

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA HISTORIE

Duchovní město Václava Porcia Vodňanského v komparaci

Magisterská diplomová práce

Radim Červenka

Vedoucí práce: prof. Mgr. Jaroslav Miller, M.A., Ph.D.

Olomouc 2013

Prohlašuji, že jsem předloženou diplomovou práci zpracoval samostatně a uvedl v ní veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci 23. dubna 2013

.....
Radim Červenka

Poděkování:

Za rady, které přispěly ke konečné podobě práce, děkuji především panu vedoucímu prof. Mgr. Jaroslavu Millerovi, M.A., Ph.D., za cenné tipy Mgr. Martinu Elbelovi, M. A., Ph. D., a v neposlední řadě betačtenáři Bc. Janu Červenkovi.

Obsah

1.	ÚVOD	5
2.	OSOBNOST – VÁCLAV PORCIUS VODŇANSKÝ	12
2. 1.	Životní osud Václava Porcia Vodňanského	12
2. 2.	Luterán, utrakvista, novoutrakvista?	18
2. 3.	Humanista před zrodem baroka	30
3.	KULTURNÍ KONTEXT <i>DUCHOVNÍHO MĚSTA</i>	43
3.1.	<i>Duchovní město</i> – charakteristika	43
3.2.	Zkáza mravů a pojetí hříchu	52
3. 3.	Lidoví „anti“hrdinové v básni o společenských stavech	62
3. 4.	Đábel v <i>Duchovním městě</i>	68
4.	KONTEXT V KOMPARACI	74
4. 1.	Augustinův stín	74
4. 2.	<i>Massopust v Duchovním městě</i>	77
4. 3.	<i>Duchovní město a Komenského Labyrint</i>	85
5.	ZÁVĚR	96
6.	POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA	99
7.	RESUMÉ	107
8.	PŘÍLOHY	108
9.	ANOTACE	110

1. ÚVOD

Práce *Duchovní město Václava Porcia Vodňanského v komparaci* má za cíl využít dosud historiograficky neprobádaný rukopis *Duchovní město* z počátku 17. století. Jelikož spis nikdy nevyšel tiskem, takřka unikl historiografickému bádání a pár textů o něm publikovaných je „pouze“ literárněvědného charakteru. Primárním motivačním impulsem Václava Porcia Vodňanského bylo vytvoření jakéhosi svazku biblických naučení, které mělo za cíl poučit čtenáře. Nezůstal však pouze u biblických informací, ale opatřil je širokou sumou vlastních poznámek a úvah, které jsou složeny z jeho názorů, příběhů z minulosti i současnosti, kritických komentářů a historických údajů. Ke konstrukci svého textu použil propracovanou alegorii města, do které zahrnul podstatné aspekty, které musí město mít i v samotné realitě. Využil tak klíčové městské instituce: chrám, náměstí – tržiště a hrad – zámek. Město je v textu užitečné pro řazení samotného spisu, jakožto symbolu umožňující rozřadit celý text na ulice a placy – náměstí.

Na *Duchovní město* je však možné pohlížet i z jiných úhlů. Text vykazuje určité prvky příručky, čili knihy, která se nečte od začátku do konce, ale spíš se jen nahlédne na potřebné místo¹, vysvětlující důležité pojmy pomocí Bible. Vznik tohoto druhu literatury je spojen s rozvojem extenzivní četby, na úkor četby intenzivní. Další rovinou *Duchovního města* je hodnoticí pohled na realitu. Je možné v něm naléznout silné mravokárné tendence a kritické komentáře, stejně jako prvky pozitivního programu. Obraz, který nám poskytuje, není vykreslován ani bílý, ani zcela černý.

Hlavním cílem této práce je snaha o kontextualizaci tohoto pozoruhodného historického pramenu narativní povahy. Literární produkce

1 BURKE, PETER: *Společnost a vědění: od Gutenbergova k Diderotovi*. Praha. 2007, str. 206.

nevzniká ve vzduchoprázdnu, ale má určitý vztah k určitému kontextu, který se pokouším vysvětlit v širších aspektech vykreslujících souvislostech historického, kulturního a filozofického pozadí uvedeného rukopisu. V rámci tohoto postupu je *Duchovní město* využito, jako zajímavý historický pramen.

