

## **Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek***

### ***k dějinám myšlení pobělohorského exilu,***

České Budějovice 2008, Historický ústav Filozofické fakulty Jihočeské univerzity (Monographia historica 9), 304 s., ISBN 978-80-7394-076-8

Recenzovaná práce postupuje metodami dějin pojmů a idejí a intelektuálních dějin. Je precizní, analyticky přesně pracující studií, nesporně rozšiřující naše poznání dějin náboženského, vědeckého a politického myšlení 17. století. Vladimír Urbánek se v ní zaměřuje na „neteologické eschatologické myšlení“ a jeho případná chiliastická vyústění. Ústředními motivy přitom jsou průniky tohoto myšlení s astronomicko-astrologickými chronologickými systémy světových dějin a s (apokalyptickými) revelacemi, a to s ohledem na jejich případnou politicko-propagandistickou funkci. Jádrem práce je rozbor životních osudů a především spisů trojice autorů, kteří vzešli z evangelického reformačního prostředí předbělohorských českých zemí a následně odešli do exilu, v němž byli intelektuálně, literárně a popřípadě i politicky činní. Jsou jimi Simeon Partlicius, Paul Felgenhauer a Ondřej Habervešl z Habernfeldu. Po podrobném rozboru díla každého z nich nabízí autor nástin jejich intelektuálního profilu. O Partliciovi mimo jiné soudí, že jej „nejvíce (...) patrně ovlivnila melanchthonská tradice umožňující skloubit přírodně filozofickou spekulaci s konfesijně relativně tolerantní reformační tradicí“ (s. 102). Eschatologické úvahy kulminují zejména v jeho exilové tvorbě. Felgenhauer je svébytná prorocká postava. V jeho eschatologickém myšlení shledává Urbánek dvojí rovinu, jednu apokalyptickou, spojenou s konkrétními prorocstvími, druhou nadkonfesijní či až křesťanství přesahující, související s filadelfskou sektou. Habervešl je zřetelně ovlivněn paracelsovskou medicínou a hermetickou či chemickou filozofií. Zároveň se věnuje v exilu vedle lékařské praxe i praktické politice. Zejména v Partliciově případě pak Urbánek načrtává možnou rekonstrukci „sociální sítě“ jeho možných mecenášů a ochránců v souvislosti s rozбором dedikací jeho děl. Po rozboru jednotlivých děl studované trojice autorů přistupuje k 5. syntetizující a komparující kapitole. V ní se, tak jako i na jiných místech práce, věnuje mimo jiné i některým otázkám vztahu Partliciova, Felgenhauerova a Habervešlova myšlení k názorům Komenského. Zároveň se pak bohatě vyslovuje i k mínění dosavadní české a zahraniční historiografie.

Vladimír Urbánek přináší ve své práci řadu zajímavých zjištění a závěrů. Na tomto místě lze jako příklad jmenovat jednak objevení a prvotní analýzu spisu Ondřeje Habervešla *De asterisco comato magico theosophica Consideratio*, jednak upozornit na některé ze závěrů, jež jsou vysloveny v 5. kapitole a shrnuty v závěru. Pokud jde o místo eschatologie a astrologicko-chronologicky podpořeného chiliasmu v rámci učeneckého diskurzu, zmínku zasluhují především závěry, týkající se vlivu Alsteda. Urbánek vychází z komparativního rozboru Partliciova díla *Metamorphosis mundi*, *Chronologie církevní* Pavla Skály a Alstedova spisu *Thesaurus chronologiae*. Toto srovnávání jej vede k závěru, že „na práci Partlicia a Skály se ukazuje, že dílo herbornského profesora Johanna Heinricha Alsteda mělo podstatný vliv na uplatnění diskurzu učeného chiliasmu v českém exilovém prostředí“ (s. 215). Alsted byl dosavadní českou historiografií vnímán pouze jako učitel Jana Amose Komenského. Vladimír Urbánek však svojí analýzou dokládá „i přímé působení Alstedových chronologických prací, jeho pojetí dějin a eschatologických spekulací na více představitelů pobělohorského exilu“. Lze tak říci, že „Alsted neovlivnil pouze své studenty z řad kalvinizující se Jednoty bratrské, jeho práce mocně zapůsobily i na utrakvistické intelektuály Partlicia a Skálu“ (s. 216).

