

Nešpor, Zdeněk R.

Václava Budovce z Budova hodnotící recepce islámu a její příčiny

Religio. 2001, vol. 9, iss. 2, pp. [139]-156

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124973>

Access Date: 16. 02. 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.

Václava Budovce z Budova hodnotící recepte islámu a její příčiny

Zdeněk R. Nešpor

Dbejte na to,
ať nikdo nepromešká Boží milost;
ať se nerozbují nějaký jedovatý kořen,
který by nakazil mnohé.

Žd 12, 15

Česká literatura vnímající islám jako onen „jedovatý kořen“, jako zvláště a svou vojenskou mocí dokonce i přímo nebezpečnou „herezi“, jako ono „turecké nebezpečí“ nedaleko zemských hranic, není na evropské poměry příliš četná. Výrazným způsobem ji však charakterizuje celoživotní postoj a dílo bratrského šlechtice Václava Budovce z Budova, stojící dnes poněkud ve stínu jeho nešťastného konce na popravišti Staroměstského náměstí. A tak jako Budovec dlouho čekal na svého biografa,¹ žije dosud jeho dílo v obecném povědomí toliko jako málo poučená polemika s islámem, aniž by se kdo snažil odkryt a soustavněji zmapovat hlubší kořeny tohoto odporu.

Obvykle se za příčinu Budovcovy hodnotící – a již z podstaty tohoto apriorního soudu zajisté v mnohém nepřesné či dokonce zcela mylné – recepte islámu považuje jeho osobní setkání s „tureckým nebezpečím“, s vojensky silnou a dobře organizovanou mocí Porty, nebo jeho vlastní náboženské zakotvení, umocněné příslušenstvím k Jednotě bratrské, v protikladu k víře „nevěřících“. Někteří autoři² pak uvažují i o Budovcově vlastní nejistotě ve víře, o jeho dočasných pochybách, o částečném podlehnutí „dávlovi svodu“. Všechny tyto hypotézy, zajisté správné, je přitom třeba přijímat komplexně v jejich vzájemném spolupůsobení na utváření vztahu tohoto českého šlechtice k muslimské víře. A je třeba připojit ještě čtvrtý významný pramen, totiž osobní zklamání z nepravdivosti zvláštního, podivného „mýtu“ o existenci pravého, vzdáleného východní-

1 Na potřebnost budovcovské monografie sice upozorňoval již Ernst Denis (*Konec samostatnosti české*, Praha b.d., 679), první biografii však vydala až Noemi Rejchrtová (*Václav Budovec z Budova*, Praha: Melantrich 1984). Julius Glücklich, nepochybně náš největší znalec budovcovské problematiky a též vydavatel jeho korespondence, se k vydání souborného díla již nedostal.

2 Julius Glücklich, „Prameny a vznik Budovcova Antialkoranu“, *Sborník prací historických k 60. narozeninám dvor. rady prof. dra. Jaroslava Golla*, Praha 1906; Julius Glücklich (ed.), *Václava Budovce z Budova korespondence z let 1579-1619*, Praha: Česká akademie 1908; Noemi Rejchrtová, *Václav Budovec...*; Jiří Bečka – Miloš Mendel, *Islám a české země*, Olomouc: Votobia 1998.

ho křesťanstva. Ve svém příspěvku nastíním hlavní charakteristiky Budovcovy polemiky s islámem (či spíše jeho apriorního odsouzení) a pokusím se o celkové pojednání a pramenné doložení důvodů, jež k tomuto postoji vedly, i kontextu, z něž vycházely.

*

Své znalosti islámu, vlastně jen jeho turecké podoby, poněvadž jinou neznal a o její existenci neměl ani tušení, čerpal Václav Budovec ze svého pětiletého cařihradského pobytu. Na cestu do Turecka se vydal v listopadu 1577 s novým císařským vyslancem Jáchymem ze Sinzendorfu jako jeho hofmistr, po vyslanci nejdůležitější člen poselstva. Jeho mládí (bylo mu 26 let) a protestantské vyznání přitom překvapují jen zdánlivě. Mladý šlechtic totiž nebyl nijak nezkušený, procestoval do té doby většinu západní Evropy, plynně hovořil několika jazyky a jeho vzdělání bylo na svou dobu přinejmenším nadprůměrné.³ Konečně Turci si byli vědomi konfesijní diferenciací křesťanů a „protestanty považovali za sobě bližší – z toho důvodu, že také nectí obrazy“.⁴ Proto byla císařská poselstva k sultánovu dvoru již od dob Maxmiliána II. ve své většině či vůbec tvořena protestanty.

Třebaže hofmistrovsky povinnosti na vyslancově dvoře byly značné, především ceremoniální, ale i ryze praktické a mnohdy až konspirační,⁵ zbývalo jistě dost času i na záležitosti soukromé. V Budovcově případě přitom šlo o „výzkum“ náboženské situace v maloasijské metropoli, obývané křesťany východními i západními, židy a – především – muslimy. Sám konečně o rozhovorech s nimi podává řadu cenných informací.⁶ Věnoval

-
- 3 Životopisná data Budovcova, pokud je necituji konkrétně, přejímám z biografie N. Rejchrtové *Václav Budovec...*
 - 4 Tomáš Rataj, „Císařská poselstva v Cařihradě ve druhé polovině 16. století“, *Dějiny a současnost* 1995, 4, 10-11. – Jirečkův soud, že poselstva tvořili z většiny protestanté, „poněvadž vyslanci ... sami též víry byli“ (srv. Konstantin Jireček, „Václav Budovec z Budova v Cařihradě“, *Časopis Českého musea* LI, 1877, 418), nevysvětluje příčinu, proč by *katolici* zeměpáni potřebovali *protestantské* vyslance. Je tedy spíše (v kontextu Jirečkova mylného názoru, dobově ovšem pochopitelného, že Turci byli de facto ve své víře ploší) pravdě vzdálenější. Srv. též, že anglická královna r. 1583 na sultánovi žádala – a pro svou zem získala – obchodní výhody poukazem na protestantský ikonoklasmus (Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 1993, 242).
 - 5 Sám říká, že mu tyto povinnosti nedovolily ani uskutečnit vytoženou cestu do Jerusalema (Václav Budovec z Budova, *Antialkorán*, ed. N. Rejchrtová, Praha: Odeon 1989, 39), to však neznamená, že byl *trvale zaneprázdněn*, ale že nemohl *trvale opustit* Cařihrad.
 - 6 Ratajovu námitku („Císařská poselstva...“, 11), částečně uznávanou i Rejchrtovou, že k tomu zřejmě neměl mnoho příležitostí, poněvadž *veškerá* činnost poselstva byla kontrolována tlumočnickými přidělovanými sultánem, třeba odmítnout. Byť tomu tak zřejmě

se zde i – podle svých slov – studiu „tureckého“ (tedy muslimského) náboženství „v teorii“, důkladně přečetl Bibliandřův překlad Koránu a snažil se posuzovat muslimskou náboženskou praxi tímto vzorem. Jistě, jeho soud byl vždy podmíněn vlastní náboženskou příslušností, či spíše byl ještě – jak ukáží dále – příkřejší, než bylo obvyklé, to je však pochopitelné. O Budovcově apriorně hodnotícím posuzování islámu obecně platí to, co Julius Glücklich napsal o *Antialkoránu*, že totiž „zklamal by se, kdo by čekal snad vědecký rozbor koránu a jeho nauky ... jemu jde o odvrácení nebezpečí, které pokládal za hodně akutní, nebezpečí to z odpadání křesťanů k islámu“.⁷

