosti pro ně samotné podstatné, nebo vedoucí k reálným výsledkům.

Kontext: Různé názory na církevní identitu

Skutečnost, že církev ztrácí věřící, obtížně se prosazuje ve veřejném prostoru a v posledních dekádách se jí nevyhnula řada skandálů, není nikterak nová. Představitelé církve i věřící se na ni v podstatě adaptovali, přesto s novou naléhavostí rezonovala v roce 2021 jednak po zveřejnění výsledků posledního sčítání lidu, kdy se k CČSH přihlásilo necelých 24 tisíc osob (ještě před deseti lety to bylo bezmála čtyřicet tisíc), jednak v souvislosti s volbou patriarchy. O nejvyšší církevní post tehdy usilovali jak dosavadní patriarcha Tomáš Butta, tak zástupce mladší teologické generace, sokolovský farář a tajemník plzeňského biskupa Lukáš Bujna. Volba patriarchy se přitom stala platformou prezentace odlišných názorů na církevní identitu, směřování i službu v budoucnosti – i když současně nejen tím a ve výsledku se zjevně uplatnily také další, pro tento text nedůležité faktory.

Jednu z (možných) cest můžeme nazvat tradicionalistickou, v CČSH přitom má dlouhou historii. Snad proto, že církev za svoji existenci prošla několika zásadními teologickými obraty, a ani dobovým sociopolitickým výzvám nedokázala vždycky vzdorovat s čistým štítem, vyvinul se v ní silně kult zakladatele a vlastních počátků. Dávno mrtvý Karel Farský byl dlouhodobě vzýván jako „otec zakladatel“, příkladný

reformátor a vytyčovatel směru, nezpochybnitelná autorita, s níž se jeho pozdější následovníci vůbec nemohli měřit. Podobně nedotknutelná byla Farského liturgie a ustanovení a řády, které si církev v minulosti, především ve svém formativním období dala. Tato legitimizační strategie přitom byla do značné míry účinná, bránila excesům (nebo je alespoň omezovala) a dovolovala se s církví identifikovat i přes nesouhlas s jejím aktuálním vedením či směřováním. Třeba v období vlády komunistického režimu.

Konzervativní přístup k vlastní církevní tradici v současnosti reprezentuje patriarcha Tomáš Butta a z biskupského sboru zejména pražský biskup David Tonzar. Představuje kontinuitu a trvalou úctu k zakladatelům a budovatelům církve,¹² jimž jsou věnovány nejrůznější příležitostné publikace a kteří jsou spíše jako osobnosti, než hlubším rozbořem svého díla, opakovaně připomínáni v církevních propagačních i analyticky orientovaných materiálech. V případě Karla Farského byl dokonce v letech 2016–17 vybudován vzpomínkový areál v jeho rodném Škodějově, čímž došly naplnění více než půlstoletí staré úvahy a očekávání.¹³ Podobně je připomínán „největší umělec“ Československé církve, sochař František Bílek.¹⁴

Přes tuto „pietní“ linii není Buttův postoj k významným osobám církevní historie nekritický a jednostranný. Uvědomuje si, že z jejich odkazu je dnes živá jen malá část, proto se jej snaží rozšiřovat a dotvářet prostřednictvím dalších zdrojů, ukázat „v novém světle v širším horizontu křesťanství, české společnosti a evropské kultury.“¹⁵ Rozšíření směřují především k tradici české reformace. Butta a jeho následovníci chápou církevní heslo o dokončení jejího odkazu doslovně a snaží se ukázat, jak se tento odkaz projevil v dějinách církve, což vytyčují jako inspiraci pro budoucnost.¹⁶ Příkladem projevem „střežení odkazu české reformace“ je

¹² Srov. BUTTA, Tomáš: *Ve službě patriarchy Církve československé husitské. Ohlédnutí – bibliografie – fotografie*. Církev československá husitská, Praha 2018.

¹³ NEŠPOR a kol.: *Encyklopedie*, s. 170.

¹⁴ Např. BUTTA, Tomáš – JINDRA, Martin: *Štěpěje Františka Bílka v Církvi československé husitské*. Církev československá husitská, Praha 2011; JINDRA, Martin (ed.): *Víra a umění Františka Bílka*. Církev československá husitská, Praha 2012; srov. i starší publikace MIKULECKÁ, Milena (ed.): *František Bílek v Církvi československé husitské*. Církev československá husitská, Praha 2000; *Kostel sv. Václava na Zderaze. Prostor pro evangelium a umění*. NO CČSH v Praze 2 + Onyx, Praha 2004.

¹⁵ BUTTA, Tomáš – VANÍČEK, Jiří a kol.: *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé husitské*. Církev československá husitská, Praha 2017, s. 4.

¹⁶ BUTTA, Tomáš: *Církev československá husitská a její cesta dějinami s Kristovým posláním*. Církev československá husitská, Praha 2019; TÝŽ: *Aktuálnost české reformace. Události, postavy, témata*. Církev československá husitská, Praha 2020; TÝŽ: *Církev v obzoru budoucnosti. Otázky – úvahy – rozhovory*. Církev československá husitská, Praha 2020; BUTTA, Tomáš – KAŇÁK, Bohdan – JINDRA, Martin et al.: *Posel porozumění. Sborník k 430. výročí narození Jana Amose Komenského*. Církev československá husitská, Praha 2022; BUTTA, Tomáš – PÁNKOVÁ, Markéta – JINDRA, Martin (eds.): *Jan Amos Komenský a jeho odkaz v Církvi československé husitské*. CČSH + Národní pedagogické muzeum a knihovna J. A. Komenského, Praha 2022.

velká a nakonec úspěšná snaha CČSH o získání správy památníku M. Jana Husa v jihočeském Husinci, který byl rekonstruován a vybaven novou expozicí, stejně jako se do něj přesunuly místní „husitské“ bohoslužby.¹⁷

Kritikům a jinak orientovaným „husitům“ – včetně několika dalších biskupů – přijde nicméně tato linie příliš úzká a neživotná, obrácená především dovnitř církve a neoslovující potenciální příchozí odjinud. Avšak i v rámci církve by výrazněji podpořili kritickou reflexi její historie a rozchod s málo funkčními odkazy na národní historii, chtěli by „husitskou“ církev prezentovat jako plnohodnotnou dědičku celých dvou tisíc let křesťanských dějin. Spadají sem jak legitimizační pokusy o (sebe-)ukotvení v apoštolské posloupnosti, tak různé široká inspirace celým spektrem církevního kulturního a náboženského dědictví. Usilování o návrat k pramenům“, ovšem zdaleka nejen těm v soudobé církvi sankcionovaným, a/nebo mimo jejich „oficiální“ interpretaci.

„Idea národní církve tak, jak byla na začátku zamýšlená, je mrtvá. Církev československá, tak jak byla před sto lety zamýšlená, je mrtvá. To, co v současnosti má šanci a nějakým způsobem je životaschopné, tak to jsou náboženské obce, které mají přesah, které se dokážou vymanit z té úzké ideje liturgické, teologické, ale staví se spíš na rovinu obecného křesťanství.“ (biskup).

„Nikdy jsem neměla ambici přivést všechny do husitské církve, z každého udělat pravidelného chodiče v neděli v deset do kostela. Pro mě je důležité, aby ta církev zvala k tomu, že ti lidé budou prozkoumávat nějakou svoji duchovní tradici. Prostě to křesťanství je v Evropě, obzvláště ve střední Evropě něco, co je základ. To je nějaký základní kámen.“ (farářka, třicátnice).

Vedle nového a hlubšího studia pramenů – ovšem v širším rozsahu, než jen z oblasti české reformace: výrazným podnětem je třeba nové promýšlení římskokatolického modernismu¹⁸ – k tomu samozřejmě přispívaly i ekumenické styky a dialog, zásadně rozšířené ve svobodné společnosti po roce 1989. V CČSH se tak objevily tendence k mariánské zbožnosti, hlubší studium římskokatolické teologie a liturgiky a inspirace v jejich finesách, stejně jako objevování dalších odlehlých náboženských tradic. Vedle různých prvků dominantní západokřesťanské církevní tradice – nikdy nešlo o přijetí římskokatolické teologie či zvyklostí v úplnosti –

¹⁷ *Centrum Mistra Jana Husa v Husinci. Historie – Obnova – Odkaz.* Církev československá husitská, Praha 2017; BUTTA: *Ve službě patriarchy*, s. 9–10; srov. NEŠPOR a kol: *Encyklopedie*, s. 179–180.

¹⁸ KUČERA, Zdeněk: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu.* L. Marek, Brno 2001; VOGEL, Jiří: *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou.* L. Marek, Brno 2001; TÝŽ: *Karl Heim v diskusi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohdimenzionální pochopení skutečnosti.* L. Marek, Chomutov 2013; VEVERKOVÁ, Kamila: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách.* L. Marek, Brno 2004.

mohlo jít o inspirace odvozené z anglikánského prostředí, z raněkřesťanské východní spirituality, ale i řady dalších (patrně méně četných) zdrojů.

Podstatným rysem těchto alternativních linií – z obsahových i personálních důvodů sotva redukovatelných na jednotný proud – je nejen směřování k poměrně široce definovanému „obecnému křesťanství“, ale také zásadní reorientace církevní práce. Duchovní by se měli přestat obracet primárně dovnitř, na ztenčující se společenství institucionálně ukotvených církevníků, ale začít oslovovat širší společnost, a to zdaleka nejen nábožensky.¹⁹ Namísto důrazu na teologii a církevní historii, projevujícího se i prostřednictvím vzdělávacích institucí, má být kladen důraz na osobní spiritualitu ústící v sociální práci a veřejném působení, v individuální rovině na psychosociální pomoc v konkrétních případech potřebných či zájemců.

V souboji o úřad patriarchy tento přístup reprezentoval Lukáš Bujna. Nebyl ovšem sám a naopak za ním zdaleka nestáli všichni „alternativci“. Aktivnější vstup církve a duchovních do těchto sfér měl různé, často vzájemně obtížně slučitelné (či uznatelné) podoby. Odtud pramenila různá míra i formy kritiky ze strany „tradicionalistů“, kterým se tyto postupy zdály neslučitelné s identitou církevní, nebo i obecně křesťanskou. V extrémních případech opravdu docházelo k tomu, že na „husitských“ farách probíhaly meditace dálněvýchodního střihu, i když častějším předmětem kritiky bylo zajisté to, co „tradicionalisté“ pokládali za „kryptokatolické“. Soudě podle výsledku volby patriarchy, v Církvi československé husitské přinejmenším prozatím zvítězil proud spíše tradicionalistický, konzervativní, reprezentovaný znovuzvoleným patriarchou Buttou.²⁰

„On vyhrál velice těsně a popravdě, neměl silného protikandidáta. Kdyby byl silný protikandidát, dopadlo by to jinak.“

Provedený výzkum přitom naznačuje, jaké je názorové spektrum duchovních jako celku, jak jsou intence biskupů a dalších názorových vůdců uplatňovány v praxi? Kam církev směřuje a jak moc se jí tam daří vést, kdo a proč se o to snaží?

Církevní organizace a její lidé

Obecně nízký zájem současné české společnosti o církevní zbožnost a (jakékoli) vnější autority v náboženské oblasti je v případě „husitské“ církve posilován velmi

¹⁹ Srov. BELÁŇOVÁ, Andrea: „Faith-based Social Service Delivery in a Country with Low Religious Affiliation. The Case of the Czechoslovak Hussite Church.“ *Social Compass* 70, 2023, 3, s. 428-445..

²⁰ Staronový patriarcha ovšem není – možná na rozdíl od některých svých skalních přívrženců – neschopen reflexe a sebezpřesažení. Po svém volebním úspěchu se snaží uchopit přinejmenším některá témata svého vyzývatele a dalších kritiků a tím překlenout vnitrocírkevní bariéry, viz BUTTA, Tomáš: *Pohledy na církev – její poslání, situaci a budoucnost*. Církev československá husitská, Praha 2022.

nízkou mírou mezigeneračního předávání konfesionality.²¹ Z dětí a vnuků „husitských“ rodičů se náboženského života v této církvi účastní naprosté minimum, vyšší, ale i zde jen částečný, je tento podíl jenom u duchovních nebo nejaktivnějších laických pracovníků církve. Církev proto stárne a dramaticky rychle vymírá.

„Tenkrát [v sedmdesátých letech] jsem měla velkou náboženskou obec, tam chodilo 50, 60, ze začátku i 80 lidí na bohoslužby. A pak jsem je všechny, nebo ne všechny, ale většinu z nich pohřbila.“ (farářka, sedmdesátnice).

Problém církve je množství „lidí, kteří pochází z nějakých církevních kořenů, ale prostě jejich rodiče z toho vypadli nebo byli jenom ti formální členové,“ ti už k nám nenachází cestu. (biskup).

Množství lidí, „kteří třeba sami s církví dávno nežijí, ale ... oni nebo jejich příbuzní si v situaci, kdy umřou, vzpomenou, že by se chtěli nechat pohřbit tady, ... mají v kolumbáriu své příbuzné.“ (farář, čtyřicátník).

Současně ovšem dochází k sice nepočtenému, nicméně viditelnému příchodu nových věřících, a v určité míře se uplatňuje i tzv. zástupná funkce církve – příležitostná služba pro mimocírkevní veřejnost v situaci, kdy to potřebuje.

„Já jsem k církvi přišla v 17 letech jako pohan. Já jsem nezažila jako dítě biblický hodiny a výlety s farářem, ... za komunismu se o tomhle nemluvilo a nikdo nám o tom neříkal.“ (farářka malé obce, čtyřicátnice).

„Střední generace, dneska je to hlavně střední generace... Většinou je to tak, že někdo skutečně hledá a najde si nás nějakým způsobem. Má zájem jako o křesťanství, najde si nějakou zprávu nebo o nás třeba slyší. Je tady tak, že si najde náš sbor takhle. To jsou většinou lidé, kteří tady zůstali, jako že přišli a zůstali, že si náš nějak našli.“ (farář středně velké obce, čtyřicátník).

„Máme vždycky nějaký program [pro oslovení dětí], někam jdeme, jako teď jsme byli třeba na ..., máme nějakou hru pro děti. Zkoušíme to, občas nějak rodiny přijdou, ale ne moc. Jako doufali jsme, že třeba víc lidí to zaujme, že prostě budou chtít trávit [čas] s dětmi, ... ale málokdy se to podaří.“ (týž).

„No, pokřtila jsem v poslední době řadu lidí, ale nikdo z nich trvale v té obci nezůstal. Většinou buďto byli mladí lidi, kteří prostě zakotvili v úplně jiném městě, ale většinou, co mám kontakty s nimi, tak jako hezky na to vzpomínají, že jsem je k tomu křtu připravila a čerpají z toho, věřím, že jo. ... To si myslím, že je jedna z takových výhod naší církve, že je benevolentní, že ty lidi nějak nespoutává, a samozřejmě ta nabídka tady je, ale když se nevyužije, tak se nic neděje.“ (farářka malé obce, sedmdesátnice). „Spousta lidí prostě do kostela nepřijde. Jsou to věřící, ale nejsou členy náboženské obce. A je to špatně?“ (farářka středně velké obce, padesátnice).

²¹ Doloženo i statisticky: PIŠTORA, Ladislav. „Církev československá husitská.“ *Demografie* 46, 2004, 4, s. 292–296.

Noví věřící do CČSH přicházejí – někdy jen dočasně – buď proto, že jim nabízí nepřilíživě náročnou, liberální podobu křesťanství („žádné sektářství“), nebo atrahováni primárně mimonáboženskými důvody (péče o děti, sociální pomoc, včetně zájmu o její poskytování, zájem o lokální „místa paměti“), které jim v ojedinělých případech otevírají cestu k hlubším zájmům náboženským a k takto vymezenému společenství. Rodinné a církevní tradice v tom již nehrají velkou roli.

Časté jsou rovněž generační nebo jinými společnými zájmy definované skupiny věřících, řada funkčních náboženských obcí je omezena na jednu takovou skupinu. Společně s dalšími faktory (urbanizace, změny životního stylu) to vede k úpadku náboženských obcí na venkově a často i v menších a středních městech, kde sice aktivní duchovní může vyvolat dočasné posílení náboženského života, avšak to se nereprodukuje a po několika letech či dekádách se vyčerpává. Stabilní a plně funkční jsou jen náboženské obce ve velkoměstech a některých větších městech, a to ještě jenom některé; středobodem jejich společenství je přitom slavení bohoslužeb, zatímco jiné aktivity jsou podstatně méně obvyklé.

„Z venkova se stává noclehárna a nějaký prostě život tam není příliš reálný. A pokud tam něco žije, tak prostě stěží, alespoň fungují prostě Římaní [= Římskokatolická církev]. ... Venkov je víceméně ztracený, což je logické: křesťanství bylo vždycky ... městské náboženství. Nemá cenu držet tuhle tu strukturu, ta je úplně mrtvá. Nemá žádnou perspektivu, spíš ty farnosti se nějakým způsobem, hlavně v těch větších městech se nějak profilují a lákají si k sobě tu svojí klientelu.“ (farář malé obce, padesátník).

„Celá diecéze musí být jedna obec, jinak se to dneska nedá dělat.“ (biskup).

Zvláště důležitá je právě role duchovních. Věřící CČSH – ať už s „husitským“ rodinným zázemím, nebo příchozí odjinud – od církve očekávají „náboženský servis“ a sami se na jeho tvorbě výrazněji nepodílejí (což neznamená, že by v osobním náboženském životě byli laxní). Chtějí chodit na bohoslužby a teprve sekundárně – pokud vůbec – se mohou organizačně podílet na mimonáboženských aktivitách církve nebo osob s ní spojených, v sociálních a vzdělávacích činnostech, práci s mládeží, v jiné službě na celocírkevní, diecézní nebo místní úrovni.

Za této situace ovšem reálně nefungují demokratické řídicí a kontrolní mechanismy v církvi, spolupráce laiků a kleriků na jejím vedení. Hybateli jsou na místní úrovni duchovní a tam, kde jsou náboženské obce dlouhodobě jenom administrovány, nebo kde duchovní z časových či jiných důvodů nepobývá příliš hojně, náboženský život i jakékoli společenství věřících rychle hyne. Úloha vikariátů je někde větší, jinde v podstatě nulová, ale i v prvním případě jsou mnohem důležitější jednotkou diecéze. V jejich rámci se často velmi divergentně uplatňují

specifické formy zbožnosti i řízení a organizace církevního života, biskupové svým diecézím „vládnou“ a vtiskují jim takovou podobu, jakou sami chtějí.

„My si hrajeme na nějakou demokracii? Na nějaký laický princip a všechny tyhle bláboly? ... Pokud radu starších musíte vytvořit, aby byla vytvořená z lidí, kterým je devadesát, pokud nejsme s to obsadit církevní orgány, a pokud, tak každý je v šesti [zároveň],“ tak to prostě nefunguje. (farář malé obce, padesátník).

„Každá diecéze u nás je jiná, ono se to odvíjí třeba i podle toho, kdo je biskupem. ... Dřív jsem měla pocit, že ta církev je jako veliký celek, a teďka každá diecéze je sama.“ (farářka, padesátnice).

„Vnímám v této chvíli pro církev jako problém uzavřenost pražské diecéze a chaos a anarchii v plzeňské.“ (biskup).

Různé cesty a prostředky, jimiž se tak děje, ukazují, že formální církevní předpisy (církevní řády, liturgická a teologická jednota) ve skutečnosti již nefungují. Na diecézní i lokální úrovni jsou často obcházeny nebo interpretovány svérázně, někdy i přímo nedodržovány, aniž by tomu kontrolní mechanismy dokázaly zabránit. Ty se navíc soustřeďují jenom na určité aspekty církevního provozu (správa nemovitého majetku, finanční otázky, pracovní vytíženost farářů), byť ani ty nejsou s to disciplinovat v úplnosti.

Duchovní podle původu

Je-li Církev československá husitská vzdor svým počátkům i vnitřním řádům v podstatě „klerikální“, je zcela zásadní, kdo tuto sacerdotální vrstvu tvoří. Většinu duchovních dnes představují ženy, avšak genderové rozdíly se uplatňují hlavně v tom, že ženy dosud jen výjimečně působily na vyšších pozicích církevní správy (pouze jedna biskupka). Názorově se ženy a muži v řadách duchovenstva valně neliší. Naopak zásadní názorové předěly jsou dány jednak věkem a obdobím vstupu kněží a jáhnů do duchovní služby (obojí spolu souvisí jen někdy), jednak původem konkrétních osob v církvi a její tradici, nebo mimo ni.

