

Uhlíř, Zdeněk

Ekonomické myšlení a počátky české reformace

Studia historica Brunensia. 2015, vol. 62, iss. 1, pp. [181]-199

ISSN 1803-7429 (print); ISSN 2336-4513 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/134670>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ZDENĚK UHLÍŘ

EKONOMICKÉ MYŠLENÍ A POČÁTKY ČESKÉ REFORMACE

Abstract:

The author deals with economic thinking in the general determination of production and exchange of material and ideal values between people going beyond the common determination of description and reflection of economic activity of manufacturing, trade and services. He ascertains that in the beginnings of the Bohemian Reformation not only understanding of the difference between the church and the society was formed, but also the foundations for the modern right-wing and left-wing thinking emerged. Particularly noteworthy is the fact that Catholic reformists and conservative Hussites maintained the opinions which may be labelled as radically liberal, while the opinions of radical reformers may be termed (proto)socialist.

Key words:

Economic thought, Bohemian Reformation, contracts, usury, simony, medieval liberalism

Hovořit v souvislosti s reformací, resp. českou reformací o ekonomickém myšlení je pravděpodobně netradiční a snad i neobvyklé. O české reformaci se totiž obvykle pojednává v kontextu historickém,¹ literárním² a teologickém.³ Jestliže však zcela evidentně lze hovořit o ekonomickém myšlení

¹ Viz Novotný, Václav: *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století 1*. Do Husa. Praha 1915.

² Viz Tříška, Josef: *Anonymní česká literatura předhusitské reformace*. AUC-HUCP 12, 1972, s. 155–207.

³ Viz Molnár, Amedeo: *Husovo místo v evropské reformaci*. ČSČH 14, 1966, s. 1–14.

klasické scholastiky, konkrétně Tomáše Akvinského⁴ či Jana Dunse Scota,⁵ potom je to zajisté přinejmenším možné. Ovšem je při tom třeba důrazně připomenout, že ekonomické myšlení v tomto pohledu rozhodně neznamená oslavování vulgárně materialistického hospodářského jednání, jak tomu zpravidla rozumějí dnešní intelektuálové či spíše intelektualisté, nýbrž praxeologickou racionalizaci směny hodnot – materiálních i ideálních – mezi lidmi.⁶ Nejde tudíž v žádném případě o oslavu lakoty a zisku, nýbrž prostě o reflexi aktivní stránky lidského života a její provázanost s etikou jakožto praktickou a kazuistickou disciplínou.⁷ A zároveň je tu souvislost se scotistickým objevem konceptu kontingence,⁸ který ve své podstatě znamená, že lidské skutky jsou sice možné, nikoli však nutné, takže budoucnost jednoho každého člověka a spolu s ní i jeho jednání spočívá zásadně ve volbě mezi různými alternativami. V tomto ohledu je tudíž ekonomika jako aktivní stránka nejenom lidského života, ale lidství vůbec prostorem svobody, protože protějškem kontingence je svobodná vůle (*liberum arbitrium*).⁹ Ekonomické myšlení v tomto smyslu tak je pokusem o řešení problému, jak přijmout tuto fundamentální lidskou svobodu. A tak je snad dostatečně jasné, že ekonomické myšlení v tom významu, jak ekonomie sama sebe

⁴ Srov. např. Z a n o t t i , Gabriel J.: *Antropologia filosófica cristiana y economía de mercado*. Sobre la base de Santo Tomás de Aquino y la Escuela Austriaca de Economía. Madrid 2011.

⁵ Srov. např. *John Duns Scotus. Political and Economic Philosophy*. Introduction with Latin text and English translation by Allan Bernard Wolter. St. Bonaventure 2001.

⁶ Srov. M i s e s , Ludwig von: *Lidské jednání*. Pojednání o ekonomii. Praha 2006; t ý ž : *Theory and History*. An Interpretation of Social and Economic Evolution. New Haven 1957. Obecným teoretickým otázkám na toto téma se věnuje také H u e r t a d e S o t o , Jesús: *Socializmus, ekonomická kalkulácia a podnikanie*. Bratislava 2012.

⁷ Srov. M ö h l e , Hannes: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus*. Eine philosophische Grundlegung. Münster 1995.

⁸ Srov. S ö d e r , Joachim Roland: *Kontingenz und Wissen*. Die Lehre von den Futura contingentia bei Johannes Duns Scotus. Münster 1999. Pro české univerzitní prostředí a diskuzi týkající se *contingentia futurorum evenientium* či naopak *necessitas absoluta evenientium* viz také U h l í ř , Zdeněk: *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*. Praha 1998.

⁹ Avšak právě se svobodnou vůlí měly některé proudy jak první, tak druhé reformace zásadní problémy, takže někomu může spojení reformace a ekonomického myšlení připadat podivné. Srov. např. traktát Petra Payna *De necessitate absoluta evenientium*, rkp. NK ČR Praha, V F 9, f. 68v–75v nebo spis Martina Luthera *De servo arbitrio*, Köln 1525. K rozdílným moderním pohledům na lidskou svobodu srov. např. Z w e i g , Stefan: *Triumf a tragika Erasma Rotterdamského*. Praha 1997 či F r a n z , Raymond: *Hledání křesťanské svobody*. Davle 2007.

chápe a jak rozumí i svým dějinám, může být oživujícím a dynamizujícím přístupem ke studiu české první reformace.

České reformační myšlení nebylo zrozením z ničeho. Třebaže ji zásadním způsobem přehodnotilo, zakládalo se na starší mendikantské tradici,¹⁰ jejíž intelektuální příspěvek ve středoevropském prostoru lze sledovat od přelomu 13. a 14. století.¹¹ Jelikož se ekonomické myšlení tak či onak dotýká individuální činnosti, zakládá se na předpokladu činného subjektu, lidské osoby. S tím do českého prostředí přišel dominikánský lektor Kolda z Koldic ve svých mystických traktátech *O statečném rytíři (De strenuo milite)* a *O nebeských přibytcích (De celestibus mansionibus)*, které napsal pro svatojiřskou abatyši Kunhutu mezi léty 1312–1314.¹² Vedle toho pronikala do českých zemí z německého porýnského prostředí teologie eckhartovského proudu se svou ústřední myšlenkou mystiky každodenního života a *vita mixta*, která překonávala dosavadní příkrý rozpor mezi *vita contemplativa* a *vita activa*.¹³ Jasně se to projevilo u dominikánského profesora pražské univerzity Jindřicha Bitterfelda z Břehu¹⁴ v jeho *Pojednání o rozjímavém*

¹⁰ Srov. např. S o u k u p , Pavel: *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. Praha 2011.

¹¹ Viz K ø l l n , Herman: *Der Bericht über den Danenkönig in den St.-Wenzels-Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*. København 1986; Š k a r k a , Antonín: *Domínán Domaslav a čeští hymnografové jeho směru*. Věstník Královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-filologická 6, 1950; V i d m a n o - v á , Anežka: *Skládal Domaslav legendy?* In: T á ž : Laborintus. Latinská literatura středověkých Čech. Praha 1994, s. 164–171; W o l n y , Jerzy: *Laciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami gnieźnieńskimi“*. Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV. In: Średniowiecze. Studia o kulturze 1. Warszawa 1961, s. 171–238.

¹² Viz Kolda z Koldic. *Mystické traktáty*. Vyd. D. Martínková. Praha 1997.