Pokud jde o souvislost eschatologie a politického myšlení, uzavírá autor, že „na studovaném materiálu se nepodařilo prokázat užší vztah mezi dobovou politickou teorií a eschatologií. Na poli politické propagandy se však výrazně uplatňuje apokalypticko-eschatologická sémantika a symbolika, zejména opakovaně aktualizovaný (a částečně personifikovaný) obraz vítězného souboje lva s orlem“ (s. 232). I toho však ubývá zejména po roce 1632, po smrti Gustava Adolfa a Fridricha Falckého. Ve druhé třetině 30. let 17. století lze ostatně obecněji shledávat pokles apokalyptických nálad a výskytu eschatologické tematiky v literatuře.

V následujícím textu své recenze bych chtěl poukázat na tři (z řady dalších) tematické okruhy, k nimž přináší Urbánkova práce cenné závěry a zajímavé interpretace. Pokusím se přitom nadhodit i některé otázky, jež bych považoval pro další bádání za zajímavé. Prvým z těchto tematických okruhů je problematika pojetí lidské přirozenosti a postupného objevování se optimistické antropologie v dílech některých reformačních autorů, byť třeba i na pozadí dějinného pesimismu.

„Eschatologický horizont je od počátku přítomen v Alstedových a Komenského reformních snahách a zakládá jejich smysluplnost. Zároveň byla tato vize úzce spojena s optimistickou antropologií, již v rámci reformované teologie prosazovali Bartholomäus Keckermann, Alsted i Komenský. Na rozdíl od Luthera a Kalvína nepovažovali totiž lidskou přirozenost za nenávratně porušenou

prvotním hříchem. Obnova obrazu božího v člověku může být podle nich realizovatelná nejen cestou boží milosti a daru, nýbrž zdokonalením zbytků původní přirozenosti, jež se zachovaly i po pádu prvních lidí a mohou být lidskými silami – cestou reformy vědění a škol – rozvinuty“ (s. 219). Urbánek zároveň tento model optimistické představy reformy lidského vědění, spočívající na „encyklopedicko-pansofickém projektu“, odlišuje od jiné podoby této představy, kterou označuje jako „hermeticko-rosenkruciánský model“. Rozdíl těchto dvou modelů, spoléhajících se shodně mj. na zdokonalitelnou lidskou přirozenost, spatřuje v tom, že zatímco encyklopedicko-pansofický model počítá s institucemi typu „otevřeného a veřejně působícího collegia lucis“, model hermeticko-rosenkruciánský (kupříkladu přímo v rosenkruciánských manifestech) počítá s „uzavřeností bratrstva, jež některými svými znaky připomínalo tradici středověkých náboženských řádů“ (s. 220). Toto Urbánkovo pojmenování dvou modelů optimistického reformního smýšlení zasluhuje pozornost pro svoji odlišnost nejen od některých úvah Roberta Kalivody, ale třeba i od pojetí, které nabídla kdysi Frances A. Yates v knize *The Rosicrucian Enlightenment*, v níž by Komenského směr vlastně spojovala s rosenkruciánstvím coby jedno z jeho vyústění.