Duchovní, kteří vystudovali Husovu fakultu před listopadovou revolucí a kteří sami pocházejí z „husitských“ rodin (často přitom jde přímo o potomky nebo jiné příbuzné dřívějších kněží), se výrazněji identifikují s odkazem zakladatelů církve, s jejími dějinami a zavedenými principy. Trvají na jejich zachování, a pokud mají být nově promyšleny, pak v intencích (domýšlení) tradic české reformace. Naproti tomu duchovní, kteří vzhledem ke svému věku nebo pozdějšímu vstupu do církve již studovali na univerzitní Husitské teologické fakultě, nebo dokonce na nějaké jiné bohoslovecké fakultě, cítí tuto „historickou identitu“ mnohem slaběji, pokud vůbec. Tím spíš, pokud sami nemají „husitské“ rodinné zázemí, avšak někdy

i v těchto případech, kdy se naopak s „nezdravým“ či „nefunkčním“ směřováním předchozích generací chtějí explicitně rozejít.

„Církev dost nepracuje na tom, aby potvrdila svojí identitu. Ty snahy tu byly vždycky, ale už v roce 1994 vydal naukový odbor takové desatero, deklaraci naší církevní identity. Synoda jí schválila, ale dneska ji mnozí nedodržují. Heslo, že každá generace se může sama teologicky vyjádřit, je blbost. Církev má svoji ideu, ta jí musí zůstat. Dneska má každý pocit, že si může církev ohnout, jak mu vyhovuje. Někdo se inspiruje jinde, tu mariánský kult, tu barevné taláry, je v tom totální zmatek. Myslím, že bychom si měli uvědomit, kde jsme. Vrátit se k Základům víry. I komentář k Základům víry je moc široký, a stejně ho někteří nedodržují. Já to sleduju a nesouhlasím. Proč ti lidé v církvi jsou? Ať se vrátí k těm Základům. Proč vzhlížejí k Římanům? Proč k nim nejdou? Já vím, jsou ženatí. Ale tam by tu svobodu stejně neměli. Navíc se jim líbí jenom něco. Extrémem bylo to portugalské přесvěcení.“ (farářka, šedesátnice, narozená v církvi).

„Myslí si, že to tak je správný, jednoznačně liturgie Karla Farského je to, co nám drží tu identitu, nesmíme se toho vzdát. To by byl konec církve. Jenomže to se už nedá sloužit.“ (farář, čtyřicátník, konvertita).

„Biskup David Tonzar říká, že opuštěním církevních řádů bychom ‚ztratili identitu, to by se... to by byl konec církve‘. Použil přesně tuto větu – ‚to by byl konec církve‘. Tak mu říkám: ‚kdyby tohle byl konec církve, že zavedeme albu, tak ta církev si nic jiného nezaslouží. ... Jestli na tomhle stojí církev, tak si nezaslouží nic jiného než prostě to, že skončí, protože když není pro nás transcendentní rovina to podstatné, čeho se držíme, Kristus, Stvořitel a Světlo není pro nás to podstatné, tak na co tady jsme?‘“ (biskup).

Homines novi, které do CČSH obvykle přivedla organizační vstřícnost a teologická liberalita, reprezentují „obecné křesťanství“, určité jenom v základních obrysech, otevřené různým spiritualitám i typům a osobnostem dalších duchovně hledajících. Tito teologové a duchovní vědomě sahají po širší paletě inspiračních zdrojů, neomezují se na husitskou tradici, natož novodobou CČS(H).

„Naše církev nevznikla v roce 1920, nezrodila se tak, jak my to oslavujeme, ale podle starokřesťanského modelu církev vznikla na letnici sestoupením Ducha svatého, šel kmen obecné církve, který se člení východ, západ, že jo, Byzanc, latiníci, Řím a Konstantinopol, reformace a tak dále. A na jedné z těch větviček v roce 1920 vyrostl nový výhonek, ale říkat, že je to vznik církve? ... Ještě dobře, že aspoň k Husovi se to potáhlo, ještě se to zahrnulo trošku víc, ale už ne dál. ... Pro mě těch 100 let je prostě marginální a pro mě je podstatné [to] od Krista.“ (biskup).

Tento typ duchovních se také výrazněji orientuje na oslovování mimocírkevní veřejnosti, byť tak činí různými prostředky a s různou mírou úspěchu – často spíše v závislosti na místních podmínkách, než schopnostech a míře angažovanosti

příslušného faráře. Současně však nejde o žádný jednotný proud a otevřenost vůči širšímu spektru křesťanských tradic a jejich prvků nemusí znamenat větší otevřenost vzájemnou. Někteří z „nových lidí“ by naopak faktickou teologickou a religijní pluralitu uvnitř církve rádi omezili a podřídili vlastním představám, a to i na úkor redukce církevních tradic a dlouhodobých zvyklostí („kryptokatolíci“).

Stejně tak nepanuje shoda v tom, může-li duchovní vyjadřovat politické názory nebo dokonce vstupovat do politiky.

„A proto i já jsem začal [chodit] do toho pěveckého sboru.“ (farář, šedesátník).

„Když jsem šla do té politiky, to je už před deseti lety, to už je jako dlouhá historie, tak já jsem se toho trochu obávala, protože přece jenom jsem kněz. Tak jsem si říkala – no, tak teď církev půjde do politiky, to asi není úplně dobré. Ale oni mě překecali kamarádi, takže jsem šla. A zjistila jsem, že to má kladný efekt.“ (farářka, čtyřicátnice).

„Když tady někdo začne o politice, tak jako – nazdar.“ (farář, šedesátník).

„Musím říct, že někteří [farníci] odešli ... z politických důvodů. Třeba jeden pán, já jsem nosila placku v době [prezidentské] volby mezi Drahošem a Zemanem, tak jsem nosila – ‚Drahoš je můj prezident.‘ A ty volby byly v sobotu a já jsem ji měla na kabátě ještě i v neděli. A on mně prostě napsal esemesku, že jako to ne...“ (farářka, sedmdesátnice).

Střet těchto protichůdných linií, a ovšem i jejich faktickou slabost podle účastníků výzkumu jasně ukázala poslední patriaršální volba. „Tradicionalisté“ v ní hájili nefunkční a již neobnovitelný stav církve, zatímco „alternativci“ nebyli s to předložit širěji přijatelnou, životaschopnou alternativu. V obou případech navíc docházelo ke zbytečnému sebeprosazování a vzájemnému vymezování, zatímco reálná církevní práce podle mnoha duchovních leží někde jinde a nedostává se jí dostatečné podpory. Volba „tradicionalistického“ patriarchy byla proto spíše „z nouze ctnost“, odsunutím dilematu do budoucnosti, kdy patrně dojde k převaze širšího pojetí církve, ale povede to k dalším turbulencím a možná i jejímu rozdělení, při současném úbytku věřících.

Většina respondentů proto raději tyto důsledky nechce domýšlet a věří, že církev ochrání a na správné cestě udrží její nebeský vládce Ježíš Kristus. Vítají ovšem, objeví-li se jakákoli známka obnovy a/nebo veřejného zhodnocení významu jejich společenství. Tedy literární, publicistickou, osvětovou, nebo třeba hudební činnost členů a představitelů církve, ocenění církevní sociální práce a dalších aktivit – současně však bolestně připomínají, že tato „viditelnost“ je mimo církevní kruhy minimální, nebo alespoň není doceňována. Jako zcela mimořádnou událost mnozí církevníci vnímají také účast mladé farářky Martiny V. Kopecké v hojně sledované televizní soutěži *Star Dance* (2021). Obraz Kopecké jako „spasitelky církve“ může

ovšem poškodit jak její mediální sebezprezentace, tak v září 2023 veřejně deklarovaná homosexuální orientace,²² a to přestože první veřejné ohlasy byly přejné.

Současnost a budoucnost církve

Církev československá husitská se nicméně o svoji existenci nemusí obávat. Přestože jí ubývá věřících, není to ztráta absolutní a občas do jejích řad vstupují noví lidé, církevní organizace rovněž funguje a je alespoň v základní míře zabezpečena ekonomickým výnosem tzv. církevních restitucí. Jasná je však i církevní svébytnost. Různé osobnosti a tábory uvnitř církve se sice neshodnou, jak by měla být řízena a kam by měla směřovat, panuje však mezi nimi shoda v tom, že „husitská“ církev je specifickým útvarům hodným samostatné existence. Jsou hrdí na to, že církev není ani protestantská, ani katolická a vyvarovává se tak – podle jejich názoru – nedostatků obou hlavních směrů západního křesťanstva.²³ Na zajištění a budoucím fungování církevní organizace však již shoda v žádném případě nepanuje.

Jako zásadní problém je vnímána nefunkčnost stávající struktury diecézí a náboženských obcí, mezi nimiž jsou dramatické a věcně nezdůvodnitelné rozdíly.²⁴ Diecéze a tím spíše často málo funkční vikariáty jsou chápány především jako administrativní jednotky, generující byrokracii a leckdy fakticky omezující skutečnou církevní práci. Biskupové a další činovníci málokdy mohou jednotlivým duchovním skutečně pomáhat, omezují se na „velké plány“ a vzájemné spory; problémem je i ekonomické zabezpečení provozu. Přestože dochází k úbytku duchovních a administraci řady náboženských obcí, církev nemá na provoz stávající organizační struktury dostatek prostředků a řeší to nízkými platy duchovních.

„Ta diecéze se považuje za instituci administrativního charakteru. ... Nemám pocit, že by diecézní rada řešila jiné než organizační věci.“ (farářka, sedmdesátnice).

„Možná je to takový zamotaný kruh, že bychom to měli někde rozuzlit. Ale já tak odvážná nejsem, to dělají chlapi. Biskupové, jako kohouti.“ (farářka, čtyřicátnice).

„Moje náplň se změnila. Co počítám, před dvaceti lety jsem jezdila po pastoračních, do domova důchodců a tak dále. Už na to není čas. Řeším papírovou práci. ... Já teď bojuju spíše s těma budovama, protože to bylo hodně zanedbaný. ... Kostel [= dlouhodobě neužívaný sbor administrované obce] nešel odemknout, sekám tam trávu, zasklívám okna, starám se. Zničila jsem si tam ramena, teď se

²² KOPECKÁ, Martina V.: *Zpověď farářky*. Mladá fronta, Praha 2023. Příznačné je, že téma vlastní sexuální orientace a potřeby nežít v klamu, bylo sice jenom malou částí „literární zpovědi“ duchovní, v mediální sféře se však stalo tématem hlavním.

²³ TONZAR, David: *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církve československé husitské*. Karolinum, Praha 2002, s. 181–183.

²⁴ Tato skutečnost je doložitelná i empiricky, viz NEŠPOR, Zdeněk R.: „Sto let Českobratrské církve evangelické a Církve československé (husitské): Náboženské organizace, společenská poptávka a racionalita řízení.“ *Český časopis historický* 116, 2018, 4, s. 1059–1078.

lécím s ramenama. Já bych to nejraději prodala, protože to fakt ubírá energii.“ (farářka, padesátnice).

„Tak vždycky je to na faráři, aby vedl tu obec, ... tak když se člověk obrátí jako na diecézi, že něco potřebuje, nebo na biskupa jako, tak si myslím, že jo, že...“ (farářka, čtyřicátnice).

„Upřímně, já jsem rozvedená, mám dvě děti, ... Já kdybych neměla brigády, tak to prostě finančně nebudu zvládat. A ten svět není jenom duchovní.“ (farářka, čtyřicátnice).

„Máme strašně nízké platy a v téhle době je to, až bych řekla, neúnosné. Nejenom nedůstojné, neúnosné. ... [V jiných diecézích] mají větší platy, ale zase to je na úkor budoucnosti církve, bohužel.“ (farářka, čtyřicátnice).

Dalším problémem je to, že velká část stávajících náboženských obcí funguje jenom „na papíře“. Mají málo členů a k bohoslužbám se často schází jenom příležitostně, přičemž dlouhodobá administrace nebo správa duchovním žijícím jinde tento trend dále prohlubuje. Správa nefunkčních a/nebo nepočtených náboženských obcí přitom duchovním ubírá síly, i když si současně uvědomují, že jejich likvidace by zřejmě byla nevratným procesem.

„Z těch X náboženských obcí [naší diecéze] je pět nějakých životaschopných, že tam chodí pravidelně třicet lidí každou neděli, angažují se, žije ten sbor ... Jinak ty tradiční československé [obce] s praporem nebo bez praporů, s Žižkou nebo bez Žižky, nebo s Farského bustou, ty jsou mrtvé. Tam přijdou dva, tři lidé v neděli, dožívá to, někdy přijdou čtyři. Ale je to v podstatě jasná slepá koleje.“ (biskup).

„Ten okruh je velmi, velmi malý. Prakticky tři lidé, kteří chodí pravidelně, pokud nejsou nemocní nebo nejsou odjetí na chatě nebo v lázních a podobně. Plus každou neděli přijdou tak dva, tři lidé, kteří chodí ... jednou za tři týdny nebo tak.“ (farářka z téže diecéze).

„Je potřeba zachovat vlastně všechny náboženské obce, žádná se nemá rušit, všude je to příležitost. Případy jsou ty, kde se podařilo ten život obnovit, což znamená, že tam, kde chodili tři lidi nebo nebyli žádní, tak začalo na bohoslužbu chodit třeba pět lidí, takže je potřeba to udržet. V pořádku. Ale je to pro nás hrozně finančně náročné.“ (farářka středně velké obce, šedesátice).

„Manažerský způsob“ řízení diecézí, který někteří duchovní vítají a jiní svým biskupům vyčítají, vede ovšem k tomu, že právě to jsou otázky, které biskupové promýšlejí nejčastěji. A v nichž se zásadně neshodnou, protože zatímco stoupenci tradicionalistického modelu fungování církve by rádi v maximální šíři zachovali její stávající organizační strukturu, reformisté se nebojí volat po radikálních řezech. Navrhují slučování a rušení náboženských obcí a prodej jejich majetku. Přitom

ovšem nejde jen o zachování statu quo, nýbrž o rozdílné vize budoucího sociálního provozu církve.

„Náboženské obce jsou opravdu základem té církve. A my vedeme o tom diskuse a jsou různé názory, různé směry. Říkají zrušit, ale jak se to jednou zruší, už se to nikdy neobnoví. ... Teď se ukázalo, v době té pandemie, že ty kostely velké najednou těm lidem pomohly, že vůbec mohli konat bohoslužbu ... Takže to, co se někdy zdá jako zátěž, se potom může v nějaké situaci úplně změnit [ve výhodu].“ (biskup).

„Idea rušení obcí, jaká je v Plzeňské diecézi, je úplně nešťastná. Že prý lidé budou jezdit. Přijedou jednou, dvakrát, tím to skončí. Zabije se to. Slučování není dobré. Spící obec nerušit, ono se to jednou probudí.“ (farářka, šedesátnice).

„Prodej modliteben je naprosto nepřijatelný. To vede jen ke smřšťování. Když není barák, je z toho nic. Takhle to bylo za komančů [= komunistického režimu]. Sebrali nám modlitebnu, museli jsme odejít z kaple. Chvíli jsme se scházeli ve středisku [= agitační středisko NF, tehdejší komunitní centrum] nebo někde, pak nás vytlačili. Nějakou dobu v soukromí, v rodině, ale jak ten člověk umře, celé se to zhroutí.“ (táž).

„Sborečky, kostelíčky, kam třicet let nikdo nepřišel, chcípnu tam pes, ty je potřeba zrušit, prodat. Každý dobrý zahradník stříhá suché větve, ... aby ta miza mohla do těch živých proudit.“ (biskup).

„Řeknu vám to úplně otevřeně, ... nějaká struktura, [církvní] řády, to se takhle vezme a dá se to do skartovačky a napíše se to znovu. Musíme být schopni si to uvědomit a přesunout síly tam, kam to má smysl. Zní to blbě, ale [je] třeba opustit tyhle ty vesnice, tenhle zbytečný majetek, který nás zatěžuje, se toho zbavit,“ to je nezbytné. „Chodí vám tam tři lidé, oprava stojí 20 milionů, měsíčně máte 65 korun v kasičce, ... [to] nemá žádnou budoucnost.“ (farář, šedesátník).

„Jestli ta církev bude žít, nebo nebude, tak není závislá na těch kamenech, na těch chrámech, na těch budovách a na té organizaci. Je závislá na tom, že když tam člověk přijde, jestli ho to naplní nebo nenaplní, jestli se tam chce vrátit, nebo nechce vrátit.“ (biskup).

Kontroverznost, ba výbušnost tohoto tématu vede k tomu, že s určitou výjimkou Plzeňské diecéze nikde nedošlo k explicitní kritice stávající církevní struktury, natož k pokusům o její transformaci. Vyčkává se, co přenese čas. Na druhou stranu je třeba zmínit zkušenosti reálné duchovní obnovy, které jsou alespoň ve středně velkých a velkých městech dlouhodobě životné. Některé vymírající náboženské obce se podařilo oživit – jak rádi připomínají „tradicionalisté“ – ovšem, a to již z jejich reflexe často vypadáva, právě prostřednictvím důrazu na liberální „obecně křesťanskou“ spiritualitu, pomíjející specifika „husitské“ církve.

„To nemusí být násilně silná vůle, ono se to pomalu evolučně vyřeší. Mění se to,

mění, a ty generace přicházejí. ... Patriarcha a někteří biskupové si to nemyslí, ale patriarcha s realitou není v úplně přátelském poměru.“ (farář, padesátník).

„Máme duchovní v důchodcovském věku... A oni, až skončí, tak ta místa už nebudou obsazena.“ (biskup).

„My mladí [faráři] jsme sem přišli ve chvíli, kdy ty staří tady vymírali, bylo tady pět, šest babiček a předpokládalo se, že ty církve tady skončí, zavrou, prodají fary. A my jsme vlastně tady začínali od nuly ... A postupně, jak ti lidé odcházeli, tak jsem byla nucená, skutečně jako bych použila to slovo nucená, začít přemýšlet nebo přistupovat k těm lidem, ... jinak než tím tradičním husitským přístupem.“ (farářka, čtyřicátnice).

„Chalupáři, Pražáci tady v podstatě tvoří většinu,“ tomu je potřeba přizpůsobit církevní provoz. (farář malé obce, padesátník).

Duchovní by se z věcných, ale i ekonomických důvodů měli orientovat také na jiné formy činnosti. Měli by na část úvazku přijmout civilní povolání, nebo – raději – zaměstnání spojené s činností, která je duchovní službě blízká. Podle svých schopností by se mohli uplatnit jako nemocniční, vězeňští a další kaplani, jako pracovníci v sociální a psychologické oblasti, učitelé a podobně. S tím počítají i někteří biskupové, na druhou stranu již nedávají návod, jak to skloubit s obtížnou duchovní správou většího počtu nefunkčních náboženských obcí.

„Duchovní bude mít svoje civilní zaměstnání, na poloviční úvazek, [a] na poloviční úvazek bude dělat faráře.“ (biskup).

„Zároveň dělám kaplana a dělá to tak několik kolegů ve službě.“ (farář, čtyřicátník).

„Tu teologii zachovat, ale nabalit to na tu sociální sféru, ve které my máme možnost [pracovat] a je nám blízká, nebo učitelství je druhá taková oblast.“ (farářka, padesátnice).

„Dělám to, co je potřeba [smích]. Když mě zavolají, tak jdu. I přes úklid, i přes ..., udělala jsem si i zdravotní kurz, ti lidi se víc otevřou, takže pak probereme to, co je tíží i duševně. Říkám, dělám obyčejné věci.“ (farářka, čtyřicátnice).

Požadavek (nebo potřeba) dalšího zaměstnání duchovních s sebou ovšem nese riziko nedokonalé duchovní služby. I riziko nedostatečné přípravy na ni, protože odpovědné vykovávání dalšího, třebaže příbuzného povolání může vyžadovat jiný typ studia. V ČČSH je tato otázka spojena také se dvěma typy vysokoškolského, respektive vyššího odborného vzdělávání. Zatímco pro farářskou službu je nadále vyžadováno absolvování Husitské teologické fakulty, nebo ve výjimečných případech jiné vysokoškolské teologické fakulty, v pražské diecézi vznikla vyšší odborná škola Husův institut teologických studií, jehož absolvování „stačí“ pomocným duchovním a jehož proponenti by rádi tento typ nástavbového studia budoucně prosadili jako dostatečný. Kritici mu naopak vyčítají nepříjemně nízkou kvalitu,

kteřá by podle nich vedla k teologickému úpadku církve a znevážení duchovního stavu. Proponentem HITSu je přitom paradoxně pražský biskup Tonzar a další „tradicionalisté“, zatímco mezi jeho kritiky převažují stoupenci „post-husitských alternativ“.