Vybudovat kontextuální obraz *Duchovního města* se pokouším prostřednictvím tří klíčových oblastí. První z nich je osobnost autora. Přímo o jeho osobě se nedochovalo příliš mnoho pramenů. Zůstala nám především Porciova písemná produkce a korespondence, kterou vedl. Nicméně i přesto nám zkoumání jeho osobnosti dovolí otevřít další dvě podstatné historické otázky. První je otázka náboženské příslušnosti, na kterou se však obtížně hledá v tomto konfesijně nevyhraněném období jednoznačná odpověď. Zvláště před Bílou horou, díky panující unikátní toleranci, vznikal v českých zemích o to větší chaos. Druhou otázkou, kterou je potřeba si položit v kontextu osobnosti Václava Porcia Vodňanského, je zařazení Vodňanského do rámce určité kulturní epochy. Již Cyril A. Straka neváhal vložit do názvu svého článku: „*Humanista český, Václav Porcius Vodňanský...*“.² Můžeme proto chápat Václava Porcia Vodňanského a jeho spis *Duchovní město*, jako projev českého humanismu? Josef Petráň si pokládal podobnou otázku při rozjímání nad *Labyrintem světa a rájem srdce* Jana Amose Komenského. Označil Komenského za člověka odchovaného humanismem, žijícího na prahu barokní epochy. Srovnání *Duchovního města* a *Labyrintu* se nabízí. Můžeme tedy v tomto srovnání pokračovat a uvažovat o známkách barokní kultury?

Tématem druhé části textu je charakteristika samotného spisu, kontext a interpretace jeho přínosu pro historii a zejména kulturní dějiny.

2 STRAKA, Cyril, Antonín: *Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis „Duchovní město“ a zachovaná korespondence* (dále jen *Humanista český*). In: *Listy filologické*, 1916 r. 43, str. 264.

Co se týče samotného spisu, využívá zajímavou symboliku města pro uspořádání textu, a navíc zaujímá určitá hodnotící stanoviska, která nesou jak prvky negativního, tak pozitivního programu. Spis má mravokárný charakter a vypovídá o negativních jevech v tehdejší společnosti, které kritizuje. Hříšnost a neřestnost člověka je Vodňanskému trnem v oku, a je zajímavé sledovat prostředky jeho kritiky. Navíc Porciova pozice, jakožto duchovního pastýře, umožňuje určité nahlédnutí do lidové kultury díky spojení, které kněz se svými ovečkami a prostředím, v němž funguje, má.³ Není možné si nepovšimnout termínu ďábla, jenž ve spise rovněž hraje určitou roli, například v podobě demonizace určitých postav jakou byl třeba papež.

Třetím způsobem, jak je možné odhalit kontextuální pozadí spisu, je komparace s jinými texty, které umožní lépe porozumět *Duchovnímu městu* jako historickému pramenu. Úvodem této části je reflexe Augustina Aurelia, kterou mu přinesli reformační myslitelé. Na tomto pozadí je pak podstatné si povšimnout Porciovy inspirace Augustinem. Ačkoli se jedná o diachronní záležitost, bylo by chybou ji zcela opomíjet. Dalším textem, vhodným ke srovnání, je spis Vavřince Leandra Rvačovského z druhé poloviny 16. století, *Massopust*. Jedná se rovněž o mravokárný text, používající symbolického postupu pro řazení vlastního obsahu, tentokrát však nikoli města, ale postavy Massopusta, jeho končetin a dvanácti synů. Pomocí tohoto srovnání můžeme nahlédnout na problematiku festivit v lidové kultuře, kterou v mnoha aspektech reflektovali obdobně. Nejpodstatnějším textem pro komparaci je již zmiňovaný *Labyrint světa a ráj srdce* Jana Amose Komenského. Samotným srovnáním se již v minulosti zabýval Stanislav Souček⁴, který zcela nevylučuje Komenského znalost staršího *Duchovního města*.

3 PETRÁŇ, Josef: *Sociální kategorie v Komenského Listech do nebe*(dále jen *Sociální kategorie v Komenského listech*). *Studia Comeniana et historica* r. 2, č. 4, str. 10

4 SOUČEK, STANISLAV: *Dva české praménky labyrintu*. *Listy filologické*, 51, 1924, str. 271-280.

Metodologicky jsem se inspiroval polarizací, kterou nabízí historická antropologie, čili na existenci subjektu v „objektivních“ vztazích a v objektivní realitě.⁵ Pomocí tohoto *Duchovního města* jako pramenu je pak také možné poukázat na historicko-antropologická témata, jakými je vztah autora k tělesnosti, k ďáblu a čarodějnictví nebo zobrazení aspektů písemné kultury. Vzniká tak obraz textu rukopisu z pera venkovského kněze, vznikajícího v malém městečku na okraji zájmu, ale evidentně reflektující obecnější dobové souvislosti. Na druhou stranu je možné nahlédnout do Porciovu myšlení v jeho originálním pojetí.

