

RYTÍŘ V BOŽSKÉ KOMEDII

„Nejtěžší hřích je odpadlictví, jestliže člověk ví o pravdě.“ Tak uvažuje odrodilý Řek odhodlaný zemřít při obraně Cañhradu proti Turkům roku 1453 v líbivém románu Miky Waltariho. Budovcův *Antialkorán* je pravý opak líbivosti. Přesto sleduje stejnou myšlenku.

Český šlechtic, politik a svérázný literát Václav Budovec z Budova (1551-1621) píše a publikuje v době kulturního rozkvětu tzv. rudolfínského manýrismu, v době oživeného národního citění — jazykového i historického. Náladu většiny Čechů pozvedá zákonem chráněná svoboda svědomí, o jejíž právní zakotvení se sám přičinil. Přesto neomylně cítí dusno před bouří, Tuší, že se v ní bude rozhodovat o osudu národa i tváří novověké Evropy. Je přesvědčen, že žije v převratné „jedenácté hodině“ na orloji lidských dějin. Turci se tlačí do střední Evropy. Ta má ovšem tolik vlastních problémů, že je těžko postihnout, odkud hrozí větší nebezpečí. Proto píše své „probuzeníčko, troubě na vojnu proti tomu proklatému Mahometovi“. Píše klopotně, poučlivě, občas vášnivě, se silným předechem fanatismu. Tolik zdůrazňuje, že polemizuje „toliko s mahometány a ariány“, že by čtenáře málem přesvědčil a odradil. Jen ti trpělivější poznají, že zajatá polemika s islámem, plná hrubých omylů, je pouze jednou vrstvou Budovcůva poselství.

O sobě mluví autor na začátku a na konci. Klíč k pochopení jeho osobnosti poskytuje teprve celek. Znalec Budovcůva díla Julius Glückerich dobře postihl, že není tak zajímavé, *co* píše o koránu, zato *jak* o něm píše.

Svědectvím o sobě se doporučuje recenzentům, mecenášům i čtenářům s upřímností hraničící s naivitou, s pokorou i sebevědomím. Touží oslovit česky mluvící čtenáře — evangelíky i katolíky všech vrstev, proto nezdůrazňuje svou příslušnost k menšinové, dynamické, donedávna pronásledované jednotě bratrské. Představuje se jako křesťan. Záleží mu na tom, aby čtenář hned z předmluvy pochopil, že víra v Krista mu není formální legitimací středověkého či raně no-

vověkého občana Evropy, dědictvím po rodičích. Rodiče vědecké zmiňuje pouze v souvislosti se svým vzděláním. Víra je mu poznáním pravdy a křesťanství osobní vyznavačskou přihláškou k ní.

První datovanou událostí života je cesta do ciziny roku 1565. Vděčnost rodičům je na místě. Pro nezamožnou rodinu rytíře Adama Budovce a Johanky z Chlumu znamenaly výdaje na synovy studie značné finanční zatížení. Na cestu za hranice království vypravili své čtvrté dítě v jeho čtrnácti letech. Narodil se 28. srpna 1551 v Janovickách na Čáslavsku. Jako dvašedesátiletý se hrdě vykazuje svou scestovalostí a vzděláním na zahraničních akademích: projel „nejpřednější království křesťanská“, viděl i „vlaskou zemi a Řím“. Vídeň, Itálie — Řím, Vítemberk, Ženeva, Francie, Anglie — Londýn, Skotsko, Nizozemí, Dánsko, přes Německo se zastávkou v Rostocku domů — tak si naplánoval a uskutečnil cestu za poznáním.

Mýšlenka, že křesťanské Evropě nestačí politicky a vojensky se bránit tureckým výbojům, nevypořádá-li se s úspěšnou ideologií islámu, by se v něm neuhnázila s takovou naléhavostí, kdyby byl na cestě domů vynesl Rostock. Rostocký profesor David Chytraeus, luterán širokého rozhledu, nadchl českého šlechtice pro hlubší poznání Orientu. Na Východě žijí křesťané pod vládou Turků. Příliš málo víme o jejich vnitřní odolnosti, ještě méně o přitažlivé ideologii islámu. Tak uvažoval Chytraeus, autor sbírky zpráv o situaci církví ve východních krajích (*Oratio de statu ecclesiarum*), když získával Václava Budovce pro spolupráci.

Rok 1577, předznamenán setkáním s Chytraeem, je druhým pro vznik *Antialkoránu* důležitým autobiografickým datem. Toho roku se Budovec vydal na cestu do Cařihradu ve funkci hofmistra družiny císařova vyslance k tureckému sultánovi Muradovi III. Čtenářům a kritikům práce, která se zrodila z cařihradských zkušeností, zdůrazňuje tři položky: 1. Cestu na východ mu umožnilo zvláštní boží řízení, nikoli šťastná náhoda. Nepřímou si tak vystavuje svědectví jisté „vyvolenosti“. 2. Měl plnou důvěru panovníka. Šestadvacetiletému byla svěřena odpovědná funkce hospodářského správce družiny i „tejně věci Jeho Milosti císařské k vyřizování“. Stejně vyznívá i poslední autobiografická zmínka: býval císařským zmocněncem při „mustručních a obdaňcích“ — při slavnostních vojenských přehlídkách přijímal přísahy věrnosti a při rozpouštění vojska uděloval staletým rytířům pochvaly, odepisoval zrádce. Záleží mu na zdůraz-

nění oddanosti panovníkovi i společenského postavení, jehož se domohl tím, že loajalita byla oceněna. Povyšení do panského stavu dosáhl až roku 1607, v šestapadesátiletých. 3. Znalostí islámu získal nejen sedmiletým pobytem v Cařihradu, ale poctivým studiem dostupných pramenů a literatury. Pokládá se za českého odborníka a připsuje si omylem průkopnictví. Má za to, že „v naší řeči nic k tomu podobného... sepsáno a na světlo vydáno není“. Zřejmě mu ušlo, že měl předchůdce v kouřimském utrakvistickému děkanovi Bartoloměji Dvorském, který vydal v pražské Severinově tiskárně roku 1542 dvoudílný spis *Proti Alkoránu*.

Doporučovat se zdůrazňováním svých zásluh o prosazení Majestátu na náboženskou svobodu císaře Rudolfa II. z roku 1609 nemusel. Pouze v soukromé korespondenci dával ostýchavě najevo, že se mu podařilo dotáhnout ideál české reformace do společensko-politických konkrétních zemského zákona. Dobře věděl, že tí, na jejichž dobrozdání záleží publikování *Antialkoránu*, se předhánějí v úslužnosti právě proto, že za svá klíčová postavení v církevní správě vděčí jeho moudré diplomacii.

Situace se za dvacet let uplynulých od prvního pokusu vydat tiskem polemiku s islámem podstatně změnila. Tehdy — roku 1593 — posuzoval rukopis nejvyšší kancléř a pražský arcibiskup, oba katolíci. Cenzurou, doplněnou dobrozdáním „duchovních“, spis neprošel, „neb je pravdou dotekl“. Tím větší pozornosti zasluhuje, že i ve změnách podmínek, zvýhodňujících bratrského autora, mu tolik záleží na oceněné loajalitě k habsburským panovníkům. Vždyť pouhé čtyři roky dělí vydání *Antialkoránu* roku 1614 od protihabsburského stavovského povstání a pouhých sedm let od popravy autora na Staroměstském náměstí.

Nelze se divit, že dějepisci, které zajímá role „tureckého nebezpečí“ v politických zápasech české předbřlohorské společnosti, jsou nad Budovcovým *Antialkoránem* rozpačití. Dráždí je napětí mezi programem protiturecké spolupráce všech křesťanů, nahrávající politice Habsburků, a cílevědomou stavovskou politikou, za níž autor zaplatil životem. „Už v době svého zveřejnění byl Budovec návrh na řešení turecké otázky anachronismem“ (J. Pánek). Na černobílé šachovnici soupeřícího absolutismu a stavovství je vsutku Budovcův „křesťanský rytíř“ *Antialkoránu* cizorodou figurkou.