„Klidně [to] řeknu, vždyť to znáte, ... ty lidi [jsou] nedovzdělaný. Vytvořil se HITS a ... v podstatě vyrábějí lidi, kteří nejsou teologicky vzděláni. Slyšíte takové věci, z kterých vám vstávají [vlasy hrůzou]. Slyšíte slova jako černá alba, ... to by prostě neměl říct duchovní nikdy.“ (farář, padesátník).

„Z fakulty přijde minimum lidí. ... Nám mohli profesori víc předat, ale oni jsou zase víc ochotní a obětaví dál se víc vzdělávat. Nebudou to akademici, ale mají zájem. Něco v nich je, můžou být dobří faráři. Někteří z nich jsou vynikajícími teology, jiní ne, ale i těm dá kvalifikaci život v náboženské obci. Plus mají zkušené kolegy kolem sebe, ti jim pomůžou, přiučí se to. Budou to dobří faráři.“ (farářka, šedesátnice).

Budoucnost církve přitom souvisí také s její teologickou a liturgickou identitou. O tu se mezi biskupy a na úrovni jednotlivých diecézí vedou velké spory, typicky o výlučnost Liturgie dr. Karla Farského, již mnozí považují za nezpochybnitelný konstitutivní rys církve. Ve skutečnosti na úrovni jednotlivých náboženských obcí – proti předpisům – často dochází k jejím prakticky motivovaným úpravám, nebo náhradě jinou liturgickou formou.²⁵

„Lpíme na liturgii, prostě ta se musí držet, lpíme na takové ... vlastenecko-husitské tradici, která je v dnešní době spíš blízká radikálům z politického spektra než věřícím lidem. Takže toto je podle mě jako už petrifikované a už to je skanzen ... Ta forma se změní.“ (farářka, padesátnice).

„To společenství je velmi malé, takže na to konto jsem přistoupila k určité úpravě liturgie.“ (farářka, sedmdesátnice).

„Když jsem sem přišla, bylo mi jednadvacet, a přišla jsem sem do společenství, které bylo postavené na těch tradičních husitských základech, liturgie Karla Farského.“ Dnes ale „nesloužíme klasickou liturgii Karla Farského, protože prostě to nebylo, kdo by v tom sboru tu liturgii zpíval ... Je to takové jakoby na jednu stranu civilnější a na jednu stranu je to otevřenější pro kolemjdoucí. Takže to mnohem víc vlastně přiblížilo těm lidem tu církev.“ (farářka, čtyřicátnice).

„Pokud někteří faráři mají pocit, že ta teologie naší církve není dobrá, není v pořádku ... tak potom nechápu, proč jsou v naší církvi?“ (farářka, padesátnice).

„Myslím si, že lidi, kteří v církvi vyrostli, tak mají úplně stejný [pocit], stejně to

²⁵ V Brněnské diecézi zašli tak daleko, že jako „inspiraci pro duchovní“ vydali tři alternativní liturgie ŠANDERA, Petr – DOVALA, Juraj J.: *Tři liturgie. Vydání pro duchovní*. Brněnská diecéze ČČSH, Brno 2020. I když je to proti církevním řádům, zdá se, že jsou pravidelně slouženy ve více než dvaceti náboženských obcích, v různých diecézích.

mají jako já. Ale ti lidi, kteří přišli jakoby odjinud, takže to potom už vlastně přináší jině věci a ta církev pro ně byla nějakým způsobem jako přístav, ale furt s tím nejsou jakoby spokojeni a furt to chtějí měnit.“ (táž).

„Cítím problém v tom, že lidé, kteří chtějí žít v husitské církvi, tak najednou oni v té husitské církvi nemohou být, necítí se tam dobře, protože jim někdo vlastně říká: „Ale to je všechno špatně, my vám teď předkládáme správnou zbožnost, správnou bohoslužbu.““ (biskup).

Závěrem

Provedený výzkum naznačil četné vnitřní problémy a třecí plochy mezi různými proudy současné Církve československé husitské. V takové míře, že jejich prezentace místy působí chaoticky nebo zůstává v rovině náznaků. I když dokážeme identifikovat dvě hlavní tendence, jednu směřující k tradicionalistickému, konzervativnímu a jenom málo otevřenému pojetí církevní identity, organizace a směřování, a druhou volající po obecnějším a současně aktivnějším křesťanství, rozprostírající se ovšem do širokého spektra podob, osob a akcentů, nemluvě už o praktických návrzích řešení. Oba proudy ovšem někdy ve vzájemných svárech zaujímají dost paradoxní postoje: „tradicionalisté“ jsou ochotni smířit se s nižší vzdělanostní úrovní duchovních, zatímco „modernisté“ se obracejí ke starověké či středověké inspiraci, Liturgii dr. Karla Farského si upravují nebo nahrazují stoupenci obou stran a o zachování nefunkčních náboženských obcí reálně stojí rovněž obojí, protože znamenají hlasy na církevním sněmu.

Rozdílná pojetí se přitom uplatnila v managementu i duchovním směřování jednotlivých diecézí, kdy na jedné straně stojí největší Pražská diecéze a na druhé straně diecéze Plzeňská a Brněnská (zvláštním, zcela odlišným případem je rovněž diecéze Bratislavská), zatímco Královéhradecká a Olomoucká diecéze se pohybují mezi těmito extrémami. Divergenci ovšem posílily i osobní faktory a na druhé straně nelze říci, že by ve všech důsledcích došla na úroveň jednotlivých náboženských obcí. Správa diecézí vytváří jen základní mantinely, v jejichž rámci si jednotlivé náboženské obce žijí vlastním životem – pokud vůbec žijí – a jejich duchovní řeší především praktické otázky náboženského provozu. Příznačné je, že to platí především pro ženy, jež o „velké debaty“ nejeví zájem, stejně jako neměly chuť a čas komentovat tento text.

Pnutí a boje mezi stoupenci obou pojetí naopak vyhřezly v souvislosti s poslední volbou patriarchy, kdy vyzvateli dosavadního patriarchy Lukáši Bujnovi zjevně uškodila jak dosavadní nezkušenost s biskupským úřadem, tak spojitost s Plzeňskou diecézí, vnímanou jako extrémistickou a „kryptokatolickou“. V červnu 2021 proto svůj úřad obhájil dosavadní patriarcha Tomáš Butta, ačkoli v čele církve není příliš výraznou osobností a tradicionalistické postoje, které hájí, se mezi současnými

duchovními stávají menšinovými. Buttovo znovuzvolení však paradoxně přineslo uklidnění situace, a to i kvůli jeho vlastní reflexivitě. Staronový patriarcha přijal řadu podnětů svých kritiků a snaží se o překlenutí vnitrocírkevních třenic, i když s důrazem na zavedené a obtížně změnitelné církevní řády. Rezignace plzeňského biskupa Filipa Štojdl v březnu 2023 naopak otevřela cestu jeho nástupci Lukáši Bujnovi k méně konfrontačnímu vedení diecéze a získání vůdčích a manažerských zkušeností. Konsolidace pod Buttovým vedením tak může být jenom odsunutím „střídání stráží“.

O tom, že rostoucí část duchovních, kteří vystudovali a vstoupili do služby teprve po pádu komunistického režimu (a nejmladší se v tomto období již narodili), směřuje k širšímu než jen stoletému vymezení vlastní církevní identity, že usiluje o aktivnější a otevřenější křesťanství, nemůže být pochyb. Méně jasné ovšem je, jaké všechny zdroje budou připuštěny za náležité a jak se toto duchovní hledání popasuje s etablovanými církevními zvyklostmi a řády. V případě extrémních konfrontací nelze vyloučit ani odchody nebo vylučování z církve, nebo její úplné rozdělení, a to při trvajícím úbytku běžných věřících. Zvláště smutným epilogem upřímně míněných reformistických snah, které stály u vzniku Církve československé (husitské) a které v prvních dekádách naplňovaly její sbory, by byla její transformace do podoby realitní agentury, zajišťující pohodlný život jen sobě samé sloužící sacerdotální vrstvě.

Konfrontační závěr, stejně jako prezentace kontroverzních témat a kritických stanovisek všech směrů, jak z provedeného výzkumu vyplynuly, jsou ovšem intencionální – mají otevřít cestu k vnitrocírkevní diskusi.

CHARAKTEROVÉ VLASTNOSTI HETEROSEXUÁLNÍCH ŽEN PRAKTIKUJÍCÍCH ALTERNATIVNÍ VÍRU

VLADISLAV SHESTAKOV

FILOZOFICKÁ FAKULTA, UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI, KATEDRA PSYCHOLOGIE
FACULTY OF ARTS, PALACKÝ UNIVERSITY OLOMOUC, DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY
sheskoslav@gmail.com

CHARACTER TRAITS OF HETEROSEXUAL WOMEN PRACTICING ALTERNATIVE FAITHS

Abstract: The article deals with a psychological analysis of character traits in heterosexual women practicing the occult. The aim of the research is to identify certain personality traits of heterosexual women and to compare them with a control group of respondents. The author uses the psychological character questionnaire Accent of Personality of Leonhard and Shmishek for the research. There are 58 respondents with Belarusian, Ukrainian and Russian female nationality in the sample. The average age of the participants is 27.5 years. Quantitative research takes place in the years 2021-2022 and is carried out by electronic data collection via Google Forms. From the statistical results, the author concludes that there is a significant difference between the levels of hyperthymia, dysthymia and demonstrativeness in the two sample of participants. The results of current research may be useful for clinical psychologists targeting clients with increased anxiety, dysthymia, hypertension, exaltation, and other character traits. The results can also be used by the staff of the centers when working with adolescents who are interested in the occult but do not profess any religion. Psychologists can use the results obtained in psychological training or psychodrama to normalize the emotional behavior of participants.

Keywords: occultism; character accentuation; heterosexual women

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 3 - 4, Number of Article 5, p. 345 – 354.

DOI: 10.14712/12117617.93.3-4.5

Úvod

Po celá tisíciletí hraje náboženství ve vývoji společnosti důležitou roli. Význam náboženství v životě moderního člověka se však pravidelně mění, objevují se nové alternativní formy duchovních praktik, přičemž o některé projevují zájem především ženy. Určité formy spirituality totiž naplňují potřeby žen, které chtějí existovat mimo obvyklou hierarchii a mimo maskulinně centralizované tradiční náboženské systémy.

V dějinách civilizace nalezneme dostatek případů, kdy náboženské názory společnosti ovlivňovaly její sekulární obraz, a proto se staly rozhodujícím faktorem při řešení mnoha otázek včetně hodnocení rolí mužů a žen. Jaké by tyto role měly být? A jaké psychologické a charakterologické rysy mohou být vlastní jejich nositelům?

S ohledem na tyto skutečnosti je zkoumání charakterologických vlastností a rozšíření psychologických profilů heterosexuálních žen praktikujících alternativní duchovní víru (včetně okultismu) aktuálním tématem v oblasti psychologie náboženství.

Teoretická část

Náboženství funguje jako jedna z kulturních praktik, která transformuje biologické pohlaví do kulturních konstruktů „mužskosti“ a „ženskosti“. Pro věřící mají tyto konstrukty význam až posvátnosti a neomylnosti. V tomto smyslu nabízejí náboženské instituce nerovné rozdělení mocenských zdrojů mezi pohlavími a přispívají k jejich udržení v systému společenské hierarchie. Tradiční náboženství nadále nivelizují ženské zkušenosti s vírou a potřeby žen v náboženském sebevyjádření. V tomto kontextu vede přirozená transformace náboženství ke vzniku a rozvoji kvazi náboženských hnutí, v nichž hraje ženský faktor významnou roli. Alternativní náboženská hnutí vznikají jako reakce na existující překážky v tradičních formách náboženství a nabízejí spíše orientaci na duchovní praktiky než na víru jako takovou. Jejich cílem je rekonstruovat genderovou nerovnost v náboženském kontextu.

Z pohledu autora článku jsou alternativní formy náboženství katalyzátorem při realizaci myšlenek ženské spirituality, která se vytváří prostřednictvím směsi náboženských praktik. Na základě konceptu „feministické spirituality“ autor naznačuje, že takové formy intuitivního poznání a spirituality, jako jsou astrologie, magie, mystika, teosofie, antroposofie či šamanismus, mohou ztělesňovat ženskou podstatu, která se snaží zachovat si vlastní identitu v androcentrickém systému. Z tohoto důvodu autor souzní s tezí Opazo, podle které je nábožensko-filozofická spirituální praxe prostředkem odporu proti patriarchátu.¹ Přitom je třeba zdůraznit souvislost mezi spiritualitou a intelektuální, tvůrčí a emocionální složkou.

Lze poznamenat, že ve femiteismu existují určité psychologické vzorce, které mohou ovlivnit utváření nového obrazu ženy.

Postuláty okultní filozofie založené na principu paradigmatu Malé tradice potvrzují výše uvedené, tedy princip „sakrační sexuality“ a princip „uznání ženskosti“. To znamená, že v okultismu mají ženy stejná práva a možnosti jako muži.

Termín „okultismus“ do širšího povědomí zavedl Eliphas Lévin v roce 1856 v knize o rituální magii *Dogme et rituel de la haute magie*. Generální delegát

¹ Opazo, M. U. (2021). Spiritism as artistic, affective, and feminist agency: The case of the Morla Sisters in Chile. In: C. Macón, M. Solana, & N. L. Vacarezza (Eds.), *Affect, Gender and Sexuality in Latin America*. Palgrave Macmillan, Cham [online]. 2021 [cit. 2021-12-23]. https://doi.org/10.1007/978-3-030-59369-8_8, 151-177.

Karmelitánského řádu v České republice, expert katolické církve na problematiku esoteriky, okultismu a hermetismu Kodet dokumentuje, že okultismus je možné chápat jako tajnou nauku zabývající se činnostmi a jevy nadpřirozenými a vědecky nevysvětlitelnými.²

Okultní sféry spirituality dekonstruuji dichotomii vlastní mužským náboženstvím a zahrnují do svého hodnotového systému priority jako subjektivita, intuice, spontánnost, tělesnost, něha a sexualita, což svými výzkumy potvrzují Leah i Mistral.³

Výše uvedená hierarchie priorit žen může naznačovat přítomnost dominantních charakterových rysů v jejich osobnostním profilu, jejichž souhrn umožňuje ženám intuitivně volit liberálnější spirituální systém. Za účelem identifikace takových osobnostních rysů rozpracoval Shmishek dotazník, který obsahuje deset stupnic podle deseti typů zdůrazněných osobností identifikovaných Leonhardem. Na jejich základě rozlišujeme deset typů zvýraznění: I. hypertymie, II. zaseknutí, III. emotivita, IV. pedantství, V. úzkost, VI. cyklotymie, VII. demonstrativnost, VIII. excitabilita, IX. dystymie, X. exaltace. Jak dále zdůrazňují Yasnikova a Sobennikov, hypertymie popisuje člověka, který je téměř vždy inspirovaný a plný nápadů.⁴ Rád dělá několik věcí najednou, ale často je nedokončí, ztrácí zájem nebo motivaci. Má široké zájmy, baví ho učit se a poskytovat užitečné rady. Zaseknutý typ má tendenci vést dlouhotrvající konflikty. Tato osoba je náchylná k žárlivosti a nadměrnému podezírání. Velmi dlouho si pamatuje křivdu. Emotivní typ se blíží hypertymnímu typu, ale reakce nejsou tak jasné. Tento typ je soucitný a vykazuje nadměrnou citlivost na vnější vlivy. Pedantická osoba je dost opatrná, přesná a totéž vyžaduje i od jiných lidí. Velmi násilně reaguje na porušování pravidel. Tento typ se vykazuje pečlivostí, je náchylný k opakovanému ověřování skutečností. Úzkostlivý typ se rád stará o své okolí. Snaží se nacházet se v činnostech, které umí nejlépe. Vyhýbá se vysokým pozicím, protože se obává rizika a konkurence. Pro cyklotymika je typická měnící se nálada. Lidé tohoto typu se snaží najít optimální způsob fungování, jdou do extrémů. Jejich nálada a reakce závisí na vnějších událostech. Demonstrativní typ má tendenci k intrikám, jeho psychika je labilní, má sklon být v centru pozornosti a má dobře rozvinutou fantazii. Excitabilní neboli vzrušený

² Kodet, V. Křesťanství a okultní praktiky: 25 otázek a odpovědí. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2019. ISBN 978-80-7566-125-8.

³ Mistral, G. Toda culpa es un misterio, antología mística y religiosa de Gabriela Mistral. Chile: La Pollera, 2020. SKU: 9789569203978CATEGORÍAS.

⁴ Yasnikova, E. E., Sobennikov, V. S. Predmet i zadači medicinskoj psihologii. Irkutskij gosudarstvennyj medicinskij universitet [online]. Kafedra psichiatrii i medicinskoj psihologii, ©2013 [cit. 2022-02-05]. Dostupné z: https://www.ismu.baikal.ru/src/downloads/d35483f0_predmet_zadachi_med_psihologii..pdf

typ osobnosti se vyznačuje zvýšenou impulzivitou, špatně ovládá své touhy a podněty. Dystymik je často v depresivní náladě. V práci je zodpovědný, ale v životě je pesimista. Nemá rád hlučnou společnost. Exaltovaný typ osobnosti je emocionální, milující, altruistický. K tomuto typu často patří fanatici a nábožensky založení lidé.

Výzkumný problém a cíle výzkumu

Schnabel ve svém příspěvku předpokládá, že při zkoumání spirituality převažuje faktor rasy nad jinými faktory a uvádí výsledky svého výzkumu, podle nichž vysokoškolsky vzdělané afroamerické ženy ze sexuálních menšin meditují a modlí se častěji než kterákoli jiná zvažovaná podskupina výzkumu.⁵ Na základě výše uvedeného výsledku autor tohoto článku zaměřuje svou pozornost na skupinu heterosexuálních žen s vysokoškolským vzděláním, které praktikují okultismus, a výsledky porovnává (pro pochopení možných psychologických rozdílů) s totožnou skupinou žen bez vyznání. Také je ovšem potřeba zdůraznit, že dle Tempela a Moodleyho „mystická zkušenost může korelovat se zranitelností psychického zdraví a s dlouhodobými obtížemi, jako je deprese, úzkost, sociální izolace, problémy s užíváním návykových látek, sociální tlaky a opakující se hněv“.⁶ Tato teze umožňuje předpokládat, že heterosexuální ženy praktikující okultismus se mohou lišit od kontrolního vzorku v určitých charakterových rysech, a to zejména v hypertymii, demonstrativnosti a dystymii, což umožňuje zaměřit se na určité alternativní duchovní praktiky.

V souladu s účelem výzkumu autor stanoví další úkoly: analýzu a interpretaci výzkumu ve feministické oblasti a v oblasti spirituality, realizaci psychologického kvantitativního výzkumu a formulaci výsledků.

Cílem výzkumu je identifikace určitých charakterologických rysů osobností heterosexuálních žen a jejich porovnávání s kontrolní skupinou respondentů.

Na základě vědecké analýzy zdrojů autor formuluje následující hypotézy:

H1: Pro heterosexuální ženy praktikující okultismus je, v porovnání s kontrolním vzorkem respondentů, charakteristická zvýšená úroveň hypertymie.

H2: Heterosexuální ženy praktikující okultismus mají vyšší úroveň demonstrativnosti než kontrolní skupina.

H3: Pro heterosexuální ženy praktikující okultismus je, v porovnání s běžnou

⁵ Schnabel, L. Religion across axes of inequality in the United States: Belonging, behaving, and believing at the intersections of gender, race, class, and sexuality. *Religions* [online]. 2020, 11(6) [cit. 2021-11-13]. Dostupné z <https://doi.org/10.3390/rel11060296>, 296.

⁶ Tempel, J. van der, Moodley, R. Spontaneous mystical experience among atheists: meaning-making, psychological distress, and wellbeing. *Mental Health, Religion & Culture* [online]. 2020, 23(9) [cit. 2022-02-05]. Dostupné z <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1823349>, 789–805.

populací, charakteristická zvýšená úroveň dystymie.