Z hlediska tohoto členění hodnotí Vladimír Urbánek i snahy Ondřeje Habervešla. Soudí, že je „značně pravděpodobné, že Habervešlova theosofická kolej, o níž se zmiňuje roku 1622 jako o možné základně uskutečnění reformy poznání, by přes některé podobnosti s Komenského a jinými dobovými projekty znamenala především uzavřenou a exkluzivní instituci, určenou adeptům tajného vědění“ (s. 220). Souzní to s Habervešlovým hermeticko-rosenkruciánským laděním (vůči němuž je ostatně zapotřebí klást otázku, jak časté vlastně mezi českými předbělohorskými novoutraktivisty/evangelíky bylo). Nejen v souvislosti se spisy Ondřeje Habervešla se můžeme zastavit u otázky, kterou lze položit v návaznosti na Urbánkovy závěry s využitím jeho rozborů. Bylo by zajímavé posoudit, zda je ona inovativní optimistická antropologie, kterou sledujeme v pracích některých reformátorů od přelomu 16. a 17. století, přínosem onoho rosenkruciánského modelu či modelu encyklopedicko-pansofického (Johann Valentin Andreaë, resp. Jan Amos Komenský), nebo zda se k této proměně stanoviska oproti první generaci reformátorů postupně propracovaly i jiné intelektuální proudy a konfesijní směry v rámci evropské reformace vůbec? Pro letný a hypotetický náčrt možné odpovědi lze porovnat třeba mínění Habervešlova s názorem, jenž nalezneme u Lukáše Martinovského, jež zpřístupňuje širšímu čtenářstvu nedávno vydaná edice *Nádoby mdlé, hlavy nemající?*

Ondřej Habervešl ve svém letákovém tisku vydaném v Praze roku 1614, jenž reaguje na první rosenkruciánský manifest, nabízí pojetí člověka jako uzavřené zahrady, „v jejímž středu se nachází pramen poznání, jenž může uvolnit jen Bůh

sám, a to s pomocí Davidova klíče“. Svým způsobem k analogickému motivu se vrací ve svém prvním spise vydaném v exilu, v *Hierosolyna restitutia* z roku 1622. Vladimír Urbánek v souvislosti s tímto textem soudí, že Habervešlovo pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem je v zásadě optimistické: „lidská přirozenost je sice pokažena prvotním hříchem, Bůh však tím, že stvořil člověka k obrazu svému, jistě chtěl, aby ho člověk ctil a oslavoval. Má-li ho však ctít, musí ho nejprve poznat. Světlo duchovního poznání tak postupně narůstá v průběhu věků a dosud narůstat nepřestalo“ (s. 190).

Saský luterský farář Lukáš Martinovský ve spisu *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti* píše: „Ale poněvadž pak ona [tzn. Eva] z návodu mrzkého a šeredného ďábla, nenávisníka ctností, na tom přeslavném světle přestati a dosti míti nechtěla (Gn 3), i tudy jest skrze její ten přehrozný pád tak smradlavá, ohavná rez na ten záhon [tzn. záhon přirozených ctností] spadla a tak ten záhon přirozený okydala, že od ní v smyslu, srdci a vůli všeckno to kvítí a byliny ctnosti uvadlo, tudy jest krásu i vůni svou potratilo, takže mezi množstvím sotva jedna, dvě nebo tři pozůstaly zvláště pak z ctností tabule prvi.“ Následuje pak jeho další výklad, ne nepodobný – alespoň tak lze pro tuto chvíli pracovně uvažovat – svrchu uvedenému Habervešlovu stanovisku. Martinovský dodává: „Však Pán Bůh všemohoucí v církvi své svatě křesťanské, skrze Ducha svého znovu zrozených a pokřtěných lidech, zase ten záhrobček [tzn. záhonek] obnovovati začítí ráčil, že jí pomaličku to kořeníčko v něm zase okřívá a se pučí a světlo smyslu i rozumu se rozsvěcuje, takže vůle či srdce vždy čím dálejší povolnější Bohu a povolnější k bližnímu svým se ukazují.“ Martinovský se vzhledem k místu svého působení patrně hlásil co do své konfesijní orientace k tzv. „výlučnému luterství“, v jeho svrchu citovaném spise lze však zároveň spatřovat i melanchthonské prvky (spoléhání na korespondenci mezi harmonií světa a lidskou duší).<sup>1</sup> Můžeme tak v návaznosti na rozbory prací evangelických autorů z přelomu 16. a 17. století