V záplavě literatury s tureckou tematikou stojí Budovcův *Antiálkorán* poněkud osaměle, třebaže mnoho názorů, nálad i výrazových prostředků sdílí se svými současníky — literáty i „novináři“. Také „arctiskář pražský“ Daniel Adam z Veleslavína, o pět let starší Budovcův vrstevník, měl za to, že turecký výboj „všem světu hrozně a právě osudní proměny přináší“. Navzdory stavovskému odstupu šlechtice od vzdělaného měšťana má Budovec s veleslavínskou družinou humanistů mnoho společného. Na prvním místě touhu vzdělávat, vychovávat a v naléhavých dobových otázkách správně orientovat celý národ. Proto píše česky. Snaží se o lidovost, myslí na průměrné měšťany, dokonce i na poddané — anallábety. Naivně předpokládá, že vzdělavatelnou literaturu jim bude předčítat jejich vrchnost.

Zajímavé je srovnání *Antiálkoránu* s *Kronikou novou o národu tureckém*, která vyšla z Veleslavínovy tiskárny rok poté, co cenzura odložila jako nevhodný Budovcův rukopis z roku 1593. Obě práce byly aktuální. Šarvátky a boje na hranicích přerostly do otevřené války habsburského soustátí s Turky, která trvala až do roku 1606. Veleslavín shodně s Budovcem pohotově uznámenal, že žádá-li se na Česích a Moravanech, aby penězí a připadně i životy přispěli k obraně, je třeba lépe poznat nepřítele, s nímž jsou nuceni válčit. Oběma je islámský soupeř Antikristem. Třebaže oba projevují solidaritu s vládou, která vede válku na obranu střední Evropy, nepodbízejí se panovníkovi glorifikaci jeho zásluh, neteologizují roli Habsburků — nástrojů božích, nepěstují žádanou válečnou propagandu jako jejich katolictví souvěkovi (například Bartoloměj Paprocký z Hlohola). Oba ve snaze co nejpočetněji informovat čtenáře sahají k zahraničním pramenům: Veleslavín k německému, Budovec k švýcarskému, na rozdíl od literátů, kteří píší výhradně z vlastních zkušeností budovatských (Václav Vratislav z Mírovic vypráví *Přibohdy* z Turecka, Kryštof Hiarant z Polžic a Bezduřic popisuje cestu do Palestiny pod tureckou vládou), nebo vojenských (Jindřich Hýzle z Chodu píše svěrázně paměti). Veleslavín vydává zdařilý překlad Leuclaviovy (Löwenclauovy) *Kroniky turecké* z roku 1590, pořízený spolupracovníkem Janem Kocínem z Kocínětu (1543-1610). Budovec volně užívá basiléjské latinské edice koránu a jeho křesťanského „vyvrácení“, pořízené Theodorem Biblianderem roku 1543 a 1550.

Německý historik a filolog Johannes Löwenclau (1533-1593), autor německy a latinsky vydané *Kroniky turecké*, a Václav Budovec mají

společného přítele v moravském bratrském šlechtici Karlu starším ze Žerotína. Oba se zamýšlejí nad souběhstvím křesťanství a islámu. První jako historik, druhý jako laický teolog. Shodně postihují, že úspěšnost soupeře je dána imponujícím skloubením věroučné jednoty a tolerance, politickým pragmatismem. Rysy Budovcova „křesťanského rytíře“ v mnohém připomínají ideál, který načrtl Auger Busbeck, cañhradský vyslanec Ferdinanda I. Jeho *Nejproměnitelnějšího správném tažení proti Turku* z roku 1554 vydal Veleslavín jako přílohu Löwenclauovy *Kroniky turecké*. Burcování zpořehodlných českých rytířů, podobné soudobým moralitám bratrských teologů, cenil Veleslavín natolik, že je vydal dvakrát. (Poprvé jako přílohu vzdělavatelské příručky o správném způsobu vlády — *Politika historica* z roku 1584.) Budovec a Veleslavín bojují tedy na společné frontě: za slušnou informovanost, obecnou vzdělanost, pozvednutí morálky a národního uvědomění. Přesto Budovec vystupuje z řady do osamělosti podivína tautologa.

„Jiní řeknou, že jsem tautologus, totiž jednu věc často opakují,“ uvědomuje si Budovec svou napadnutelnost. Přesto se nemíní vzdát: „na čez dám takovým odpověď, že jest to, což k vzdělání slouží, posluchačům užitečné.“ Pod slupkou lidovosti a naivoty je vsudypřetomné jádro reformační teologie a filozofie dějin. Opakování, kroužící kolem jádra, je na samém pomezí chorobné posedlosti. I téma „tureckého nebezpečí“ je strženo do soustředného kruhového pohybu a znesnadňuje politicko-dějinné i žánrové zařazení *Antiálkoránu*.

Antiálkorán patří do řady spisů apologetických — obranných. Podnětem k psaní obran, jimiž české středověké dějiny přímo hýjí, je buď přímý útok na jedince, společnost, ideu — nebo pocit ohrožení Strach.

Strach z Turků měl pro Budovcovy souvěkovce zcela konkrétní podobu. Osmanští Turci, od 14. století dobře organizovaní ve vojenském státu, podnikali světovládnou expanzi do Evropy. Od dvacátých let 16. století se staly Uhry krvavým bojištěm. Hruza z Turků měla existenciálnější ráz u obyvatel Moravy a Slovenska — nárazníkových zemí, pro něž účinná vojenská obrana byla životně nezbytná. Morava se nespokojila habsburskou tureckou politikou, organizovala si svou obranu sama. Proto nebylo třeba burcujících traktátů a spisů. Znalec moravských dějin Josef Válka soudí, že se na Moravě zpomalil proces „zpořehodlnění“ šlechty a nebyl tak zhoubný jako

nosti jeho vyznavačů. Zážitek zviklání jistot a hodnot ve střetu s muslimskou zbožností, několikrát vzpomenu, je klíčem k pochopení křesťovského posměchu při interpretaci koránu. Hrdě se přiznává, že předkládá pouze „kus smrduté mrchy“ islámského učení, poněvadž smrad celé mrchy by byl neúnosný. I s oním „kusem“ zachází nepřistojně. Společná na marginální poznámky Biblianderovy a argumenty „vyvrácení“ a často je prapodivně kontaminuje. Korán čte očima vlastních zkušeností s Turky. Nestará se o jeho historické zasažení do arabského prostředí 7. století. Interpretuje existenciálně, ahistoricky. Nerozlišuje Araby a Turky, Prorokovy pokyny pro boj s Kurajšovci má za vyzvu k „mordování křesťanů“, zaměňuje jména kmenů a proroků, nejednou si protřečí. Prohlašuje například korán mylně za literární dílo Muhammadovo (asi 570–632), zanedlouho správně referuje o Prorokově analfabetismu, ovšem o pár stránek dál Muhammadovi vyčítá, že své zjevení nezapsal latinsky.

Hluběji se nad obsahem koránu zamýšlí tam, kde tuší nebezpečí přitažlivosti. Nejsvůdnější je podobnost křesťanské pravdě. Vždyť arabský zakladatel islámu se dovolává téhož Boha jako židé a křesťané a týchž starozákonních biblických postav – příkladů božího jednání s lidmi. Vyzváním Boha milosrdného, slitovného začíná každá súra. Nadto koránská nauka o božím předurčení lidí k víře či nevěře připomíná učení o predestinaci reformátora Jana Kalvína. Jinou závažnější podobností je učení o Duchu svatém, otvírajícím smysl Písma a utvrzujícím ve víře.