Na mnoha místech vyvstává otázka vztahu mezi knězem a jeho sociálním okolím. Na jednu stranu se ukazuje v centru zájmu svých oveček jako klíčová autorita jejich úzce orientovaného života⁶, což na druhou stranu umožňuje reflektovat aspekty lidové kultury, jelikož byl kněz se svým okolím spjat.

Jak již bylo řečeno, primárním pramenem práce je rukopis *Duchovní město* nacházející se v jediném exempláři ve Strahovské knihovně premonstrátů.⁷ Na druhém místě bych vyzvedl spis Jana Amose Komenského *Labyrint světa a ráj srdce*,⁸ který je v mnoha ohledech obdobný s *Duchovním městem*. Při srovnávání těchto dvou děl a jejich autorů jsem se musel v lehkosti dotknout ještě i jiných Komenského děl. Dalším podstatným pramenem je *Massopust* Vavřince Leandera Rvačovského z Rvačova, který jednak používá podobných metod pro symbolické řazení spisu, navíc je Rvačovský srovnatelný s Porciem svým mravokárným zaměřením.⁹ Jako vedlejší prameny posloužily texty

5 DŮLMEN, van, Richard: *Historická antropologie*. Praha. 2002, str. 11-14.

6 NÓIRIEL, Gerard: *Úvod do sociohistorie*. Praha, 2012, str. 101.

7 PORCIUS, Vodňanský, Václav: *Duchovní město*, Strahovská knihovna premonstrátů, sign. DB II 4, 464 f.

8 KOMENSKÝ, Amos, Jan – KOLLÁR, Jaroslav (ed.): *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha. 1984,

9 RVAČOVSKÝ, Leandr, Vavřinec – ŠLOSAR, Dušan (ed.): *Massopust*. Praha. 2008, 572 s.

českých humanistů, zejména pro kontextualizací Porcia jako humanisty v kapitole zabývající se tímto tématem.¹⁰

Rovněž je také nutné upozornit na raně novověké utopie Francise Bacona a Thomase Morea,¹¹ které jsou v textu zmiňovány a několik význačných prací, použitých ke znázornění dobového filosofického kontextu.¹² Záměrně jsem nechával promlouvat všechny tyto prameny především prostřednictvím přímých citací, aby nedocházelo k významovým posunům. Komparační přístup k pramenům pak prolíná celým textem, jelikož srovnání umožňuje nahlížet autentický kontext.

Práci ovlivnila pestrá škála vědeckých textů zejména z pera historiků, ale i literárních historiků a filosofů.

Co se týče spisu jako takového, dotkla se ho skupinka krátkých literárněvědných článků. Většina z nich pochází z předválečných dob a to nejen před druhou světovou válkou. Jako první se o *Duchovním městě* zmínil Isidor Theodor Zahradník.¹³ Bez znalosti této práce pak na jeho bádání navázal Cyril Antonín Straka, který pojal problematiku kolem Václava Porcia Vodňanského komplexněji a otiskl ke své studii i korespondenci dochovanou v deskách rukopisu.¹⁴ Text Stanislava Součka srovnává možnost námětové inspirace mezi Porciovým *Duchovním městem* a Komenského *Labyrintem*.¹⁵ Nejnověji se pak na tuto problematiku zaměřila literární historička Hana Bočková.¹⁶

10 Více o souboru těchto prací viz. *Seznam pramenů a literatury*.

11 BACON, Francis: *Nová Atlantida a eseje*. Praha. 1980, 94 s., MORE, Thomas: *Utopie*. Praha. 1978, 156 s.

12 Viz. *Seznam pramenů a literatury*.

13 ZAHRADNÍK, Theodor, Isidor: *Z knihovny Strahovské*, Časopis Muzea království českého, 1900, 74, str. 243-251.

14 STRAKA, Antonín, Cyril: *Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis „Duchovní město“ a zachovaná korespondence*. Listy filologické, 1916, 43, str. 27-40, str. 127-132 a str. 264-271.