Metoda výzkumu

Sběr dat se provádí prostřednictvím psychologické metody Akcentace osobnosti dle Leonharda a Shmisheka. Psychologická metoda Akcentace osobnosti obsahuje 88 výroků, které jsou seskupeny do deseti škál, z nichž každá odpovídá jednomu směru akcentace charakteru. Čas na vyplnění dotazníku není omezen. Můžeme hovořit o tendenci ke zvýraznění charakteru, pokud je konečné skóre v rozmezí od 15 do 19. Charakterový rys je zdůrazněn, pokud je skóre rovno nebo větší než 19. Dotazník taktéž zkoumá deset charakterových rysů. Autor volí danou metodu na základě adekvátního množství položek k testování, pro její snadnou dostupnost, dobré psychometrické kvality, jasnou formulaci a způsob vyhodnocení otázek. Test má taktéž dobrou vnitřní i vnější validitu. Všechny škály dosahují vysoké reliability, Cronbachova alfa je rovna 0,76. Metoda je adaptovaná na ruskou populaci, což odpovídá cílům a výběrovému vzorku aktuálního výzkumu.

Šetření daného výzkumu se zúčastnilo celkem 58 respondentů s běloruskou, ukrajinskou a ruskou státní příslušností, které nepatří k žádné etnické menšině. 29 účastníků tvoří heterosexuální ženy praktikující okultismus. Průměrný věk dotazovaných je 27,5 roku. Celkem 29 respondentů výběrového vzorku uvádí vysokoškolské (případně vyšší odborné) vzdělání (viz graf č. 1).

Kontrolní skupinu v počtu 29 dotazovaných tvoří heterosexuální ženy, které neprojektují žádnou víru. Většina účastníků (25 osob) uvádí vyšší odborné vzdělání, čtyři respondenti mají titul Bc. Skupina je totožná s výše uvedenými věkovými, národnostními a genderovými charakteristikami.

Na studii mohli participovat pouze účastníci splňující specifická kritéria, což vylučuje účast klientů, kteří neodpovídají cílům daného výzkumu. Každý z respondentů osobně odpověděl na tyto anonymní otázky položené autorem výzkumu:

1. Jaká je Vaše sexuální orientace?
2. Patříte k nějaké etnické menšině?

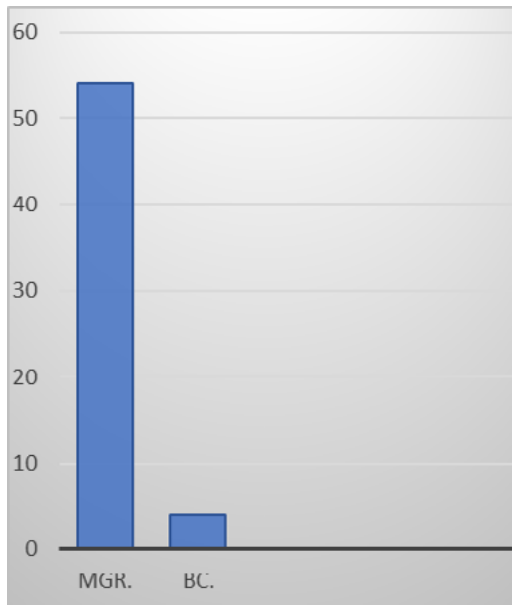
Na základě obdržených odpovědí byli vybráni respondenti vyhovující cílům studie, kteří pak mohli přistoupit k plnění dalších úkolů.

S účelem výzkumu byli účastníci seznámeni prostřednictvím informovaného souhlasu, který předcházela vlastnímu vyplňování dotazníku. Výzkum probíhal mezi 2. prosincem 2021 a 11. zářím 2022 a byl realizován způsobem elektronického sběru dat prostřednictvím Google Forms.

Analýza a interpretace výsledků

V grafu č. 1 jsou znázorněny získané výsledky týkající se vzdělání účastníků dvou výběrových vzorků.

Graf č. 1: Nejvyšší dosažené vzdělání respondentů dvou vzorků



Pro realizaci výzkumu autor použil kvantitativní přístup a pro následné zpracování dvou nezávislých vzorků neparametrický Mann-Whitneyův test, kde N_1 je počet subjektů ve vzorku 1, N_2 je počet subjektů ve vzorku 2, T_x je větší ze dvou hodnotových součtů a N_x je počet subjektů ve skupině s nejvyšším součtem hodnot.

Výsledky představené v tabulce č. 1 porovnávají dva nezávislé vzorky prezentované dle charakterologického dotazníku Akcentace osobnosti Leonharda a Shmisheka.

Tabulka č. 1: Výsledky porovnávání dvou nezávislých vzorků respondentů

Respond.	Testy	Škály	ΣHodnost.1	ΣHodnost.2	U	α skóre	Rozdíl (α< 5%)	Rozdíl (α< 1%)
1	Akcent	I	719	993	284	0,030	Ano	Ano
2		II	752	960	317	0,100	Ne	Ne
3		III	797	915	362	0,348	Ne	Ne
4		VI	928	784	349	0,257	Ne	Ne
5		V	901	811	376	0,474	Ne	Ne
6		VI	898	820	385	0,574	Ne	Ne
7		VII	1042	690	235	0,003	Ano	Ano
8		VIII	777	934	342	0,208	Ne	Ne
9		IX	988	722	289	0,035	Ano	Ano
10		X	904	807	372	0,427	Ne	Ne

Pomocí statistické analýzy došel autor článku ke zjištění, že mezi úrovní emotivity a hypertymie existuje při porovnávání dvou výběrových vzorků respondentů signifikantní rozdíl, což znamená, že hypotézy H1 a H2 jsou potvrzeny. Ze statistického výsledku autor usuzuje, že mezi úrovní dystymie existuje u dvou výběrových vzorků účastníků významný rozdíl, čímž je potvrzena hypotéza H3.

Diskuze

K testování výše uvedených hypotéz vedla autora článku rozdílná zjištění předchozích výzkumů. Autor se domnívá, že existuje korelace mezi praktikováním alternativního vyznání (včetně okultismu), heterosexuálními ženami a jejich charakterologickými osobnostními rysy na úrovni hypertymie, dystymie a demonstrativnosti.

Autor zastává názor, že pojem „hypertymie“ popisuje otevřenou osobu, která je vždy v inspiračním stavu a plná tvůrčích nápadů. Ráda dělá několik věcí najednou, ale má tendence k intrikám. Má také labilní psychiku, což je typické i pro demonstrativnost. Dle názoru autora je vnější locus of control osobnosti spojen s tvůrčím a uměleckým zaměřením člověka jak v reálném, tak i ve virtuálním prostředí. Masoom provádí průzkum 1246 respondentů z deseti náhodně vybraných čtvrtí města Dháka a analyzuje data v rámci modelování strukturálních rovnic (SEM).⁷ Závěry jeho studie naznačují, že lidé s vysokou vnější úrovní kontroly

⁷ Masoom, M. R. Acquisition centrality, locus of control and the influence of religion in everyday life:

jsou pravděpodobněji ovlivněni svou náboženskou zkušeností než lidé s vnitřním místem kontroly. Opazo pak ve svém článku uvádí do kontextu spirituální praxe používané chilskou ženskou elitou, z nichž většina jsou umělkyně, básničky a spisovatelky.⁸ Ženy vytváří spirituální síť, která je nejen umělecká a intelektuální, ale také emocionální.

Jak dále předpokládá Schnabel, při zkoumání spirituality převažuje rasa nad jinými faktory.⁹ Autor zkoumá náboženství podle charakteristik sociálního postavení a zkoumá skupinové rozdíly respondentů podle náboženství, chování, přesvědčení, pohlaví, rasy, etnicity, sociálního postavení a sexuality na 35 071 respondentech. Z výsledků studie vyplývá, že vysokoškolsky vzdělané afroamerické ženy ze sexuálních menšin meditují a modlí se častěji než kterákoli jiná zvažovaná podskupina.

S ohledem na tuto skutečnost se autor článku domnívá, že pro afroamerické ženy ze sexuálních menšin jsou meditace a modlitby (v důsledku nedostačující úrovně tolerance v měšťanské společnosti) podpůrnými a vyrovnávacími pilíři. Je třeba upozornit na to, že podle posledních výzkumů se religiozita a spiritualita častěji objevuje u žen než u mužů.

Je nutné konstatovat, že se výsledky aktuálního výzkumu rozcházejí s výzkumem Luqmana, Puriho a Tanwara.¹⁰ Tento rozdíl je způsoben odlišnými náboženskými, kulturními a dalšími přesvědčeními výběrových souborů respondentů. Zmínění autoři dokumentují, že osobní spiritualita koreluje se sebeúctou, místem kontroly a vnímaným úspěchem, zatímco v tomto výzkumu se autor zabývá porovnáváním vzorku osob praktikujících okultismus s běžnou populací a hledáním odlišných charakterologických rysů ve struktuře osobnosti.

Autor tohoto článku konstatuje, že výsledky jeho výzkumu také potvrzují a upřesňují předpoklad Tempela a Moodleyho, že se zranitelností psychického zdraví a s dlouhodobými obtížemi může korelovat mystická zkušenost.¹¹ Získané

The case of urban consumer class of Bangladesh. Bangladesh, European Review of Applied Sociology [online]. 2020, 13(21) [cit. 2021-10-23]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1515/eras-2020-0006>, 1–14.

⁸ Opazo, M. U. (2021). Spiritism as artistic, affective, and feminist agency: The case of the Morla Sisters in Chile. In: C. Macón, M. Solana, & N. L. Vacarezza (Eds.), *Affect, Gender and Sexuality in Latin America*. Palgrave Macmillan, Cham [online]. 2021 [cit. 2021-12-23]. https://doi.org/10.1007/978-3-030-59369-8_8, 151-177.

⁹ Schnabel, L. Religion across axes of inequality in the United States: Belonging, behaving, and believing at the intersections of gender, race, class, and sexuality. *Religions* [online]. 2020, 11(6) [cit. 2021-11-13]. Dostupné z <https://doi.org/10.3390/rel11060296>, 296.

¹⁰ Luqman, N., Puri, A., & Tanwar, K. C. Gender differences in spiritual personality. *International Journal of Multidisciplinary and Current research*. 2015, 3, 719–722.

¹¹ Tempel, J. van der, Moodley, R. Spontaneous mystical experience among atheists: meaning-making, psychological distress, and wellbeing. *Mental Health, Religion & Culture* [online]. 2020, 23(9) [cit. 2022-02-05]. Dostupné z <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1823349>, 789–805.

výsledky aktuálního výzkumu ukazují, že heterosexuální ženy praktikující okultismus se od kontrolní skupiny účastníků liší mírou dystymie. Pojem „dystymie“ patří mezi chronické afektivní poruchy a vyznačuje se častou plačtivostí, zhoršeným spánkem, pocity beznaděje a neschopností vyrovnat se s běžnou odpovědností. Dodnes zůstává nevyřešena otázka, zda je dystymie biologicky podmíněnou poruchou nebo je důsledkem vlivů výchovy a raných zážitků člověka.

Podle názoru autora mají okultní praktiky, které se vyznačují rozmanitostí přístupů a metod práce se svým vnitřním světem, u takového člověka psychoterapeutickou a podpůrnou funkci. Lidé nacházejí v okultismu psychologickou rovnováhu, která vyvažuje duchovní potřeby člověka pomocí rituálů, terminologie, standardizovaných forem chování a reakcí.

Výsledky aktuální studie ukazují, že heterosexuální ženy praktikující okultismus se od kontrolní skupiny účastníků liší mírou demonstrativnosti. Autor výzkumu se domnívá, že zvýšená míra demonstrativnosti respondentů je charakteristická pro hypertymii, což v plné míře vysvětluje tento výsledek.

Závěr

Na základě provedeného výzkumu lze konstatovat, že heterosexuální ženy praktikující okultismus se od kontrolního vzorku účastníků zásadně odlišují mírou hypertymie, dystymie a demonstrativnosti měřenou psychologickým charakterovým dotazníkem Akcentace osobnosti K. Leonharda a S. Shmisheka.

Z výsledků studie vyplývá, že okultní praktiky kompenzují chování heterosexuálních žen praktikujících okultismus a plní v jejich životě substituční funkci. Nutno říci, že dle Surzykiewiczze je spiritualita součástí individuálních potřeb člověka.¹² Dle Schrama, Kleana, Elsaessera a Furukawy se dystymie projevuje nízkým sebevědomím a sníženou schopností prožívat radost a potěšení.¹³ Objevují se trvalé prožitky osamělosti, prázdnoty a nudy. U těchto lidí se také objevují pocity, že společnost jim nerozumí a nedokáže naplnit jejich emocionální požadavky.

V souvislosti s výše uvedeným se autor domnívá, že za účelem lepšího pochopení funkcí alternativních věr v souvislosti s lidskou osobností by mohly být další výzkumy zaměřeny na zkoumání korelace mezi strategií hledání spirituálních smyslů u pacientů s dystymií na oddělení pro léčbu afektivních poruch a jejich vírou, aby bylo možné odpovědět na otázku, zda náboženské přesvědčení

¹² Surzykiewicz, J. Religion, religiosity and spirituality as individual resources and social capital within the field of social pedagogy and social work. *Social Pedagogy*, 2015, 1, 23–71.

¹³ Schramm, E., Klein, D. N., Elsaesser, M., Furukawa, T., & Domschke, K. Review of dysthymia and persistent depressive disorder: History, correlates, and clinical implications. *The Lancet Psychiatry* [online]. 2020, 7(9) [cit. 2022-01-01]. Dostupné z [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30099-7](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30099-7), 801–812.

ovlivňuje osobnost, anebo zda si lidé vybírají náboženství podle své osobnosti a psychologických vlastností.

Také by bylo zajímavé porovnat vzorky členů praktikujících okultismus v různých zemích za účelem lepšího pochopení psychologických rozdílů a podobností.

Výsledky aktuálního výzkumu mohou být užitečné klinickým psychologům zaměřeným na klienty se zvýšenou úzkostí, dystymií, hypertymií, exaltací a dalšími charakterovými vlastnostmi.

PROJEV DĚKANKY NA SLAVNOSTNÍM SHROMÁŽDĚNÍ AKADEMICKÉ OBCE PŘI PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU 2022/23

Datum a místo konání: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 3. 10. 2022, Velká aula

Vážení kolegové, milí studenti, vážení představitelé církví, milí hosté.

Dovolte mi, abych vás všechny co nejrdečněji pozdravila a přivítala vás u příležitosti začátku akademického roku 2022/2023. Ještě před dvěma lety se zdálo, že tento běžný akademický rituál je jen formální zvyklostí, která prostě musí za každých okolností být... Pak přišly události, které pro nás všechny nebyly nijak lehké. Epidemie koronaviru zabránila našemu setkání a ukázalo se, jak nám pravidelné setkání na začátku roku vlastně chybí. Shromáždění učitelů a studentů, kteří se navzájem vidí a mohou spolu hovořit, ono osobní setkávání nemůže nic ze zázraků dnešní jinak tak skvělé techniky nahradit.

Myslím, že jsme se s nepříznivými okolnostmi vypořádali, jak nejlépe jsme uměli, výuka on-line probíhala a bylo možné zabezpečit i další věci, téměř zázrak v době kovidové.

Z těch vnějších věcí jen uvádím, že máme v prvním patře modlitebnu. V hlavní budově a v levém křídle máme výtah. Chci poděkovat všem, kdo se na těchto náročných projektech podíleli.

Podařilo se nám pokračovat úspěšně v akreditačním procesu, který pro jednotlivé obory zatím dopadl dobře a ve kterém nyní pokračujeme. Byli habilitováni noví docenti a docentky. Udělali jsme všechno pro to, aby klíčový rozvoj nebyl podstatně narušen. A již teď mohu říci, že se to všechno podařilo.

Dnešní situace v Evropě a ve světě, která není dobrá a podstatně se zhoršila od počátku roku 2022, nás staví před nové, velmi náročné výzvy. K tomu chci říci jen tolik: T. G. Masaryk v jedné ze svých tezí o existenci národa a státu řekl, že státy se udržují ideály, ze kterých vznikly. Myslím se, že nejen státy, ale také instituce: a stejně tak i instituce vzdělávací. Už několikrát jsem se zamýšlela nad rolí univerzit v dnešním světě, dnes nechci mluvit o roli univerzit obecně, ani o roli

naší staroslavne univerzity. Chci mluvit o fakultě. Ta vznikla z určitých, zcela konkrétních ideálů, které se snažila vždy poctivě naplňovat. My se musíme dnes ptát, co znamená „dokončit českou reformaci“ v dnešních podmínkách. Zcela krátce: česká reformace má své kořeny zcela jistě teologické, nicméně dopady má i v rovině praktického života. Formovala i nás zásady nejen rovnosti člověka před Bohem, ale také spravedlivější uspořádání lidské společnosti, rovnost lidí před zákonem. Není pro nás zápasů o demokracii a únosný život v naší zemi bez těchto hodnot, které jsou právě dnes tak aktuální. A tyto hodnoty tvoří nejen naše východisko, ale jsou ukazatelem i do budoucna. Troufám si říci, že tyto hodnoty jsou i hodnotami evropskými a jejich stopy nacházíme v celé západní civilizaci. Proto se musíme snažit ze všech sil o jejich obranu a další rozvoj. Samozřejmě ve vší toleranci. I tolerance k jiným názorům je dědictví, které máme od předchozích generací. V dobovém koloritu začátku dvacátého století byl vysloven názor, že dobrým vlastencem může být jen ten, kdo si váží vlastenectví i u jiných národů. Dobrým člověkem a Evropanem může být jen ten, kdo si váží druhých a snaží se je pochopit a vést s nimi dialog. To je cíl, ke kterému se zde snažíme vychovávat naše studující. A je to současně cíl, k němuž by nám nikdy neměla zarůst cesta. Pokud by zarostla, nebo bychom nějak jinak ztratili směr, ztratíme sami sebe a budeme v ohrožení, že se budeme zmlítat v tom, co Písmo nazývá temnota, propast.

Jako děkanka zahajuji v osmém roce svého děkanátu akademický rok letos naposledy, neboť v červnu 2023 skončí můj zákonem daný mandát. Přeji vám všem nyní hodně zdaru v nastávajícím akademickém roce a nám všem hodně zdaru při zdolávání všech výzev, která tu jsou a které se ještě objeví nejen v tomto roce, ale i v letech příštích. Je-li Bůh s námi, kdo proti nám!

*Děkuji za pozornost.
Kamila Veverková*

Francesca Bocca-Alda – **Massimo Campanini**, *Manuale di teologia islamica*, Milano: Mondadori Education, 2021, 158 s., ISBN 978-88-00-75064-6.

V říjnu minulého roku (9. října 2020) přišla nečekaná zpráva. V plném pracovním vytížení zemřel jeden z neoriginálnějších italských islamologů jednadvacátého století Massimo Campanini (1954-2020). Krátce si představme jeho impozantní dílo.

Po studiích filosofie a arabštiny se nejprve zaměřil na překlady (Ibn Rušd, al-Fárábí, al-Ghazálí, ibn Chaldún), později na dějiny islámu a jeho filosofie (*Introduzione alla filosofia islamica; Storia dell'Egitto contemporaneo; Storia del Medio Oriente*). Následně pokročil ke studiím o exegezi Koránu, z nichž některé přeložil do angličtiny (*L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo; Il Corano e la sua interpretazione; Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis*). V posledních letech se také věnoval syntetickým představením současných výzev v muslimském světě. Monograficky se věnoval propojení islámu a politiky (*Islam e politica; Ideologia e politica nell'Islam; Oltre la democrazia. Temi e problemi del pensiero politico islamico*), současnému myšlení (*Il pensiero islamico contemporaneo*) či různým proudům uvnitř islámu (*I Fratelli Musulmani nel mondo contemporaneo; Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*).

K jeho bohaté bibliografii je třeba přidat i poměrně osobně a vyznavačsky laděné knihy, které odkazovaly na vlastní konverzi k islámu s určitým theosofickými či pansofickými vlivy. Nejprve to byl

smělý pohled na propojení islámu a západu (*L'Islam, religione dell'Occidente*), později osobnější *Pensare nell'Islam* a navazující *I giorni di Dio* (s podtitulem: *Il viaggio e il tempo tra Occidente e Islam*). Poslední knihou, kterou vydal za svého života byla biografie Muhammada (*Maometto, l'Inviato di Dio*), která je symbolickým svorníkem jeho vědeckého díla a vlastního vyznání. Jako orientalista zde vědomě překonává revizionistické a hyper-kritické – protože v posledku zas a pouze ideologické – pohledy na tradovaný životopis Muhammada. A zároveň směle překonává i nekriticky obdivné legendární narativy muslimských vyznavačů.