Názor na turecký islám, umocněný osobní vírou v až fanatický odsudek, jehož příčiny budeme hledat dále, Budovec vtělil jednak do svých dopisů, ať již psaných z Turecka nebo i pozdějších,⁸ jednak do svého nejrozsáhlejšího díla, *Antialkoránu*.⁹ Zde nejprve podává „výtahy“¹⁰ jednotlivých „azoar“¹¹ a svébytný popis muslimské zbožnosti, aby se s ním „kriticky“ vyrovnal a dovedl své dílo k oslavě křesťanství s až mystickým a eschatologickým nádechem. Není však mým cílem posuzovat tyto kvality jeho díla,¹² spíše poukážu na některé charakteristické rysy Budovcova pohledu na islám a jejich příčiny.

bylo, šlo pouze o kontrolu *politickou*, aby totiž nedocházelo ke vzájemným kontaktům vyslanců různých zemí (K. Jireček, „Václav Budovec z Budova...“, 427). Proti tomu by dále svědčila i skutečnost, že Budovec po svém návratu „slušně“ hovořil turecky, arabsky a řecky. Třebaže o jeho znalostech arabštiny lze po mém soudu pochybovat (pokládal ji za *mrtvý jazyk!* Srv. *Antialkorán...*, 49) a řecky se mohl naučit již za svého pobytu na evropských univerzitách, turečtině či alespoň jejím základům zřejmě až v Turecku. Jeho znalost tohoto jazyka je přitom nesporná vzhledem ke skutečnosti, že r. 1620 právě pro tuto svou znalost provázal v Praze tureckého vyslance.

- 7 J. Glücklich, „Prameny a vznik...“, 279. Téměř shodně Josef Kunský, *Čeští cestovatelé 1*, Praha: Orbis 1961, 118.
- 8 J. Glücklich (ed.), *Václava Budovce z Budova korespondence...*; týž (ed.), *Nová korespondence Václava Budovce z Budova z let 1580-1616*, Praha 1912.
- 9 Původní (nedochovanou) verzi Budovec připravil pro tisk 1593, censura ji však odmítla. *Antialkorán* pak vyšel v rozšířené podobě až 1614. K tomu podrobně J. Glücklich: „Prameny a vznik...“ Názor, že verze z roku 1593 byla příliš „promuslimská“ (J. Bečka – M. Mendel, *Islám...*, 99) je neprůkazný, s odvoláním na citovanou práci Glücklichovu (což autoři činí) zcela mylný.
- 10 Již J. Glücklich („Prameny a vznik...“, 286) upozornil na jejich nepřesnost, na ztotožnění muslimů s Turky a představu, že Korán je dílo lidské, Muhammadovo. N. Rejchrtová dodává, že Budovec některé súry cituje chybně a kritičtější se vyrovnává s obsahem (*Václav Budovec...*, pozn. č. 60, s. 370 an.).
- 11 Od „as súra“; pojem „azoara“ však Budovcovi vytýkat nelze, byl mezi tehdejšími evropskými učenici běžný.
- 12 Nemohu po odborné stránce kriticky posoudit Budovcovy prameny a *Antialkorán* jako celek, mohu toliko odkázat na práce Glücklichovy („Prameny a vznik...“) a Rejchrtové (*Václav Budovec...*). Citelným nedostatkem ovšem je to, že o dílo dosud neprojevil odborný zájem naši orientalisté – islamisté.

1. Hodnotící recepce islámu

Na počátku předmluvy k *Antialkoránu* uvádí Václav Budovec podle dobového zvyku biblické obrazy, které podle jeho mínění vystihují svou podstatou pojednávanou problematiku. Z tohoto výběru jsou nejtypičtější dva, totiž poukaz, že lidem budou posláni falešní proroci, aby vyzkoušeli jejich víru (2 Te 2,10-13), a že šelma a falešný prorok nakonec uvrženi budou do jezera ohnivého (Zj 19,20).¹³ Cele se v nich zračí Budovcův pohled na islám jako na falešnou, satanskou víru nevedoucí ke spáse a na konec její i jejich stoupenců.

Nebyl to názor ve středověké¹⁴ Evropě ojedinělý. Podoba islámu s křesťanstvím, odvolávání se na (v mnohém) shodné tradice a texty k tomu jaksi, v kontextu křesťanství chápaného jako *vera religio* proti ostatním *falsae religiones*, sama „vybízela“. Islám byl považován za jakousi pervertovanou podobou křesťanství,¹⁵ jež ze své podstaty nemohla pocházet než od satana.¹⁶ Podle středověké legendy pak byl jeho „materiální“ původ, jeho počátek na Zemi, shledáván v prostředkování ariánského mnicha Sergia, který Muhammadovi (z ďáblova návodu) vyjevil základní body křesťanské teologie, aby je mohli společně „pokazit“.¹⁷

Obvinění z „ariánství,“ třebaže v naprosté většině nešlo o skutečnou blízkost s někdejšími Areovým učením, přitom ve středověku bylo z nejtěžších. Z „ariánství“ se stal pojem pro herezi *par excellence*, pro učení nejen zavrženíhodné, ale přímo ďábelské. Na tomto místě třeba upozornit na paralelu – u Budovce dosti častou – mezi muslimy a sociinány,¹⁸ v protestantské optice vedle novokřtěnců „nejhorší“ herezí. Spojitost přitom nelze spatřovat ani tak – jak se jí snaží „dokázat“ Budovec – v popírání Trojičního dogmatu (zejména v otázce Kristova božství), protože i autor si musel uvědomit mnohé další rozdíly „ortopraktické“, avšak i věroučné, ale zejména v „satanském“ původu obou věr. V původu, jenž zvláště vynikne při jejich srovnání s (alespoň navenek jim blízkým) křesťanstvím.

Ďábelský původ islámu a konečně i autorův jednoznačný názor na tuto víru dobře dokumentují přívlastky, jimiž označuje pozemského tvůrce té-

13 *Antialkorán...*, 33-34.

14 Z dobrých důvodů užívám pro konec 16. a počátek 17. století výrazu „středověk“ místo „raný novověk“, jak se v renesanční a postrenesanční historiografii nadlouho ustálilo. K tomu blíže 2. kapitola.

15 *Antialkorán...*, 38, 49.

16 *Ibid.*, 133, 306, 321; J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korrespondence...*, č. 67, s. 136.

17 *Antialkorán...*, 65, 155 a pozn. č. 65 na s. 372-373.

18 *Ibid.*, 44, 46 aj.; J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korrespondence...*, č. 67, s. 127, 131, 137, 139. – Budovec dokonce soudí, že kdyby muslimové ovládli Polsko, tamní „ariáni“ (tj. sociináni) by přestoupili na islám (*Antialkorán...*, 46).

to „perverze“, proroka Muhammada: „ateista“, „panchart“, „rouhač“, „Antikrist“, „legát a holomek Satanův“.¹⁹ Expresivními výrazy typu „bližvaniny všech posměvačů božích“ (o Koránu) se jeho spisek ostatně hemží natolik, že ani nelze podat zde jejich úplný výčet.

Jako perverze křesťanství islám nepochybně musil při podrobnějším zkoumání vykazovat své „dábské“ rysy. Budovcovi jako příslušníku kalvinizované (nebo přinejmenším filipistické) Jednoty byl pochopitelně zvláště nesympatický důraz na „časné věci“ jak zde na Zemi, tak v posmrtném muslimském ráji.²⁰ Že přitom často vytrhával z kontextu a interpretoval nesprávně, si patrně ani neuvědomil. Doslovný, „neduchovní“ výklad vlastní víry i religiozity cizí byl ostatně blízký středověkému myšlení vůbec.