Odlíšnost koránských příběhů od biblických může odbýt posměchem. Nepídí se po tom, z jaké heterodoxní tradice židovské či křesťanské je Prorok převzal. Může se – zcela tradičně – pohoršovat nad uzákoněním mravní nevázanosti (mnohoženstvím) muslimů. Pohoršuje se rád. Příběhy s příchutí lascivnosti vypráví obšírně, zatímco dogmaticky závažnější části koránu nechává nepovšimnuty. Nelze mu však upřít snahu vyhmátnout citlivá místa ohrožení vnitřní integrity křesťanů ve styku s učením islámu.

K svéráznému představení koránu přiřadil stručný výtah tří legendárně mystických muslimských textů, obsažených v Biblianderově edici. Podle jména překladatele (Hermannus Dalmata, současník Petra z Cluny, který roku 1143 přeložil korán do latiny) lze usuzovat na jejich raně středověký původ. Budovec je – neprávem – označuje za muslimské „pravidlo víry“ a odvozuje z nich základní články „víry

mahometské“. Vtipným srovnáním s talmudistickým židovstvím odhaluje, že přešel z obrany proti svůdnosti monoteismu koránu do zákopové války protestantů s katolíky. Písmo proti tradici. Protestant-ské východisko mu umožňuje zesměšňovat muslimy i židovské talmudisty, protože se drží legend a tradice, nikoli čistého slova božího.

Poprvé tak naznačuje myšlenku, kterou bude postupně upřesňovat: dělicí čára mezi pravdou a bludem neodděluje pouze křesťanství a islám, ale probíhá i církví minulosti a přítomnosti stejně, jako probíhá izraelskými pradějinami. Varování před „islamizací“ je varováním před vulgárním a společensky úspěšnou náboženskostí.

Orázku náboženského svodu v politické praxi rozvíjí v kapitole „o zevnitřním obcování tureckém“.

Předlohou mu byl anonymní spis křesťana, který prožil dvacet let v tureckém zajetí v době vlády Mehmeda II. (1451–1481), dobyvatele Cařihradu. Tvoří součást Biblianderovy edice a Budovec zaujal bystrými postřehy natolik, že přečetl až příliš zbežně jeho prolog. Všechny chronologické údaje uvedl mylně. Zato bohatě doplnil vlastní zkušeností. Na tureckém příkladu ukazuje, co dělá náboženství přitažlivým a politicky úspěšným. Vyhovuje přirozeným potřebám člověka, sjednocuje věřící stanovením dogmat a přesných rituálních předpisů, dává podrobné pokyny pro zbožnostní praxi a vidinou odměny účinně motivuje „dobré skutky“, vychází vstříc lidské pověrečnosti, apeluje na pud sebezáchovy, ale má pochopení pro lidské slabosti, takže umožňuje nekonzistentní spojení zbožnosti a prospěchářství. Úspěšné náboženství je ideální oporou absolutistické vlády. „Obecnému lidu se líbí“, nespokojenci ustrašeně mlčí, poněvadž státní ideologie vylučuje kontrolu moci a nábožensky tolerované prospěchářství zasévá mezi lidmi hlubokou vzájemnou nedůvěru. Každý schopný dravec může denunciaci připravit „o ouřad aneboližto o hrdlo“ méně průbojného soupeře.

Patrně právě tato kapitola, čtenářsky vděčná postřehy z tureckého prostředí, „pravdou dotkla“ katolickou cenzuru roku 1593, třebaže Budovec své názory formuloval krotčeji než v přepracované verzi. Stačilo ovšem zásadní stanovisko: „Pravda boží na velikých houfích nezáleží.“ Mocenský úspěch náboženství mluví v jeho neprospekch. Pokud se křesťané domohli politické moci, pak zcela v rozporu se slovy i životem Krista, apoštolů a prvokřesťanské církve.

Těžko můžeme Budovcovi vyčítat, že v kritice křesťanské zrady evangelijní normy není důsledný. Konstantinský převrat ve 4. století, který otevřel křesťanům, zprvu pronásledovaným, cestu společenského úspěchu, hodnot v *Antialkoránu* záporně (s. 143) i kladně (s. 197). Česká reformační tradice mu dala správný instinkt pro neslučitelnost křesťanství se světskou mocí, zato německá i švýcarská reformace, již byl vychován, soudila o věci jinak.

Výraznou loajalitu k vládě projevil rozhořčením nad všemi, kdo by raději „pod Turkem jako pod zlou křesťanskou vrchností bydleli“. Podobné výroky turkofilské nálady byly trestány jako podvravné. Přiznává sice Turkům náboženskou toleranci („pro viru inquisici nedrží“), ale vyvažuje ji poukazem na náboženské tmářství, tyranovládu a předešlým násilné poturčování křesťanských chlapců. V projevech zděšení nad „živou daní“ Turkům, zavedenou v druhé polovině 15. století v podmaněných zemích, se shodují všechny soudobé křesťanské prameny. Jisté upřímně. Ovšem vidina janičářské kariéry v elitním vojsku s možností postupu k nejvyšším hodnostem patrně nebyla pro mnohé rodiče poturčených synů zcela odpudivá. Přirozená svůdnost utilitárního myšlení je Budovcovi tím silnějším podnětem k varování před „islamizací“.

Druhý díl *Antialkoránu* ukazuje „turecké nebezpečí“ z jiné strany. Nebezpečí nosí každý bojovník proti Turkům sám v sobě. Osidlem mu je nejen středověce degradované vlastní tělo s přizemními sklony, ale i duše — zmatek hodnot. Už v prvním dílu Budovec vyložil, že „všichni se rodíme v takové víře, jako Machometova jest“ (s. 76) — s přirozeným sklonem vytvářet si vlastní náboženství. Nikdo nemá vloh k pravé — velmi nepohodlné — víře v Boha. Proti katolickému optimismu tomistické tradice zastává Budovec reformační antropologickou skepsi. Má za to, že příčinou politických i mravních proher v zápasu s islámem je křesťanská „jalovost“ — neujasněnost vyznání, nevědomost a nezaničenost. Proto se snaží bojovníky s Turky utvrdit v tom, co je podstatně odlišuje od vyznavačů ostatních monoteistických náboženství: v „jistotě Písem svatých“, vykládaných životem a dílem Ježíše Krista.

Třebaže i k této kapitole měl předlohy z Biblianderovy edice (spis dominikána Ricalda da Monte Crucis z počátku 14. století a Mikuláše Kusánského z 15. století), zacházel s nimi velmi samostatně pod ži-

vým dojmem čerby Kalvinovy *Institute* z roku 1559. V některých odstavcích se přímo drží argumentačního sledu myšlení ženevského reformátora.

Při práci s prameny tak odlišnými nutně musel narazit na zásadní rozpor — například v otázce autority církve. V tom případě není útočný, formuluje jemně, ale pevně své zpochybňující stanovisko. Církev není svrchovaná autoritou. Rozdílnost katolické a protestantské teologie chápe jako klad: svědčí o vnitřním zaujetí pro obsah vyznání. Umělá jednota křesťanů by dokazovala zlhostejnění k pravdě, byla by příznakem „islamizace“. Možnost „hádat se o víru“, přiznává nejen zasvěcencům z řad duchovních, ale i „leikům a obecněmu lidu“, by měla odlišovat křesťany od muslimů. Budovec vědomě navazuje na biblismus a přinejmenším laicizační, když ne demokratická snaha české reformace. Proto končí svou lekcí proti „nedbálivosti“ křesťanů horoucím doporučením bedlivého a samostatného studia Písma.

Celým *Antialkoránem* probíhají v návratných cyklech vášnivé útoky proti tzv. antitrinitářům. Už z titulu a předmluvy je znát, že autor, strhávající masky různých převleků „tureckého nebezpečí“, má antitrinitářskou „larvu“ za nejzákladnější. Podoben lékaři, jemuž se podařilo izolovat a přesně určit původce náky, prohlašuje Budovec za nejvlastnější zdroj ohrožení evropského křesťanství racionalistické zpochybnění trojičního učení o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém, zejména popření jedinečné zjevovatecké funkce Ježíše Krista — pravého Boha a skutečného člověka.