1 LUKÁŠ MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti*, in: *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, (edd.) Jana Ratajová, Lucie Storchová, Praha 2008, s. 27. Martinovský byl, jak editorky uvádějí, luterským farářem v saském Zeitzu a s tím snad souvisí i to, že roku 1580 signoval text *Formula concordiae*. Tento text vzešel z vyhraňování se „výlučného“ či „přísného luterství“, jež se pojilo s explicitním odmítnutím Melanchthona (a tudíž i luterství „filipistického“). *Formula concordiae* se tak, jak podrobným rozborem ukázal již kdysi Ferdinand Hrejsa, stala opozicí vůči původnímu textu *České konfese* z roku 1575, resp. vůči její v Čechách většinově zastoupené filipistické a českobratrské interpretaci – srov. FERDINAND HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, zejména s. 79, 309–315, 738–739.

uvažovat, zda svým způsobem již raně osvícenské nábožensko-etické úvahy z přelomu 17. a 18. století, které může mezi protestantskými autory reprezentovat kupříkladu Gottfried Wilhelm Leibniz, koření u Alsteda, Andreäho či Komenského, nebo zda mají ještě své jiné (protestantské) základy? Leibniz mimo jiné v *Theodicea* říká: „Zbytek Božího obrazu záleží jednak ve vrozeném světle rozumu, jednak ve vrozené svobodné vůli.“ „Tak je do našich srdcí vepsán Bůh a všechny Boží zákony, třebaže je často zatemňuje lidská nedokonalost a smyslové afekty.“<sup>2</sup>

Dalším tematickým okruhem, na němž lze ukázat přínos Urbánkových rozborů, jsou otázky vzájemných průniků nábožensko-eschatologického, popřípadě chiliastického myšlení, různou měrou spojeného s proctvím, s myšlením astronomickým či astrologickým. Na jedné straně tak můžeme sledovat, nakolik do děl autorů typu Particia, Felgenhauera či Habervešla pronikaly názory autorů, kteří se z moderního pohledu jeví jako „přední“ astronomové přelomu 16. a 17. století (Tycho Brahe, Johannes Kepler), na druhé straně se však nabízí i příležitost promyslet některé prvky děl právě těchto „předních“ astronomů v kontextu názorů takových dobových autorů, jejichž jména by se do moderních učebnic dějin vědy patrně dostala jen jako svědectví tzv. „dobové prítěže“, která jako by pouze bránila rychlejšímu rozvoji poznání.

Pohlédneme-li například jen na způsob pouhé astronomické interpretace komety z listopadu roku 1618, popřípadě dvou komet z podzimu 1618 (jak ukazují spisy astronomů, například Johanna Keplera, v roce 1618 byly pozorovatelné dokonce tři komety), nalezneme na jedné straně u pražského univerzitního profesora Daniela Basilia její striktně aristotelskou interpretaci, na straně druhé sice Habervešlovo odmítnutí aristotelského pojetí komet, spojené však svým způsobem s odmítáním astronomického traktování tohoto jevu jako takového. Naproti tomu s dobovou astronomií a potažmo i s astrologií nejvíce souzní Part-

2 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*, Praha 2004, s. 403–404. Zbytek obrazu božího, jenž je lidské duši imanentní (nikoli pouze vůči duši vnější Slovo), je pak v Leibnizově pojetí zdrojem způsobilosti člověka odkročit od hříchu a morálně jednat: „A nikdy v nás také afekt ani žádost nejsou tak velké, aby z nich úkon vyplýval nutně; neboť dokud je člověk při smyslech, je vždy schopen, i když na něj hněv, žářeň nebo podobná příčina působí sebesilněji, najít nějaký důvod pro to, aby tento nápor zadržel, a někdy k tomu dostačí pouhá myšlenka na to, aby osvědčil svou svobodu nebo moc nad afekty“ (s. 405). K Alstedovu a Komenského pojetí srov. v české literatuře krom samotné recenzované práce a v ní obsažených odkazů na Howarda Hotsona a Roberta Kalivodu též NOEMI REJCHRTOVÁ, *Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?*, ČČH 90/1992, s. 335–342.