Posledním závažným bodem Budovcovy kritiky islámu je důraz na prameny a jejich dostupnost. Soudí-li, že „všechno náboženství turecké na tom záleží; nejprve, aby se svým Alkoránem před lidem ukryli“,²¹ a že dokonce proto je Korán psán ve „staré řeči arabské“, „kterouž nyní žádný nemluví“,²² aby prostý lid nerozuměl a tak „svod Satanův“ neodhalil, je z toho zřetelně cítit reformační zápal. Reformační představa o víře vycházející z principu *sola Scriptura*, z Písma, jež je svou podstatou přímo prostředkující mezi člověkem a Bohem a musí být tedy nepochybně pravdivé (Bible), nebo jeho lživost musí být snadno i prostým člověkem odhalitelná (Korán), tato představa zde nabývá své klasické podoby. Proto nepřekvapí Budovcův soud, že vzdělanější Turkové seznali falešnost své víry a za ni se stydí, že Muhammad věřil – jím sepsanému! – Koránu asi tolik, co Ezop svým bajkám.²³

Charakter apriorně hodnotící Budovcovy recepce Koránu i oprávněnost svrchu zmíněného Glücklichova soudu o jeho podstatě je z tohoto stručného výčtu naprosto zřejmá. „Budovcův Antialkoran je psán ... tónem fanatického kazatele ... vždýť bojuje proti ďáblu.“²⁴ Proto se nyní můžeme pokusit hledat hlubší kořeny této specifické recepce jiné víry.

2. Budovcova víra a její bratrské vyhocení (I.)

Plně pochopit víru Václava Budovce lze jen v jejím celospolečenském kontextu, kterým byl tzv. dlouhý středověk. Počínaje průkopnickým dílem Luciena Febvrea a Marca Blocha („královský zázrak“), ale ještě dříve třeba i Ernsta Troeltsche, je dlouhý středověk vymezován spíše jako vláda

19 *Ibid.*, 128-141.

20 *Ibid.*, 145, 151. O bratrském vyhocení jeho víry podrobněji ve 2. kapitole.

21 *Ibid.*, 128, 144.

22 *Ibid.*, 49.

23 *Ibid.*, 40, 138.

24 J. Glücklich, „Prameny a vznik...“, 286.

určité mentality než striktně ohraničené dějinné období. Dlouhý středověk, doba zhruba od třetího do (v krajních mezích, např. na venkově) poloviny 19. století, je v Evropě určen některými charakteristickými rysy, jako třeba feudální strukturou společnosti, její uzavřeností atd. Zejména je to však doba křesťanského pohledu na svět, doba, kdy jiný pohled nebyl ani možný, ani (společností, lidmi) žádoucí.²⁵ Jinak řečeno, středověký člověk upíral veškeré své snažení na tomto světě k dosažení vlastní spásy a posmrtné blaženosti, skutečnost i věci transcendentní povahy nahlížel skrze soteriologické prizma. Nešlo mu o věci časné, o věci z tohoto světa, věci ze soteriologického hlediska bezpodstatné, nýbrž o věci „posvátné“ v plném smyslu toho slova. Tento „dlouhý středověk je řízen především zápasem odehrávajícím se v nitru člověka a v jeho okolí mezi dvěma těměř vyrovnanými silami – Satanem a Bohem“.²⁶

V tomto smyslu byl Budovec plně „dítětem své doby“ a je proto nepsprávné o něm napsat, že v jeho díle „náboženské mudrování převládá“.²⁷ Předně totiž „nepřevládá“, ale tvoří vlastní osu tohoto díla, jež Budovec zajisté nepsal veden jakousi snahou seznámit s „jiným“, ale snahou toto „jiné“ potříit, za další nejde o „mudrování“, ale o bytostný světový názor, „způsob orientace“ (Waardenburg) ve světě. „Budovec je muž přímočarého myšlení, přesně konturovaného, s vypjatým smyslem pro jednoznačnost pravdy a lži.“²⁸ Z hlediska vlastní víry pak pochopitelně nemohl soudit islám jinak, než jak to dělal.

Dostatečným důkazem této „středověkosti“, teologické podmíněnosti Budovcova myšlení mohou být jeho (dochované) dopisy. V zásadě je lze rozdělit do dvou kategorií, z nichž jednu by tvořily listy obsahu teologického a druhou politického. První převažuje, mezi jejich adresáty (a pisateli odpovědí) nalezneme většinu významných teologů kalvínské či filipistické orientace té doby, Theodora Bezu, Jana Jakuba Grynaea, Filipa Mornaye du Plessis, Amanda Polana z Polansdorfu či ještě dříve Davida Chytraea.²⁹ Zajímavé a pro angažovanost autorovy víry příznačné přítom

25 Jacques Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991, 22.

26 Jacques Le Goff, *Středověká imaginace*, Praha: Argo 1998, 36 (kap. Dlouhý středověk).

27 J. Kinský, *Čeští cestovatelé...*, 118.

28 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 168.

29 Sr. J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korespondence...; týž, Nová korespondence... – Grynaeus původně filipistou nebyl, odmítl však podepsat Formuli svornosti (s gnesioluteránstvím se rozešel právě v otázce ubikvity) a posléze přešel na půdu docela kalvínskou. – Korespondence Amanda Polana z Polansdorfu se bohužel nedochovala, víme o ní ale odjinud (N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 147-148). Není však důvod pochybovat, že se zásadněji lišila od oné dochované. – Chytraeus nebyl filipistou, ale gnesioluteránem, dokonce jedním z autorů Formule svornosti (*Formula concordiae*). Jeho smířlivý nadkonfesijní postoj, opačný duchu tohoto dokumentu (a velmi blízký Budovcovi), mu však ke konci života vynesl obvinění z kryptokalvinismu. Jedním z důvodů této smířlivosti mohla být i jeho literární známost s Budovcem, jejím zástáncem.*

je, že toliko s posledními dvěma jmenovanými se znal osobně, kontakt s ostatními (respektive příslušná doporučení) si pak takřka vynutil u svých přátel. A „ze všech dopisů Budovcových mluví k nám *hluboká zbožnost*, stupňující se místy v náboženské nadšení ... tato zbožnost, jak vidíme, přibývajícím stářím nabývá rázu *mystického* i *sentimentálního*, měníc se ve skutečně vzdychání a nedočkavou touhu po nebi“.³⁰ Výraznou eschatologičnost, spojenou (implicitně, ale mnohdy i explicitně) se soteriologickými úvahami, lze přitom nalézt v celém Budovcově literárním díle³¹ i v mnohých jeho listech.

Shodné motivy, byť pochopitelně v menší míře, můžeme přitom hledat i v Budovcově korespondenci „politické“. Zcela zřetelně to zaznívá z Glücklichova srovnání listů s dopisy Budovcova dlouholetého přítele Karla st. ze Žerotína, kdy o korespondenci prvního říká, že „nebyla-li tak rozmanitá a všestranná ... byla podle všeho rázovitější a koncentrovanější co do věcného zájmu [tedy teologická a soteriologická, jak zmíněno výše] a také upřímnější“.³² Byl-li totiž Žerotín, použijeme-li Troeltschových termínů,³³ člověkem „renesančním“, byl Budovec v jistém smyslu jeho antipodem, člověkem „reformančním“, a tedy – jak by dodal již Troeltsch – „středověkým“.