Muhammadovo učení Ježíšovo božství popírá. Při všem opovržení islámem jako náboženskou sláтанinou neměl Budovec jeho zakladatele za původce zhoubné náky. Shodně s pozitivisty minulého století pokládal arabského Proroka za politicky schopného podvodníka, který „sám svému Alkoránu nevěřil“ (s. 71) Podle jeho úsudku vznikl korán „původem ariánů“. S celým středověkem i humanisty byl předsděčen, že za svůj základní protitrojiční monoteismus vděčí Muhammad zkreslené informací o křesťanství, kterou mu zprostředkoval ariánský mnich Sergius. Hlavní vinu na neblahém přehození výhybek myšlenkového vývoje nenese Muhammad a jeho stoupenci, ale racionalistická úchylna od ortodoxie, s níž se církev vyrovnávala už od počátku 4. století. Tehdy to byl alexandréjský kněz Areios, který filozoficky i básnický podmanivě přizpůsoboval křesťanství dobové

mentalitě tím, že je zbavoval všeho nevysvětlitelného. V době Budovcové se racionalistický výklad křesťanského učení stal znovu aktuálním. Renesanční objev poznávacích schopností lidského rozumu a reformační objev vnitřní svobody křesťana rozbíjely středověké vězení neomezené autority církve. Otvíraly netušené možnosti i netušená úskalí lidskému intelektu.

Budovec měl na zřeteli právě ona úskalí. Dilem osobitě a jasnoznivě, dílem ovlivněn kalvinistickou nesmiřitelností vůči antitrititářství všech odstínů. Bohatou polemickou literaturu pečlivě prostudoval a leckdy z ní přebíral dlouhé pasáže. Veden předlohou — zejména oblíbeným teologem Ottou Casmannem a jeho vydavatelem Jáchymem Ursinem — zaútočil jmenovitě na všechny známé představitele racionalistů, kteří popřeli trojiční dogma. Pouze zasazení do celku *Antialkoránu* svědčí ve prospěch osobitého záměru.

Vášnivá polemika s antitrititářii je ústrojnou součástí varovného instinktu člověka zlomové epochy. Intuice mu napovídá, že člověk novověku jde vstříc zmarnění, vsadí-li všechno na svůj sebevědomý intelekt. Jakmile se lidský rozum začne zmocňovat tajemství „nevstřídného“ — v Budovcově světě je u kolébky tohoto procesu „rozum mahometánův, ariánův a sociánův“, jak vykládá v kapitole „O Bohu pravém“ (s. 281) — otevírá se cesta k odpadnutí od pravdy, k programovému ateismu, k popření metafyziky. Člověk bude sám sobě normou i zákonem. Dojde k zvratu myšlení, kopernikánskému obratu: stálící se stane descartovské „cogito“ — jasná a zřetelná logická úvaha, poznávání, zmocňování se světa, přírody, kosmu. Bude natolik zneužitelné, nakolik přirozený lidský rozum nemůže myslet jinak než sobecky. Poněvaž Budovec uvažuje biblicky, ví, že už v pradějinách lidstva zneužil člověk svého vybavení svobodnou vůlí k tomu, aby se stal vědoucím pánem všeho, nevěda, že v touze po bohorovné nesmrtnosti přivolává smrt na sebe i své potomky. Znovu táž myšlenka: člověk je nebezpečný sám sobě.

O generaci mladší bratrský teolog Jan Amos Komenský smýšlel jinak. I on do pozdního věku polemizoval s antitrititářii-sociánií. Odvozovali svůj původ z racionalistického protitrojního výkladu Písma dvou italských právníků — Lelia a Fausta Sozzinů —, kteří našli značný ohlas v Polsku. Budovec byl fanatickým odpůrcem jejich přivrženců. Komenský k nim zprvu pociťoval jisté sympatie. Vyhlašoval program dovršení reformace, vynýcení všech pohanských prv-

ků, které do církve zavleklo katolictví, a někteří i sjednocení křesťanstva v této očistěné podobě. Nic jiného si nepřál Budovec ani Komenský. Oba však byli citliví na „triadismus“ — každý po svém. Budovec striktně odmítal diskusi s každým, komu zpupnost intelektu zabránila sklonit se před tajemstvím Trojice. Komenský naopak lidskému rozumu přál. Se sociánií se rozešel pro jejich zásadní antitriadismus, poněvaž trojné dělení bylo páteří jeho teologie i filozofie.

Chápeme-li sociánií jako předehru osvícenství, pak Budovec i Komenský brzdili vývoj moderního evropského myšlení. Komenský nepoměrně méně než Budovec. Podle úsudku P. Flosse se z uhájeného triadismu Komenského mohla napájet filozofická spekulace Kantova a Hegelova. Nadto Komenský nesdílel Budovcovu reformační skepsi k přirozeným lidským možnostem. Jeho koncept výchovy a nápravy člověka i společnosti předjímal osvícenské ideály. Těžko říci, či navísta byla povážlivější. Budovec se — marně — snažil čelit novověkému odbourání metafyzické normy nad člověkem, Komenský — marně — doufal ve „všenápravu“ za předpokladu šťastné soucinnosti této normy ve světle rozvinutého lidského rozumu.

Představitel modernímu čtenáři třetí díl *Antialkoránu*, nazvaný „Circulus et horologium“, je nadmíru nesnadné. Budovec v něm spletilé předkládá svou filozofii dějin. Vymezuje místo islámu ve velkolepém dramatu lidstva od stvoření člověka přes příběhy starozákonní a novozákonní církve, antiku, raný a vrcholný středověk, počátek novověku, až k výhledům do budoucna, ke skonání věků, završenému posledním soudem. Až do onoho absolutního zhodnocení se v lidských dějinách sváří pravda se lží. Budovec se snaží sledovat dějiny tohoto zápasu: utřídit je chronologicky, doložit biblicky a vyvodit důsledky pro současnost.

Poslední díl *Antialkoránu* může zaujmout kouzlem nechtěného v naivisticky půvabném líčení rozprávek s uštěpačně cynickými „odpadlíky“ či barvitou malívkou „křesťanského ryfře“, provázenou moralitami proti „vožralcům“, „ženským ohyzdám“ a „dvorským“ záletným ryfřů, těžko se ovšem dnešní čtenář vpraví do zvláštní biblické dialektiky autorova myšlení právě proto, že mu v antropocentrickém novověku odumřely schopnosti porozumět světu a kosmu, jehož středem je Bůh.

Při sestavování různorodých traktátů posledního dílu se Budovec opíral o řadu předloh. Z oblíbeného žánru spisů sledujících dějiny

lidstva „od Adama“ si vybral dvě práce slzského autora Abrahama Buchholzera, z jehož *Chronologie* (1594) a *Indexu chronologickeho* (1599) čerpal své výpočty let od stvoření světa. Poněvadž podobně počítali i reformátoři, nezapočítával o smysluplnosti takového počínání, zvlášť může-li sloužit pedagogicky: ukázat, jak se na hodinách lidských věků připozdívá. Podle vlastnoručných přípisů na okraj četby je zřejmé, že měl k ruce i *Kalendář historický* Pavla Ebera (1571) a spis svého oblíbence Davida Chytraea *Chronologia historiae Herodoti et Thucydidis* (1593).

Je až s podivem, jak nepatrnou pozornost v dějinném přehledu věnoval český bratrský autor husitství. Vědomosti o něm měl zcela mlhavé. Nekriticky dal na jediný informační pramen a kupodivu mu nevadilo, že je dílem humanisty, který došel na papežský stolec — Eneáše Silvia Piccolominioho, pozdějšího papeže Pia II. Jeho *Historia Bohemica*, z níž Budovec cituje, vyšla v českém překladu 1510. Pouze z několika vět výkladu biblické knihy Zjevení je patrné, že měl matné vědomí souvislosti české a světové reformace. Poněvadž se v korespondenci častěji dovolával „časů Husových“, můžeme usuzovat, že obraz dvou zabitých proroků a učitelů pravdy Kristovy, kteří ožili ve dvou mocnějších (s. 261), mu navozuje upáleného Husa a Jeronýma, v jejichž „odpírání šelmě“ pokračovali „mocnější“ Luther a Kalvín. Když ovšem Budovec ve svém *Antalkoránu* navazuje na českou reformační tradici, činí tak vždycky prostřednictvím kalvinizovaného bratrství. O husitské a raně bratrské prameny se patrně nezajímá.