liciův výklad ze spisu *Tractatus Cometographicus* z roku 1619. Simeon Partlicius se zabývá oběma kometami z druhé poloviny roku 1618 a přiklání se v souvislosti s nimi ke „kompromisní teorii“. Pracuje s odlišením dvou typů komet. Prvý odpovídá v zásadě jejich aristotelskému výkladu (podměsíčné, vznikají zažehnutím pozemských výparů). „Druhý typ komet patří k nadlunárním tělesům a jejich materie se neskládá ze čtyř aristotelských prvků, nýbrž z éteru, stejně jako planety a hvězdy“ (s. 59). Partliciovo stanovisko se tak neliší od představ nejednoho astronoma té doby. Souvisí to patrně i s jeho „intelektuálním profilem“ (s. 101–103), jenž se podle Urbánka nejvíce z rozebírané trojice autorů blíží učeneckému světu melanchthonského stylu.

S Partliciem pak souvisí i další zajímavé prostupování astrologie, astronomie, světové chronologie a revelací. Jsou to jeho úvahy o proměnách světa. Jde již zejména o Partliciovy exilové spisy *Mundus furiosus* (1620) a *Metamorphosis mundi* (1626). Partlicius se zejména v druhém z nich snaží propojit eschatologická proroctví se svým způsobem exaktními astronomicko-astrologickými základy chronologie světových dějin. Obdobně postupoval i ve své rukopisné *Chronologii církevní* Pavel Skála ze Zhoře (s. 208–217). Partlicius odlišuje a ve výkladu kombinuje základní dějinné periody v trvání 500, 700, 800 a 1000 let. „Za nejvýznamnější z period zmiňovaných Partliciem byly považovány osmisetleté periody stavící na teorii velkých konjunkcí. Jednalo se o cyklus, během něhož se nejvyšší planety tehdy známého vesmíru – Saturn a Jupiter – ,setkávaly‘ ve dvacetiletých intervalech vždy na jiném místě hvězdné oblohy (a tedy i na různých místech ve vztahu ke znamením zvěrokruhu), aby se po osmi stech letech ,sešly‘ opět ve výchozím bodě“ (s. 88). Šlo tak stanovit sedm osmisetletých period od stvoření světa, jimž odpovídaly významné události posvátných i světských dějin. Kupříkladu pro Partlicia při výkladu jeho aktuální současnosti má značný smysl velká konjunkce Saturnu a Jupitera ve Střelci z roku 1603 (podle některých dobových propočtů sedmá od stvoření světa a druhá od narození Krista – s. 91). O určitém napětí v úsilí přesně propojit dějinné události s těmito astronomickými jevy pak svědčí Partliciova snaha spojovat s touto velkou konjunkcí význam volby Fridricha Falckého na český trůn, jenž by tak zároveň měl následovat zhruba 800 let po obnovení Říše korunovací Karla Velikého a v tisíciletém odstupu (podle Partliciovy datace však v odstupu buď 1088, nebo 1080 let) od příchodu praotce Čecha (s. 90–91).

Spisy typu Partliciova pojednání *Metamorphosis mundi* nám umožňují pozorněji interpretovat i dobová díla atropomů typu Keplera. Johannes Kepler, stejně jako i jiní astronomové, kteří jsou dnes považováni za „otce moderní vědy“, rovněž uvažuje o osmisetletém cyklu velkých konjunkcí Saturnu a Jupitera (na což v souvislosti s Partliciem upozorňuje i Urbánek; Partlicius sám odkazoval