15 SOUČEK, Stanislav: *Dva české prameny labyrintu*. In: Listy filologické, 51, 1924, str. 271-280.

16 BOČKOVÁ, Hana: *Několik poznámek k „Duchovnímu městu jménem Rozkoš duše“ Václava*

Velikým přínosem pro práci byla rozsáhlá kniha Diarmaida MacCullocha *Reformation: Europe's house divided*. Nejen kvůli náboženskému kontextu reformace, ale i v obecnějších souvislostech.¹⁷ Co se týče konfesijní situace v českých zemích, čerpal jsem především z prací Zdeňka V. Davida¹⁸ a Jiřího Justa.¹⁹

Základní orientaci v problematice českého humanismu mi poskytla kniha *Český humanismus*²⁰ Milana Kopeckého a v obecnější rovině pak studie Paula Oscara Kristellera.²¹

K uchopení hodnotících stanovisek a využití symboliky města, jsem se nejvíce poučil z publikací Richarda Lehana,²² Carla Schorskeho²³ a Jaroslava Millera.²⁴

Ke zpracování mravokárného aspektu a teorie hříchu přispěla kniha Jeana Delumeau *Hřích a strach*.²⁵ Po praktické stránce mi toto téma napomohla zpracovat zejména produkce Richarda van Dülmena.²⁶

Opomenout nemůžu texty kulturního historika Petera Burkea. Zejména *Společnost a vědění* a *Lidová kultura v raně novověké Evropě*.²⁷ Otázky kultury přelomu 16. a 17. století rovněž pomohla zodpovědět kniha

Porcia Vodňanského. In: *Studia minora Facultatis philosophicae universitatis Brunensis*. Brno, 1916, r. 43, str. 5-13.

17 MACCULOH, Diarmaid: *Europe's House Divided. 1490-1780*. London. 2003, 832 s.

18 DAVID, V., Zdeněk: *Nalezení střední cesty: liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha. 2012, 659 s., další v kratších studiích viz. *Seznam pramenů a literatury*.

19 JUST, Jiří: *Luteráni v našich zemích do Bílé hory*. In: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha. 2009, str. 23-123.

20 KOPECKÝ, Milan: *Český humanismus*. Praha. 1988, 282 s.

21 KRISTTELER, Paul, Oskar: *The European Diffusion of Italian Humanism*. Italica, 39, Columbus, 1962, str. 1-20.

22 LEHAN, Richard: *City In Literature*, Los Angeles. 1998, 309 s.

23 SCHORSKE, Carl, Emil: *The Idea of the City in European thought: Voltaire to Spengler*. In: Týž, *Thinking with History*. New Jersey. 1998, str. 39-55.

24 MILLER, Jaroslav: *Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?* In: ČČH. 2008, 106, str. 261-287.

25 DELUMEAU, Jean: *Hřích a strach: Pocit viny na evropském západě*. Praha. 1998, 722 s.

26 DÜLMEN, van, Richard: *Bezectní lidé: o katech, děvkách a mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Praha. 2003, str. 107.,
DÜLMEN, van, Richard: *Divadlo hrůzy: Soudní praxe a trestní rituály v raném novověku*. Praha. 2001, 230 s.

27 BURKE, Peter: *Společnost a vědění: od Gutenberga k Diderotovi*. Praha. 2007, 304 s.,
BURKE, Peter: *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha. 2007, 374 s.

anglického historika zabývajících se středoevropskými dějinami Roberta J. W. Evanse.²⁸ V oblasti kulturní historie musím ještě zmínit českého nestora tohoto oboru Josefa Petráně, nejen jeho studie dotýkající se kultury ale také Jana Amose Komenského, které pro mě byly mimořádně inspirující v postupu, jak přistupovat z historického hlediska k literárnímu textu.²⁹

Ve vztahu k Janu Amosi Komenskému nemůžu opomenout další význačnou postavu, filosofa Pavla Flosse.³⁰ Další filosof, který ovlivnil můj text prostřednictvím knihy *Obec a náboženství* se jmenuje Jan Koblížek, který čerstvě zpracoval problematiku Augustinova díla.³¹

Speciální pozornost bych chtěl na tomto místě věnovat textu Michaila Michajloviče Bachtina *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*.³² Tento kanonický text mi umožnil objevit ve zkoumaných pramenech obraz lidové kultury ve specifickém kontextu.³³ Práce se snažila poukázat na klíčové termíny, s kterými Bachtin přišel, v mírně odlišném kontextu, tak jak zmiňuje ve své knize o přístupech ke kulturní historii Peter Burke.³⁴

28 EVANS, John ,Weston, Robert: *Rudolf II. a jeho svět: myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha. 1997, 382 s.