¹³ Srov. např. A s h l e y , Matthew J.: *The Mysticism of Everyday Life*. The Way Supplement 102, 2001, s. 61–70. Dostupné z URL: <http://www.theway.org.uk/Back/s102Ashley.pdf>, citováno 27. 6. 2014; T a y l o r , Charles: *Sources of the Self*. The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA 1989; M i e t h , Dietmar: *Die Einheit von der vita aktiva und vita contemplativa in der deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. Regensburg 1969; t ý ž : *Einheit im Sein und Wirken*. Meister Eckhart. München 1979; *Mystik, Recht und Freiheit*. Religiöse Erfahrung und kirchliche Intuitionen im Spätmittelalter. Hg. von D. Mieth – B. Müller-Schauenberg. Stuttgart 2012; C o n s t a b l e , Giles: *The Interpretation of Martha and Mary*. In: T ý ž : Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. Cambridge 1995, s. 1–141. Odtud se odvíjejí i některé moderní interpretace etiky a morálky, srov. např. M i e t h , Dietmar: *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*. Graz 1970.

¹⁴ Viz G e r w i n g , Manfred: *Heinrich von Bitterfeld als Reformier*. Theologie und Glaube 95/4, 2005, s. 409–422. Dostupné z URL: http://www.theol-fakultaet-pb.de/thgl/thgl2005/4_01_gerwing-bitterfeld.pdf, citováno 27. 6. 2014; U h l i ř , Zdeněk:

a činném životě (*Tractatus de vita contemplativa et activa*).¹⁵ *Vita mixta* v pojetí pražského univerzitního reformisty neměla být laickou nápodobou řeholního života, jak tomu bylo v případě nizozemského dolnorýnského a dolnoněmeckého spirituálního proudu *devotio moderna* a jeho vnější formy bratří společného života,¹⁶ třebaže podobnost s Novým Jeruzalémem Milíče z Kroměříže by mohla k tomuto závěru svádět,¹⁷ nýbrž se vztahovala k čistě laickým povoláním a zaměstnáním. *Devotio moderna*, pro niž byla charakteristická individuální niterná zbožnost, se tedy neomezovala na vcelku uzavřený a spíše elitní okruh augustiniánských kanovníků, jak se nově připouští,¹⁸ ale uplatňovala se v patricijských vrstvách velkých královských měst jako spirituální a etický základ jejich jinak zcela světského podnikání. V tom se projevuje všeobecný protokapitalistický rys evropského pozdního středověku,¹⁹ jenž vystupuje pod polemickým heslem *adio all'etica protestante*.²⁰

Objev svobodného jednání utvářejícího budoucnost, tedy objev toho, že lidská budoucnost je možná, nikoli však nutná, jakož i rozpoznání toho, že duchovní život směřující k bohu lze realizovat i ve světské činnosti, že tedy

Heinrich Bitterfeld aus Brieg/Brzeg OP und sein Ablassstraktat im Rahmen seiner Reformtätigkeit. In: Bettelorden in Mitteleuropa. Geschichte – Kunst – Spiritualität. Hg. von H. Specht – R. Andraschek-Holzer. St. Pölten 2008, s. 682–688.

- 15 Viz *Henricus Bitterfeld de Brega OP. Tractatus de vita contemplativa et activa*. Edd. B. Mazur – L. Seňko – R. Tatarzyński. Warszawa 2003.
- 16 Srov. P o s t , Richard Rainer: *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden 1968.
- 17 Srov. M e n g e l , David Charles: *Bones, Stones, and Brothels. Religion and Topography in Prague under Emperor Charles IV (1346–78)*. Notre Dame, IN 2003. Dostupné z URL: <http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-07282003-094532/unrestricted/etd.pdf>, citováno 27. 6. 2014.
- 18 Viz S o u k u p , Pavel: *Reformní kazatelství*.
- 19 Viz H e e r s , Jacques: *La naissance du capitalisme au Moyen âge. Changeurs, usuriers et grand financiers*. Paris 2012.
- 20 Srov. např. Chechini, Aldo: *Un giudice del secolo decimoterzo*. Albertano da Brescia. Venezia 1912; B i a n c h i , Francesco: *Albertano da Brescia*. Friburgo Svizzera 1975; G r a h a m , Angus A.: *Albertano da Brescia. A List of Sources for His Works*. Menstrie 1988; P o w e l l , James M.: *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*. Philadelphia 1992; *Albertano da Brescia. Alle origini del razionalismo economico dell'Umanesimo civile della grande Europa*. A cura di Franco Spinelli. Brescia 1996; N u c c i o , Oscar: *Albertano da Brescia. Razionalismo economico ed epistemologia dell'azione umana nell'200 italiano*. Roma 1997; t ý ž : *Adio all'etica protestante. Umanesimo civile ed individualismo economico nella letteratura italiana – da Albertano ad Alberti*. Roma 2003; t ý ž : *Epistemologia della „azione umana“ e razionalismo economico nel Duecento italiano. Il caso Albertano da Brescia*. Cantalupa 2005.

duchovní a praktický život se nejenom vzájemně nevylučují, nýbrž že teprve takový život je v plné míře lidský, měly v českých zemích od poslední čtvrtiny 14. století významné následky, ať už se metaforicky označují jako doba vymknutá z kloubů,²¹ anebo prostě popisují jako potíže se vstřebáním výsledků urychlené akulturace,²² či se expresivně označují jako pauperizace zejména městského obyvatelstva.²³ Pro téma ekonomického myšlení je stěžejní utváření základu pro liberální ideje, čemuž je nutno rozumět v přímém, nikoli přeneseném smyslu slova. Liberální ideje vznikaly ze dvou zdrojů, morální teologie a kanonického práva. Scholastická teologie a pod jejím vlivem také scholastická filozofie směřovaly od univerzálních pohledů v podobě sum k řešení dílčích problémů vyvolaných zhusta působením nově se utvářejících okolností praktického života. Tak se pod příkrovem tradičních intelektuálních odvětví teologie, filozofie a práva rodily společenské vědy a mezi nimi i ekonomie. Svědectvím tohoto procesu jsou četné kvestie, determinace a traktáty zejména z pražského univerzitního prostředí, kterým se však dosud nedostalo soustavného prozkoumání. Nicméně přece jen je možné alespoň naznačit směr pro další zevrubnější bádání, které může dost výrazně změnit náš pohled na český i středoevropský vrcholný středověk.

Je zřejmé, že ekonomické myšlení je třeba chápat jako činnost reflektující nikoli pouze svět vůbec, ale omezeně jen lidskou činnost (v souladu se středověkým vyjádřením by se to nejspíše dalo vyjádřit jako světské skutky) v perspektivě tvorby a směny hodnot, a to nejen materiálních, nýbrž také ideálních (tzn. nikoli zúženě jako činnost výhradně hospodářskou). I když takováto činnost prostupuje veškerý život člověka od kolébky po hrob, má tedy zcela obecný charakter a lze ji považovat za antropologickou konstantu, ba za lidskou přirozenost,²⁴ její reflexe je zpravidla vytlačována na okraj intelektuálního zájmu, protože jejím předmětem je nízké *negotium* a ne vysoké *otium*. Projev ekonomického myšlení, ačkoli je praxeologické a postihuje

21 Viz Š m a h e l , František: *Husitská revoluce I. Doba vymknutá z kloubů*. Praha 1993.

22 Viz U h l í ř , Zdeněk: *The Bohemian Reformation. Sanctity and/or Piety. The Bohemian Reformation and Religious Practice* 5, 2004, s. 13–31.