Budovcova víra však byla ještě nadobýčejně vyhrocena příslušností jeho rodiny k Jednotě bratrské.³⁴ Stačí připomenout, že „sbory Jednoty tvořili údové dobrovolně přihlášení ... byla církví výběrovou ... vědomě počítala se svou menšinovostí“,³⁵ že v myšlení jejích příslušníků se snoubilo vědomí vlastního mravního rigorismu s přesvědčením o jisté osobní vyvolenosti.³⁶ Budovec toho může být zářným příkladem, uvědomíme-li si, že poslal jediného syna studovat do – zapovězené – kalvínské Basileje, nebo jeho „mrzivé“ (Glücklich) chování po smrti vnoučat.³⁷

Jeho recepci islámu je proto třeba poměřovat soudem Glücklichovým, že „v tom poznáváme člena Jednoty bratrské. Fakt, že je možné, aby lidé, poznavši světlo Boží, víru křesťanskou, odpadli k tmě antikristově, připadal mu přehrozným, jistě tím nejhroznějším, co mohl člověk na světě provést“.³⁸ Co zde pisatel se vzácným, v novodobé české historiografii však

30 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korespondence...*, s. XLI.

31 N. Rejchrtová, „Eschatologické myšlení Václava Budovce z Budova“, *Křesťanská revue* XL, 1973.; též, *Václav Budovec...*, 106.

32 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korespondence...*, s. V.

33 Ernst Troeltsch, *Z dějin evropského ducha*, Praha 1934 (kap. Renesance a reformace).

34 Srv. např. účast Budovcova otce na stavovském povstání 1546-1547 (N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 9).

35 Rudolf Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: ÚCN 1957, 312.

36 Pochopitelně nikoli v radikálním slova smyslu (predestinace u J. Kalvína a především Th. Bezy a potomního kalvinismu). Viditelným (tj. z tohoto světa jsoucím) sborem věřících, připomínala vždy Jednota, nikdy být nemůže. *Ibid.*, 315.

37 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 27, 29.

38 J. Glücklich, „Prameny a vznik...“, 282.

bohužel nečetným porozuměním říká o Budovcově postoji k apostatům, totiž platí i o jeho postoji k muslimům vůbec. Již výše jsem ukázal, že každý muslim mu byl (přinejmenším v přeneseném slova smyslu, jako stoupenec „satanské perverze“) odpadlíkem od pravého náboženství (*vera religio*).

Na formování jeho postoje k vyznavačům islámu se však podílely i další skutečnosti. Jednou z nich docela dobře mohl být pocit zklamání nad ztraceným „mýtem o východní církvi“.

3. Ztracený „mýtus o východní církvi“

Přestože si příslušníci Jednoty byli vědomi, vzhledem k náboženské situaci v zemi docela oprávněně, vlastní výlučnosti a téměř „vyvolenosti“, soudili zároveň, že obecná církev Kristova je „zástup veliký, jehož by žádný zčisti nemohl“,³⁹ a to i zde na Zemi. Ve svém okolí nacházeli málo křesťanského, a proto se rádi obírali představou, že kdesi daleko na východě (třeba v Indii) žijí svobodně a ve velkých společenstvích skuteční křesťané. Ve středověké Evropě taková představa ostatně nebyla vůbec neobvyklou.

Až do cesty Marca Pola, a v lidové víře ještě déle, panoval „mýtus mongolský“, legenda o tajemných východních národech, o lidech, jenž „jsou nejen ochotni přijmout křesťanství, ale ... je už tajně přijali“.⁴⁰ Definitivně tato představa padla s rozvojem obchodu ve století 14., aby však byla záhy vystřídána jinou, neméně dráždivou svou tajemností i nadějnou možností, neméně obecně sdílenou. Byla jí legenda o knězi Janovi, který do Etiopie přinesl původní, pravé a nezkažené křesťanství, jež tam trvá bez konfesijních svárů k obrazu Božímu. Představa ostatně nikoli zcela nepravdivá, uvážíme-li, že předchalcedonské staré orientální církve jaksi „zakonzervovaly“ mnohé z někdejšího antického křesťanství.

Jednota českých bratří byla podobnými představami doslova posedlá. Neustále hledala další „jednoty“ (společenství, náboženské skupiny), s nimiž společně – podle vlastního přesvědčení – tvořila obecnou církev na Zemi, onen „zástup vyvolených a povolanych ze všech národů, aby zde Bohu věrně sloužíc a dosloužíc s ním věčně byli“.⁴¹ Jakousi „menší variantou“ této legendy byla apologie (v myšlení české reformace, a to nejen v Jednotě, ostatně častá) řecké církve, jež měla být „bezprostředně dcerou apoštolů a žákyní souvěkou, církve římské však učitelkou“.⁴² Nepřekvapí proto, že Jednota vyslala řadu „průzkumných výprav“, aby hledali další

39 *Čtyři vyznání*, ed. Rudolf Říčan, Praha: KEBF 1951, 144.

40 J. Le Goff, *Kultura...*, 159.

41 *Čtyři vyznání...*, 144.

42 Cit. dle N. Rejchrtové, *Václav Budovec...*, 18.

pravé křesťany po celém světě. Málo o nich dnes – bohužel – víme, zcela jisté jsou vlastně jen dvě, výprava čtyř bratří do Cařihradu, Moskvy, Svaté země a Egypta r. 1490⁴³ a cesta B. Lukáše o osm let později k italským valdenským.⁴⁴ Skončily – vzhledem k záměru bratří – pochopitelně nezdařem, legenda však trvala dál. Nelze se proto domnívat, že v určité své podobě žila ještě i o sto let později, že v srdci nadšeného mladého rytíře doutnala jiskřerka naděje v nalezení toho, co jiní přehlédli? Jak jinak bychom totiž vysvětlili Budovcovo opakované zdůrazňování, kterého si všimla již Noemi Rejchrtová,⁴⁵ ale nedokázala je plně docenit, že totiž cestu na východ mu umožnilo Boží zřízení, jakési zvláštní „vyvolení a povolání“, nikoli snad jen náhoda?!

Je dobře možné, že tuto starou legendu v Budovcovi oživil i jeho přítel, rostocký luterský kazatel David Chytraeus, který jej prokazatelně k cestě do Orientu podněcoval.⁴⁶ I on jí totiž, byť to byl autor svými prameny bohaté *Orario de statu ecclesiarum...* (1569), pojednávající o církvích a náboženských skupinách (ze západokřesťanského hlediska) méně známých zemí⁴⁷ musel přikládat určitou váhu. Jinak by mu totiž Budovec zajisté nemusel líčit, že „většina vesnic ... až na dva dni [cesty] před Cařihradem [sice] vyznává víru křesťanskou; *jen kdyby život jejich rovnal se tomu jménu!* [kurzíva ZRN]“.⁴⁸

Ať tomu však bylo jakkoli, je nepochybné, že se Václav Budovec, odjížděje s vyslancovým doprovodem na východ, jistými nadějemi kořil. Konečně z jeho činnosti v samém Cařihradu je cítit, že zájem „o orientálně-křesťanské i mohamedanské *poměry náboženské ... zatlačuje ... téměř smysl pro vše ostatní, čím pestrý život hlavního města východní velmoci mohl dráždit zvědavost západního Evropana*“.⁴⁹

43 Amedeo Molnár, „Eschatologická naděje české reformace“, in: *Od reformace k zitrku*, Praha: Kalich 1956, 67.

44 Amedeo Molnár, *Valdenští*, Praha: Kalich 1991, 264.

45 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 8-9.