Je škoda, že česká orientalistika a islamologie dlouhodobě přehlíží italskou islamologii. Nemáme jediný překlad článku či knihy od takových legend, jako např. Leone Caetani (1869-1935), Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), či Alessandro Bausani (1921-1988). Čestnou výjimkou je Francesco Gabrieli (1904-1996) a jeho sběr z kronik o křížových výpravách (*Křížové výpravy očima arabských kronikářů*, Argo 2010). Ani nemluvíme o současných vědcích světového významu (Alberto Ventura, Ida Zilio-Grandi, Armando Salvatore). Italská islamologie je postavena nejen na orientalistickém zápalu, ale i na vlastních konverzích a staletí trvajícím sdílení společného prostoru mezi muslimy a křesťany. Tento vyznavačský aspekt je v Itálii velmi důležitý a vede tamější bádání o islámu mnohem více od teoretických disputací k prožívané reflexi vlastní víry.

Massimo Campanini patřil mezi nejzářivější hvězdy italské islamologie a rozhodně by jeho analýzy a syntézy českému čtenáři pomohly lépe chápat islám

a muslimskou kulturu. Naštěstí Campanini vychoval celou řadu nastupujících islamologů, které neúnavně povzbuzoval a se kterými nadšeně spolupracoval.

V prestižní milánské Jaca Book k tomu zřídil edici *Nell'Islam*, kde pomohl vydat překlady takových muslimských myslitelů jako Hasan Hanafi (*La teologia islamica della liberazione*), Mohammed Aziz Lahbabi (*Il personalismo musulmano*), Muhammad Hussein Fadlallah (*Percorsi di esegesi coranica*). V přípravě je brilantní Muhammad Abid al-Jabri (*Introduzione al Corano*) či Muhammad Iqbal (*La ricotruzione del pensiero religioso dell'Islam*).

Po nečekané Campaniniho smrti se krátce po sobě objevily hned tři jím připravené monografie. V březnu 2021 to byla kniha, kterou stačil sepsat s Francescou Bocca-Aldaqre věnující se islámské teologii (*Manuale di teologia islamica*, Mondadori Education). V dubnu to byly jeho myšlenky o filosofii dějin (*Epoche dello spirito. Dante, Hegel e Manzoni*; Rosenberg & Sellier). V červnu pak islámská estetika (*Estetica islamica. Astrazione e realtà*, Morcelliana), která dokazuje šířku syntézy a neustálé Campaniniho zápolení se vzájemným pochopením západu a islámu.

Nyní chceme krátce představit zmíněnou první z posmrtně vydaných monografií věnovanou teologii. Tento manuál sepsal Campanini společně s mladou italskou badatelkou Francescou Bocca-Aldaqre (nar. 1987), která se sama považuje za muslimskou teoložku. Dcera italských katolíků nejprve v Miláně vystudovala psychologii a kognitivní vědy. Doktorát obhájil ze systematické

neurovědy na univerzitě v Mnichově. Později vystudovala islámské vědy a v současné době se intenzivně věnuje vztahům Západu a islámu. Zajímavá je již její prvotina *Sotto il suo passo nascono i fiori. Goethe e l'Islam* (nakladatel *La nave di Teseo* 2019), kterou napsala s italským novinářem a dalším konvertitou k islámu Pietrangelo Buttafuocou (nar. 1963). Dnes Francesca učí islámskou teologii v rámci milánského *Istituto Italiano degli Studi Islamici*.

Společně s Massimo Campanini sepsala krátký úvod do islámské teologie. Autoři svou monografii rozdělili do metodologicky důležitého úvodu a osmi kapitol. V úvodu se ptají, zdali vůbec existuje islámská teologie a jakou roli hraje v muslimské kultuře (*Esiste una teologia islamica?*, s. 1-10). Všímají si mnohasetletého podtržení jurisprudence na úkor teologie. V první kapitole autoři překládají prameny teologie v islámu (1. *Le fonti della teologia islamica*, s. 11-25), v druhé základní články víry (2. *I dogmi fondamentali*, s. 26-40). Následně se zabývají formativním obdobím ortodoxie (3. *La formazione dell'ortodossia*, s. 41-76). Signifikantní je, že se zde věnují v prvé řadě právním školám (*malikovský, hanífovský, šafí'ovský, hanbalovský madhhab*) a základním faktům k jurisprudence (*fiqh*), až později pak čtyřem teologickým proudům a školám (*mu'tazila, hanbalovské myšlení, aš'aríja a maturanídíja*). Závěrem se krátce zmíní i o mohutné islámské hereziografii. Čtvrtou kapitolu věnují al-Ghazálímu (1058-1111) a zvláště jeho „summě teologické“ tedy *Ihjá' 'ulúm ad-dín* (4. *al-Ghazālī*, s. 77-84). V páté kapitole předkládají myšlení Ibn

Tajmíji (1263-1328; 5. *Ibn Taymiyya*, s. 85-92). V šesté se zabývají šíitskou teologií (6. *La teologie sciita*, s. 93-105). Poměr mezi súfismem a teologií je náplní sedmé kapitoly (7. *Sufismo e teologia*, s. 106-127). V závěrečné osmé kapitole autoři předkládají pohled do současné teologické scény v islámu (8. *Teologia moderna e contemporanea*, s. 128-148). Všimají si reformismu, muslimského bratrstva, neosalafismu a islámské teologie osvobození. A uvádějí tři základní výzvy, před kterými stojí současná islámská teologie. Jsou jimi bioetika, právní status jednotlivce a rodinné právo, a konečně nové technologie a výzvy moderní vědy.

Termín manuál vetknutý do názvu knihy je odkazem na školskou příručku. Autorům se právě toto podařilo. V rukou má čtenář nikoliv obdobu Wolfsonovi mohutné *The Philosophy of the Kalam* (1975). Jde spíše o krátké a veskrze praktické seznámení se základními zastaveními. Edice si dává záležet na praktičnosti, proto téměř ke každému odstavci je zkraje krátké shrnutí v podobě hesel či klíčových termínů. Bibliografie jsou přidány ke každé kapitole zvlášť a odkazují převážně na anglickou, arabskou, francouzskou a italskou literaturu. Závěrem je také praktický glosář arabských termínů s krátkým výkladem (s. 151-155).

Autoři zvolili chronologickou metodu, kdy výklad řadí podle historického klíče. To jistě není na škodu, zvláště ve svého druhu vysokoškolských skriptech. Jistou vadou na kráse jsou určité obsahově lakuny a přecenění. Například příliš povrchní předložení aš'aríjské a máturídíjské teologie. Autoři jim věnují jen několik stránek (s. 62-69), čímž se hloubka těchto

myšlenkových škol redukuje a velmi zploštuje. Vedle toho je sice zajímavé, že se autoři monotématicky ve čtvrté a páté kapitole věnují dvou věhlasným muslimským intelektuálům, kteří dodnes inspirují, ale zatímco u al-Ghazálího jde o adekvátní zhodnocení jeho přínosu zvláště s ohledem na jeho *opus magnum* (*Ihjá' ulúm ad-dín*), pak u Ibn Tajmíji jeho přínos k teologii není příliš vyjasněn. Je sice uvedeno, že tímto autorem končí muslimská klasická epocha, a že vykonal syntézu jurisprudence a teologie, podobně nejasně autoři podtrhnou, že se k Ibn Tajmíjovi utíkají představitelé současných džihádistických kruhů, ale není uvedeno, zdali jde o inspiraci pro teologii džihádistů či v jakém vlastně smyslu.

Také trochu nešťastné je, že se autoři v manuálu věnují šíitskému islámu jen jednou kapitolou (s. 93-105). Je sice pravda, že již z výkladu pramenů islámské teologie je evidentní, že se autoři věnují představení sunnitské verze islámské teologie, pak ale toto zaměření měli reflektovat v názvu knihy. Šíitský islám je mnohem více v teologii zakořeněn a ukotven než sunnitská verze. Připomeňme na okraj, že italská islamologie je bohatě zásobena skvělými překlady Corbinova *opus magnum* (*Nell'Islam iranico*, vol. 1-4, 2012-2020). Je signifikantní, že ani jeden ze čtyř svazků autoři necitují. Podobně, snad i závažnější je absence odkazů a reflexí amerického Richarda M. Franka zvláště v úvodu. Frank totiž naprosto zásadně posunul chápání statusu a vývoje islámské *'ilm al-kalám*, včetně metodologických a terminologických iniciativ. Například vůbec autoři nereflktují Frankovu intuici, že teologie v islámu je

spíše apologetickou metodou obrany ryzostimonoteismu, než vlastní promýšlení článků víry. V souvislosti s tím je třeba s autory minimálně polemizovat s absencí hlubšího odůvodnění, proč byla teologie v islámu tak dlouho přehlížena. Autoři se spokojí s konstatováním historického faktu. Zdá se však, že struktura islámské víry nutně vede k precizaci jurisprudence a opomenutí teologie. Zjevení je Božím zákonem (co je přikázáno a co je zakázáno) a jeho aplikací se zabývá jen právní věda.

Všechny tyto kritické poznámky jsou spíše odkazem na přílišnou stručnost výkladu. To ovšem nic nemění na důležitosti této monografie. Komu není cizí Dantův italský jazyk, tak mu představovanou knihu můžeme jen doporučit. A to i přes to, že nezná islám. Představovaná monografie je určena začátečníkům i pokročilým. Cennou je neustálá přítomnost přesné transliterace, která se drží zažité odborné transliterace do angličtiny. Protože do budoucna připravují kurz k islámské teologii, představovaná kniha bude jedním z klíčových textů a studentkám a studentům HTF znajících italský jazyk bude povinnou literaturou.

Lukáš de la Vega Nosek

POTZ, Maciej. *Political Science of Religion Theorising the Political Role of Religion*. Cham: Springer International Publishing, 2020. ISBN 978-3-030-20169-2.

Maciej Potz, profesor politologie na Fakultě mezinárodních a politických studií na polské Univerzitě v Łódži, se specializuje především na politickou teorii, její vztah k náboženství, teorie teokracie

a demokracie a politické strategie náboženských aktérů v moderních demokraciích. O svém výzkumu publikoval tři knihy a množství článků, které vyšly v renomovaných anglických a polských politologických periodikách. Právě poslední kniha, *Political Science of Religion* z roku 2020, je zároveň jeho první publikací v anglickém jazyce.

Political Science of Religion má být dle Potze příspěvkem do diskuse o vztahu politiky a náboženství a reaguje na absenci relevantního politicko-vědeckého přístupu k této problematice. (s. 3) Kniha je členěna do tří částí z nichž každá má dvě podkapitoly. V úvodu Potz vysvětluje, proč se rozhodl knihu napsat a jak si představuje základní metody nově vzniklé specifické disciplíny politologie zabývající se vztahem mezi politikou a náboženstvím. Nemá se však jednat o jasně definovaný koncept, ale pouze návrh na přístup k problematice vztahu politiky a náboženství (s. 6). Druhá část je věnována teorii teokracie a poslední kapitola se zaměřuje na vztah náboženství a demokracie.

V první kapitole si Potz pokládá otázku, zda je důležité, aby se politologie zabývala náboženstvím a používala pro zkoumání své specifické metody. Politolog následně argumentuje, že vzhledem ke skutečnostem k nimž ve světě dochází (arabské jaro, nábožensky motivovaný terorismus apod.) a proměně ve společenských vědách (odmítnutí teorie sekularizace) je nutné, aby existovala politologická disciplína, která by se věnovala významu náboženství v politické sféře a pro zkoumání používala výhradně své vlastní metody. Vlivem

modernismu dle něj došlo ke změně povahy náboženství a jeho vlivu na společnost, kdy církev přestala bránit a ospravedlňovat politickou moc a v rámci nově vznikajících politických systémů, liberálních demokracií, se otevřela i jiným legitimizačním prostředkům (s. 3-5). Potz zároveň uvádí, že je potřebné přejímat poznatky z jiných společenských věd, filosofie nebo teologie, ale současně zdůrazňuje nutnost k nim přistupovat vždy na základě politologické metodologie a brát v potaz pouze ty aspekty náboženství, které popisují vztah k politice (s. 52).

Nejprve je podle Potze potřeba odmítnout normativní přístup, který staví náboženství a jeho společenské působení mimo politologii, aby byla jasně zdůrazněna jeho hodnota jako společenského fenoménu. Proto navrhuje vnímat náboženské organizace coby společenské aktéry, kteří vstupují do politické arény, a za účelem získání podílu na moci používají specifické metody dané jejich religiozním charakterem. K náboženským organizacím by tedy mělo být přistupováno jako ke společenským hnutím nebo zájmovým skupinám a měl by být uznán jejich speciální status. Vzájemné podobnosti mezi náboženskými skupinami a politickými aktéry totiž podle Potze převyšují rozdíly (s. 3-13). V rámci politického přístupu Potz navrhuje se zaměřit i na samotné náboženské doktríny, které by měly být dávány do souvislosti s politickými ideologiemi. Zároveň by však při zkoumání měla být zachována snaha o jasnou dichotomii mezi náboženským a světským světem. Pro nové zkoumání vztahu mezi politikou

a náboženstvím mají být proto vytvořeny takové mechanismy, které by byly schopné zachytit a popsat chování náboženských skupin ve společnosti a následně vyvodit, jaký vliv mají tito aktéři na politický systém (s. 3-4).

Poté, co Potz vymezuje předmět nové disciplíny, představuje devět základních premis, na kterých by měla věda stavět, a následně ukazuje i tři základní metodologické přístupy. Potz tak vytváří jedno vysvětlující schéma, které by umožnilo zkoumat problematiku náboženství ve vztahu k politice na různých úrovních. První, antropologický přístup, by dle Potze mohl vysvětlit individuální motivy a postoje členů náboženských organizací k jejich politickému chování. Teorie sociálních hnutí by měla za úkol objasnit fungování organizací uvnitř, tedy kolektivní chování lidí. Teprve ekonomický transakční model by zasadil náboženské organizace do širšího rámce aktérů na poli politického systému a vyložil by vzájemné interakce a jejich specifické strategie (s. 20-54).

Druhá část knihy se zaměřuje na vysvětlení pojmu teokracie jako specifického politického systému, kde je politická moc upevňována na základě náboženství. Potz se snaží zdůvodnit, proč by měl být v politologii brán tento koncept jako legitimní a svůj návrh na metodologii politické analýzy vztahu náboženských subjektů doplňuje o další možné přístupy k této problematice. V této části knihy se Potz věnuje jak náboženským organizacím jako aktérům politiky, kteří s ostatními soupeří o moc, tak zároveň zkoumá i jejich vnitřní fungování a mocenské vztahy uvnitř institucí. V souvislosti s těmito

dvěma dimenzemi si pokládá otázky po tom, jak náboženské subjekty získávají, ztrácí a udržují si svou politickou moc, jak ji institucionalizují a jakým způsobem si ji udržují proti potenciálnímu odporu. (s. 63-108). V průběhu knihy upozorňuje na nedostatky či přínosy některých koncepcí při zkoumání vztahu náboženství a politiky a zároveň varuje před specifickými aspekty náboženských organizací, které by neměly zůstat opomenuty nebo by případně při výzkumu mohly přinášet problémy.

V poslední části se Potz zaměřuje na chování a strategie náboženských subjektů v demokraciích a vysvětluje, proč si i v současné politice drží náboženství svou specifickou pozici i přesto, že přestalo sloužit jako záruka politické moci panovníků. (s. 115-138) Na příkladu dvou států, Polska a USA, tak ukazuje, jak významnou pozici náboženství v těchto demokraciích zastává, čím tato pozice byla způsobena, a jaké z toho pro politické vědce vyplývají důsledky (s. 146-173).

Kniha je poměrně krátká avšak bohatá na argumenty. Pravděpodobně kvůli tomu, že se autor snažil, aby jeho knížka byla spíše návodem na možnou teoretickou koncepci, však opomíná vysvětlit některé složitější pojmové problematiky nebo souvislosti mezi teoretickými rámci. Samotné koncepty náboženské organizace nebo teokracie tak nejsou přímo vymezeny a jejich definice je roztržštěná v různých kapitolách. Teprve po přečtení celé knihy si tedy čtenář může vytvořit povědomí o základních znacích jeho konceptu. Kvůli nedůsledné práci s pojmy, ale také přílišné kombinaci různých rámců zkoumání dohromady, tak Potzův výklad možné teorie může na čtenáře působit chaoticky.

Také samotný empirický popisný přístup, který Potz ve vztahu náboženství a státu navrhuje (s. 25), však může způsobit vynechání některých důležitých historických souvislostí. Například při popisu postavení polské katolické církve ve státě sice Potz zohledňuje její úlohu v komunistickém odboji, ale tento fakt vnímá pouze jako jeden z možných faktorů, které způsobily její současnou pozici v Polsku.

Potzově koncepci lze vytknout ještě přílišné vztahování se ke křesťanství a islámu, což poněkud upozaduje jiné náboženské systémy. Politolog sám konstatuje, že všechny náboženské systémy nejsou schopny nebo nemají prostředky na to legitimizovat politickou moc a od toho se následně odvíjí sklon specifického náboženství k politickému působení. Přesto však používáním pojmů "Bůh" někdy determinuje optiku vnímání náboženského systému. To však zároveň souvisí i s výše zmíněným problémem nedostatečného vytyčení pojmů.

Na druhou stranu je však nutné vyzdvihnout, jak přehledně, stručně a jasně (pomocí bodů, grafů nebo tabulek) Potz vysvětluje teorie svých politologických kolegů, které následně aplikuje do vlastních metodologických schémat. Kniha dále užitečně shrnuje důležité politologické a společenskovední publikace, které se zabývají touto problematikou. Přehlednost a systematicčnost může evokovat, že je kniha určena nejen politologům, ale i studentům nebo výzkumníkům z jiných společenských věd, kteří by chtěli lépe porozumět problematice náboženství z hlediska politické vědy. Potz koneckonců sám připouští nutnost bližší komunika-

ce politologie s jinými společenskými vědami, když považuje za důležité čerpat informace, inspiraci a rozšířenou perspektivu pro politologický výzkum z ostatních společenských věd.

Kniha, jak koneckonců zamýšlel sám autor, ukazuje na velmi zajímavé možnosti budoucího zkoumání vztahu politologie a náboženství. Potz se především snaží o rozšíření již stávajících konceptů, zamýšlí se nad dosud politologií neřešenými skutečnostmi (jak je možné vnímat reformaci církve politicky jako revoltu vůči zastaralé ideologii) nebo upozornit na systémy, které bývají běžně kvůli nedostatku pojmových a metodologických konceptů opomíjeny, jak je tomu kupříkladu u teokracie (s. 68).

Fenomén vztahu náboženství a politiky je v současné době nadmíru aktuálním tématem a politologie na něj zatím do jisté míry aplikuje své koncepty z mezinárodních vztahů, politické filosofie nebo bezpečnostních studií. Přístup navrhovaný Potzem by mohl být užitečný i při chápání současného úspěchu a masové podpory některých pravicových populistických stran opírajících se o náboženství nebo křesťanské hodnoty. Sám Potz totiž vytváří jasnou paralelu mezi politickým působením církve v Polsku a voliči PiS (Právo a spravedlnost), když vysvětluje, že 75% voličů této strany pravidelně navštěvuje bohoslužby (s. 153). I kdyby bylo možné z této perspektivy pohlížet pouze na příklad polského vzestupu pravicového populismu a nacionalismu, pro politickou vědu by to bylo jistě velmi užitečné, alespoň při

srovnání s trendem v jiných zemích Evropy a světa.

Viktorie Pošvářová

Jennifer Knust a Timothy Wasserman, *To cast the first stone: the transmission of a gospel story*, Princeton: Princeton University Press 2020.¹

Ambiciozní projekt Knustové a Wassermana chce předložit dějiny recepcí perikopy o cizoložné ženě (J 7,53–8,11) a do značné míry ukazuje, cestu, kterou by se moderní textová kritika měla ubírat. Autoři totiž k perikopě nepřístupují jako k nějakému defektu, o kterém je nutné rozhodnout, zda je originální či sekundární, ale chápou ji jako svědectví o měnícím se přístupu křesťanů k evangeliím a tradici. Záběr monografie je obrovský. Ve středu pozornosti jsou pozdně antické a raně středověké řecko-latinské rukopisy a v případě kritické reflexe perikopy autoři začínají výklad obdobím humanismu, takže monografie bez nadsázky pokrývá téměř celé období trvání křesťanství. Publikace je rozdělena do čtyř tematicky jednotných celků, obsahuje seznam literatury, rejstřík biblických pasáží a jiné starověké literatury, rukopisů a věcný rejstřík.