23 Viz M e z n í k , Jaroslav: *Praha před husitskou revolucí*. Praha 1990.

24 Dnes však se zpravidla přirozenost považuje za sice tradiční, ale filozoficky a teoreticky nezdůvodnitelný klam, srov. např. H a v l í č e k , Aleš: *Otázka lidských a přirozených práv*, dostupné z URL: <http://buberfund.cz/projekt-webdialog/universalnost-lidskych-prav/otazka-lidskych-a-prirozenych-prav-a-havlicek/>, citováno 28. 6. 2014, a antropologická konstanta se tudíž pokládá za povýtce empirickou a podrobenou pouze hypotetickým pravidlům, jak to vyhovuje dominantnímu historickému a konstruktivistickému způsobu myšlení.

základní a podstatný rys pobytu člověka ve světě, tak – paradoxně – nelze hledat porůznu v jakýchkoli textech, nýbrž je nutno se obracet na texty žánrově i tematicky jasně vymezené, vyskytující se na okraji teologie, filozofie a kanonického práva a jen velmi zprostředkovaně a dalo by se říci zjednodušeně a z vulgarizovaně v dominantním pozdně středověkém druhu. Základní prameny českého ekonomického myšlení v počátcích reformace je tedy třeba hledat hlavně ve spisech o smlouvách (*de contractibus*), o lichvě (*de usura*) a o svatokupectví (*de simonia*). Jen málokterý z nich je edičně zpřístupněn, v rukopisech je jich však dochován značný počet, avšak jejich obsah a vzájemné vztahy zpravidla zůstávají neprozkoumány. V tomto příspěvku tedy budu schopen podat jen vstupní orientační přehled a nikoli soustavný výklad ani řešení jednotlivých dílčích problémů.

V samých počátcích ekonomického spisování stojí traktát *O smlouvách* (*De contractibus*) Matouše z Krakova.²⁵ Pro náš účel nehraje roli odlišnost zápisů a členění na případné redakce, protože z hlediska mého nynějšího zájmu je důležité zejména jeho základní ideové naladění. Matoušovým hlavním a vlastně jediným tématem je získávání a směňování (ekonomických) statků, ve středověké dikci světských statků. Zájem o toto téma a jeho důležitost zdůvodňuje jednoduše: s odkazem na evangelistu Lukáše²⁶ říká, že spravedlivý ve velkých věcech (vztah k bohu a potažmo spáse) může být jen ten, který je nejprve spravedlivý ve věcech malých (vztah k lidem a potažmo světským záležitostem). Vyjadřuje tím myšlenku, že i skrze světské skutky lze sloužit bohu – a ze světských skutků nejen veřejnými, které jsou výkonem vlády svěřené bohem, ale také soukromými, které nejsou hierarchickými, nutnými a povinnými, nýbrž horizontálními, kontingentními a dobrovolnými. Taková reflexe a tato tematizace je v českých zemích i ve střední Evropě v poslední čtvrtině 14. století naprostou novinkou. Světské jednání v ní nabývá samostatného významu – a ačkoli je v poslední instanci podřízeno jednání sledujícím duchovní cíle, je právě tím zaměřeno ke spáse. Vytváření a směňování světských hodnot tudíž není vyloučeno z podílu na spáse. Zcela světské jednání se tak za jistých podmínek může

25 Viz: *Mateusz z Krakowa. O nabywaniu i przekazywaniu dóbr*. Podstawowe pojęcia, lichwa i etyka kupiecka. Ed. M. Bukała. Kęty 2011; tam viz i další literatura. Bukalovou edicí byla antikvována edice starší, byť nedávná, viz: *Matthäus von Krakau. De contractibus*. Ed. M. Nuding. Heidelberg 2000.

26 Srov. Luc 16, 9–12: *Et ego vobis dico: facite vobis amicos de mammona iniquitatis: ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula. Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est: et qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est. Si ergo in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est, quis credet vobis? Et si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est, quis dabit vobis? Nemo servus potest duobus dominis servire: aut enim unum odiet, et alterum diligit: aut uni adhaerebit, et alterum contemnet. Non potestis Deo servire et mammonae.*

dostat na úroveň zbožných skutků, které až dotud jako jediné byly a mohly být materiálním obsahem *vita activa*. Matouš z Krakova tak implicitně reflektuje (ale netematizuje to), že společnost (kde je dominantním modelem *vita mixta*) a církev (kde existuje napětí mezi *vita contemplativa* a *vita activa*) nejsou totéž. Můžeme jen tušit, co tím myslel. Řekl bych, že nikoli augustinovský rozdíl a rozpor mezi *civitas dei* a *civitas diaboli*, nýbrž pojetí, že církev jako *corpus mysticum* je aspektem společnosti a jako *ecclesia militans* (resp. *peregrinans* v moderní dikci) je organizační částí společnosti. To je ovšem jen nápad, který vyžaduje ověření dalším bádáním.

Nutnou podmínkou, aby smlouvy o získávání a směřování světských statků podle Matouše z Krakova byly platné, je dobrovolný souhlas obou smluvních stran, což předpokládá svobodu volby a rozhodování. Jen na dobrovolné jednání lze podle scholastické teologie, jakož i středověkého aristotelizmu klást mravní požadavky, tudíž pouze dobrovolné jednání konají jeho aktéři v polaritě dobra a zla. Smluvní jednání tak podléhá dvojímu posouzení, právnímu a mravnímu, kdy toto se děje skrze *forum consciencie* a ono skrze *forum contenciosum*.²⁷ Rozlišuje se tu tak hřích a zločin. Podle katolické tradice je rozlišení jasné a jednoznačné: sice jak hřích, tak zločin jsou proti bohu, ale odlišují se svým působením na lidi. Zatímco hříchu se dopouštějí pouze a právě jen smluvní strany, zločinem jsou kromě smluvních stran postiženi i další, ba dokonce ostatní lidé; jsou jím postiženi nikoli proto, že se jim nelíbí a že s ním nesouhlasí, ale proto, že postihne jejich statky, nebo zasáhne do jejich činností. Hříchy se řešily při zpovědi, pro jejíž vedení existovalo v pozdním středověku rozsáhlé pomůckové písemnictví,²⁸ případně se bral ohled na kanonické právo v celé jeho šíři. Zločiny se naopak projednávaly před světskými soudy. V tradičním katolickém pojetí zločin byl zjevný, veřejný hřích. Zjevným nebyl proto, že jej viděli další lidé, a veřejným nebyl proto, že by jím byl postižen stát, jak tomu obvykle rozumíme dnes. Zjevným byl proto, že se skutek škodlivě dotkl lidí na původním skutku či jednání nezúčastněných, veřejným byl proto, že se negativně dotkl ostatních lidí všeobecně. Zločin se tedy tak či onak podle tohoto vymezení dotýká nezúčastněného, nikoli snad nevinného (nemá přece k původnímu smluvnímu jednání žádný vztah). Nemůže tedy být zločin bez oběti. Důraz na dobrovolnost a skrytý, nicméně zcela pevný předpoklad, že není zločinu bez oběti a že pro existenci zločinu nestačí, že se někomu něco nelíbí, nebo že někdo s něčím nesouhlasí, a takřka naprosté opomíjení

²⁷ Viz Bukala, Marcin: *Zagadnienia ekonomiczne w nauczaniu wroclawskiej szkoły dominikańskiej w późnym średniowieczu*. Wrocław 2004.

²⁸ Viz K e j ř , Jiří: *Středověké kanonické právo v rukopisech České republiky I*. Summae confessorum a jiná díla pro foro interno v rukopisech českých a moravských knihoven. Praha 2003.

vrchnostenských ingerencí a intervencí²⁹ dává znát, že Matoušův pohled na získávání a směňování statků, tedy na základní ekonomickou činnost, je v dnešním vyjádření číře soukromoprávní,³⁰ tudíž svou podstatou liberální.