na Tychona Brahe, Urbánek upozorňuje ještě na starší české obdoby u Cypriana Lvovického ze Lvovic). Nadto však pro samo Keplerovo myšlení má nábožensko-kosmologický rozměr této konjunktury význam při jeho argumentaci. Kepler neuznává různá astrologicky motivovaná či posilovaná proroctví s konkrétním barvitým obsahem. Avšak povaha velkých konjunktur pro něj má argumentační význam, když se snaží datovat Kristovo narození. Vychází z povahy velké konjunktury Saturnu, Jupitera a Marsu ve Střelci z října roku 1604, při níž zároveň – jak říká – Bůh v okamžiku jejího dovršení zažehl na „nejvyšším nebi“ (ve sféře stálic) „neobvyklou novou hvězdu“. Toto spojení velké konjunktury s objevením novy pak projikuje do doby Kristova narození a propojuje „betlémskou hvězdu“ s velkou konjunkturou.<sup>3</sup>

Jinou problematikou, spadající do tohoto tematického okruhu, je otázka, kdy, na co a na koho mají hvězdy vlastně vliv? Vladimír Urbánek se jejímu řešení jednotlivými autory ve své knize věnuje na různých místech. Vybírám z nich jen jedno za účelem následující poznámky.

Ondřej Habervešl v autorem recenzované knihy objeveném spisu *De asterisco comato magico theosophica Consideratio*, jenž se týká komety z roku 1618, jednak oponuje jejímu aristotelskému pojetí a astrologickému vyhodnocení Daniela Basilia z Deutschenberka (s. 182–183), jednak nabízí její paracelsovskou interpretaci (s. 185–186). Poté, co tuto kometu zařadí do Paracelsovy nauky o pěti jsoucnech (božském, hvězdném, duchovním, přirozeném a jedovém), se Habervešl dostává k závěru, v němž považuje přirozenou astronomii a astrologii založenou na matematických propočtech za „umění farizejské“. To, jak Habervešla přetlumočuje Vladimír Urbánek, „veškeré dění v přírodě a povahy a osudy lidí odvozuje z působení hvězd. Takovéto pojetí člověka (*homo sidereus*) vycházející z přírody a hvězd však zcela vylučuje ze svých úvah Písmo. Bibli a její skryté významy je však podle Habervešla třeba zkoumat především. Duchovní člověk (*homo spiritualis*) totiž nepochází z hvězd, nýbrž od Boha, a pravá astronomie, zjevující skutečnou moudrost, je *astronomia prophetica* (s. 186). Habervešlův protiklad *homo sidereus* – *homo spiritualis* může být zajímavý, dodejme jen, z hlediska jemu soudobých diskusí o tom, zda člověka vytrhuje znovuzrození z víry z astrologicky pojednatelné moci hvězd. V souvislosti s Johannem Arndtem na tyto

3 JOHANNES KEPLER, *Discurs von der Grossen Conjunction oder Zusammenkunfft Saturni vnd Jovi im fewrigen Zeichen des Loewen, so da geschit im Monat Julio dess MDCXXIII. Jahrs*, in: Johanni Kepleri atronomii opera omnia, díl 7, (ed.) Ch. Frisch, Frankfurt am Main-Erlangen 1866, s. 683–713, zejména s. 701–702.

debaty nedávno upozornil kupříkladu Matti Repo.<sup>4</sup> Arndtovy úvahy se přitom v tomto bodě patrně příliš nevzdalují od Melanchthonova učení o různých typech příčin lidských činů: jednak jimi jsou přirozené sklony, jednak nadpřirozený zásah božího milosrdenství a konečně působení ďábla. Přitom, jak upozorňuje Vladimír Urbánek, vliv hvězd se i podle Simeona Partlicia (*Tractatus Cometographicus*, 1619) týká pouze přirozených sklonů lidí (s. 58).

Tak se zde, mimo jiné právě ve vztahu k dílu Ondřeje Habervešla, otevírá pro další bádání a myšlenkové rozборы zajímavá problematika určité, řekněme zdvojené přirozenosti. Jedna přirozenost je ta, o níž se právě zde mluví jako o určité přírodní vázanosti či podmíněnosti člověka (či lidského těla), vůči níž stojí Slovo, popřípadě víra či Duch svatý jako protiklad, jenž může přerhat její vazby. Druhou přirozeností je ona svrchu zmíněná původní rajska přirozenost, na jejímž zbytku lze i přes prvotní hřích stavět nápravu věcí lidských, a která tudíž není striktním protikladem Slova.