Ve výkladu smyslu lidských dějin užívá Budovec dvou obrazů: hodin a komedie. Ani jeden není zcela původní, zato oba jsou zpracovány osobitě. Souhrnný název třetího dílu („Circulus et horologium“) předpokládá navíc obraz kruhu. Je poněkud matoucí, poněvadž cyklický dějinný čas je biblickému myšlení, jímž byl Budovec prosvícen, cizí. Znala jej antika a Friedrich Nietzsche se na něm pokusil myšlenkou „věčného návratu“ založit novou metafyziku. Budovcův „cirkul“ se nevymyká lineárnímu pojetí lidského času (od stvoření a vzpoury ke konečné záchraně), pouze upozorňuje na shodný motiv začátku a konce dějin vyčtený z Písma.

Boží jednání s člověkem začíná a končí „vyvoleným národem“ židovským. V pradějinách uzavřel Hospodin s Izraelem smlouvu na základě pravidel, zhuštěných do mojišského Zákona (tzv. desatera přikázání). Měl platnost archetypu pro celé lidstvo. Na konci dějin,

naplněných nesčetnými důkazy lidské neschopnosti dostát příkazu lásky k Bohu a bližnímu, vyjde najevo, že ani pro pravověrné židy není jiného úniku před božím hněvem než přijmout prostředníka mezi Bohem a člověkem, který jediný Zákon naplnil a zástupně vytrpěl trest za všechny, kdo selhali — Ježíše Krista. Ježíšem se počíná „Nový zákon“: úcty s žárliivým Bohem jsou vyrovnány a pouze vděčnost za vyrovnání dluhu, nikoli hrůza zákona, je motivací lásky k Bohu i člověku. Jakmile i „zakoničtí“ židé tuto dialektiku boží lásky pochopí a přijmou, uzavírá se dějinný kruh. Nikoli jako návrat stejného, ale jako poslední předzvěst vyvrcholení dějin záchrany. Budovec, který tuto dějinnou filozofii vyčetl přímo z novozákonních spisů apoštola Pavla, nikdy nepropadl neblaze proslulé vině křesťanstva — antisemitismu.

Obraz kruhu — „cirkulu“ Budovec upřesňuje obrazem hodin („horologium“). Ačkoli je přesvědčen, že s celou evropskou společností žije už „nový věk“ (s. 200), svůj výklad „hodin“ dějin lidstva předkládá ryze středověkou metodou: chce postihnout názavná dějinná konkrétna, výsledovat, co je v lidských příbězích obecně platné — typické — a co nadčasové, vtažené k nepostižitelnému božímu zá- měru. Proto podtitulem třetího dílu oznamuje, že výklad je historický, typologický a mystický (s. 157).

Budovcovo „Horologium“ je obrazné dělení lidských dějin na čtyřadvacet hodin. Příklad „kompastu“ mu pomáhá vysvětlit výkladový klíč. „Kompast“ jsou stolní sluneční hodiny, směřovatné pouze za slunečního dne. V noci neukazují. Noční hodiny „měsíčního kompastu“ je možno odhadovat pouze srovnáváním s hodinami denními. Jen slunce umožňuje člověku orientaci v čase. Potud obraz. Výklad je poplatný křesťanskému evropocentristmu, který si řecko-rímskou antiku přivlastňuje biblicky. Jako málokdo z vrstevníků sice Budovec tušil počínající krizi evropské civilizace a předjímal budoucnost, v níž není vyloučeno, že by „sláva a vyvýšenost králův křesťanských . . . z Evropy, jestliže svět děleji státi bude, jinam přenesena býti neměla“, přesto nemínil své evropanství ani reformační bohosloví, které měl za nejbližší poznatelné pravdě, vzdát. Proto se nedává mást ani módním racionalismem, ani budoucnostní skepsí, ale trvá na svém výkladovém klíči: sluncem lidských dějin, které umožňuje jejich periodizaci a dává jim smysl, je Bůh, poznatelný v lidské podobě Ježíše Krista. „Měsíční kompast“ člení dějiny lid-

stva před Kristem, „Horologium solare — slunečný kompas“ periodizuje dějiny nového letopočtu.

Zpracování „Horologia“, k němuž významově patří „Zrcadlo z Mojžíše a proroků“ (s. 172), „Zrcadlo z Nového zákona“ (s. 207), „Kontrfektury dva“ — tj. podobizny Mesiáše a Antikrista (s. 264), „Harmonie Starého a Nového zákona“ (s. 270) a pojednání „O Bohu pravém“ (s. 279), nese pečeť věroučné didaktičnosti. Už proto, že — jak čteme v předmluvě — bylo především určeno synu Adamovi. Po vzoru židovských otců, jimž byla svěřena povinnost předávat synům základní vyznání víry, začal Budovec psát osobitou biblickou věrouku pro svého jediného syna už v jeho „pacholetství“.

Stojí za pozornost v prvé řadě jako pokus podat dogmaticky utříděný obsah všech biblických knih Starého a Nového zákona. Autor se inspiroval příkladem světových reformátorů, kteří usilovali dát svým čtenářům klíč k správnému pochopení Pisma. Vzorovou systematickostí vynikl Jan Kalvín ve své *Instituci* (původní z roku 1536, rozšířeně z roku 1559), která sloužila Budovcovi jako základní orientace. Počínal si ovšem samostatně, obsah biblických knih traktoval po svém. V základních otázkách se shodoval s překladateli a vykladači Kralické bible, ale neuchýlil se k opisování jejích zdařilých sumářů. Zato zvidavě čtenáře varovně upozorňoval, že je lépe jít rovnou k prameni než k sebelepším popularizátorům. „Nejlépe tedy z studnice samé slova božího, z toho živého pramene se napájeti. Nebo i osvícených lidí spisy, jako vody podál od pramene zběhlé, již hned té chuti nejsou“ (s. 152—153).

Neméně cenný je Budovcův výklad pro ty, kdo sledují kontinuitu myšlení české reformace a kladou si otázku, zda si evangelická většina předbělohorské národní společnosti zachovala svůj svéráz, svou husitstvím formovanou totožnost. „Horologium“ ukazuje dialektiku předpokládané návaznosti. O myšlenkových zápasech husitství nevěděl Budovec takřka nic. Přesto kritérium rozlišení „pravé a zavedené církve“, východisko kritiky společnosti, kterou „zavedená“ církev mocensky ovládla, je v mnoha ohledech shodněs myšlením tzv. levého křídla husitství. Zvláštní studie by zasloužilo srovnání Budovcova „Horologia“ s *Vyznáním a obranou táborů* Mikuláše z Pelhřimova. Návaznost na táboreské bohosloví si Budovec neuvědomoval. Zprostředkovala mu ji německá a švýcarsko-francouzská reformace.

Martin Luther, Budovcova autorita hned „po Písmích svatých“

(s. 307), se v samých počátcích svého veřejného vystoupení na lipské disputaci roku 1519 k Husovi a husitství přejně přihlásil. Jan Kalvín sdílel bezděky argumenty táboreského bohosloví proti magii měsíčního obrádu a stával po tři léta (1538-1541) na kazatelně ve Strasburku, kde si jeho posluchači připomínali, že reformační myšlení alsaské metropole vzešlo ze semene Husova a Jeronýmova.