To samozřejmě neznamená, že Matouš z Krakova ve svém traktátu *O smlouvách (De contractibus)* popisuje společnost v českých zemích tak, jak existovala v jeho době koncem 14. století. Rozhodně však musíme připustit, že reflektuje společnost, jaká tehdy existovala ve velkých středoevropských městech s rozvinutým ekonomickým, sociálním a kulturním životem, a že vyjadřuje představy této velkoměstské společnosti, co a jak by mělo být. Je zřejmé, že v tom implicitně vychází z představy přirozeného práva a z naplnění zjeveného zákona teologálními ctnostmi vírou, nadějí a láskou. Nevylučuje tedy vrchnostenské regulace, které by měly zaručit spravedlivou cenu při získávání a směňování světských statků, protože s nimi vůbec nepočítá, jakož nepočítá ani s potřebou zvláště konceptualizovat spravedlivou cenu. Spravedlivou cenou je prostě taková cena, na které se obě smluvní strany dobrovolně dohodnou. Z toho plyne, že takto chápaná spravedlivá cena není objektivní ve významu stálá a stejná, protože je určena osobami a okolnostmi a ničím jiným. Dodejme, že to bezpochyby může být taková cena, kterou by nezúčastnění na této směně, kdyby snad chtěli mezi sebou dohodnout stejnou směnu, nikdy nesjednali. Matouš z Krakova zkrátka předpokládá, že účastníkům směnné smlouvy do jejich volby a rozhodování nemá nikdo další zasahovat, ale zároveň také předpokládá, že se při tom nesmějí dopouštět zločinů (protiprávního jednání), jakož se ani nemají dopouštět hříchů (nemravného jednání). Mimo jeho obzor jsou tedy jak vrchnostenské regulace, které by měly předem zaručit, že soukromé akty budou spravedlivé a dobré, tak takové pojetí veřejného či zjevného hřichu, kterému stačí, že osoba hříšníka a jeho hříšné skutky jsou obecně známy, ale nevyžaduje zároveň, aby hříšníkovo jednání postihlo nějakou oběť. Jinými slovy, Matouš toleruje i hříšné jednání, které je obecně známé, pokud nepostihuje statky jiných lidí, nebo nezasahuje do jejich činností. Úhrnem, jelikož směnné smlouvy, jak je chápe Matouš z Krakova,

²⁹ Zajímavé je, že novodobí historikové význam vrchnostenských ingerencí a intervencí zdůrazňují a kladně hodnotí do té míry, jako by tvrdili, že bez nich ekonomická činnost nemůže existovat, srov. např. D v o ř á k , Miloš: *Císař Karel IV. a pražský zahraniční obchod I–II*. PSH 34, 2006, s. 7–91; 35, 2007, s. 7–61. V tom jsou však nepochybně ovlivněni ideologizujícími politickými ekonomy, srov. např. M a z z u - c a t o , Mariana: *The Entrepreneurial State. Debunking Public vs. Private Sector Myths*. London – New York 2013.

³⁰ K tématu soukromoprávního pojetí společnosti srov. např. H o p p e , Hans-Hermann: *Staat oder Privatrechtsgesellschaft?* Dostupné z URL: <http://www.hansshoppe.com/translations/staat-oder-privatrechtsgesellschaft-german/>, citováno 28. 6. 2014.

za jistých podmínek a v jistých okolnostech tolerují hříšné jednání, Matouš tím, že s tímto jejich rysem souhlasí, ba dokonce jej prosazuje, neodporuje vždy a všude hříšnému jednání, a v důsledku toho rezignuje na svatost ve společenském jednání. Sice proti nim nijak nevystupuje, ale také v žádném případě nepodporuje *svaté živé*, oblíbený symbol jeho současníka Matěje z Janova. A právě tak vůbec nebere v potaz Matějův *zákon Kristův*, třebaže se směnné smlouvy, o kterých píše, zajisté zakládají na pravidlech. Z pohledu způsobu myšlení, jaké zastával Matěj z Janova, jsou však tato pravidla pouhé *adinventiones humane*. A tak ačkoli do definitivního rozkolu mezi různými reformními proudy zbývala ještě dlouhá doba, inherentní kontroverze byla přítomná už dlouho před ním.

Zhruba v téže době, někdy v poslední čtvrtině 14. století, pronikl do Čech traktát jinak neznámého německého autora Theodericha de Erlich *O lichvě (De usura)*.³¹ Je sice cizího původu, a tak není dokladem domácí tvorby, nicméně byl inspirací pro polemiky o lichvě ve druhém desetiletí 15. století. A je i dokladem o tom, že alespoň někteří definovali lichvu zcela jinak,³² než jak ji definuje naše současné právo a než jí podle v zásadě merkantilistických představ rozumějí novodobí historikové.³³ Lichva pro Theodericha de Erlich není braním úroku nebo braním nadměrného úroku, třebaže úrok (o nadměrném úroku se vůbec nezmiňuje) v některých případech nepřipouští. Lichvu definuje zcela jasně a srozumitelně: je to jakákoli transakce, při níž jedna strana vůči druhé buď používá nátlak či dokonce přímé násilí, nebo při transakci lže, podvádí či zatajuje informace. To je zcela liberální definice, která se zajisté přičí představám většiny historiků.³⁴ Nicméně tato definice je zcela nezpochybnitelná, takže je nutno zkoumat, co v tehdejších kontextu znamenala. Pomocí k tomu jsou různé kazuistiky v jeho traktátu, na jejichž základě pochopíme pojmové konfúze a ekvivokace, takže nakonec budeme moci pochopit v kazuistikách uváděné transakce v jejich podstatné ekonomické povaze a nikoli podle našich arbitrárních představ

³¹ Viz U h l í ř , Zdeněk: *Traktát Jana z Příbrami De usura*. In: O felix Bohemia! Studie k dějinám české reformace. Vyd. P. Hlaváček aj. Praha 2013, s. 105–118.

³² Viz U h l í ř , Zdeněk: *Lichva v českých předhusitských a husitských polemikách* (v tisku).

³³ Srov. např. U r f u s , Valentin: *Právo, úvěr a lichva v minulosti*. Uvolnění úvěrových vztahů na přechodu od feudalismu ke kapitalismu a právní věda recipovaného římského práva. Brno 1975.

³⁴ Kromě vlivu přetrvávajících (nebo v keynesianizmu se opakujících) merkantilistických představ tu hraje i roli dosavadní velmi výběrové studium středověkých pramenů, srov. např. U r f u s , Valentin: *Jakoubek ze Stríbra a Mikuláš z Drážďan jako teoretikové úroku a lichvy*. JSH 35, 1966, s. 199–204; K a v k a , František: *Jakoubkův traktát „Contra usuram“ a židovská otázka*. AUC-HUCP 40/1–2, 2000, s. 17–24.

vyhovujících spíše ideologickým předsudkům než minulé, historické skutečnosti. Teprve využití kazuistik pomůže objasnit terminologické problémy, které vedly k fundamentálním dezinterpretacím.