46 *Ibid.*, 17-19. – K. Jireček („Václav Budovec...“, 418) o tomto Chytraeově vlivu netuší a cestu přepisuje toliko touze poznat (chyběl mu totiž zásadní pramen, dopis č. 1 z *V. B. z B. correspondence...*) vydaný až o třicet let později; je to jedna z pouhých dvou závažnějších chyb jeho stati (druhou je zřejmě mylný názor na plochost muslimské víry; srv. pozn. č. 4).

47 Chytraeus ostatně v novém vydání svého přehledu vydal jeden z Budovcových listů. A byl to právě on, kdo Budovce podnítl k napsání jeho literární prvotiny, *Krátkého spisu o zlatém budícím a již nastávajícím věku* (1584), kde lze též nalézt reminiscence na právě ukončený cařihradský pobyt.

48 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. correspondence...*, č. 1; čes. překlad cit. dle K. Jirečka („Václav Budovec...“, 422-423).

49 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. correspondence...*, s. XIX; srv. též N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 23.

Zklamání, které prožíval se ztrátou idealizovaných představ o pravoslavné církvi, muselo být nesmírné.

Církev, jež měla být „bezprostřední dcerou apoštolů“ a mít tedy blízko k víře, k níž se – jak jí sami rozuměli – snažili navrátit západoevropští protestanté, byla docela jinou, než jak si ji Budovec (a vzdělanci na Západě vůbec) představoval. Ve svých dopisech Karlovi z Valdštýna, Chytraeovi či Grynaeovi proto nešetří kritikou. Vytýká jí zdouhavou a „vnější“ liturgii, obrazy, užívání (lidu) nesrozumitelného liturgického jazyka, vnější lesk kostelů při současném zanedbávání školství a dokonce i úplatnost.⁵⁰ „Představa o řecké církvi, tradiční její idealizace, se Václavu Budovcovi pod dojmem vlastní zkušenosti záhy rozplynula,“⁵¹ uzavírá Rejchrtová (dodejme spíše: zhroutila).

V této situaci se Budovec setkává s vírou, o níž měl dosud jen velmi mlhavé představy, s islámem. Musí se vyrovnat s jeho zdánlivou blízkostí ke křesťanství a zároveň – z Budovcova úhlu pohledu – s nesmiřitelným protikladem podstaty těchto dvou náboženství (božské – dábelské), s protikladem, jež je umocněn právě mnohou podobností. S islámem se navíc setkává v městě, kde přestupování křesťanů na tuto víru bylo na denním pořádku, ono přestupování, jež mu bylo „tím nejhroznějším, co mohl člověk na světě provést“. Světlo, v jakém začal islám nahlížet, nemohlo být nepřiznivější.

Toto světlo bylo navíc umocněno neodbytnou představou „tureckého nebezpečí“, představou, jež se mu právě zde, v centru dění a po rozpoznání „dábelského charakteru“ islámu, nepochybně stala ještě zřetelnější a ještě naléhavější.

4. Představa „tureckého nebezpečí“

Evropa dlouhého středověku, Evropa vymezená svým křesťanstvím, se musila vyrovnat s narůstající vojenskou mocí osmanské říše a tedy islámu, a nebylo to vyrovnání jednoduché. Již dlouho před Budovcovou dobou, kdy turecká vojska držela většinu Panonské nížiny, nešlo jen o to, vyrovnat se s neúspěchem kruciátů a definitivní ztrátou Svaté země, ale šlo o víc: o trvalou pomezí konfrontaci dvou civilizací, z nichž islámská měla dlouho na své straně vojenskou i organizační převahu mocné a jednotné říše proti (zejména konfesijně) se hašteřícím menším územním celkům střední Evropy. „Muž na Bosporu“, zatím ještě zdaleka ne „nemocný“, začal již dávno před pojednávanou dobou hrát významnou úlohu v evropských dějinách.

50 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korespondence...*, zejm. č. 4, 6, 18.

51 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 19.

Přímou konfrontací se dosud pouze teoretická, teologická polemika s islámem v jeho turecké podobě stala jedním z ústředních témat, aktuálním „tureckým nebezpečím“. Je pochopitelné, že toto nebezpečí – byť jen vojenské a politické (je všeobecně známa relativní islámská tolerance k jinověrcům a zejména „lidem knihy“, vynikající zejména při porovnání se středověkou křesťanskou intolerancí) – dostalo svůj teologický výraz i v laické a lidové víře. „Mohamed je jedním z nejhrošších strašáků středověkého křesťanstva. Znepokojuje křesťanskou obrazotvornost v apokalyptické vizi. Objevuje se jen v souvislosti s Antikristem.“⁵² Boje o politický a mocenský vliv na pomezí tak mohly být – a byly – chápány jako války náboženské, „zápas o víru se stává konečným cílem rytířského ideálu“.⁵³

Skutečnost, že Martin Luther a luterská ortodoxie vůbec přitom Turky chápala jako nástroj Božího hněvu, vyvolaný katolickým odklonem od praxe prvotní církve,⁵⁴ nijak tento výklad nepopírá. Turci, jako moc Antikristova, vystoupili a potírali – z tohoto úhlu pohledu – zkažené křesťanstvo jako předzvěst blížícího se *eschatonu*, to však neznamená, že snad měli být kladně přijímáni či trpěni. Křesťanský rytíř, onen *miles Christi*, se tomuto nebezpečí musel postavit. Pro mnohé Západoevropany bylo ovšem toto nebezpečí příliš vzdálené, rozechvívající spíše svou tajemnou dráždivostí než aktuálním působením.

Dlouho i pro Václava Budovce. I Čechy totiž stály „příliš daleko“, stavovský národ měl – kromě občasných protitureckých vojenských daní, jež Český sněm ostatně přijímal viditelně „nerad“ – docela jiné „starosti“. Úvahy, že „do popedí českého zájmu ... vstupuje vše, co pojednává o ‘metle křesťanstva’ ... vycházejí tiskem letáky pro nejširší čtenářstvo s tendenčním a senzacechtivým obsahem ... noviny [sic!] s líčením tureckých ukrutností“⁵⁵ takové úvahy jsou přinejmenším nadnesené a každopádně dobovými prameny nedoložitelné. Čechy o islámu věděly pramálo, o čemž svědčí i Budovcův hlavní důvod, pro který sepsal *Antialkorán*: po-

52 J. Le Goff, *Kultura...*, 155. Pregnantně, byť stručně o tom i L. Kropáček, *Duchovní cesty...*, 239-240.

53 J. Le Goff, *Kultura...*, 156. – Je přitom dobré si uvědomit, že mýtus „tureckého nebezpečí“, právě touto pomezí konfrontací a křesťanskou polemikou utvořený, později pak umocněný představou převahy Západu nad ostatním „necivilizovaným“ světem, do značné míry trvá dodnes a výrazným způsobem znesnadňuje vzájemné mezikulturní porozumění. Důkazem toho může být třeba pocíťovaná nutnost uvádět historické skutečnosti vztahů islámu a Evropy na pravou míru. Srv. např. J. Bečka – M. Mendel, *Islám a české země...*, zejm. s. 33-35.