Třetím tematickým okruhem, na nějž bych chtěl v Urbánkově práci upozornit, je otázka postojů k politické moci a jejich různé náboženské motivace. Krom poměrně jednoznačného profalckého ladění všech tří rozebíraných autorů, jež mělo v některých jejich dílech tu více, tu méně eschatologicko-chiliastický rozměr, kromě vyhraněné protijezuitského postoje (Felgenhauer – s. 121, Habervešl – s. 169), který je z hlediska českého evangelického exulanta srozumitelný a – dovolím si tu poznámku – v kontextu dění oprávněný, jsou zajímavé úvahy o legitimitě odporu či o přísaze. Již starší české dějepisectví upozornilo jak na snahu části moravských evangelických stavů zdůrazňovat po bělohorské porážce, že setrvaly vždy svojí vírou na bázi „pravé Augustany“, tj. že zastávaly výlučně luterské stanovisko, a tudíž si zasluhují, aby se jejich osudu ujal kurfiřt Jan Jiří Saský (František Hrubý), tak ale i na možné zdroje úvah o právu na odboj v prostředí, jež bylo do určité míry filipisticky laděno, například Julius Glücklich v ohlasu na Ernsta Troeltsche.<sup>5</sup> Urbánkovy rozборы přinášejí zajímavá zjištění

4 MATTI REPO, *Sapiens dominabitur astris. Die theologische Astrologie Johann Arndts, in seinen Vier Bücher[n] von Wahren Christentum*, in: *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, (ed.) B. Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, zejména s. 362–364.

5 FRANTIŠEK HRUBÝ, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*, ČČH 40/1934, 265–309; 41/1935, s. 1–40, 237–258; JULIUS GLÜCKLICH, *Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin*, ČČH 20/1914, s. 188–199, 297–329, 379–396, citováno ze s. 319–320. Melanchthon, jak říká Glücklich, podle Troeltsche „na rozdíl od Luthera přece připustil aspoň proti největším nespravedlnostem odpor de iure naturae, jinak se odvolává též na římské právo a německé právo



i k těmto otázkám a ukazují, že nelze od sebe striktně odlišit výlučně luterské, melanchthonské a kalvinistické stanovisko a postavit je proti sobě.

Simeon Partlicius se ve svém spise *Flagellum Dei: to jest bič aneb metla Boží* z roku 1620 dostává přes typologii válek až k otázce práva na odpor. Partlicius obhajuje právo na odpor „poddaných“ proti králi či vrchnosti, pokud se „náboženství svých poddaných ‚protiví a poddaným v něm překážky činí‘“. To, jak říká Vladimír Urbánek, může sice na prvý pohled činit dojem blízkosti s názory některých kalvinistických autorů, kteří dávají právo na odpor v náboženských otázkách proti vrchnosti i lidu, avšak u Partlicia bychom při podrobnějším rozboru nic takového nenalezli. Partlicius totiž nemíní poddaným s právem na odpor jakéhokoli poddaného, nýbrž takového, „který má moc a právo ouřadu nižšího, kteréžto věci od samotného krále přijal, jakož jsou pani stavové a *defensores regni*, a takovým na místě jiných sluší tyranskému králi odpírati pro náboženství“ (s. 71). Takové stanovisko (odpor náleží „nižším úřadům“, tj. svobodným stavům) se však příliš neliší od názorů, které již v počátcích reformace zformulovali sasští a hesenští právníci (s. 72). Vladimír Urbánek tak uzavírá, že Partliciovo „stanovisko se shoduje spíše s raným luterským pojetím“ než s radikálním kalvinistickým učením o právu lidu na odboj, či dokonce s náboženskou povinností takový odboj podstoupit (s. 73).