Nejzávažnějším rozdílem od dnešního i staršího římskoprávního úzu je mnohem větší rozsah denotátu termínu půjčka (*mutuum*). Zatímco dnes chápeme půjčku jako takový vztah, v němž věřitel dlužníku předá na určitou dobu statek či peněžní částku a dlužník může statku či peněžní částky po tuto určitou dobu užívat a posléze mu vrátí jak týž statek či stejnou částku zároveň s úrokem, ve středověku chápali půjčku jinak. Půjčku v dnešním pojmovém vymezení nevyužívali a pod slovem půjčka denotovali deponát (*depositum*), a to nikoli jako *depositum regulare* (vrací se právě táž věc), nýbrž jako *depositum irregulare* (vrací se stejná míra nebo množství stejné věci); v zásadě jde o rozdíl mezi věcmi dělitelnými a nedělitelnými. Podstatné je to, že jedna strana svěřuje druhé věc do úschovy, avšak nikoli k užití. Pod slovem půjčka (*mutuum*) rozumějí tedy Theoderich de Erlich a spolu s ním všichni ostatní v té době uložení peněz do úschovy za účelem vytvoření běžného účtu. Jedna strana, zdánlivý dlužník, je tedy ve skutečnosti finanční podnikatel (peněžoměnc, bankéř), který druhé straně spravuje běžný účet, zatímco druhá strana, zdánlivý věřitel, je majitelem obnosu na běžném účtu. V tom případě (a to je případ, o kterém Theoderich de Erlich pojednává a který měli na mysli všichni jeho čtenáři) zdánlivý věřitel, chce-li úrok, dopouští se lichvy, protože má zcela naopak platit poplatek zdánlivému dlužníku za správu běžného účtu.³⁵ Novodobí historikové však, neberouce v potaz takové a podobné kazuistiky, vidí zde zcela svévolně finanční pijavici, která chce vysávat chudého ubožáka, ačkoli středověcí scholastici měli na mysli situaci, kdy bohatý vkladatel chce na finančním podnikateli ještě to, co mu nepřísluší. Můžeme najisto říci, že nebýt vlivu moderních diskuzí o sociální otázce a osob zneužívajících materiální nouze jiných osob, vůbec by k takovému názoru nemohli dojít.³⁶

Samozřejmě vyvstává otázka, jak vůbec vkladatelé mohli požadovat úrok. A odpověď je ovšem jasná a jednoduchá: vkladatelé požadovali úrok, protože uschovatelé nadrželi deponát řádně při sobě po celou dobu, nýbrž ho využívali pro své účely, tzn. prováděli s ním finanční transakce (vy-půjčovali jej, prováděli investice apod.), které provádět neměli a nesměli.

³⁵ K tomu srov. H u e r t a d e S o t o , Jesús: *Peníze, banky a hospodářské krize*. Praha 2009.

³⁶ Také mluvit neutrálněji o ekonomizaci, fiskalizaci a komercializaci společnosti na přelomu 14. a 15. století, srov. např. O c k e r , Christopher: *Die Armut und die menschliche Natur*: Konrad Waldhauser, Jan Milíč von Kroměříž und die Bettelmönche. In: *Die „Neue Frömmigkeit“ in Europa in Spätmittelalter*. Hg. von M. Derwich – M. Staub. Göttingen 2004, s. 111–129, je nutno s jistou opatrností.

Situace ve společnosti tudíž vypadala tak, že sice existovala pravidla, avšak rigoristé horlící za prosazení všeobecné svatosti a oslavující *svaté živé* považovali tato pravidla za *adinventiones humane*, tak je ze zásady všechna odmítali. A tato pravidla byla ke všemu ještě porušována, takže v očích těchto rigoristů nastávala opravdová *abhominacio desolacionis*. V pohledu z druhé strany je prosazování *zákona Kristova* protismyslné, protože Ježíš Kristus zjevující lásku sice zákon neruší, leč naplňuje, nicméně kdo se řídí láskou, neřídí se už zákonem. A zcela nepřistojné je kladení důrazu na *svaté živé*, protože je projevem důsledného zákonictví, zákonictví však bylo překonáno teologálními ctnostmi vírou, nadějí a láskou. Doba dynamické akulturace a prudkého materiálního rozvoje tak už od poslední čtvrtiny 14. století obsahovala implicitní kontroverze a konflikty. V jednom pohledu dominovala nenasytná lakota neštítící se ani kupčení beneficií a officii považovanými dotud za posvátná, v druhém pohledu měla ústřední místo závist³⁷ těch, kteří nepochopili a nechápou, že lidský život spočívá ve světském jednání, skrze které je možno také dosáhnout spásy, a nikoli ve vnitřním přerodu pasivně očekávajícím spásu a v donucení jiných k témuž pasivnímu přerodu. V těchto obtížných kontroverzích česká společnost těžko hledala – a nakonec nenalezla – konsenzus.

Jasně se to ukázalo v přístupu ke svatokupectví (*simonia*). Otázkou vstupu finančních transakcí do zpřístupňování duchovních hodnot se zprvu věnoval proud katolického reformizmu v osobě již zmíněného Jindřicha Bitterfelda z Břehu v jeho spisku *Dobrozdání proti svatokupectví (Determinacio contra simoniam – jinak také Definicio simonie cum undeviginti corrolariis)*.³⁸ Důležitá je definice svatokupectví, kterou podává: *Svatokupectví je usilovná snaha koupit nebo prodat nějakou duchovní hodnotu nebo hodnotu s duchovní hodnotou spojenou (Simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum)*. K tomu však vzápětí dodává, že nikoli každá snaha koupit či prodat (tj. duchovní hodnotu) je svatokupectvím (*Non omnis voluntas emendi vel vendendi facit simoniam*). Poněvadž jsou duchovní záležitosti a duchovní hodnoty na člověku nezávislé, duch si totiž vane, kudy chce,³⁹ jsou také nepredikovatelné a racionálním metodickým způsobem nedosažitelné. Protože však prodej a koupě jsou zřejmou predikovatelnou racionalizací, nelze duchovní hodnoty

³⁷ Srov. S c h o e c k , Helmut: *Envy. A Theory of Social Behaviour*. New York 1969 (elektronické vydání).

³⁸ Viz rukopisy NK ČR Praha, IX F 7, f. 1r; MZK Brno, Mk 74, f. 251r; Benediktinský klášter Rajhrad, R 400, f. 184r; VKOL Olomouc, M II 107, f. 106r. Viz také *Henricus de Bitterfeld. Determinatio contra simoniam*. Ed. E. Stein. VKČSN 1928.

³⁹ Viz Ioh 3, 8: *Spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis, sed nescis unde veniat, aut quo vadat: sic est omnis qui natus est ex spiritu*.

prodat ani koupit, nebo přinejmenším vůbec není jisté, jaký bude výsledek takového prodeje a takové koupě. Z toho důvodu také je další zprostředkování takto získané, tj. prodané a koupené, duchovní hodnoty ne-li nemožné, tedy naprosto nejisté. Je však také jisté, že se to týká duchovních hodnot ve významu *spirituálních*, ne však ve významu *intelektuálních* nebo *duševních*. Lze tudíž prodávat a kupovat všechny materiální hodnoty a lze také prodávat a kupovat ideální hodnoty, pokud jsou intelektuální a duševní. Lze prodávat vše, co nemá vážnost, lze prodávat a kupovat i to, co vážnost má, nesmí to však být duchovní, tj. spirituální povahy a podstaty. Jindřich Bitterfeld tak připouští všeobecnou možnost prodeje a koupě – s jedinou výjimkou: nevztahuje se na *spiritualia*.

Matouš z Krakova, Theoderich de Erlich a Jindřich Bitterfeld z Břehu tak spolu ve všech podstatných myšlenkách souhlasí. Vypadá to tak, že scholastika, v jejímž rámci se kromě teologie a filozofie začaly v průběhu 14. století rozvíjet také společenské vědy, začala nabývat některých obsahových prvků, které byly vlastní také křesťanskému humanizmu rozvíjejícímu se od první poloviny 13. století. V průběhu celého 14. století stále intenzivněji přijímala kazatelská slovesnost exempla z antické literatury, jak dokládají její zachované stopy „po proudu“ i „proti proudu“ komunikace v kazatelském písemnictví, takže nějakou konvergenci tu snad můžeme předpokládat. Nicméně písemnictví ostatních scholastických a univerzitních žánrů v českých zemích a ve střední Evropě nebylo dosud z tohoto hlediska prozkoumáno, takže se zde rýsuje významný úkol pro další bádání. Zdá se však, že *adinventiones humane* se mohou hledat nejenom v kanonickém právu a zejména papežských dekretech či ve scholastické metodě připouštějící sylogistické diskurzivní zpracování metaforické biblické exegeze a hermeneutiky, ale také v křesťanském humanizmu odstraňujícím prostřednictvím *vita mixta* ztotožnění společnosti a církve. Některé historiografické proudy to koncipují tak, že prostor pro *civilitas humana* a *liberalitas Christiana* se vytvořil na základě střetávání mezi státem a církví v období raného a vrcholného středověku.⁴⁰ Nyní je žádoucí prověřit to konečně konkrétně.