Zprostředkovaná návaznost na husitství měla svá úskalí. Tzv. světo-ová reformace nesdílela sociální, profiteudální patos reformace české, třebaže ve své kalvínské větvi (Budovcovi obzvlášť blízké) vypracovala teorii práva na odpor proti panovníkovi protivivcímu se božím zákonu. Odpor nikoli živelný, ale právnícky natolik promyšlený, aby neuváděl společnost do nezvládnutelného chaosu, odpor legálně vedený stavovskou reprezentací. Budovec zřejmě netušil, že bohoslovci jednoty bratrské se deset let před jeho narozením (v roce 1541) kriticky pozastavovali nad přehnanou důvěrou reformátorů k představitelům moci a veřejné správy. (Zdál se jim nebiblické světo-ová „mocným světa“ ochranný dohled nad „pravým náboženstvím“.) I kdyby tušil, těžko by pochopil. Osobní zkušenosti z francouzských náboženských válek po masakru hugenotů v Bartolomějské noci roku 1572 ho utvrdily v přesvědčení, že uvědomělá obrana svobody vyznání je povinností křesťanské vrchnosti, která odpovídá za své poddané. Životním vzorem mu byli francouzští hugenotští šlechtici, kteří pšetovali biblické bohosloví, kazali, psali verše i traktáty se zbraní v ruce. Dovedl o nich nadšeně vyprávět celé dny, jak svědčí deníkové záznamy evangelického kazatele Štěpána Gerlacha, který Budovce poznal v Cařihradu. Obdiv ke kalvínskému životnímu stylu prosakuje celou Budovcovou korespondencí. Umožňuje nám lépe pochopit jak křesťovský respekt k „vrchnostem“ a společenskému řádu, provázený neméně křesťovským odporem ke všem, kdo řád narušují (novokřtění, antitritiníři), tak pocit odpovědnosti za svobodu „pravého náboženství“, který autora *Antikalvianu* postavil do čela odporu proti absolutismu Habsburků.

Pozornost zasluží i Budovcův výklad vztahu Starého a Nového zákona v biblickém kánonu. Od počátků křesťanství až po náš věk vzrušovalo napětí nesourodých složek bible řadu myslitelů. Pověstného Mankiána v první polovině 2. století natolik, že vytvořil vlastní, židovstvím nezářšovaný Nový zákon, ale ještě například J. S. Machara, který ve svých *Konfesioních literátů* z počátku našeho století dozal, že

„měl vlastně Kristy Pány dva: jednoho, jak si přál katecheta . . . a svého Pána Ježíše“.

Budovcův výklad je pokusem zpřístupnit českému čtenáři subtilní bohosloví Lutherovo a Kalvínovo. Výsledkem ukazují, že úkol byl nad jeho síly. Jen Budovcovi biblicky vyškolení souvěrci patrně mohli s porozuměním sledovat zdouhavé pasáže a přehledné tabulky, objasňující, že nesmlouvavý až krutý zákon Mojžíše a proroků s výhovnou soustavností ukazoval ke Kristu a že pouze takto jej lze nejen chápat, ale i přijímat v jeho pedagogické závaznosti. Moderního čtenáře schematické znásilňování biblického textu reformační dogmatikou unaví. Věroučná šed' se však projasní, kdykoli ji vystřídá patos osobního zaujetí, často ilustrovaného lidovými příměry. Zvlášť zdařilých obrazů Budovec užil na konci druhého dílu, kde nahlašoval téma třetího. Těžko lze půvabněji ilustrovat tzv. kristocentričnost reformačního výkladu dějin než Budovcovým příměrem slunečnice, která obrací svůj květ po slunci — nemůže jinak (s. 146). Neméně působivého příkladu užívá k vysvětlení božího hospodaření časem, které se odráží v obou zákonech. Pravda zůstává táž, ale lidská schopnost chápání se vyvíjí zvolna, poznání („známost boží“) má své stupně. Vezmi si ořech: než se dostaneš k jádru, musíš odstranit zelenou slupku a tvrdou skořápku. Slupky ovšem k jádru neodmyslitelně patří, v nich jádro dozrává. Tak ve Starém zákoně dozrával Nový. Sladkým jádrem je „evangélium Kristovo“ a „pravý jádra užitek . . . se teprv v budoucím věku zjeví“ (s. 148—149). Tak Budovec názorně tlumočí reformačně biblický výklad dějin.

Z domácí překladatelské tradice přejal Budovec svůj nejoblíbenější příměr „figury — figurování“, jehož užili Kraličtí k vysvětlení vztahu Starého a Nového zákona v bohosloví apoštola Pavla. Figura je zpodobení, předobraz, znamení. Starý zákon lze pochopit jen jako „figuru“ Nového, jako stínový obraz, jako divadelní zkoušku v příští jevišti, které se rozzáří světy až při premiéře.

Ze světa divadla je vypůjčen i obraz „komedie“ (dějství se šťastným zakončením), který doplňuje příměr „horologia“. Budovec s ním pracuje už ve „Slunečném kompasu“ (s. 191) a dokresluje v kapitole „O předivných proměnách v světě“ (s. 286).

Kdesi na půli cesty mezi Dantovou *Božskou komedií* a Komenského *Labyrinthem světa*, v němž se stejně jako

v Budovcových „Předivných proměnách“ hraje v „larvách“ — škra-boškách či maskách, promyšlí autor *Antialkoránu*, průměrně, možná i lehce podprůměrně literárně nadaný, jak nejlépe vysvětlit Kalvínovo učení o božím předurčení a řízení světa tak, aby „pobožný čtenář“ nepropadl zoufalství, ale naopak načerpal z výkladu naději a útěchu. Budovec intuitivně předjal tón tzv. útěšných spisů Komen-ského. Byl ovšem dosud svými životními výhodami znevýhodněn. Autoři velkých „komedií“ psali z hlubin svých nejbolestnějších ztrát. Budovec je při vši vroucnosti stále didaktický. Ještě nepřišel čas, kdy všechny jistoty zpochybní úzkostný pud sebezáchovy v situaci perzekuce a vykořeněnosti po Bílé hoře. Budovcovo pojednání „O přediv-ných proměnách v světě“ je dosud pouze teorií reformačního boho-sloví, která se jako útěšná osvědčí až v čase naléhavé potřeby: „Slunečka nepotrácujeme, když jest strašlivými a kalnými oblaky po-taženo“ (s. 288).

Jen díky komediálnímu výkladu dějin porozumíme tomu, co při-mělo bratrského „křtanského ryfře“, prosynceného ideálem du-chovní vyzbroje k duchovnímu boji podle vzoru Petra Chelčického (s. 326), k tomu, aby volal do zbraně proti Turkům.

Dějinná filozofie „komedie“ je zdánlivě prostá. Nic na tomto světě se neděje náhodně. Hrdý lidský rozum se ovšem proti determinismu bouří. Přesto jednotlivci, národy i veleríše žijí svůj čas na jevišti světa jako herci napínavé a velkolepé komedie, jejímž režisérem je sám Bůh. Stvořitel, zachránce i jediný oprávněný soudce lidí řídí lidskou komedií světem nepoznán. Nepoznání zůstávají vzájemně i herci a diváci — celé lidstvo. Komédie se totiž hraje v „larvách“ — škra-boškách. (Stejněho příměru užívá M. Luther.) Až do vyústění komedie v Kristově příchodu nepoznááme dokonale nic: ani sami sebe, ani své spoluherce, ani smysl dramatu — lidských dějin. Křestanům — „voleným božím“ — představil Kristus režiséra. Jinak nepoznávají o nic lépe než ostatní, mohou se v hodnocení dějinných příběhů mý-liť. Vědí pouze, že to je komedie boží, v níž režisér je zcela svrchova-ný. Ponechává herce v mylném přesvědčení, že oni určují průběh hry — dějny a jejich zvraty. Na svůj omyl přijdou až v závěru dramatu. Všechno je jinak, než se jeví lidskému úsudku. Neúspěšnost a vydě-děnost může být pouze „larva“ boží vyvolenosti.