První část obsahuje pouze jednu kapitolu. Autoři zde popisují, jak a kdy byla perikopa opatřena textově-kritickými závorkami [...], s nimiž jsou v moderní textové kritice označeny pasáže, které nepatří k domnělému původnímu textu. Dějiny recepcí perikopy autoři porovnávají s dlouhým závěrem Markova evangelia

¹ Text vychází s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy v rámci projektu č.190223 řešeném na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

(Mk 16,9–19), který je podobně textově problematický. Pochyby o autenticitě perikopy autoři vysledovali již v textech humanistů jako byl L. Valla, E. Rotterdamský či T. Beza, nicméně až o tři století později se tyto pochyby explicitně promítly do vydání Nového zákona. Navzdory skepsi textových kritiků však mnoho biblistů (U. Becker, R. Brown) zastávalo, že perikopa možná nebyla původní součástí evangelia, ale že obsahuje autentickou tradici, a dle Knustové a Wassermana tak ve skutečnosti „vyřazení“ perikopy z evangelia vedlo k většímu docenění její historické hodnoty.

Ve 2. části se autoři věnují pramennému doložení perikopy, a ačkoliv jsou skeptičtí ohledně toho, že by perikopa byla původní součástí Janova evangelia, odmítají její zařazení do Janova evangelia interpretovat jako „interpolaci“. Naopak zdůrazňují, že ještě ve 3. století nebyla kanonická evangelia považována za „sumu“ znalostí o Ježíšovi, stále byla živá orální tradice a perikopa byla považována za autentickou, navzdory tomu, že se raně křesťanští autoři (např. Tertullián, Origen) vyznačovali asketismem, silným patriarchálním řádem a „malou trpělivostí s cizoložstvím“ (3. kapitola). Knustová s Wassermanem pak dále vykládají popularitu příběhů o prostopášných ženách, které zejména v kontextu raného křesťanství ilustrovaly příslib radikální transformace: jestliže totiž prostitutka mohla získat „čest“ (honor) před Bohem, tak mohl kdokoli (4. kapitola).

Ve 3. části se autoři zabývají rukopisným doložením perikopy. V 5. kapitole autoři ukazují osud perikopy v řecké tradici, ve které není rukopisně příznivě doložena, ačkoliv někteří řečtí autoři o ní referují.

Knustová s Wassermanem neinterpretují absenci perikopy v řeckých rukopisech jako důsledek nějaké „konspirace“ (Augustin např. hovoří o konspiraci manželů, kteří perikopu mazali z textu, neb se báli, že by perikopu využili jejich manželky), jako spíš důsledek absence kopií, ze kterých by mohli čerpat kopisté. Spekuluje tak o možném vlivu kodexu Sinaiticus, který perikopu neobsahuje, na pozdější řecké kopie, neb dle některých badatelů sloužil jako „hlavní kopie“ v Caesarei, centru křesťanské kopistické aktivity. Perikopa však byla populární zejména v latinských rukopisech ze 4. století, které se ale vyznačovaly značnou diverzitou.

Ve 4. části se autoři vymezují proti názoru B. Metzgera, že perikopa byla v pozdní antice/raném středověku přehlížena, a naopak demonstrovují její rozšířenost (7.–8. kapitola). Argumentují ve prospěch myšlenky, že za její rozšířenost nebyli zodpovědní kopisté, ale především vývoj liturgie v Římě a Konstantinopoli. Dle autorů se perikopa stala součástí latinské textové tradice zhruba ve 3. století (skrže řecký text v Itálii), přičemž na jejím rozšíření se měla podílet zejména Jeronýmova Vulgata a přiřazení této perikopy k čtení během třetí soboty během Velkého půstu. V důsledku toho se perikopa stala populární na Západě zejména v karolínském a otonském období.

Práce trpí drobnými faktickými nedostatky – autoři např. uvádí dvě různé datace kodexu Fuldensis (na straně 230 je uveden rok 569, na straně 4 rok 546). V případě kodexů Alexandrinus (A 02) a Ephraemi Rescriptus (C 04) pak autoři uvádí, že nelze vyloučit,

že perikopa byla v textech přítomná (jsou lakunózní), nicméně analýza volného místa C. G. Gregorym činí tuto hypotézu nepravděpodobnou, což je dle mého názoru i současné konsenzuální stanovisko. Dále pak nemohu tvrdit, že by mě autoři zcela přesvědčili o rozšířenosti perikopy ve východní tradici, zejména když sami uznávají, že perikopa není doložena v syrských rukopisech (sy^S, sy^C, sy^P). Navzdory uvedeným výtkám, lze podle mě očekávat, že se kniha s ohledem na šířku materiálu a erudice stane klasikou o dějinách recepcí perikopy o cizoložné ženě.

Magdalena Vytlačilová

David Hellholm — Dieter Sänger (eds.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volume I: Old Testament, Early Judaism, New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, xxv + 769 s., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 376, ISBN 978-3-16-156222-8.

Sborník přináší výsledky stejnojmenného mezinárodního projektu se základní organizační strukturou vycházející ze spolupráce německých a skandinávských univerzit. Na řešení projektu se podíleli badatelé z řady teologických a neteologických disciplín. Publikace sestává ze tří svazků, jež nejsou vnitřně nijak strukturovány, řazení

jednotlivých příspěvků víceméně sleduje časovou linii. Aby měla recenze s ohledem na celkový počet 2220 stran vůbec smysl a nebyla jen seznamem příspěvků, pojednávám o každém svazku odděleně. Toto rozhodnutí je opodstatněno tím, že každý svazek má konkrétní zaměření a jemu odpovídající podtitul. Jednotlivé příspěvky jsou psány v němčině nebo v angličtině. Praktické je, že každý text obsahuje na úvod stručné shrnutí psané druhým z jazyků.

První svazek pojednává o relevantních tématech ve Starém zákoně, raném židovství a Novém zákoně. V úvodním textu¹ se **U. H. J. Körtner** (1–21) z pohledu systematického teologa zamýšlí nad vztahem historické práce a normující teologické reflexe a následně shrnuje některé podstatné body sborníku a vztahuje je k systematické teologii. Vzhledem k absenci singulární prafomy eucharistie a zároveň pluralitě podob a interpretací raně křesťanských hostin musí podle něj systematická teologie společně s jinými teologickými disciplínami hledat odpověď na otázku, kde jsou hranice legitimního výkladu večeře Páně.

P. Altmann (23–41) kritizuje tendenci současného bádání redukovat prameny pro porozumění raně křesťanským hostinám na pesachovou hostinu nebo řecko-římské hostiny. Autor volá po rozšíření pramenné základny o celou škálu starozákonních témat a textů a také o tradice starověkého Předního východu. Následně zkoumá hostiny elit a kněžské a obětní hostiny. Výchozí diferencí, na jejímž pozadí je třeba hostiny chápat, je

¹ Názvy příspěvků nezmiňuji, čtenář je může snadno dohledat v obsahu sborníku dle jmen autora a rozsahu stránek zde: https://www.mohrsiebeck.com/buch/the-eucharist-its-origins-and-contexts-9783161539190/?no_cache=1 (1.1.2022).

podle něj protiklad mezi hojností jídla a jeho nedostatkem.

G. Eidevall (43–59) se věnuje proměně obětní hostiny (*zevach*) v hebrejské Bibli. Identifikuje dva základní typy konotací spojovaných s obětní hostinou: zatímco v instrukcích a narativech (zejména Lv a 1S) je spojována se společenstvím a radostí, v prorocké literatuře je metaforou soudu a destruktivního násilí. Autor věnuje zvláštní pozornost čtyřem pasážím v prorockých textech (Sf 1,7; Jr 46,10; Iz 34, 5–8; Ez 39,17–20) a pro každou z nich hledá důvody „prorocké transformace“ obětní hostiny.

H. Lichtenberger (61–76) přehledně uspořádal prameny antických (nežidovských a nekřesťanských) autorů obsahující vyjádření k židovským dietárním předpisům a (rituální) praxi s nimi spojené. Velká část pasáží ukazuje, jak nesrozumitelná byla pro řecko-římskou antiku jejich jinakost, což mj. dokládají obvinění z kanibalismu nebo např. spojování Židů s uctíváním prasete coby boha (na základě zákazu konzumace vepřového masa). Ze spisu *Proti Apiónovi* autor vybírá několik argumentů, jimiž Josephus židovskou praxi bránil.

Následující tři příspěvky jsou věnovány Kumránu. V prvním se **C. Wassénová** (77–100) věnuje hostinám v kontextu pravidel rituální čistoty. Autorka se vymezuje vůči pojetí převzatému nekriticky z Josephova líčení „posvátných“ hostin esejců, jež se měly konat dvakrát denně a zahrnovat pravidla přísné rituální čistoty. Protože stoupenci hnutí s centrem v Kumránu žili roztroušeni v malých (minimálně desetičlenných) skupinách, společné hostiny nutně musely mít různou povahu a frekvenci. Autorka proti sobě klade společné

každodenní hostiny členů hnutí a hostiny konané u příležitosti svátků a jiných zvláštních událostí, jejichž svatost a přísná pravidla rituální čistoty s nimi spojená byla mj. založena ve víře, že při hostině dochází k setkání pozemské a nebeské oblasti.

V kritice pojetí, které hostiny v Kumránu/hostiny esejců interpretovalo na základě externích zpráv Josepha a také Filóna, pokračuje **J. Frey** (101–130). Podle něj tyto zprávy nemohou sloužit jako hodnověrné doklady hostin hnutí. Jediné dvě pasáže textů z Kumránu přínosné pro porozumění rituálních hostin jsou v 1QS VI a 1QSa II. Ale i tyto texty se spíše než na rituální jednání zaměřují na zdůvodnění/potvrzení autority kněží. Z těchto limitů pramenů rovněž plynou limity pro komparaci s eucharistickou tradicí v Novém zákoně, s níž lze najít pouze nepřímé analogie zejména v oblasti eschatologie.

J. Magnessová (131–155) se vymezuje vůči jinému konsensu ohledně rituální praxe v Kumránu, totiž že se zde nekonaly zvířecí oběti. Na základě interpretace archeologických nálezů — skladiště koster obětovaných zvířat a identifikovaného oltáře — a textových pramenů autorka tuto praxi v Kumránu dokládá.

N. S. S. Jacobsová (157–179) chápe knihu *Tóbit* a *Aristeův list* jako zástupce žánru fantasy, jež kombinují židovské a nežidovské prvky. V jejím příspěvku jde o otázku, v jaké míře popisy stravování a pokrmů odkazují v těchto textech k integraci Židů a židovství do nežidovského prostředí. V každém z textů je tato tematika zastoupena odlišně: zatímco v knize *Tóbit* má pouze podpůrnou roli a do popředí vstupuje zejména v souvislosti se spravedlností, v *Aristeově listu* má postavení

centrální. Zatímco *Tóbit* ukazuje judaizaci nežidovských tradic, *Aristeův list* zachycuje přizpůsobení židovského světa nežidovskému prostředí.

Triáda „chléb života — kalich požehnaní — olej neporušitelnosti“ byla v bádání často podnětem ke spojování novely *Josef a Asenat* s konkrétní rituální praxí, v jejímž centru měla stát symbolická hostina. Eucharistii, hostiny mysterijních náboženství, terapeutů nebo esejců badatelé uváděli do vztahu s tímto jinak v židovství singulárním spojením. **D. Sängner** (181–222) takové interpretace odmítá, podle něj se jedná o obrazná (metonymická) vyjádření vystihující židovský způsob života jako odlišný od nežidovského okolí, přičemž židovskou identitu spojují tyto obrazy s božím příslibem věčného života daného jak těm, kteří se jako Židé narodili, tak proselytům.

K. M. Hartvigsenová (223–251) zůstává u výše uvedené triády „chléb — kalich — olej“ v novele *Josef a Asenat*. Jejich funkci analyzuje za pomoci teorie konceptuální integrace (či míšení) a kognitivní teorie rituálů. Funkce triády je podmíněna kontextem — jsou-li prvky triády uváděny v souvislosti s nežidovskými náboženskými představami, prostředkují úzkost, záľudnost a záľubu, přičemž tyto negativní charakteristiky jsou přenášeny na Asenat. Josef je spojen s pozitivními charakteristikami triády (život, nesmrtnost, neporušitelnost), proto musí Asenat projít proměnou skrze esenci Boha — nebeskou medovinu — aby mohla vstoupit do bližšího kontaktu (polibek, svatba) s Josefem.

J. Leonhardt-Balzerová (253–273) se ještě jednou vrací ke zprávám Filóna a Josepha. Zaměřuje se přitom především na literární ztvárnění hostin v jejich dílech,

u Filóna na jeho popis hostin terapeutů, u Josepha mj. na hostiny esejců. V popisech hostin obou autorů identifikuje obecné vzorce antických hostin, přičemž i tam, kde lze nalézt odchylky od symposijní kultury, jsou tyto odlišnosti vysvětlitelné na pozadí řecko-římských hostin. Tzn. že např. tam, kde Josephus popisuje rovnost všech účastníků esejské hostiny, je tento důraz podle autorky srozumitelný na pozadí sociální stratifikace typické pro římské hostiny. Škoda, že v pasážích, v nichž autorka uvádí Josephovy popisy do vztahu s texty z Kumránu, nepřijala nic z Freyovy kritičnosti, ani se s ní nijak nevyrovnává.

Synoptická evangelia situují Poslední večeři Ježíše do kontextu pesachové hostiny, a proto **C. Leonhard** (275–312) tematizuje problémy rekonstrukce průběhu pesachového rituálu v dobovém kontextu. Ani ustanovení pesachu v Ex 12 ani rabínské prameny nám podle něj v rekonstrukci nepomohou, text Ex 12 je aitiologickým narativem slavení pesachu v Jeruzalémském chrámu a pesachová hagada vzniká až ve středověku a pravděpodobně již reaguje na křesťanskou eucharistii. Podle autora rabínský pesach připomíná v řadě aspektů rané stadium vývoje eucharistie nikoli proto, že by se eucharistie vyvinula ze slavení pesachu, ale proto, že forma obou je dána obecnou strukturou antických hostin. Antické hostiny jsou proto kontextem, z něhož by měla srovnání vycházet a ptát se na charakteristické rysy obou tradic.

Příspěvek **J. Kelhoffera** (313–329) nabízí exegezi paralelních pasáží Lk 7,31–35 a Mt 11,16–19. Tyto pasáže kladou do protikladu vztah Jana Křtitele a Ježíše k hostinám — Ježíše jako milovníka hostin

a pitek, Jana jako asketu. Podle autora mají extrémně formulované protikladné charakteristiky společně to, že jejich zástupce vylučují z kontaktů se sociálními vrstvami, které mohly potvrzovat jejich prorocký nárok. Sociální důsledky antických hostin autor analyzuje za pomoci teorie sociálního kapitálu P. Bourdieuho.

Příběhy stolování jsou v novozákonních evangeliích důležitou součástí Ježíšova působení. Je spornou otázkou bádání, zda mají tyto novozákonní hostiny ztvárněné ve struktuře řecko-rímských symposií nějaké historické jádro v Ježíšově působení (a jaké), či zda jsou tyto stylizované narativy jen literárním prostředkem evangelistů. **J. Ádna** (331–353) se vymezuje vůči poslední zmíněnému pojetí a zastává historicitu těchto hostin (stejně jako historicitu události Poslední večeře). Praxe společných hostin s „celníky a hříšníky“ byla dle něj součástí Ježíšova zvěstování Božího království a v předjímce nabízela účast na spáse těm, kteří ji potřebovali nejvíce.

Rozsáhlý příspěvek **J. Holmstranda** (355–388) analyzuje novozákonní varianty vyprávění o Ježíšově nasycení zástupů. Autor předpokládá prioritou vyprávění v Markovi a verze ve zbylých kanonických evangeliích pokládá za přímo či nepřímo závislé na Markovi. Výklad vychází z podrobné analýzy Marka jako celku a interpretuje pasáže v kontextu celého evangelia. Následně zkoumá, jak se změnil narativy a jejich kontext a jaký význam tyto změny mají pro funkci narativů. Velice stručně se na závěr věnuje motivu nasycení zástupů v raně křesťanské literatuře 2. a 3. stol. (*Epistula Apostolorum*, Tertulián, Órigenés).

J. Blomqvist a K. Blomqvistová (389–421) vysvětlují řeckou terminologii užívanou pro eucharistii v raně křesťanské literatuře. Příspěvek má povahu slovníkového hesla, po úvodních charakteristikách řečtiny užívané v textech, které autoři zahrnují do výkladu (jejich seznam je přehledně uveden hned v úvodních pasážích studie), následuje analýza výrazů a frazeologie.

S. Byrskog (423–452) svou interpretaci Ježíšovy Poslední večeře rozvíjí na pozadí kritiky těch proudů bádání, které ji interpretují jako kritiku jeruzalémského chrámového kultu (Jeremias, Theißen, Merzová). Podle autora se nabízí řada náboženských a sociálních kontextů pro interpretaci Poslední večeře, za určující považuje dramatické události v Jeruzalémě, jež jí předcházely. V jejich souvislosti Byrskog interpretuje význam Poslední večeře jako rozloučení, které zahrnovalo symbolické zaslíbení obnovení smlouvy a zároveň očekávání budoucí radostné hostiny v království Božím.

K. O. Sandnes (453–475) nabízí detailní exegezi slov ustanovení v textu Marka a Matouše. Ve srovnávací části příspěvku se věnuje třem základním motivům: kontextu pesachové hostiny, motivu smlouvy a eschatologickému rozměru Poslední večeře. Autor si je vědom problémů spojených s historickou rekonstrukcí pesachové hostiny, nicméně tím, že synoptická evangelia konstruují Ježíšovu poslední hostinu jako pesachovou, nastavují podle něj základní určující rámec interpretace hostiny.

T. Kazen (477–502) analyzuje 1K 11 a tři synoptické narativy o Ježíšově poslední hostině s ohledem na to, co prozrazují o raně křesťanských interpretacích Ježíšovy smrti. Podle autora, i když tyto

čtyři pasáže obsahují různé obětní konotace, tak neinterpretují Ježíšovu smrt jako oběť za odpuštění hříchů (*chatat*). Rovněž Matoušovo evangelium chápe odpuštění hříchů jen jako funkci společenství smlouvy. Pokud jde o historicitu poslední Ježíšovy hostiny, nelze ji dle autora nahlížet v kontextu pesachové hostiny, tak jak ji známe z pozdějších rabínských dokladů.

E. E. Popkes (503–512) se věnuje dvěma evangelijním pasážím, které zpravidla nestojí v centru pozornosti badatelů při rekonstrukci procesu formování eucharistických tradic. První pasáží je setkání Vzkříšeného se svými učedníky v Lk 24, při němž učedníci poznávají Vzkříšeného dle jednání a gest, která učinil při Poslední večeři. Podle autorovy interpretace narrantiv sděluje, že věřícím je přítomnost Vzkříšeného přístupná jen ve zpřítomnění, jež se kontinuálně děje v opakované večeři Páně. Druhou pasáží je J 6, jež v narativu o nasycení zástupů rozvíjí inkarnační teologii s jasnými odkazy na tradici Poslední večeře (Ježíš jako chléb života, motiv Ježíšovy krve atd.)

D. Marguerat (513–535) vychází z pasáže Sk 2,42–47, již přikládá programovou funkci v rámci celého textu Skutků apoštolů. Autorovu kumulativní argumentaci lze shrnout takto: Skutky rozvíjejí v anticest hostinami spojovanou myšlenku skupinové identity, jež však nezůstává omezena na určitou filosofickou školu či kolegium, ale je realizací pojetí lidství, které překračuje tradiční sociální a etnické hranice a usiluje o uskutečnění ideálu antických hostin, totiž přátelství a společenství (*koinónia*).