54 L. Kropáček, *Duchovní cesty...*, 242.

55 J. Kinský, *Čeští cestovatelé...*, 116; O dalších polemických spisech proti islámu srv. J. Bečka – M. Mendel, *Islám a české země...*, 94-99, 103-106), o dílech českých cestovatelů do Orientu *ibid.*, 87-93.

třeba poučit stavy i nejširší lidové vrstvy, aby věděly, proti čemu se mají postavit.⁵⁶ Svědčí o tom i to, že ani Budovec sám, který hrdě prohlásil, že se seznámil s veškerou dostupnou literaturou, neznal o půl století starší, jedinou větší českou práci s touto tematikou *Proti Alcoranu totiž zákonu tureckému...* (1542) kouřimského utrakvistického faráře Bartoloměje Dvorského!⁵⁷

Vlastním setkáním s islámem a jeho dobře organizovanou mocí však před Budovcem toto nebezpečí, dosud zřejmě spíše jen s příděchem nedůvěry tušené, vyvstalo ve své plné šíři. Cítil potřebu postavit se mu tělesně i duchovně, cítil nezbytnost vyburcovat k tomuto boji celou Evropu a z ní v prvních řadách Čechy. Proto psal svůj *Antialkorán*,⁵⁸ byť nejen proto jej psal, proto vyhrotil svou eschatologickou vizi světa, v níž islám hrál roli Goga a Magoga, posledních vyslanců Antikristových, jejichž záhubou nastane „zlatej věk buducí“.⁵⁹ Celý svůj život – shodují se všichni budovcovští badatelé – zasvětil myšlence křesťanské integrace a konečného potření islámu, (nikdy neuskutečněný) boj s muslimy se mu stal životním tématem. Alespoň na poli teoretickém však uspěl, jeho dílo výrazně přispělo k onomu průlomům, jímž se představa „tureckého nebezpečí“ dostala masivnějším způsobem do povědomí české veřejnosti, a to nejen stavovské. Lze říci, že Budovec si „turecké nebezpečí“ osobně uvědomil a přibližoval je ostatním.

Výraznou úlohu přitom mohly podle některých badatelů hrát i jeho dočasné pochyby o víře.

5. Pochyby o víře

„A to vše se s takovou velikou pokorou a takovým vzdycháním děje,“ píše Václav Budovec o muslimské modlitbě, jednom z pěti pilířů islámské víry, „že sprostý člověk to soudě, řekl by, povahu tu ne lidskou, ale andělskou horlivostí býti.“⁶⁰ Také jeho soudy o vojenské moci a státní sprá-

56 *Antialkorán...*, 48 an.

57 J. Bečka – M. Mendel, *Islám a české země...*, 97.

58 Karel Petráček uvádí *Antialkorán* jako jediný příklad české polemiky s islámem. Není to sice přesné, dobře to však vystihuje jedinečný význam Budovcova díla na tomto poli. Tato jedinnost zároveň odkazuje na výše zmíněnou skutečnost sice existujícího, ale „značně vzdáleného“ „tureckého nebezpečí.“ Srv. K. Petráček, „Teze k dějinám arabsko-českých kulturních styků“, *Zprávy Československé společnosti orientalistické* XXV, 1, 1984.

59 N. Rejchrtová, „Eschatologické myšlení...“ – Budovec však, jak Rejchrtová správně připomíná (*ibid.*, 232-233), nebyl chiliastou, stavěl se proti „lidské nápomoci“ završení dějin danému Bohem, mj. i díky „mírnění“ Bezovu. Odtud lze také pochopit jeho až „zbytečně pasivní a poráženecké“ chování po Bílé hoře. To však pochopitelně neznamená a nepodmiňuje jakoukoli jeho toleranci k muslimům.

60 *Antialkorán...*, 129.

vě osmanské říše mnohdy zní velmi pochvalně. Není to však skutečná chvála, spíše chvála z obavy, ze strachu před touto mocí, chvála míšená zároveň bázni, že „sprostý člověk“ „neodhalí“ její (satanskou) podstatu.

Víme však, že „chvílemi i jeho skepse se zmocňovala“;⁶¹ nepodlehli tedy i on – přinejmenším na čas – představě o nepřemožitelnosti islámu a implicitně tedy o jeho „větší pravdivosti“ v porovnání s učením křesťanským? Jak již řečeno, někteří badatelé se v Budovcových textech snažili nalézt důkazy takového podlehnutí.⁶² Zřejmě oprávněně. Proto zde lze hledat další z kořenů až fanatického odporu českého šlechtice k muslimské víře.

„Budovcův *Antialkorán* působí ve srovnání s ostatní 'tureckou' literaturou poněkud toporně. Je v něm příliš patrná převaha vášnivého, existenciálního zápasu o postoje a stanoviska nad literární erudicí, lehkostí a šarmem.“⁶³ Dílo tak lze – s trochou nadsázky – chápat jako planoucí pochodeň, jíž autor vynáší z vítězného boje sama se sebou a s „dáblovými svody“, pochodeň, jež má ukázat cestu všem dalším pochybujícím a hledajícím. Světlo, které tato pochodeň vrhá na islám, nemůže proto jistě být příznivé, „k textu koránu [Budovec] přistupuje se zavilým odporem člověka, který s odřenou kůží vyvázl z nástrah imponující zbožnosti jeho vykladačů“.⁶⁴

Takový postoj fanatické víry (téměř) znovunabyté není ovšem výjimkou. Obvykle se o takových lidech s jistou příhanou říká, že jsou „papežštější než papež“, charakter jejich víry a hodnotící recepci postoje, k němuž „uklouzli“, to však vystihuje dobře. Takovým člověkem byl nepochybně J. A. Komenský, jehož celoživotní vášnivý odpor k sociinánům a antitrinitářství vůbec je dostatečně znám a který zřejmě v mládí k tomu učení inklinoval,⁶⁵ takovým byl o více než sto let později i Kristián David, příležitostný účastník schůzek tajné judaizující sekty na Bydžovsku, později, již jako emigrant a do Čech se vracějící pietistický emisar, její vášnivý odpůrce.⁶⁶

O tom, že Budovec patřil k lidem tohoto druhu, dostatečně svědčí jeho postoj ke křesťanským odpadlíkům, s nimiž se v Cařihradě setkal, jejich vášnivě zatracování, kterým je prodchnuta celá kapitola „De apostasis to

61 J. Glücklich, „Prameny a vznik...“, 283.

62 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korespondence...*, s. XIX.; N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 156.; J. Bečka – M. Mendel, *Islám a české země...*, 98. (Autoři Bečka – Mendel však, po mém soudu, chápou Budovcovo podlehnutí poněkud maximalisticky. Odvolávají se přitom na citovanou práci Glücklichovu, avšak – v této maximalistické podobě – mylně). Srv. *Antialkorán...*, zejm. 130, 328, 332.

63 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 106.

64 *Antialkorán...*, 13.