V komedii má svou roli i početná strana těch, kdo vědomě či nevě-domě vypověděli Bohu poslušnost a bojují duchem nebo mečem

proti jeho lidu. Do této kategorie patří i vyznavací islámu. I oni slouží zájmům režiséra. Křesťanským bojovníkům s islámskými Turky je určena specifická role v boží komedii. Nelze se jí vyhnout, je v režijním plánu. Proto se Budovec nezdráhá volat křesťany do boje proti Turkům.

Do svého výkladu předivných proměn stačil Budovec zapracovat dva aktuální úsudky: znechucenou kritiku zplanělého, temně pověrečného východního křesťanství a skeptický pohled na pseudovědecké snažení své doby. Nedokázal rozlišit průkopnické vědecké snahy od okultních pavěd, pěstovaných ruku v ruce. Postřehl, že rozmach ezoterismu a okultismu na dvoře Rudolfové, který mu připomínal biblického Šalomouna, provází oživený novoplatonismus. Vyzbrojen reformační teologií, byl na stráži před vši zbytnělou duchovností, která spekulativně či magicky odhaluje tajemství bytí a posléze strhává nebe na zem. Proto trvale apeloval na střizlivost křesťanů, kteří by neměli zapomínat, že žijí v lidském těle a že není v jejich silách dospět k dokonalosti osobní ani společenské, k celostně nápravě světa. Nepochybně by zrozpacitěl nad proslulým filozofickým dílem J. A. Komenského – *Obecnou poradou o nápravě věcí lidských*. Geniálního myslitele by zařadil mezi utopické blouznivce o „zlatém věku“, kteří se dostatečně nepoučili z Písma, že žádoucí obnova všeho a všech není dosažitelná sebeosvěceniším lidským přičiněním.

Nad kalvínský předestinačním výkladem dějin obrazem „komedie“ se vší otázkou, má-li vůbec člověk, vtažený do hry bez vlastní vůle, svobodu rozhodování. Kam se poděla důstojnost člověka zdůrazněná humanismem? Není Budovcův „křesťanský ryť“ jen loutkou na nitkách mistra se smyslem pro humor?

Na otázku po svobodě rozhodování odpovídá autor *Antiakoránu* ve dvou závěrečných pojednáních „O odpadlcích“ (s. 303) a „O ryťi křesťanském“ (s. 323). Lidská svoboda má v rozměrech Budovcova teocentristu alternativní charakter. Člověk se může rozhodnout pro pravdě, nebo pro pravdu, stát se odpadlíkem, nebo ryťem, prohrát, nebo vyhrát život.

Fenomén odpadlictví je vykreslen pod zorným úhlem zkušeností s caňhradskými poturčenci, ale natolik zobecněn, že předjímá jak pobělohorské konverze, tak – byť naivně – nástup materialismu, který v souřadnicích mechanistické přírodovědy 17. století bude deterministickým protípolem kalvinismu.

Na filozofické jemnosti si Budovec nepotrpěl. Apostaty – „odpadlce“ – kreslí robustními tahy lidového malíře. Popisuje, co viděl, zažil a co ho zaujalo, tak živě, že Caňhrad hemžící se „odpadlci“ vystupuje z celku *Antiakoránu* jako půvabný naivistický obrazek.

Rozhovory s cynickými poturčenci i s těmi, kdo zatím nesměle vstupovali na šikmou plochu odpadlictví, Budovec přímo fascinovaly. Dával přednost vzdělaným, pohotovým, byť jízlivým diskutérům, kteří provokovali jeho vlastní argumentační schopnost. Hluboce ho znechucovali ti, kdo své odpadlictví či ateismus neuměli zdůvodnit („neuměl se hádati, než toliko se posmívat a pít“, s. 312). Teprve když si rozšířil základnu svých pozorování natolik, aby mohl porovnat reprezentativní typy apostatů, odvážil se zobecnujících soudů. V literárním zpracování sice některá obecná poučení předřazuje vyprávění, zato dává nahlédnout do své pracovní metody: pojednání „De apostatis“ vzniklo na základě latinských poznámek z vlastních pozorování a rozhovorů.

Opadlictví je prospěchářsky promyšlená zrada svědomí. Svědomí („conscientia“) je spoluvědomí, základní vědomí pravdy, všem lidem společné, byť nestejně rozvinuté. Svědomí může umlčet humanisticky vyškolený intelektuál zpochybněním objektivního měřítka pravdy (případ Alibejův), evangelický duchovní-antitrinitář (Adam Neuser) stejně jako katolický, třebaže prvnímu je kritériem pravdy rozum, druhému autorita církve, a ovšem ctižádostivý kníže (případ gruzínských bratří), jemuž je dobrý každý prostředek k upevnění vlastní moci.

Zkušenost Budovce poučila, že každá zrada svědomí má původ v sebelásce obrácené naruby. Člověku se přestane líbit jeho málo úspěšná role v „boží komedii“. V záchvatu sebelásky vezme režii své ho života do vlastních rukou. Úplatní svobodu rozhodování. Přivolá na pomoc jasnozřivý a skeptický rozum, popře platnost dosavadních hodnot a mravních norem, počíná si svobodně k vlastnímu prospěchu. Netuší, že takto osvobozen upadl v jinou, horší nesvobodu: stal se otrokem krajně vřikavých životních výhod, za něž vyměnil své přešvědčení. Nic horšího nemůže člověka potkat – míní Budovec –, po něvadž zrada svědomí je nejzlouhbnější formou zoufalství.

Alternativou k odpadlictví je rozhodnutí zůstat „ryťem“ navzdory nebezpečí a znevýhodnění. Charakteristikou právěho ryťství zavrhuje Budovec svou polemiku s islámem. Zcela právem, považíme-

li, že ideál „křesťanského rytíře“, který podstatně poznamenal evropskou mentalitu, se formoval právě ve střetu s islámem v křižáckých válkách.

Rytíř se stěží vtěsná do směšně malé loďky, vydané napospas rozbouraným živilům a střelbě pitomých nepřátel. Přesto pluje důstojně, neohroženě a v plné zbroji. Takto ilustrované pojednání „O rytíři křesťanském“ (s. 324) působí naivně, poněkud pitoreskně, a přece důstojně. Působí tak ostatně celý *Antialkorán*.

Zálba v obrazných výkladech Budovce neopustila. Základní příměr převzal od apoštola Pavla: alegorické vysvětlení duchovní výzbroje „těžkooděnce“ z listu Efezským. Ve výběru dalších přirovnání se však pohyboval na ostří nože. Vypůjčoval si je jak od proslulého humanisty Erasma Rotterdamského (jeho *Enchiridion militis christianis* z roku 1499 vyšlo v českém překladu *O rytíři křesťanském* péčí Oldřicha Velenského z Mnichova roku 1519), tak od švýcarského reformátora Huldrycha Zwingliho, který obohatil protestantské bohosloví svéráznou vojenskou terminologií. Napětí mezi humanistickým a reformačním pochopením situace člověka ve světě a ve vztahu k Bohu dává Budovcovi pojednání hlubší podtext. Jinak by zůstalo na rovině moralistního traktátu, povzbuzujícího málo nadšené české turkobijce.

Ideál křesťanského rytíře je sice vykreslen především v nasazení proti tureckému nebezpečí ohrožujícímu Evropu, ovšem celým *Antialkoránem* proniká Budovcův zvláštní prorocký instinkt. Tušil, že zápas o novověkou Evropu bude složitější. Uvažoval biblicky: bude to bratrovražedný boj Judy a Izraele, z něhož výtěží prospěch pohané. Katolíci s protestanty se budou tak dlouho vraždit, až zvítězí buď Turci, nebo „odpadlí“: prospěcháři, racionalisté, skeptici, ateisté. Právě proto je rytířův boj především bojem duchovním, v němž velice záleží na pochopení jeho podstaty a osobním rozhodnutí.