Krucíální pro rozdělení a konečný rozchod původně paralelních reformních proudů v českých zemích se stala otázka svatokupectví a jeho kritika. Právě na řešení otázky svatokupectví doznaly původně implicitní kontroverze své plné explikace. Nešlo jenom o to, že se řešení teologických otázek „vernakularizovalo“, tzn. že se teologické otázky ze sféry duchovenské

⁴⁰ Srov. Dalberg-Acton, John Emerich Edward: *Essays on Freedom and Power*. Boston 1949 (elektronické vydání).

a univerzitní dostaly mezi laický lid.⁴¹ To je jenom první stránka věci. Je tu však ještě druhá stránka věci, a sice to, že se svatokupectví z teologického problému proměnilo na problém ekonomický, resp. kvazieconomický. A když říkám ekonomický, nemíním tím, jak je snad zřejmé z předchozího, hospodářský nebo třeba společenský, ale problém společenského jednání týkající se získávání a směny hodnot. A pak je tu ještě třetí stránka věci, totiž že „vernacularizace“ v konkrétní podobě „zčeštění“ nevedla jen ke zjednodušení, jak se s tím lze setkat v případě Tomáše ze Štítného,⁴² ale přímo k vulgarizaci ve významu zprimitivnění, zhrubnutí. Můžeme tedy uvažovat tak, že problém, který původně byl teologický (a spisek Jindřicha Bitterfelda z Břehu dokládá, že tomu tak skutečně bylo), přestal být teologickým, ale „ekonomizoval“ se, tzn. zařadil se mezi ostatní problémy světského jednání, nikoli skrze prosté „zčeštění“, ale tím, že „zčeštění“ nebylo pouhým formálním komunikačním prostředkem, ale stalo se prostředkem významovým, „nacionalizačním“, „eticizačním“.⁴³ Právě tato „vernacularizace“ byla významným předělem oproti předchozímu bi- či trilingvizmu a pojetí politického národa blízkému dnešnímu pojetí národa občanského, jaké se prosadilo ve 14. století.⁴⁴ I zde však je nezbytné, aby se všem zmíněným aspektům věnovalo další bádání se vší vážností, protože jinak zůstane nevysvětlen prudký a náhlý úspěch husitské reformace hned na jejím počátku jakož i její konečný fatální neúspěch, myšlenkové a hodnotové vyprázdňování, jakož i rozpačitý restart v nechtěné izolaci, která však přes všechna úskalí, kterým musela čelit, přinesla některé nové hodnoty, jež však dnes jen stěží dokážeme náležitě vyčíslit a nezaújatě ocenit.⁴⁵

Mám zde na mysli především spis Jana Husa *O svatokupectví*. Nejde o to, že Hus ve své české adaptaci přístup ke svatokupectví zjednodušil, ale o to, že svatokupectví zcela nevhodně ekonomizoval: zbavil je tím

41 Srov. R y c h t e r o v á , Pavlína: *Theology Goes to the Vernaculars*. Jan Hus, „On Simony“, and the Practice of Translation in Fifteenth-Century Bohemia. In: *Religious Controversy in Europe 1378–1536*. Ed. by M. Van Dussen – P. Soukup. Turnhout 2013, s. 231–249.

42 Viz U h l í ř , Zdeněk: *O Řečech nedělních a svátečních Tomáše ze Štítného*. Problém české a latinské transmise kazatelských textů. In: *Z badáň nad książką i księgozbiormi historycznymi* 4, 2010, s. 81–90.

43 Srov. N o d l , Martin: *Dekret kutnohorský*. Praha 2010; Š m a h e l , František: *Idea národa v husitských Čechách*. Praha 2002².

44 Viz U h l í ř , Zdeněk: *Národnostní proměny 13. století a český nacionalismus*. FHB 12, 1988, s. 143–170; t ý ž : *Nově objevený zlomek latinského překladu Kroniky tak řečeného Dalimila*. Knihovna 16/2, 2005, s. 137–164.

45 Srov. M o d r á k o v á , Renata – U h l í ř , Zdeněk: *Zákon a Písmo*. Rukopisy české reformace 14.–16. století. Praha 2009.

vztahu k duchovní sféře, avšak ve vztahu ke světské sféře mu nedal dosti jasné rysy. Justiniánský kodex užívá také téhož termínu (*simonia*), avšak transponuje jej do světské sféry: charakterizuje se tak úřední akt, za který úředník požaduje úplatu, ačkoli nemá, protože už pobírá pravidelný příjem právě s ohledem na vykonávání takových aktů a protože žadatel o daný úkon jej má obdržet zadarmo, jestliže platí daně. V justiniánském kodexu tak slovo *simonia* označuje to, čemu my dnes říkáme *korupce*. Se stejnou intencí, ale s výraznou neurčitostí užívá termínu *svatokupectví (simonia)* Jan Hus. V řadě svých textů a kázání nadto proti svatokupectví horlí tak vášnivě a naprostou většinou tak neurčitě, že to připomíná českou letošního a loňskou antikorupční hysterii. Na rozdíl od Jindřicha Bitterfelda se tak mnohdy dostává až do oblasti iracionálního hněvu, kde užívá velmi povrchních argumentů, jež jsou málo přístupné posouzení jasným světlem rozumu, jak se říká.⁴⁶ V dnešní době to zcela zřejmě chápeme jako populismus. Není ovšem jisté, zda to tak můžeme chápat ve vztahu k období počátku 15. století, protože populismus předpokládá demokracii a je její odvrácenou stranou, ochlokracií. Zdá se, že i v tomto případě bude třeba obnoveného bádání o ekonomickém životě měst nejenom v zúženém hospodářském pohledu, ale zvláště v pohledu lidského jednání vytvářejícího, získávajícího a směřujícího materiální i ideální hodnoty. Jinak se budeme pohybovat pouze na povrchu reformní opoziční vřavy a podstatné otázky zůstanou nezodpovězeny.

Paralelně probíhalo radikální protisvatokupecké třeštění také u Černé růže na Příkopech, kde byl hlavním hybatelem Mikuláš z Drážďan.⁴⁷ Drážďanská škola svým intelektuálním radikalizmem spíše vdechla nový život skomírajícímu valdenství v Čechách, než aby se jím nechala ovlivnit,⁴⁸ ale to je v této souvislosti vedlejší. Důležité je, že vycházela ze stře-

⁴⁶ Zcela analogicky pro nynější přístup horlení srov. V o n d r á ě k , Ondřej – H a v r d a , Marek: *Korupce jako parazit*. Návod, jak ji porazit. S. I. 2013 a pro kritický pohled srov. R y s k a , Pavel – P r ů š a , Jan: *Korupce*. Ekonomie vs. mýty. Praha 2013.

⁴⁷ V i z C e g n a , Romolo: *Nicola della Rosa Nera e le origini del radicalismo antisimoniaco dello Speculum aureum*. Mediaevalia Philosophica Polonorum 34, 2001, s. 59–74. Dostupné z URL: http://nicolausdragna.xoom.it/virgiliowizard/sites/default/files/sp_wizard/docs/Origini_radicalismo_antisimonico_speculum_aureum.pdf, citováno 29. 6. 2014; t ý ž : *Tractatus de simonia in ms. VE 21*. Přegląd Tomistyczny 11, 2005, s. 159–206. Dostupné z URL: <http://bc.dominikanie.pl/dlibra/plain-content?id=626>, citováno 29. 6. 2014.