65 Antonín Měšťan, „Vztah Komenského k polským antitrinitářům a jejich učení“, *Acta Comeniana* XIX, 1960.

66 Gustav Adolf Skalský, *Z dějin české emigrace XVIII. století I.*, Chotěboř 1911, 73-77.

jest o odpadlcích“ jeho *Antialkoránu*. Soudí o nich, že „vpravdě nad takové odpadlice nic zlořečenějšího není, jenž převyšují všechny předešlé bezbožné pohany a modláře [tj. muslimy] ... protože jsou ti to činili, jakž vedení byli, nemavše známosti pravdy boží. Tito pak poznavše pravdu boží, proti svému vlastnímu svědomí hřeší“.⁶⁷

Začíná tradičně biblickými citáty, které dávají tušit směr dalších autorových úvah. „Vyšli z nás, ale nebyli z nás“ (1 J 2,19), charakterizuje vlastní podstatu odpadnutí od víry, aby pak mohl ukázat na bídu jejich konečného osudu, že „bylo by pro ně lépe, kdyby vůbec nebyli poznali cestu spravedlnosti...“ (2 P 2,20-22).⁶⁸ Odpadnutí od víry, jako každá zrada svědomí, má podle Budovce původ v sebelásce člověka, v nepřístojném zneužití vlastní svobody, kdy apóstata netuší, že upadl do ještě horší nevolnosti, do osidel ďábových. Je to hodnocení plně v duchu reformačního odsudku lidské svobody proti optimismu humanistů,⁶⁹ v duchu úplného odevzdání se do vůle Boží, této největší lidské svobody, totiž svobody i od sebe sama, své vlastní – prvotním hříchem porušené – přirozenosti. Budovcova bratrská víra se ostatně projevuje i v jeho důrazu, že člověk upadá od víry „zošklivíce sobě jho Kristovo, kteréž od tělesných žádostí vede“.⁷⁰

Nebyla to však jen původní vlastní víra, ukazuje Budovec, která jej vedla k tak radikálnímu odsudku, ale i zkušenost setkání s apóstaty v Cařihradě. V *Antialkoránu* zaznamenal čtyři takové případy, zřejmě jich však bylo víc, protože zároveň píše, že s někdejšími křesťany vedl časté polemiky. Byli jimi „jeden učený philosophus, řečí latinské a řecké dobře povědomý“, zřejmě orientální vzdělanec ducha téměř „postmoderního“, vyznávající ambivalenci hodnot a posuzující veškeré náboženství podle hesla *mundus decipit et vult decipi*, Němec z Augšpurku „kterýž se neuměl hádati, než toliko se posmívati a píti“, dále nepravověrný „vlaský kazatel“ a nakonec mladší ze dvou bratrů, jemuž přestup na islám zajistil dědická práva gruzínského knížectví proti právoplatnému dědici – křesťanovi.⁷¹ Ve všech případech, zajisté ovšem demonstračně zvolených, byly důvodem odpadnutí nízké a nečestné pohnutky. „Příčinou odpadlictví je

67 *Antialkorán...*, 319.

68 *Ibid.*, 304-305.

69 *Ibid.*, 30. – Soud Rejchrtové ostatně koresponduje s tím, co řečeno výše o Budovcovi jako člověku „reformačním“ proti „renesančnímu“ Žerotínovi.

70 *Ibid.*, 305.

71 *Ibid.*, 308-319. – O bytostném charakteru Budovcovy víry svědčí to, že „vlaského kazatele“ neprodleně udal jeho vyslanci, když seznal, že není skutečným křesťanem. Tento „zájem“ je pro Budovce charakteristický, protože jednak ukazuje jeho starost o křesťanstvo vůbec (tedy i o katolíky), mezi tehdejšími protestanty přinejmenším neobvyklou, jednak jim ostře zakoušenou potřebu „vnitřní“ víry.

[Budovcovi] nevěra a s ní související nekřesťanské nazírání v otázkách morálních ... saduceism a epikureism“,⁷² pro protestanta a navíc člena Jednoty něco zvlášť opovrženého. Jeho expresivní popis apostatů ostatně nenechává na pochybách, jsou mu „psy, kteříž k vejvratku svému se navracají a sviněmi zmítejmi, jenž zase do kaliště bláta lezou“.⁷³

Takové obrazy zajisté psal člověk pevný – či spíše znovuupevněný – ve své víře, obraťme k ní proto nyní ještě jednou pozornost. Jak se do Budovcovy víry promítla jeho cesta do Orientu, setkání s pravoslavnou církví, křesťanskými apostaty a – především – muslimy?

6. Budovcova víra (II.)

V době těsně předcházející třicetiletou válku, v době nesmiřitelné konfesijní nenávisti a vzájemného pronásledování mezi katolíky, evangelíky i reformovanými, bývá na Václava Budovce z Budova odkazováno jako na vzácný příklad ekumenické snášenlivosti a jeho „velkorysé pojetí, že rozdíly mezi jednotlivými protestantskými konfesemi nejsou větší než mezi katolickými řeholemi, zní čtvrt století po sepsání *Formule concordiae* ... jako výsměch skutečnosti“.⁷⁴ Snad jen mezi jeho přáteli, u Chytraea a Grynaea, a vůbec v upadajícím filipistickém směru luterské ortodoxie, bychom našli několik posledních zastánců takového všeobecného smíření.

Budovec však pro ně měl specifický a podstatný důvod: setkání s islámem, méně podstatně též s křesťanskými (podle Budovce ovšem už nekřesťanskými) antitrinitáři a sociniány v Cařihradě.

Na základě tohoto setkání s náboženskými kulturami, které pokládal za ďábelské, vyrostla jeho celoživotní touha po jejich zničení „mečem a ohněm“. K naplnění této, ve své době již stejně jako ideál křesťanského rytíře anachronické představy však „potřeboval“ jednotné a silné křesťanstvo, jež by se jim bylo s to postavit s nadějí na úspěch. Křesťanské vojsko tvořené všemi národy, které by se sjednotily na úhelném kameni své víry, na souhlasu s Trojičným dogmatem.⁷⁵ Právě toto dogma, jež na jed-

72 J. Glücklich, „Prameny a vznik...“, 283.

73 *Antialkorán...*, 320.

74 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 70. Srv. k tomu Budovcovu diskusi s luterským (flacciovským) kazatelem Gerlachem v Cařihradě, kterou K. Jireček („Václav Budovec...“, 425-427) popisuje podle Gerlachova deníku. Budovec zde svému oponentovi připomíná, že bratrský *Počet z víry* (srv. *Čtyři vyznání...*) schválili a svými předmluvami doprovodili jak M. Luther, tak Th. Beza; nejde mu zde přitom jen o obhajobu vlastního vyznání, ale o víc, o přesvědčení, že tak by tomu mělo být obecně, že křesťané by měli zanechat nekonečných konfesijních sporů. Po koncilu Tridentském a sepsání *Formule skutečné* „výsměch skutečnosti“!

75 N. Rejchrtová, *Václav Budovec...*, 43; J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korespondence...*, s. XXI.

né straně je s to spojit katolickou víru s luterskou i kalvínskou a na druhé vylučuje krajní podoby křesťanského učení (sozzinismus a arminismus)⁷⁶ a pochopitelně islám, tvoří mez Budovcova ekumenismu, na svou dobu však i tak neobvykle širokého.

Lze ovšem soudit na nezbytnost této meze. Václav Budovec totiž i v tomto nepochybně byl „dítětem svého věku“, určité mentality, způsobu myšlení a prožívání skutečností, mentality, jež nezbytně potřebovala jisté „negativní vymezení“, explicitně určené hranice. Hranice mezi „námi“, známým, (alespoň relativně) přátelským a srozumitelným světem západních křesťanů a světem „cizím“, nepochybně nepřátelským, dábelským, a z toho důvodu (na to nesmíme zapominat, protože právě zde pramení jeho nepřilíh značné porozumění třeba Koránu) vlastně nesrozumitelným světem „těch druhých“. Oním „světem druhých“ se Budovcovi stal islám.