Člověk-rytíř je v humanistickém i reformačním výkladu rytířem křesťanským. Erasmus i Zwingli promyšlejší dialektiku poslušnosti „nejvyššího hejtmana“ Krista a lidské svobody, otázku pravdy o člověku a pravdy, která člověka přesahuje.

I Budovcovi je Kristus „nejvyšší polní pán“, jemuž jsou rytíři zavázáni křesťanskou přísahou věrnosti a poslušnosti. Vcelku se mu daří proplout úskalím odlišnosti humanistického a reformačního pochopení charakteru „boje“. Pro Erasma, okouzleného novoplatonismem, je

to boj lidského ducha proti tělu, pro Zwingliho celospolečensky promyšlený zápas o pravdu, která platí o celém, neděleném člověku. Budovec, odchovaný bratrskou mravní přísností, je Erasmusu dualismu ducha a těla přejně nakloněn. Ve zdůraznění nutnosti sebezáporu jde s Erasmusem dál než reformátoři, dokonce i než kraličtí překladatelé bible. Odlišně od Kralických například asketicky přeznačuje Ježíšův výrok o „království božím“ (Mt 11, 12), které podle jeho výkladu „uchvacují, kteříž sobě násilí činí“ (s. 335). Shodně s bratrskými seniory se rozhořčuje nad mravním úpadkem českých rytířů, neschopných té zdrženlivosti, kterou ukládá starozákonní Deuteronomium (Dt 20 a 23). Příklady Deuteronomia orientovaly „boží bojovníky“ husitů. Morálka Čechů ovšem hluboce poklesla a Budovec jí má obava, že „bezbožní vojáči Goga a Magoga (Turky) neupouřou“ (s. 335). Navzdory tomu je přesvědčen, že „rytětování“ se nevyčerpává mravním zápasem lidského ducha, ale že jde o prosazení pravdy, která člověka přesahuje, v celém lidském společenství.

Humanistu Erasma, obdivovaného českými utrakvisty, nikdy nepochlo husitské válečnictví a války s Turky hodnotil zdrženlivě jako politováníhodně nezbytí. Budovec, naivně zaujatý pro fyzický boj křesťanských rytířů, uspišujících porážku „Goga a Magoga“, se ve srovnání s Erasmusem může jevit jako válečný štváč. Přesto právě proti-erasmovské stanovisko, krajně nepopulární v české stavovské společnosti, je pro Budovcův výměr pravého rytířství důležité. Vymezuje nutnost rozhodování v rámci řízené „komedie“ dějin. Základní schéma „komedie“ je dáno: Gog a Magog – symbol protibožských sil, ohrožujících lidstvo v závěru dějin – padne (s. 300). Rytíři ovšem mají pádu napomáhat. Rytířovou povinností je nejprve se rádně kontrolovat „přstoluňkem“ (Písmem), než se odváží někoho za „Goga a Magoga“ nebo ideologii za antikristovskou prohlásit. Zjedná-li si ve věci jasno, musí se rozhodnout pro duchovní nebo fyzický boj na správné frontě. Budovec sám se tak rozhodl jak v protiislámské polemice, tak v protihabsburském povstání.

Rytíř musí volit a bojovat s nasazením všech sil. Navzdory tomu je Budovec k přirozeným mravním mohutnostem člověka – na rozdíl od humanistů – skeptický. Ví z Písma i z vlastní zkušenosti, jak málo neváhá poměťovat české rytíře, ale člověk ze svých vlastních sil není schopen jí dostát. „Nemůžemeť v této smrtedlnosti a v zkaženém na-

šem přirození bez poklések i bez pádů býti, nebo i ta myšlení poruše-
na jsou“ (s. 334).

V klíčové otázce svobody lidské vůle se Budovec kloní k pesimismu reformátorů proti optimismu humanistů. Člověk se musí rozhodovat, ale není schopen sám sebe zachránit ani napravit porušené lidství. Skutečnou svobodu a záchranu (i od sebe sama) přináší sám (a jediný) „nejvyšší-nejman“. Pod jeho velením je rytíř svobodný od mesianismu svých výher i zoufalství z proher. Na biblických příkladech Budovec ukazuje, že i prohry a selhání jsou součástí láskyplné komedie, kterou Bůh hraje s člověkem k jeho záchraně.

Závěrečný traktát *Antialkorán* ukazuje, že příklon k teologii reformátorů proti humanistické důvěře v lidské možnosti sice brání optimismu společenských utopií, ale nepodlamuje lidskou aktivitu. Tuto teorii autor prověřil vlastní politickou praxí.

Nosnost „komediálního“ pojetí dějin se projevila v rozhodování za stavovského povstání. V létě roku 1620 se devětašedesátiletý autor *Antialkorán* uvolil stát se tlumočnickem při uvítání a jednání s tureckým poselstvem. V situaci krajního ohrožení bylo získání spojení v Turcích jistou možností obrany stavovského zřízení. Ideolog sjednocení křesťanů proti antikristovství islámu sám provádí turecké vyslance po Praze a vysvětluje jim nezbytnost i průběh protihabsburského povstání. Manifestuje svobodu křesťanského rytuře v boží komedii. Umí dát do závorky své životní dílo. V kategorii hodnot je zápas o svobodu svědomí a ústavnost stavovského státu výš než osobní prestiž spisovatele a duchovního vůdce.

„Komédie“ pokračovala i po Budovcově smrti na staroměstském popravišti v červnu roku 1621. Chápal ji jako mučednické svědectví věrnosti Kristově pravdě a ústavní zákonnosti svého národa. Jeden z jeho vnuků skončil jako katolický kněz a cisterciácký mnich, druhí dva odkázali pohledávky na zbytek dědova jmění sedleckému klášte-ru, kdysi pobořenému husity, na nezbytné opravy, zatímco jejich matka Markéta poskytovala útulek a ochranu J. A. Komenskému. Václava Budovce by tragikomická zápletka stěží vyvedla z míry. Komédie je dějství se šťastným koncem. Teprve demaskování v závěru dějin ukáže pravdu.

Antialkorán — směs fanatismu, naivity, ovšem i vynikajícího přetlu-
močení světového kalvinismu do českých poměrů, směs nepřekonané
krásy kralické češtiny, pokleslého lidového výraziva, půvabných pří-
měrů, germanismů a barokních zdobnělin — může být podnětem
k promyšlení, s jakou ideovou výbavou podnikla stavovská elita svůj
úctyhodný, nicméně neúspěšný zápas s absolutismem.

Noemi Rejchrtová

ANTIALKORÁN

to jest

mocní a nepřemožení důvodové toho,
že Alkorán turecký z ďábla pošel,
a to původem ariánů
s vědomým proti Duchu svatému
rouháním

To se prokazuje od urozeného pána,
pana Václava Budovce
z Budova a na Hradišti,
Zásadce a Klášteře,
Jeho Milosti císařské rady

*Trouba boží
proti Gogovi a Magogovi*

Trouba boží jsou Písma svatá Starého a Nového zákona, sama rozeznávající mezi pravdou a podvodou, jejížto zvuk po všem světě se slyší — věřícím a věrně Kristu, Pánu Bohu a člověku pravému, našemu jedinému vykupiteli a spasiteli rytířujícím na spasení, nevěřícím pak mahnoutím a všechněm jiným, a předně od víry křesťanské odpadlcům na osvědčení a na zatracení.

Kdo má uši k slyšení, slyš! (Matouš 13 [9]).
Šelma a s ní falešný prorok uvrženi budou do jezera ohnivého. Zjevení svatého Jána. (19 [20]).

Kdo nevěří Mojžíšovi a prorokům, neuvěří, byť i kdo z mrtvých vstane, takového kázal. (Lukáš 16 [31]).

Ale Kristu Pánu dávají svědectví všichni proroci, že není jiného jména pod nebem dáno lidem, skrze něž by spasení byli mohli, jen skrze Pána Ježíše. (Skutkové 4 [12]).