⁴⁸ V i z M u t l o v á , Petra: *Radical and Heretics: Rethinking the Dresden School in Prague*. Submitted to Central European University, Department of Medieval Studies. Budapest 2010. Dostupné z URL: www.etd.ceu.hu/2011/mphmup01.pdf, citováno 29. 6. 2014.

doevropského intelektuálního kvasu a inspirovala se dílem Petra Wysze,⁴⁹ takže je zřejmé, že nešlo jen o záležitost některých spíše radikálních proudů českého reformního hnutí. Kritika svatokupectví a boj proti němu tak, jak v českých zemích probíhaly, měly však dva důvody či aspekty, které musíme při zpětném pohledu rozlišovat. Prvním z nich jsou různé machinace týkající se beneficí a obročí, k nimž docházelo jednak v souvislosti s komutacemi, jednak v návaznosti na provize a expektance. Je doloženo mnoho sporů ve věcech práva k beneficiím, kanonické právo však bylo nástrojem k jejich řešení. Už jen samotné množství sporů, které probíhaly, bylo pohoršlivé a vzbuzovalo pochybnosti o řádné funkci institucionální církve. To si uvědomovali nejenom reformisté a reformátoři všech proudů, ale i řekněme ortodoxní fundamentalisté. To se ovšem týkalo svatokupectví ve vlastním teologickém významu, tzn. vztahovalo se to k církvi, nikoli však ke společnosti. Druhým aspektem je kritika oddělení společnosti a církve, byť nikoli společnosti a náboženství či dokonce společnosti a víry. Právě oddělení společnosti a církve radikální reformní proudy důrazně odmítaly, považovaly naopak za žádoucí splynutí společnosti a církve, jakož i podřízení společnosti církvi. Jejich představa byla důsledně teokratická, resp. klérokatická, vezmeme-li v úvahu vůdcovskou roli kazatelů, kterou požadovaly a prosazovaly.

Jestliže v tomto kontextu nebylo svatokupectví vztaženo jen k církvi, nýbrž ke společnosti jako celku, přestalo být definováno a omezeno jako usilovná snaha prodat a koupit nějakou duchovní hodnotu nebo věc s duchovní hodnotou spojenou, a začalo být definováno jako prodej a koupě ještě dalších hodnot v širším měřítku. Z přesně definovaného svatokupectví se tak stal nepřesně definovaný zájem o získání bohatství prostřednictvím prodeje a koupě. Taková kritika svatokupectví tedy nebyla zaměřena pouze proti stávající církvi, ale rovněž tak – a možná ještě více – proti stávající pozdně středověké společnosti, jež začala nabývat protokapitalistických rysů. A jelikož protokapitalistické rysy nespočívaly v materiální produkční sféře, nýbrž v osvobození od pobožného zákonictví a v odmítání vrchnostenských regulací života ve jménu dobrovolné rovnoprávné smluvní volnosti, radikální reformní hnutí svým neúprosným bojem proti svatokupectví jednoznačně odmítalo takovou volnost vztahů založenou na svobodném jednání. Horlení proti svatokupectví a veřejným, zjevným hříchům, pojímaným v mnohem širším vymezení než jen zločiny, tudíž nepochybně bylo razantním decivilizačním úsilím. V dalším bádání tak budeme muset jak kriticky přehodnotit pojmání následného husitského hnutí jakožto revoluce, tak

⁴⁹ Viz S e n k o , Władysław: *Piotr Wysz z Radolina (ok. 1354–1414) i jego dzieło „Speculum aureum“*. Warszawa 1996.

skepticky posoudit formální komunikační pohled na reformní kazatelství včetně vysvětlení a zhodnocení techniky kazatelské práce se zdroji a prameny.

V polovině či po polovině druhého desetiletí 15. století propukla kromě jiných prudká polemika týkající se lichvy, jejímiž účastníky byli Mikuláš z Drážďan,⁵⁰ Jakoubek ze Stříbra⁵¹ a Jan z Příbrami⁵² a kterou příběh ekonomického myšlení v počátcích české reformace končí. Všichni účastníci polemiky ve svých spisech sice tematizují výhradně konkrétní předmět lichvy, implicitně však se spor týká diskuze o povaze ekonomického myšlení a zároveň je erupcí konfliktu mezi ekonomickým a antieconomickým (nikoli pouze ne-ekonomickým) myšlením. Traktát Jana z Příbrami je oproti dalším dvěma relativně krátký a více méně opisuje starší traktát Theodericha de Erlich, k němuž připojuje samostatný dodatek srovnávající lichvu a krádež. Lichva je pro něj taková zbožně peněžní či pouze finanční transakce, při níž jedna ze stran buď používá nátlaku či dokonce násilí, nebo se dopouští lži, podvodu či zatajování informací. Nenastanou-li tyto okolnosti, je dohodnutá cena cenou tržní a tato tržní cena je zároveň spravedlivá. Jestliže je dohoda nebo smlouva dobrovolná a rovnoprávná, je na jejím základě oprávněný libovolný zisk či úrok nebo renta. Všechny tyto názory přebírá Jan z Příbrami od Theodericha de Erlich, dává jim však preciznější formu, zejména pokud jde o zpřesnění nebo doplnění citací. Pozoruhodná je skutečnost, která se podle dosavadních představ české historické vědy i historiografie o středověké ekonomii zdá být nepředstavitelná, totiž že názory vyjádřené Janem z Příbrami v traktátu *O lichvě* jsou zcela kompatibilní s idejemi moderní liberální ekonomie rakouské školy.⁵³ Ekonomické myšlení prezentované Janem z Příbrami dokládá, že přinejmenším velkoměstská společnost v českých zemích i ve střední Evropě byla založena nejenom na rozvinuté dělbě práce, ale i na zvětšujícím se počtu kapitálových stupňů výroby a služeb, na rozvinuté logistice řemesel a obchodu, na hypotečních i kapitálových půjčkách, jakož i na vytváření sdružení a konzor-

⁵⁰ Viz De Voght, Paul: *Traité „De usuris“ de Nicole de Dresda. Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 44, 1977, s. 150–210; 45, 1978, s. 181–235; Cegna, Romolo: *Retractatio Tractatus de usuris*. Dostupné z URL: http://nicolausdragna.xoom.it/virgiliowizard/sites/default/files/sp_wizard/docs/Retractatio_De_usuris_ult_2.pdf, citováno 29. 6. 2014.

⁵¹ Viz De Voght, Paul: *Jacobellus de Stříbro (†1429), premier théologien du hussitisme*. Louvain 1972.

⁵² Viz Uhlíř, Zdeněk: *Traktát Jana z Příbrami De usura*, s. 105–118.

⁵³ Srov. Rothbard, Murray Newton: *Zásady ekonomie*. Od lidského jednání k harmonii trhů. Praha 2005; t ý ž : *Ekonomie státních zásahů*. Praha 2001; t ý ž : *Peníze v rukou státu*. Jak vláda zničila naše peníze. Praha 2001.

cií. Traktát Jana z Příbrami je výrazem vyspělého ekonomického myšlení nikoli ve vulgárním materialistickém smyslu, ale v praxeologickém důrazu na svobodné jednání a jeho etiku a v antropologickém zřeteli na kontingenci budoucnosti závislé na lidském jednání a na subjektivitu světských, imanentních (nikoli duchovních, transcendentních) hodnot. Je vynikajícím dokladem pozitivní stránky pozdně středověké české společnosti.