29 Více o souboru těchto studií viz. *Seznam pramenů a literatury*.

30 FLOSS, Pavel: *Jan Amos Komenský: od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava. 1970, 168 s.

31 KOBLÍŽEK, Jan: *Obec a náboženství: Analýza Augustinova díla O Boží obci a kritické zhodnocení disertační práce Hannah Arendtové Koncept lásky u Augustina*. Olomouc. 2010, 158 s.

32 BACHTIN, Michajlovič, Michail: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha. 1975, 406 s.

33 Viz. *Závěr*.

34 BURKE, Peter: *Co je kulturní historie?* Praha. 2011, str. 71-72.

2. OSOBNOST – VÁCLAV PORCIUS VODŇANSKÝ

2. 1. Životní osud Václava Porcia Vodňanského

Rekonstruovat události v životě Václava Porcia Vodňanského se nám uspokojivě nepodaří, tak jak už to obvykle bývá u osobností, jejichž stopa v dějinách nebyla dostatečně hluboká. Není divu, že případ kněze z malého městečka Katovice u Strakonice není obzvláštní výjimkou.³⁵ Přesto je povinností se na těchto stránkách pokusit alespoň o malou rekonstrukci. Nápomocných bude 32 dochovaných dopisů z Porciovy korespondence, které otiskl v Listech filologických Cyril Antonín Straka.³⁶

Přídomek Porcius v jeho jméně není náhodou. Jedná se o latinský překlad českého příjmení, kterým bylo pravděpodobně Prasátko. Mezi humanisty bylo běžné používat latinskou podobu vlastního českého jména. Přirovnat můžeme k případům, jakými byli Jan Renatius (tj. Žabka) nebo Martin Sinapius (tj. Hořčička).³⁷ Nejen dnes, ale i v časech Porciovyho zněl latinský tvar honosněji. V učeném světě, používajícím latinský jazyk, bylo takové jméno asi i praktičtější. Zajímavé je i používání latinského příjmení jeho syny.³⁸ Latinský tvar tak nebyl pouze nástrojem používaným kvůli literární produkci, ale celá rodina ho vzala za svůj.

Přesto-že byl Porcius knězem, měl vlastní rodinu.³⁹ Ženatý byl s Reginou, dceru Vodňanského souseda Mikuláše Sýkory a jeho manželky

35 Takovouto výjimkou mohl být mlynář Menochio, známý z proslulé knihy Carla Ginzburga. Srovnej: GINZBURG, Carlo. *Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha. 2000, 223 s.

36 Dochovaná korespondence je datována k letům 1610-1611. Přežila do dnešních dnů díky jejímu využití jako výztuhy desek *Duchovního města*. Korespondenci C. A. Straka částečně převyprávěl, ale povětšinou přepsal v doslovném znění. Nalezneme ji v poslední části jeho práce o *Duchovním městě*. Srovnej: STRAKA, A., C.: *Humanista český*, str. 264-271.

37 KUBÍČEK, Tomáš a kol.: *Vlastivěda moravská: země a lid: nová řada. Sv. 11, Literární Morava* (dále jen *Literární Morava*). Brno, 2002, str. 36.

38 STRAKA, A., C.: *Humanista český*, str. 264-271.

39 O konfesijní problematice a Porciově konfesijní příslušnosti viz. kap: *Luterán, utrakvista, novoutrakvista?*

Anny.⁴⁰ V korespondenci je možné najít několik zajímavých detailů z rodinného života.⁴¹ V dopisech se nalézají zmínky o čtyřech Porcioových synech, kteří se jmenovali: Pavel, Daniel, David a Lukáš. V letech, z kterých se jednotlivá psaní dochovala, již spolu nežili v jedné domácnosti. Z textů se dá odvodit, že mezi synem Pavlem a jeho otcem panovalo napětí. Pavel prosí svého otce o odpuštění, aby ho vzal k sobě i s jeho ženou Lidmilou.⁴² Přimlouvá se za něj i Duchoslav Řeřábek, který prosí kněze Václava, aby byl ke svému synu velkorysý, že jeho přečin⁴³ se odehrál v mladické nerozvážnosti.⁴⁴ Po těchto litaniích a díky dobrému vztahu panujícím mezi Porciovou ženou Reginou a Lidmilou, snad i z vlastní dobré vůle a křesťanské snahy odpouštět, vyslyší tyto prosby. Dozvíme se, že toto odpuštění má i svou praktickou stránku. Syn Pavel se svou ženou může být nápomocen při správě hospodářství, která kvůli věku už pro Porcia není snadná.⁴⁵