Společné hostiny jsou často idealizovaným místem formování a zrcadlení identity, ale rovněž místem sporů o identitu

a konfliktním prostředím. Tři následující příspěvky se věnují pasážím z Pavlových listů, v nichž se tento konfliktní potenciál hostin dostává ke slovu. V prvním z nich analyzuje **P. Müller** (537–554) konflikt mezi římskými křesťany. Inkriminovaným pasážím v listu Římanům časově předchází Pavlova reakce na podobné spory v Korintu a v Galácii, resp. v listech tamějším církvím. Právě tato časová následnost je dle autora důležitá pro pochopení Pavlova řešení. Autor nastiňuje řadu otevřených možností interpretace tohoto konfliktu, který Pavel se zkušeností z předchozích lokalit řeší důrazem na toleranci a smíření v otázkách, které se v jeho pohledu netýkají samotného jádra křesťanské identity zakotvené v christologii.

Pasáž 1Kor 11,17–34 je obecně považována za centrální pro porozumění rané křesťanským hostinám a zároveň za nejstarší doklad tzv. slov ustanovení večeře Páně. Příspěvek **P. Duffa** (555–578) svým názvem „Samí spolu“ velice dobře vystihuje jádro autorovy argumentace, v níž jde o spor, který Pavel v pasáži řeší. Řada badatelů zastávala názor, že tu jde o kritiku sociálních či ekonomických rozdílů. Podle autora jsou sociální otázky implikovány, podstatné však je, že v Pavlově pohledu hostina Korintských nerealizuje společenství (*koinónia*), je to spíše individuální konzumace než společná hostina.

Stejnou pasáž z 1Kor porovnává **M. Winnige** (579–602) s ustanovením večeře Páně v Lk 22. Autor je skeptický ohledně možnosti historické rekonstrukce Poslední večeře. Nový zákon zpřístupňuje až raná desetiletí rozvoje instituce večeře Páně. Příspěvek řeší řadu dílčích otázek (komparace, historická rekonstrukce, vli-

vy mysterií, pesachový kontext narativu) a detailně se věnuje slovním spojením „na mou památku“, „po večeři“ a „tento kalich je nová smlouva“. Lukáš podle autora otevírá porovnávanou pasáž asociacím s pesachem a zároveň dává možnost svým čtenářům interpretovat narativ v sociálním rámci helénistických hostin.

F. John (603–624) se zabývá „retrospektivní“ pasáží Gal 2,11–21, v níž Pavel připomíná konflikt v antiochijské církvi, jehož byl sám účastníkem. Autor konflikt analyzuje za pomoci teorie selhání rituálu. Analýzou dochází k tomu, že se jednalo o absenci realizace společenství, jež mělo symbolizovat v Kristu založenou jednotu. V závěru autor nabízí historické ukotvení narativu a objasňuje jeho význam pro reflexi (raně)křesťanské identity.

H. Löhr (625–644) vykládá vybrané pasáže Pavlových listů (1Kor, 2 Kor, Fp) s cílem zjistit, zda a v jakém smyslu má eucharistie v Pavlových listech „sakramentální“ povahu. Termín „sakramentální“ autor nechápe jako normativní, nýbrž jako deskriptivní. Heuristickým prostředkem a východiskem je zde sémantické pole výrazu *koinónia*, jež je třeba chápat nejen ve smyslu společenství mezi stolujícími, ale primárně ve smyslu společné či sdílené „účasti na“ (*communio, participatio*). Tato významová souvislost přitom není omezena jen na kontext hostin, jak ukazuje např. analýza pasáže věnované sbírce pro jeruzalémskou církev.

T. Vegge (645–670) rozvíjí sémiotický přístup, který analyzuje vztah mezi odkazy na rituály v textech a performancí rituálů. Důležitým aspektem je rozlišení mezi rituálem a vzpomínkou na rituál, přičemž to, co autora zajímá, jsou tělesné/vtělené

vzpomínky, tj. to, co si pamatujeme díky našemu tělu/tělesnosti, bez toho, že by to muselo být zprostředkováno myslí. Odkazy na rituály v textech mohou u čtenářů/posluchačů generovat ozvěny tělesné zkušenosti, jednání, emocí. Badatel se může snažit porozumět, jak odkazy k rituálům mohou působit v argumentaci daného textu. Autor tento přístup nejprve aplikuje na dietární předpisy v Kol 2,16–23 a hostinu *agapé* v Judově listu. Sofistikovaný a didakticky dobře vystavěný příspěvek je přínosný pro přemýšlení o vztahu rituálu a textu obecně.

Jídlem, pitím a hostinami ve Zjevení Janově se zabývá **H. Ulfgard** (673–695), podle něhož jsou zmínky o nich důležitou součástí metaforické zvěsti textu. Autor se věnuje kontrastu mezi pozitivními a negativními obrazy jídla a pití. Základním významem obrazů a metafor spojených s jídlem a pitím je podle něj sjednocení či jednotu nabízená Bohem ve společném stolování. Toto sdílení u stolu má jak přítomný, tak i eschatologický rozměr.

Text **L. Bormanna** (697–731) je jediným příspěvkem celého sborníku zaměřeným na teorii. Autor nejprve sumarizuje vybrané sociálněvědní a rituálně-teoretické přístupy k eucharistii. K porozumění eucharistii v raně křesťanských textech dle něj přispívají zejména kognitivní teorie rituálů. V dalším kroku autor analyzuje, zda lze v raně křesťanských dokladech identifikovat jednotný rituální skript eucharistie, tj. jednotné a ustálené pořadí jednotlivých dílčích jednání. Protože prameny dokládají pluralitu pojetí, autor navrhuje zkoumat texty na základě „inventáře“ zahrnujícího sedm dílčích aspektů analýzy (jednání, časy, média, aktéři atp.). S jejich pomocí

pak charakterizuje rituální eucharistickou praxi s ohledem na její emocionalitu, frekvenci a vztah ke každodennímu jednání. Bormann dochází k tomu, že identitu společenství netvoří společná hostina, ale možnost zakusit při ní přítomnost nadpřirozeného (Ježíše jako Pána).

H.-U. Weidemann (733–769) se v posledním příspěvku věnuje křesťní eucharistii v Novém zákoně. Spojení rituálu křtu a rituálu eucharistie tvoří základní strukturu pokonstantinovských křesťních bohoslužeb, v nichž křesťní eucharistie uzavírá i několika let trvající iniciaci. Autor analyzuje vybrané novozákonní pasáže, v nichž se křest objevuje společně s eucharistií (Sk, 1Kor, Gal a Žd). Souvislost mezi eucharistií a křtem je podle něj v Novém zákoně založena pneumatologicky či ekleziologicky, ale takový vzájemný vztah a uspořádání obou rituálů, který nalézáme v mladších raně křesťanských textech, zde doložit nelze. Zároveň autor v Novém zákoně nenachází ani křest coby podmínku účasti na eucharistii, jak o tom hovoří Did 9,5.

Nástin základních témat a tezí jednotlivých příspěvků ukazuje, že vedle tradičních otázek bádání, jako je hledání původu eucharistie ve stolování Ježíše nebo v jedinečné Poslední večeři Ježíše s učedníky, jak je líčí novozákonní tradice, se do popředí zájmu dostává nový pohled. Podle něj je třeba nahlížet jak Ježíšovo stolování, tak dobové židovské hostiny (včetně esejských) na pozadí modelu řecko-římských hostin. Je škoda, že se tomuto modelu

nevěnuje jeden či více samostatných, teoreticky zaměřených příspěvků. Poznatky o jeho potenciálu a problémech s jeho aplikací spojených by čtenář uplatnil jak ve druhém svazku, věnovaném patristice, tak ve svazku třetím, který příslušné symposijní/conviviální kontexty tematizuje.

Jiří Gebelt

David Hellholm — Dieter Sängler (eds.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volume II: Patristic traditions, Iconography*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, xiii + 604 s., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 376, ISBN 978-3-16-156222-8.

Druhý svazek monografie přináší 22 příspěvků z oblasti patristiky a ikonografie, strukturovaných převážně dle významných osobností tohoto období.¹ Svazek nemá žádný editorský úvod, ale první příspěvek od **G. Rouwhorsta** (771–786) slouží jako velice dobré uvedení do problému vývoje eucharistie. Autor se distancuje od „organického“ modelu, který počítá s původní jednotnou formou eucharistie, a rovněž od modelu „duálního“, který různé formy eucharistie odvozuje ze dvou základních pra-typů — stolování Ježíše s učedníky a kultické hostiny připomínající Ježíšovu smrt. Na místo těchto přístupů nastupuje v současném bádání model počáteční plurality hostin. Přesto lze dle autora od

¹ Postupují stejně jako v recenzi prvního svazku, tj. odkazují pouze na autora, rozsah stránek a téma textu. Názvy příspěvků čtenář snadno dohledá v obsahu sborníku dostupném na stránkách vydavatele: https://www.mohrsiebeck.com/buch/the-eucharist-its-origins-and-contexts-9783161539190/?no_cache=1 (1.1.2022).

2. a 3. století na základě analýzy sekvencí rituálního jednání identifikovat dvě základní tradice eucharistie: západní a východní, každou s určitými důrazy a specifiky. Od 3. nebo nejpozději 4. století jsou pak struktury hostin a eucharistických modliteb stále silněji ovlivňovány novozákonními zprávami o ustanovení večeře Páně a s nimi spojeným tématem připomínky Ježíšovy smrti.

R. Staats (787–817) se zabývá zákazem konzumace krve v tzv. apoštolském dekretu (Sk 15,20,29; 21,25). V souladu se starším bádáním se autor kloní k názoru, že existuje prokazatelná souvislost mezi Gal 2 a dekretem, tj. že apoštol Pavel znal znění dekretu. Při výkladu recepce si Staats všimá interpretace příkazu zdržet se požívání krve v textech Ireneje, Tertuliána a Makaria/Symeona.

Společné hostiny konané v upomínku na zemřelé, a zejména na zemřelé mučedníky jsou tématem **C. Mossové** (819–828). Autorka formuluje několik metodologických požadavků na interpretaci těchto hostin a stručně objasňuje jejich funkci. Kromě toho, že byly připomínkou zemřelých, upevňovaly vazby mezi členy komunity a byly předjímkou nebeské hostiny, jíž se člověk účastní až po smrti a vzkříšení.

A. B. McGowan (829–843) vykládá raně křesťanské asketické praktiky na pozadí dnes již víceméně konsensuálního názoru, že eucharistické rituály byly minimálně do 3. století (a v některých oblastech i později) součástí sytících hostin, a eucharistii je tudíž třeba vnímat v kontextu stravovací praxe. Otázka vztahu mezi jídlem a rituální praxí dle autora našla nápadný výraz u křesťanských skupin, jejichž praxe se lišila od převažující konzumace chleba a vína.

Tyto „asketické eucharistie“ jsou charakteristické absencí vína, popřípadě poháru vůbec, ale někdy znají jiná jídla (např. mléko, med). Tato raná forma korporátní askeze měla co do činění s integritou skupin a byla výrazem jejich identity.

D.-A. Koch (845–881) sepsal výklad pojetí eucharistie podle *Didaché*, který situoval do rámce komplexního výkladu struktury textu, jeho vzniku a vývoje. Spis autor datuje do přelomu 1. a 2. stol. a spojuje jej s komunitami v jižní Sýrii. V *Did* 9-10 se podle něj jedná o kompletní liturgii rituálních hostin těchto komunit. Spis je zároveň dokladem pojmenování celé rituální hostiny podle ústředního momentu (modliteb důkůvzdání). Z hlediska paradigmatu, které základní strukturu raně křesťanských hostin odvozuje z obecného modelu řecko-římských hostin, je zajímavé, že sekvence v *Didaché* nezahrnuje tradiční sekvenci *deipnon-symposion* jako třeba 1Kor 11, ale spíše dokládá současnou konzumaci jídla a vína.

L. Wehr (883–900) interpretuje vybrané pasáže Ignácových listů. Kritériem jejich relevance pro téma eucharistie přitom není výraz „eucharistie“, protože i výrazy „lámání chleba“ a „agapé“ označují stejnou rituální hostinu. Autor zdůrazňuje význam inkarnační nauky pro pochopení Ignácova přístupu k eucharistii. Účast na ní je předjímkou účasti na spáse, jež je věřícím zprostředkována Kristem skrze jeho smrt a zmrtvýchvstání. Předpokladem takového působení eucharistie je dle Ignatia jednota společenství a jednota s biskupem, jenž (nebo jeho zástupce) musí být rituálu přítomen.

Justinovo líčení eucharistie je cenným dokladem rituální praxe v polovině 2. stol.

A. Lindemann (901–933) spojuje výklad Justina a Ireneje a předkládá interpretaci příslušných pasáží z jejich děl. Příspěvek patří k těm, které jsou spíše přehledové, než že by autor prosazoval nějakou vlastní tezi. Spojujícím momentem je u obou postav apologetický kontext výkladu eucharistie. Justin (v *Apologii*) ukazuje, že eucharistie neohrožuje řád a mravnost společnosti, a naopak zahrnuje prvek dobročinnosti. Podle Ireneje je falešné pojetí eucharistické nauky a praxe u heretiků důsledkem toho, že zavrhli inkarnaci.

Kartágo doby Tertuliánovy a Cypriánovy je z hlediska vývoje eucharistie důležité, protože nabízí vhled do dynamiky proměn eucharistie: zatímco u Tertuliána je doloženo konání eucharistie v rámci večerního stolování a dle některých interpretací rovněž ranní shromáždění s eucharistií, o několik desetiletí později u Cypriána už se hlavní shromáždění přesunulo na ráno a večerní stolování ztratilo ústřední význam. **Ø. Norderval** (935–955) ukazuje problémy různých řešení této dynamiky, jinak je ale k možnostem rekonstrukce rituální praxe skeptický a věnuje se zejména eucharistické teologii obou postav. Zdůrazňuje, že Tertulián i Cyprián chápou eucharistii jako oběť Bohu a účast na oběti Ježíšově, která je nutná pro spásu, a zastávají eucharistický realismus, pokud jde o přítomnost Krista v prvcích chleba a vína.

A. Ekenberg se ještě jednou vrací k *Didaché*, nyní v souvislosti s dalšími řády rané církve (957–992), jimiž jsou *Apoštolská tradice*, *Didascalia apostolorum* a *Apoštolské konstituce*. Výklad je přehledně uspořádaný, autor vždy postupně vykládá zmíněné čtyři texty, a to nejprve obecně, následně se zaměřením na sekvence

rituálního eucharistického jednání, a nakonec na význam eucharistie. Porovnání textů mj. ukazuje ústřední význam eucharistie v porovnání s jinými křesťanskými hostinami a tendenci vývoje od sytících hostin k hostinám pouze stylizovaným.

G. af Hällström (993–1010) se zaměřuje na eucharistii v teologii Órigena a Klementa Alexandrijského. Ani od jednoho z obou myslitelů se nedochovalo systematické pojednání věnované eucharistii, proto se autor věnuje metodologickým problémům studia jejich textů. Navzdory despektu vůči materiálnímu světu přikládají Órigenés i Klement eucharistii důležitost. Chápu ji jako duchovní potravu, ale ani jeden z nich jí nepřikládá nějak jedinečné a výjimečné postavení. Slova ustanovení nehrají v jejich dílech zásadní roli.

Detailní příspěvek **J. Verheydena** (1011–1060) analyzuje hostiny v apokryfních *Skutcích Tomášových* a *Skutcích Janových*. Autor postupně interpretuje všechny relevantní pasáže v obou textech, jež navzdory tomu, že mají blízko k dobové populární literatuře a obsahují řadu fiktivních scén, jsou podle něj důležitým dokladem znázornění a pochopení eucharistie. Oba texty jsou často užívány ke konstrukci rituální praxe předpokládaných heterodoxních skupin, Verheyden ale upozorňuje, že z narativů nelze přímo a jednoduše usuzovat na nějakou liturgickou praxi známou autorovi nebo čtenářům.

Jako *Pseudoklementina* označujeme literární korpus, který prodělal mezi 2. a 4. stol. řadu přepracování. **J. Wehnert** (1061–1089) sleduje komplikovanou historii korpusu a v jeho jednotlivých rekonstruovaných fázích analyzuje přístup k hostinám a jídlu obecně. Pseudokle-

mentinskou literaturu autor spojuje s židokřesťanskými skupinami v Sýrii. Jejich členy křest uváděl do stavu rituální čistoty, jež zahrnovala přísná pravidla stravování dovolující pouze konzumaci vody, chleba, oliv, soli a během svátků také zeleniny. Pro eucharistickou tradici většinové církve tyto kruhy neměly pochopení.

Následující příspěvky jsou věnovány dvěma syrským církevním otcům. Nejprve **M. Lattke** (1091–1119) vykládá ustanovení křesťanské paschy podle Afraháta. Příspěvek postupuje od obecného úvodu do syrského křesťanství přes strukturu Afrahátových *Pojednání (Homilií)* až k centrální pasáži ve dvanáctém *Pojednání o pasše* (12,6). Příspěvek sestává z vlastního výkladu a šesti příloh. Protože Afrahátovou předlohou textu ustanovení byla syrská verze *Diatessaron*, autor nabízí v jedné z příloh rekonstrukci řeckého textu.

Hymny (*madrášá*) Efréma Syrského nebyly dle **K. den Biesena** (1121–1142) jen prostředkem šíření nauky. Jejich rituální performance ženským sborem, jež pro tento účel Efrém založil, podle autora představovala komplexní umělecké dílo, jehož jednotlivé složky zahrnující tělesnost, hlasy, slova, artefakty, pohyby a prostory vedly k setkání s Bohem. Na tomto pozadí pak den Biesen rekonstruuje rituální eucharistickou praxi v Nisibis, a to primárně s ohledem na prostorové uspořádání chrámu, gesta a rituály spojené s chlebem, vínem a přijímáním, jejich symbolický význam a morální aspekty. Na závěr se autor vrací k eschatologickým konotacím eucharistického rituálu.

J. Dayová (1143–1163) rekonstruuje a interpretuje text anafory v *Mystagógičských katechezích* (katecheze č. 5) na poza-

dí proměn a vývoje liturgie v Jeruzalémě mezi 4. a 5. stol. Východiskem její argumentace je rozpor mezi čtvrtou katechezí, obsahující propracovanou sakramentální teologii, v níž se prosazuje Kristova skutečná přítomnost v posvěcených prvcích, a poměrně jednoduchou strukturou i obsahem eucharistické modlitby v katechezí páté. Autorství Cyrila Jeruzalémského Dayová považuje za sporné a kloní se k názoru, že text vznikl až v počátečních desetiletích 5. století.

I. L. E. Rammeliová (1165–1184) analyzuje postavení eucharistie v teologii Řehoře z Nyssy. Podle Řehoře představuje rituál eucharistie předjímku eschatologické dokonalosti, o níž člověk přišel následkem svého pádu. Na pozadí teologicko-filosofického myšlení, jímž byl Řehoř ovlivněn, autorka vysvětluje jednotlivé aspekty jeho eucharistické teologie.

R. Brändle (1185–1209) vykládá v jednom příspěvku pojetí eucharistie u Jana Chrysostoma a Theodóra z Mopsuestie. Jeho východiskem je nástin antiochijské teologie ve 4. stol., po něm následuje přehledný výklad vztahu mezi eucharistií a křtem, výklad eucharistické teologie, rituálních sekvencí eucharistického rituálu a etických a sociálních závazků vyplývajících z účasti na eucharistii. Pro oba teology je křest společně s eucharistií jádrem křesťanské víry a Kristus vlastním dárce křtu i eucharistie. Oba teologové zdůrazňují ústřední význam epiklése.

Cílem příspěvku **A. Fitzgeralda** (1211–1231) je objasnit eucharistickou teologii Ambrože a Augustina. Dle autora je jim společné, že ani jeden z nich se nemusel vymezovat proti dobovým „eucharistickým herezím“ a ani od jednoho z nich nemá-

me dílo věnované výhradně eucharistii. Eucharistie v jejich dílech může figurovat v jakémkoli kontextu, v němž bylo třeba vysvětlit význam nějaké pasáže z Písma nebo křesťanskou identitu. Po obecném úvodu autor vybírá u obou teologů tři dílčí témata důležitá pro pochopení jejich přístupu k eucharistii.

Na rozdíl od řady příspěvků v tomto svazku se **H. Lundhaug** (1233–1251) při výkladu eucharistie u Šenuťeho z Atriye nesoustředí pouze na teologii, ale také na eucharistickou praxi. Jeho příspěvek objasňuje řadu důležitých aspektů eucharistické praxe v kláštřích a rovněž eucharistickou praxi jiných křesťanů (zejména meletianů), s nímž Šenuťe polemizuje. Autor zdůrazňuje, jak zásadní pro spásné působení je dle Šenuťeho řádné provedení eucharistie a její spojení se správnou naukou a vírou.