Traktát Jakoubka ze Stříbra *O lichvě (De usuris)* je mnohem delší a množstvím citátů působí mnohem učeněji. Ačkoli je založen prakticko-teologicky, nedostává se mu praxeologických a antropologických základů. A nevychází ani tak ze skutečné reflexe praktické životní zkušenosti, nýbrž je nejspíše jen racionalizací negativních pocitů, které lidé, resp. někteří lidé měli z jistých rysů tehdejší společnosti, jež novodobí historikové označují jako ekonomizaci, fiskalizaci a komercializaci. Velice metaforicky by se dalo říci, že zatímco Jan z Příbrami vyjadřuje názory a postoje „úspěšných“ (*winners*), Jakoubek ze Stříbra sděluje přesvědčení a pocity „neúspěšných“ (*losers*). Je-li myšlení Jana z Příbrami ekonomické, je myšlení Jakoubka ze Stříbra a-ekonomické: nevyjadřuje to, co má být, s ohledem na to, co je v antropologickém pohledu přirozeností člověka, a nehodnotí podle toho faktickou empirickou skutečnost, ale to co má být formuluje s ohledem na svůj nesouhlas s faktickou empirickou skutečností bez ohledu na to, co je v antropologickém pohledu přirozeností člověka. Nepředkládá ovšem racionalizaci negace faktické empirické skutečnosti, ale racionalizaci touhy, jak se v této společnosti uplatnit. To se nejlépe ukazuje na jeho zásadním odmítání věčných platů. *Věčný plat* je až termín vytvořený novodobými historiky, v dobové terminologii to byl *komorní plat (census camerarius* – „hotovostní plat do pokladny“). Novodobý termín je ovšem konfušní, protože je v něm přítomna ekvivokace: označuje totiž jednak *perpetuitu*, tj. plat, který si osoba zakoupí a pobírá jej do konce svého života, tzn. ekonomicky „věčně“ (příkladem je průběžný penzijní systém založený na předchozím placení daně), jednak jistou podobu *renty*, tj. případ, kdy pro nesplácení hypotéky spadne nemovitost na toho, kdo hypoteční úvěr poskytl, a ten ponechá v držbě dosavadního držitele, který hypotéku nesplatil, v nájmu. Jakoubkovi nešlo o kupce perpetuit, ale o nájemce propadlých hypoték, přičemž sofistikovaně a zároveň sofisticky využíval konceptualizačních obtíží, jež tehdejší ekonomie měla. Obecné mínění tehdy i dnes je, že renta sice může spočívat na věci, nikoli však na osobě, protože to by znamenalo nepřípustné otroctví. V případě nájmu z propadlých hypoték šlo o to, že dnes to konceptualizovat dokážeme jako plat z věci, ale tehdy to nebylo obecné mínění; část ekonomů to chápala jako plat spočívající na věci, část jako plat spočívající na osobě. Má-li to být plat z věci, je odpovědnost a „vina“ na tom, kdo nesplatil hypotéku: může si za svou neblahou

situaci sám. Má-li to být plat z osoby, je odpovědnost a „vina“ na tom, kdo ten plat požaduje: je vykořisťovatelem a zotročovatelem. Jakoubek se postavil na stranu těch, kteří nechtěli přijmout odpovědnost a „vinu“ za své více méně nepředložené jednání, kteří chtěli odpovědnost a „vinu“ přenést na druhou stranu sporné transakce. Ačkoli bylo už tehdy a je i dnes zřejmé, že v tomto případě jde o věčný plat z věci, a nikoli z osoby, Jakoubek vědomě přistoupil na polylogizmus skupinového, a nikoli obecného zdroje pravdy, a snad vůbec jako první vytvořil představu „oběti společnosti“. Je nanejvýše žádoucí probádat a-ekonomické myšlení Jakoubka ze Stříbra právě z tohoto hlediska.

Mikuláš z Drážďan je ještě mnohem radikálnější než Jakoubek ze Stříbra. I jeho traktát *O lichvě (De usuris)* je nesmírně učený a intelektualistický, ale ani on nevychází z praxeologických a antropologických základů, třebaže základ teologický nepochybně má. Nerozlišuje mezi církví a společnostmi, ba odlišení společnosti od církve striktně odmítá. Trvá na naprostém připodobnění faktické empirické společnosti biblickému a apoštolskému vzoru. V důsledku toho je myšlení Mikuláše z Drážďan vysloveně anti-ekonomické. Neodmítá jen úrok a věčné platy, odmítá také čistě finanční transakce a s krajní nelibostí se staví ke zbožně-peněžním vztahům ve výrobě, službách a obchodu. Tím v důsledku odmítá nejenom velkoměstskou, ale jakoukoli městskou společnost a představuje jen nějaké autarkní a autonomní komunity. Důrazně tedy odmítá svobodu, kterou přinášejí peníze,⁵⁴ má nechuť k práci, pokud je to práce katalaktická, tzn. směnitelná v důsledku dělby práce a kapitálových stupňů integrujících výrobu, služby a obchod, jakož i chová podezření k jakýmkoli zprostředkovatelským vztahům, bez nichž se žádná strukturovanější a diferencovanější společnost neobejde. Ve své osobě je to intelektualista, který si odmítá připustit, ba si ani neuvědomuje, že veškerou svou činností žije právě z té společnosti, kterou kritizuje a odmítá. Pro takové osoby se dnes užívá označení *užitečný idiot* (míním to jako *terminus technicus*, nikoli příznakově). Úkolem dalšího bádání bude zjistit, zda takové hodnocení Mikuláše z Drážďan je pouhý vnější dojem, anebo zda v tom opravdu pozdně středověká společnost byla bližší naší dnešní, než si zatím jsme ochotni připustit.

Od přelomu druhého a třetího desetiletí 15. století stály před českou společností mnohem naléhavější problémy vyplývající z dramatických událostí, které na ni dolehly jako následek husitského radikalizmu a které bylo třeba řešit přednostně, takže slibný rozvoj ekonomického, praxeologického a antropologického myšlení skončil a podněty, se kterými ekonomické my-

⁵⁴ Srov. S i m m e l, Georg: *Filosofie peněz*. Praha 2011; t ý ž : *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha 2006.

šení přišlo, se vytratily. Mohli jsme však vidět, že poslední čtvrtina 14. a první dvě desetiletí 15. století jsou kruciální nejenom pro interpretaci husitského hnutí, ale také pro výklad dějin českých zemí v mnohem širším časovém horizontu. Musíme dokonce připustit, že všechno je jinak, než se zdálo. A tak snad můžeme být optimističtí, že se nám ještě něco podaří zjistit...

ÖKONOMISCHES DENKEN UND DIE ANFÄNGE DER TSCHECHISCHEN REFORMATION

Der Verfasser beschäftigt sich mit dem ökonomischen Denken in der allgemeinen Bestimmung von Schaffen und Austausch materieller und ideeller Werte zwischen den Menschen, nicht nur in der üblichen Bestimmung der Beschreibung und Reflexion der wirtschaftlichen Tätigkeit auf dem Gebiet von Produktion, Handel und Dienstleistungen. Er beschäftigt sich also mit der Reflexion des praktischen menschlichen Handelns und seiner Beziehungen zum Glaubensleben, wie dies durch die damaligen Termini *vita activa*, *vita contemplativa* bzw. *vita mixta* zum Ausdruck kam. Die Hauptquellen der zeitgenössischen Reflexion sind Traktate, die sich mit den Verträgen (*de contractibus*), mit dem Wucher (*de usura*) und mit der Simonie (*de simonia*) beschäftigten.