Bylo to však na druhou stranu právě toto „negativní vymezení“, co Budovce nesmírně posílilo v jeho vlastní víře, ve víře jistě poplatné době svého prožívání a proto možná z pozdějšího (třeba i dnešního) pohledu poněkud fanatické, zaslepené či dokonce „nepřijatelné“, proto však nikoli méně hluboké a méně opravdové. Jako taková byla ostatně vnímána již tenkrát a jenom tak ji můžeme pochopit dnes. Vždyť i jinak hyperkritický Jakub Jan Grynaeus přirovnal Budovce a jeho rodinu na základě opravdovosti jeho víry k obrazu Mojžíše, v koši vystaveného vlnám a přece zachráněného (Ex 2,2-10), k obrazu právě církve!⁷⁷

Shrnutí

Evropská středověká literatura, apriorně křesťanská a proto odsuzující všechno nekřesťanské včetně islámu v duchu svrchu citovaného biblického motta této práce jako „jedovatý kořen“, který musí být včas vytržen, než by „nakazil mnohé“, byla nevyhnutelně polemická. „Křesťanské polemisty vždy pohoršovala islámská polygamie a někdy dokonce i muslimské lázně, které vykládali jako projev změkčilosti a smyslnosti.

76 J. Glücklich (*V. B. z B. korrespondence...*, s. XXXIV-VI) dává Budovcům odpor proti antitrinitářství a arminianismu – po mém soudu nesprávně – do souvislosti s bratrskou inklinací ke kalvinismu, v té době již nepochybnou. Kalvinisté se pak prý museli vymezit (asi jako katolíci vůči protestantům či luteráni vůči reformovaným) proti této své „nejkrajnější podobě“. Nic proti této úvaze, v zásadě snad správné, Budovcům odpor však pramení – alespoň z větší části – odjinud. Především mezi antitrinitáři, kteří se před pronásledováním často uchýlovali do Cařihradu, se velmi často vyskytovaly přestupy k (nenáviděnému) islámu, ve druhé řadě právě popírání Trojičního dogmatu se Budovcovi svou shodou s islámským popíráním téhož muselo jevit nanejvýš kacířským.

77 J. Glücklich (ed.), *V. B. z B. korrespondence...*, č. 31.

Nechyběly ani fantastické smyšlenky, že islámské omývání vodou před modlitbou ... prý má znamenat očistu od hříchů. Smyšlené historky kolovaly také o příčinách, proč Muhammad zakázal pít víno. Nejhrubší útoky na islámského proroka zpravidla zdůrazňovaly jeho údajnou smyslnost. V tomtéž duchu se také odsuzovaly hanebnosti islámského ráje.⁷⁸

V tomto kontextu česká literatura stojí daleko za evropským průměrem, neboť takových polemik vytvořila málo. Nepochybně nejvýznamnější však je *Antialkorán* Václava Budovce z Budova, dílo, ve kterém se zračí celožitovní postoj tohoto rytíře,⁷⁹ rytíře ve smyslu feudálně-právním i ve smyslu obrazném, rytíře Kristova, bojovníka za pravou víru, bojovníka proti islámu. Budovcovo dílo však nad evropský průměr vyniká nikoli snad svým slohem, ale právě touto svou bojovností, třeba už tím, že většina ostatních polemik jmenovala jen několik ze svrchu zmíněných „nepravostí“ islámu, zatímco Václav Budovec zná a často opakuje všechny. Kde se v tomto šlechtici, s jehož jménem bývá mnohdy spojován nadčasový ekumenismus, vzala taková nenávisť, jaké byly její příčiny?

Předně to byla Budovcova vlastní víra nepřipouštějící jiný možný výklad světa a transcendentních skutečností, víra umocněná jeho bratrským zázemím, víra negativně se vymezující proti všemu, co ji přesahovalo. Za úhelný kámen této své víry Václav Budovec zvolil Trojiční dogma, a tak se v mezích, které jeho výklad dovoloval, mohl svým současníkům i pozdějším posuzovatelům jevit jako smířlivý ekumenista; za těmito mezemi mu však pochopitelně ležel svod i příbytek satanův. Za druhé Budovcova kritika islámu vyrůstala ze zklamání, které musel prožít ztrátou nepochybně osobně prožívaného „mýtu“ o východních křesťanech, když na jejich místě našel církev zdaleka neodpovídající jeho představám, a navíc islám, který nemohl vnímat, než jak právě řečeno. Třetí příčina vyvěrala ze skutečného uvědomění si „tureckého nebezpečí“, dosud jen matně tušeného, nebezpečí možného zničení církve Kristovy⁸⁰ nevěřícími. Konečně za čtvrté tato kritika zřejmě vycházela z existenciálně prožitého boje sama se sebou, z uvědomění si vlastní slabosti a možné ztráty víry (a tedy i spásy), což Budovce jako mnohé další vedlo k pevnější, hlubší a opravdovější víře „znovuzrozené“, bohužel však také k víře rigoróznější a ke svým odpůrcům nesmiřitelnější. Komplex těchto důvodů, z nichž ovšem první byl nejpodstatnější a další jej toliko dotvářela a posilovala, vedl Václava Budovce k fanatickému odsudku islámu a ke snaze tento odsudek provést i vojenskou mocí, aby tak mohl v závěru svého *Antialkoránu* napsat: „Věčný Pán Bůh račiž všem rytířům křesťanským to srdce dáti,

78 L. Kropáček, *Duchovní cesty...*, 240.

79 V době vydání knihy (1614) vlastně již pána (od 1607).

80 Pochopitelně jen její pozemské části, jež mu samozřejmě byla nezjevnou, přesto však existující a předávající radostnou zvěst o spasení dalším generacím.

abychom plavice se přes to bouřlivé světa tohoto moře a majíce toho Goga a Magoga mahometánského bíti, se časně, jako zde k tomu mustruňku božímu, kterýž má tu porážku předjíti, tak také k oddaňku a k dosažení té ko-runky blahoslavené nesmrtnosti v Kristu Pánu, Bohu a člověku pravém a našem jediném vykupiteli, smírci a orodovníku, strojili, podlé pštoluňku jeho řádně, věrně a stále bojovali, tak aby každý rytíř říci mohl: Boj vý-borný jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval ... Amen.“⁸¹

Václav Budovec's of Budov Evaluative Reception of Islam and Its Causes

Czech polemic literature against Islam is relatively poor, its most important work *Antialkoran* was written by protestant political leader Václav Budovec of Budov (1547-1621). Because of its extremely hard renouncement of Islam, it is, however, important in the European context. This fact is interesting because the author was famous for his oecumenical faith.

The most important cause of his radical condemnation of Islam was – quite naturally – his own faith, from which point of view he understood Islam as a Christian haeresis springing from the Devil. The author interpreted himself anachronically as a Christian knight fighting for his faith (and personal salvation at the same time). Such a faith became strengthened by his membership in the church of Czech Brethren. Probably the second reason was his personal disappointment at the falsity of an occidental myth of deep eastern Christianity; in the „second Rome“ he only found ignorance, defectionism and – Islam. The third reason for the condemnation was that Budovec reflected (as no one in temporary Bohemia) the imminence of a „Turkish danger“ close to the country's border. Finally, this criticism sprang from his own existential fight with himself, from his awareness of possibility of fall of faith (and salvation), which led him to the deeper personal faith, never the less the faith irreconcilable to its opponents.

Budovec's idea of Christian faith was based on the Dogma of Trinity, which – on the other hand – represented limits of his oecumenism. Believers who crossed that border (Sozzinists, Muslims) were his worst enemies.

Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy
U kříže 8
158 00 Praha 5

ZDENĚK R. NEŠPOR