A. Müller (1253–1263) kritizuje, jak málo pozornosti je v bádání věnováno Janovi z Damašku, a argumentuje ve prospěch názoru, že Jan nebyl jen kompilátorem starších tradic, ale předložil inovativní syntézu předchozího teologického myšlení. Janovu eucharistickou teologii vykládá primárně na základě tří částí díla *Prámen poznání* sepsaného kolem roku 730 a vystihuje ji zejména dvěma charakteristikami: eucharistie má rozměr přesahující racionalitu (transrational), což se týká jak jejího působení, tak lidských limitů jejího pochopení; b) eucharistie má mystický charakter, účast na ní je mystickým procesem spojení člověka s Bohem.

N. A. Pedersen (1265–1295) zkoumá manichejské hostiny a jejich vztah ke křesťanské eucharistii na základě pramenů z římské říše. Hostiny manichejských vyvolených (*electi*) sloužily k očišťování

částic světla dle manichejské nauky zajatých v pozemském světě a v těle. Protože manichejské prameny hovoří o těchto hostinách také jako o eucharistii, lze předpokládat historické kontakty a vliv křesťanských představ na manichejskou nauku. Autor tyto vlivy spojuje primárně s židokřesťanskými elchasaity, z nichž měl Mání vzejít. Text se zabývá mj. otázkou různých označení manichejských hostin a nejednotnými zprávami o potravinách při nich konzumovaných.

U. Kuder (1297–1374) se v rozsáhlém příspěvku věnuje vyobrazením eucharistie v době od 3. do 7. stol. Text je vnitřně strukturován podle několika dílčích kritérií (kněz u oltáře, zobrazení Poslední večeře Ježíše s jeho učedníky atd.). Některá z popisovaných vyobrazení lze dohledat v příloze za třetím svazkem, což je praktické řešení pro čtenáře, protože před sebou může mít otevřená vyobrazení a zároveň text k nim.

Stejně jako celý sborník, je i jeho druhý díl, zaměřený na patristické tradice, svým přínosem výjimečný. Pouze je podle mě škoda, že se více příspěvků nezaměřuje také na vlastní rituální praxi, nejen na její teologické zdůvodnění.

Jiří Gebelt

David Hellholm — Dieter Sänger (eds.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volume III: Near Eastern and Graeco-Roman Traditions, Archeology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, xii + 825 s., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 376, ISBN 978-3-16-156222-8.

Zatímco první dva svazky sborníku víceméně chronologicky sledují problémy hostin v pořadí Starý zákon — Nový zákon — patristika, třetí svazek je zaměřený na předovychodní a antický kontext pramenů, osobností a problémů pojednávaných v předchozích svazcích.

Na prvním místě figuruje text egyptoložky **A. Kucharekové** (1375–1387).¹ Autorka postupně vykládá profánní, posvátné a pohřební egyptské hostiny. Výklad profánních hostin zaměřuje na to, jaké chování doporučuje mudroslovná literatura při hostině za přítomnosti člověka ze sociálně vyšší třídy, dále na svátek „Krásného dne“ a s ním spojenou konzumaci alkoholu. V centru posvátné hostiny stála oběť založená na představě, že stejně jako lidé i bohové potřebují potravu, přičemž základním principem oběti byla reciprocita, princip *do ut des*. Hostina pro zemřelé v rámci „Krásného svátku údolí“ nebyla smuteční oslavou, oslavě dominovala konzumace vína, hudba a smyslnost.

G. Ekrothová (1389–1411) hledá odpověď na otázku, zda všechny hostiny v Řecku (od archaické doby až po heléni-

stickou) byly „posvátné“, čímž myslí primárně, zda lze za takové považovat nejen hostiny v chrámu či posvátném okrsku následující po oběti (*thysia*), ale rovněž domácí hostiny. V domácích hostinách nachází posvátnost v jejich rituálním aspektu zahrnujícím oběť jídla a úlitby vína. V závěru zmiňuje, že odpověď na otázku příspěvku závisí na tom, jak posvátné definujeme. V tom má zcela jistě pravdu, sama však bohužel žádné vymezení nepředkládá.

M. Öhler (1413–1439) patří k badatelům, kteří považují organizaci a aktivity antických kolegií za vhodný kontext pro lepší porozumění životu raných křesťanů. Analyzuje vztah mezi rituální praxí a hostinami kolegií, jednotlivé prvky hostin a jejich rozdělování. Výsledky analýzy aplikuje na rané křesťany a zastává pojetí, že hostiny sestávaly nejen z chleba a vína, ale i dalších prvků. Zpočátku to byly sytící hostiny, během nichž, stejně jako při hostinách kolegií, mohlo docházet k nerovnému rozdělování porcí (v kolegiích zakotvenému ve stanovách, podle nichž se přidělovaly vyšší porce vybraným funkcionářům). Podobně jako hostiny kolegií i hostiny raných křesťanů zahrnovaly „kultický“ aspekt, jak ukazuje např. výraz *kyriakon deipnon* nebo pochopení chleba a vína jako „obětí“.

Otázka sexu a zejména sexuálních či milostných vztahů mezi muži musí vytahnout na mysl každému, kdo čte řeckou symposijní literaturu. **K. Usener** (1441–1468) zdůrazňuje, že homosexualitu a pederastii v kontextu antického symposia je třeba nahlížet zejména na pozadí

¹ Stránky všech svazků sborníku jsou číslovány kontinuálně. Stejně jako v recenzi předchozího svazku odkazují pouze na autora, rozsah stránek a téma textu. Názvy příspěvků čtenář snadno dohledá v obsahu sborníku dostupném na stránkách vydavatele: https://www.mohrsiebeck.com/buch/the-eucharist-its-origins-and-contexts-9783161539190/?no_cache=1 (1.1.2022).

hierarchických vztahů řecké společnosti. Literární ztvárnění symposií přitom zobrazuje fantazie, nikoli sexuální akty.

G. Baudy (1470–1488) vysvětluje význam obilí, resp. sakrálního pečiva primárně v atických kultech Démétér a Athény. Text rozvíjí tezi, že obilí (a pečivo) mělo teriomorfni a zároveň i antropomorfní význam a v rituálech vyjadřovalo a formovalo soužití člověka a kulturních rostlin. Autor se věnuje symbolickému znázornění koitu prostřednictvím spojení pečiva ve tvaru genitálií v uvedených kultech a na tomto pozadí pak interpretuje Epifaniovu zprávu o eucharistii ofitů.

Několik následujících příspěvků se zaměřuje na různé aspekty antického symposia/convivia. **U. Egelhaaf-Geiserová** (1490–1513) analyzuje význam delikates podávaných během convivii na základě dvou vybraných pramenů: Ciceronových dopisů epikurejci Luciu Papiriu Paetovi a Catiovy labužnické moudrosti v Horátiově *Satyře II,4*. Centrální tázání zahrnuje celou řadu dílčích otázek, např. vztah mezi kulinářskou (symposijní) praxí a jejím literárním ztvárněním nebo aspekty sociální prestiže.

L. Käppel (1515–1523) sleduje filozofické symposium coby literární žánr. Podle něj je tento žánr invencí jednoho autora a jednoho díla, a sice Platónova *Symposia*, od něhož se pak měla odvíjet přímá literární tradice přes Xenofóna až k Plútarchovým *Hovorům u stolu* a jeho *Hostině sedmi mudrců*. Za „nejvíce působivý příklad žánru“ považuje Athénaiovo *Deipnosofistai (Hodující mudrci)*. Kapitola má povahu stručného slovníkového hesla, některá díla a autoři jsou zmíněni jednou větou.

Kulinářským luxusem byly v antice pověstné hostiny kněžských kolegií, jež jsou tématem příspěvku **J. Rüpkeho** (1525–1535). Svědectví o nástupní hostině (*cena aditialis*) zaznamenané v protokolech římských pontifiků dochoval Macrobius v *Saturnáliích* (3, 10–12). Tuto pasáž autor interpretuje společně s Horátiovou *Ódou III,19* (přípitek Murenovi u příležitosti jeho přijetí do sboru augurů). Ptát se na motivy pořádání takto bohatých hostin je zajímavé proto, že s členstvím v kněžských kolegiích byla spojena prestiž, jež však jen stěží mohla nacházet nějaký přímý výraz v každodenním životě Římanů, neboť vlastní hostiny byly interní záležitostí kolegií a veřejnosti byly nepřístupné. Podle Rüpkeho byly hostiny prostředkem boje o prestiž uvnitř kolegia, zprávy o nich, zčásti vědomě šířené samotnými členy kolegií, pak ve společnosti posilovaly a udržovaly povědomí o prestižnosti členství.

K. Vössing (1537–1554) ukazuje, že aplikovat rozlišení „veřejné“ a „soukromé“ na římské hostiny může být zavádějící. Má-li takové rozlišení smysl, pak v kontextu výpovědí o zdrojích financování hostin. Vlastní hostiny byly v našem smyslu soukromé jen zřídka, neboť i hostiny pořádané v domech elit či v císařském paláci zůstávaly věcí veřejnou, což odpovídalo jejich roli ve společnosti, jejíž statusovou hierarchii zrcadlily a upevňovaly.

Tématem příspěvku **A. Bettenworthové** (1555–1588) je v hexametrech psaná *Velikonoční báseň (Carmen paschale)* římského básníka Sedulia, sepsaná v první pol. 5. stol. Setkání člověka s bohem, který na sebe vzal lidskou podobu, vykazuje v epické literatuře určité opakující se rysy, jejichž znalosti dle autorky Sedulius selek-

tivně využívá při svébytném zpracování evangelijní látky. Autorka se zaměřuje na tři epizody, v nichž v popředí stojí hostina: svatbu v Káně, Poslední večeři a hostiny vzkříšeného Krista s učedníky.

V další kapitole se z 5. století přeneseme do Řecka a Malé Asie v době klasické a helénistické. **P. Ruggendorfer** (1589–1614) se zabývá hostinami, které byly pořádány na počest zemřelých bezprostředně po pohřbu. Tyto hostiny byly od 4. století označovány jako *perideipnon*. V příspěvku se opakují dva důrazy. A sice důraz na absenci pramenů dokládajících konání hostiny přímo u hrobu — s výjimkou pohřbů heroizovaných historických osobností a vládců se konaly v domě zemřelého — a téma limitů reliéfních zobrazení hostin pro zeměle pro rekonstrukci skutečné praxe.

Podtitul recenzovaného svazku odkazuje mj. k archeologii. Té se věnují následující dvě kapitoly. **N. Zimmermann** (1615–1632) se soustředí na materiální doklady hostin v Efezu. Primárně se zaměřuje na architekturu, vybavení a výzdobu příslušných prostor v rozsáhlém komplexu (přes 4000 m²) takzvaného „domu na svahu“ v centru Efezu (2). Autor ukazuje příklady různě zdobených nákladných triklinií nebo velký, mramorem vykládaný sál, který mohl pojmut bez problémů 9 lůžek, tzn. 27 ležících hostů, a sloužil pro hostiny Dionýsova kultu, jehož knězem byl majitel domu. Dále se věnuje sálu Hestie v místním prythaneu, který mohl pojmut až 100 hostů.

Archeologicky zaměřený příspěvek od **B. Domgalského** (1633–1666) působí jako nedokončený fragment textu, nemá ani cíl ani závěr. V úvodu je bez jakéhokoli

vysvětlení kusá zmínka o nálezu římského pohřebiště u Kolína nad Rýnem s nálezy artefaktů odkazujících k hostině konané u hrobu (datovaného do 2. pol. 4. stol.). Pak následuje již jen abecední seznam archeologických dokladů hostin z doby císařské, utříděných dle několika kategorií (triklinia v obytných prostorách, triklinia mimo obytné prostory atd.). Přínosné je, že u každé položky najdeme odkaz na relevantní literaturu.

V úvodu svého příspěvku deklaruje **V. Blomkvist** (1667–1684), že rituální praxe „pohanů“ jej nezajímá, pouze její obraz v pramenech křesťanství. Jeho text je exegezí vybraných pasáží raně křesťanských dokladů, primárně zaměřenou na porovnání tohoto obrazu ve Zjevení a prvním Pavlově listu Korintským. Z mladší raně křesťanské literatury autor vybírá tři aspekty křesťanské polemiky s rituály jiných náboženství: a) nekřesťanské rituály jsou (démonskou) imitací rituálů křesťanských, b) nekřesťanským rituálům není upírána účinnost, je ale negativně interpretována, c) reakce na spojování křesťanské praxe s kanibalismem.

J. G. Cook (1685–1714) se zaměřuje na reakce nekřesťanských autorů na eucharistii, primárně mu jde o to, zda jsou obvinění křesťanů z kanibalismu odvozena z eucharistie. Autor prochází díla antických filosofů a relevantní pasáže u Plinia Mladšího a konstatuje, že žádný z autorů se podrobněji eucharistií nezabývá, pouze anonymní filosof doložený u apologety Macaria z Magnésie použil pasáž J 6,53 jako příležitost k obvinění Ježíše z kanibalské nauky. Dle autora můžeme předpokládat, že dochovaný text

odráží eucharistickou naukovou tradici, aniž by eucharistii přímo komentoval.

A. Hultgård (1715–1730) vykládá společné náboženské hostiny v íránské tradici. V době parthské a sásánovské se hlavní společná hostina konala v rámci rituálu *jasna*, při němž mj. kněz společně s dalšími členy komunity konzumoval konsekrovaný chléb (*dron*) a (možná také) konsekrovaný nápoj (*haoma*). Své místo měly komunální hostiny rovněž v rámci sezónních svátků (např. *Frawardigán*) spojených s představou, že se duše zemřelých zúčastní hostiny. Íránské rituální tradice pronikaly do řecko-římského světa, jejich vliv autor nachází v rituálních hostinách římského mithraismu. Příspěvek je stručný, ale velice informativní, reflektuje terminologii i problémy historické rekonstrukce.

Ch. Müller-Kesslerová (1731–1745) zvolila pro výklad mandejských hostin formát stručného hesla o mandejství obecně a v tomto rámci se po způsobu krátce komentovaného výčtu věnuje nejprve „komponentám“ mandejských hostin, tj. tomu, co je při hostinách konzumováno (voda, víno smíchané s vodou, různé druhy chleba), a následně stručně popisuje tři základní typy rituálních hostin (*masiqta* — vzestup, *zidqa briha* — požehnaná almužna, *laufa/lofani* — společenství) společně s rituálem mandejského „křtu“ (*mašbuta*).

Následuje několik kratších kapitol věnovaných kontextům, jež mohou v různých ohledech přispět k porozumění raně křesťanským hostinám a k pochopení vývoje eucharistie. Nejprve se **F. Graf** (1747–1760) věnuje hostinám v kultech Isidy a Serapida. Jeho text má dva hlavní důrazy: a) nemáme doklady pro to, že součástí kultů Isidy a Serapida byla rituální hostina,

b) z hostin zmíněných kultů nelze odvozovat křesťanskou eucharistii. Vymezuje se tak vůči přístupům z první pol. 20. stol. (škole dějin náboženství a F. Cumontovi) a badatelům, kteří pracují s pojetím, že součástí zasvěcení do kultů dvou zmíněných božstev byla rituální hostina.

B. Eckhardt sepsal dva krátké příspěvky, v prvním z nich se zaměřuje na hostiny v rámci Dionýsova kultu (1761–1777). Dionýsos byl v různých souvislostech spojován s vínem a přípitek Dionýsovi byl také součástí antického symposia. Přítomnost Dionýsa v konzumovaném víně patřila k obrazům doloženým např. v umění či ustálených slovních obratech. V rituálních (iniciačních) souvislostech Dionýsových kultů však nelze přítomnost boha ve víně z pramenů snadno doložit, podobně jako představu, že byl při rituální hostině Dionýsos konzumován. Přesto lze dle autora kontext Dionýsova kultu považovat za možnou inspiraci pro křesťanské eucharistické představy.

V druhém příspěvku **B. Eckhardta** (1779–1794) se směr možné inspirace obrací. Autor zastává názor, že v kultu Kybelé a Attida došlo v souvislostech s christianizací římské říše ve 4. století k reinterpretaci rituální praxe. Zejména rituál *taurobolium* podle něj dokládá narůstající důraz na spásu a zaslíbení věčného života, potenciálně motivovaný právě křesťanskou eucharistií. Textem, na jehož základě svou tezi autor vyslovuje, je pojednání *O bludu pohanských náboženství* od Firmicia Materna, jež porovnává účinnost rituálních hostin zmíněných kultů a křesťanství.

Také další příspěvek se soustředí na komparaci na předmětové rovině v kontextu mezináboženské polemiky. **H. D. Betz**

(1795–1832) detailně analyzuje pasáže textů čtyř raně křesťanských autorů týkající se vztahu mezi eucharistií a rituálními hostinami mithraismu. Příspěvek zahrnuje podrobné interpretace relevantních pasáží v dílech Justina, Tertuliána, Klementa Alexandrijského a Firmicia Materna. Nejvíce prostoru autor věnuje církevním otcům, kteří podle něj mají autentické informace, což jsou Justin (*1 Apol.* 61,1-70,4) a Tertulián (*De praescr.* 40, *De cor.* 15,3-4). Na základě analyzovaných textů nelze dle autora usuzovat na vztahy vzájemné závislosti srovnávaných náboženství.

Zařazení valentinovců do třetího svazku, zaměřeného na blízkovýchodní a řecko-římské kontexty pro pochopení křesťanské eucharistie, odpovídá podle mého názoru zastaralému pohledu na dějiny raného křesťanství, který byl v uplynulých třiceti letech jednoznačně přehodnocen. Valentinovci byli jedním z mnoha dílčích proudů raného křesťanství a různé aspekty Irenejovy polemiky s eucharistií valentinovců ukazují, že jejich rituální praxe byla v řadě rysů shodná s praxí většinové církve, jak dokládá **E. Thomassen** (1833–1849). Odlišné však bylo jak pochopení eucharistie jako takové, tak jejích jednotlivých elementů. To ukazuje autor na interpretaci valentinovského *Filipova evangelia*. Oproti v bádání často opakované myšlence, že gnostik je spasen na základě své přirozenosti již samotným nahlédnutím své soupodstatnosti s bohem, Thomassen dokládá u valentinovců nezbytnost rituální praxe pro spásu. V diskuzi, zda Irenejova zpráva o rituální praxi markovců (*Adv. haer.* 1.13) odkazuje k svébytnému pojetí eucharistie, či zda se

jedná o specifický odlišný rituál, se autor kloní k prvnímu názoru.

Posledním příspěvkem je rozsáhlý text od jednoho ze dvou hlavních editorů knihy. **D. Hellholm** (1851–1908) představuje „fenomenologii“ představ o pokrmech a nápojích, které přinášejí věčný život. Autor tyto představy vysvětluje v kontextu apokalyptických cest do zásvětí, jež dělí na jednosměrné (posmrtný vzestup duše, život po smrti) a pojetí, dle nichž se tělo či nějaký prvek (duše) vydává na cestu a opět se navrací (round trips). V obou typech apokalyptických představ autor postupně prochází čtyři „kulturní oblasti“, od nejstarších předovýchodních přes židovské, řecko-římské až ke křesťanským. Potravu nabízející nesmrtelnost v zásvětí nachází ve všech zmíněných tradicích, přičemž základními, i když ne jedinými prvky, jsou víno a chléb.

Svazek uzavírají obrazové přílohy v celkovém rozsahu 134 stran, strukturované dle kapitol, jejichž obsah ilustrují, dále seznamy zkratk, rejstříky ke třem svazkům a seznam autorů.

Jednotlivé příspěvky sborníku mají různou povahu a pohybují se ve spektru od slovníkových hesel až po studie, v nichž autor rozvíjí určitou tezi. Hodnocení jejich přínosu pak závisí na tom, s jakými očekáváními ke konkrétnímu příspěvku přistupujeme. Nicméně jako celek třísvazkový sborník představuje bezesporu mezník bádání. K jeho atraktivitě napomáhá i finanční dostupnost (vydavatel na svých stránkách uvádí za všechny tři svazky cenu 114 €) a také kvalita zpracování – Mohr Siebeck je jedním z mála vydavatelství, jejichž knihy mají pořád ještě šité vazby, takže s nimi lze opětovně pracovat.

Jiří Gebelt