Podobně hájí právo českých stavů na obranu náboženství i Paul Felgenhauer ve spisu *Decisio prophetica belli Bohemici* z roku 1620 (s. 120–124). Vedle eschatologicky laděných prvků tohoto spisu, označujících císaře za apokalyptickou šelmu, s níž „svatí Nejvyššího“ svádějí boj a s níž sasští luteráni, jak jim Felgenhauer vytýká, i spolupracují, obsahuje tento spis zajímavé prvky, které by v návaznosti na Urbánkův rozbor stálo za to promyslet v kontextu tradice české reformace. Felgenhauer připouští možnost nedodržet přísahu, pokud se druhá strana (císař) zachovala proradně (s. 121). To jako by svým způsobem navazovalo na bratrské napětí vůči přísaze, které zůstalo i poté, co byla v Jednotě bratrské připuštěna. Felgenhauerovo propagování vyšší hodnoty závazanosti duší a svědomí vůči Bohu než tělesné vazby k císaři by zajisté potěšilo politické filozofy typu Bo-

říšské“. A Glücklich pak ihned v návaznosti dodává, že „bude třeba vyšetřiti, do jaké míry toto Melanchthonovo stanovisko mělo vliv na *novoutrakvistické* vůdce z roku 1618–1620“. Z Troeltsche dále vyjímá, že se „vedle ortodoxně-luterského směru vyvinul směr, jehož střediskem byla Jena a který měl pod vlivem kalvinismu svobodnější názory o poměru císaře a teritoriální vrchnosti. I tu bude úloha českých historiků v tomto směru prozkoumati dobrá zdání universit wittenberské a jenské o *českém povstání* z roku 1620“.

ženy Komárkové (její *Česká otázka v průběhu století*). Zajímavý je pak důraz Paula Felgenhauera, připomínám, že německojazyčného luterána, na to, že náboženská svoboda v Čechách pochází již od císaře Zikmunda (přesto, že to byly evangeličtí, resp. novoutrakvističtí stavové, kteří roku 1567 prosadili vyškrtnutí kompaktát z desk zemských, tj. vlastně zrušení svobody pro podobojí poskytnuté kdysi Zikmundem coby zemského zákona). Proti snaze saských propagandistů označovat Čechy za kalvinisty staví Felgenhauer dvousetletou husitskou tradici a Jana Husa prohlašuje za „evangelíka“ (s. 121). To je zajímavé přinejmenším z hlediska kdysi Pekařovy katolicko-ideologické snahy prohlašovat protestantismus v českém prostředí za cizorodý, germanizační prvek a – v nápadném rozporu s věroučným vývojem, již před Pekařem podrobně rozebraným kupříkladu Ferdinandem Hrejsou – stavět nejen Husa (což by v některých otázkách šlo ještě vyargumentovat), ale i českojazyčné utrakvisty 16. století do protikladu s evangelíky (navzdory Lutherovu přitakání Bratrské konfesi z roku 1535 v roce 1536, navzdory textu České konfese z roku 1575). Felgenhauerovo pojetí by tak mohlo být svým způsobem malým (byť, rozumí se, jen dílčím) příspěvkem ke stvrzení tezí o postupném přerůstání, resp. vrůstání české (prvé) reformace v reformaci evropskou (druhou), které již dříve nadhodil kupříkladu František Žilka a z novějších evangelických historiků prosazoval kupříkladu Amedeo Molnár.

Urbánková práce představuje přínosný a zajímavý rozbor specifické eschatologicko-chiliastické strukturace – Koselleckovými slovy řečeno – „horizontu očekávání“ představitelů českého pobělohorského evangelického exilu. Zdá se, že jej zachycuje krátce před jeho proměnou. Může tak být výzvou pro další bádání, jež by se mohla zabývat otázkou, kdy se „horizont očekávání“ českých evangelíků výrazněji modernizoval.

Jan Horský