Daniel na sebe upozornil jen v jednom z dopisů. Informuje v něm otce Porcia, že sukni, o kterou mu psal, nelze poslat z důvodu nebezpečí zlodějů, kteří by ji po cestě mohli ukrást.⁴⁶

O třetím z dětí Davidovi máme informaci z dopisu, v kterém ho Daniel nechává pozdravovat.⁴⁷ V dalším dopise děkuje rodičům za finanční výpomoc, pravděpodobně se jedná o jeho autorský dopis.⁴⁸

Vše nasvědčuje tomu, že Lukáš byl nejoblíbenějším Porciovým

40 STRAKA, A., C.: *Humanista český*, str. 264-271.

41 Informace pocházejí z korespondence z let 1610-1611, která se dochovala díky tomu, že byla použita k zpevnění vnějších desek jeho spisu *Duchovní město*. Informace o této korespondenci přináší v poslední části ze série krátkých studií o *Duchovním městě*, Cyril A. Straka. Část korespondence zde převyprávěl a část přepsal, tak jak byla. Srovnej: STRAKA, C., A.: *Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis „Duchovní město“ a zachovaná korespondence*. Listy filologické, roč. 1916, r. 43, str. 264-271.

42 STRAKA, C., A.: *Humanista český*, str. 269.

43 O co konkrétně se jednalo, neuvádí.

44 STRAKA, C., A.: *Humanista český*, str. 264.

45 Tamtéž, str. 269.

46 Tamtéž, str. 264.

47 Tamtéž.

48 Dopis se nedochoval celý a Straka se domnívá, že jeho autorem je David. Srovnej: STRAKA, C., A.: *Humanista český*, str. 270.

synem. Dokonce mu věnoval koně, a Lukáš za něj poslal děkovný dopis z Písku, kde bydlel. Na stránkách téhož listu oroduje za strýce Adama. Václav Porcius byl pravděpodobně se svým bratrem ve sporu o dědictví. Podle Adama dostal Václav větší podíl, než mu náležel. Syn Lukáš upozorňoval otce na to, že už za ním byl strýc podruhé, nevyjadřoval se zrovna slušně a vyhrožoval, že si bude stěžovat u radních, nicméně to neudělal. Jindy poslal Lukáš otci psaní, v němž doporučoval chlapce, který se jmenoval Vít Přikryvač, jako pomocníka do domácnosti.⁴⁹ Zmíněné dopisy vyznívají velice přátelsky. Očividně si Otec se synem Lukášem navzájem často pomáhali a Porcius měl ve svého syna velkou důvěru. Především v případě sporu otce se strýcem spolupracovali. Možná, že Lukáš plnil roli jakéhosi prostředníka. Vzájemně dobré vztahy jsou patrné i v doporučeních, která si vyměňovali. Stejně jako Lukáš doporučil otci mládence na pomoc do domu, tak i otec synovi doporučil děvečku Julianu. Nicméně nevsadil úplně na vhodnou kartu, jelikož Juliana propila u sousedky slivovici za dvě kopy, tak musel sehnat jinou.⁵⁰

V rámci tohoto vzorku rodinné korespondence je patrný nejčastější záměr komunikace mezi jednotlivými příbuznými. Povětšinou se jednalo o záležitosti ekonomického charakteru. Zpravidla, když se jeden rodinný příslušník ocitl v nouzi, nezbylo mu než se ozvat u své rodiny, i když mezi nimi nepanovaly dobré vztahy. Ale i v případě velkého přátelství mezi Lukášem a otcem byla „rodinná ekonomie“ hlavním tématem.

Další otázkou, kterou nám korespondence dovoluje promyslet, je Porciův věk. V letech 1610 – 1611, z kterých pochází korespondence a kdy i dokončil *Duchovní město*, byl již určitě zralého věku, spíš by se dalo předpokládat, že byl ve své době považován za staršího. Přes o dědictví s jeho bratrem je dokladem smrti jeho rodičů. Na druhou stranu děti s Porciem a jeho ženou již nežily, takže již dosáhly dospělosti. Navíc

49 STRAKA, CYRIL ANTONÍN: *Humanista český*, str. 265.

50 Tamtéž, str. 269-270.

jeho stížnost na těžkosti, které mají s udržováním hospodářství, nedokládá mladistvou kondici a sílu. Naopak již potřeboval pomoc.

Kněz Václav Porcius byl ve své komunitě významnou osobností. Právě povolání kněze přinášelo zcela výjimečné postavení ve společnosti, byl středem pozornosti svých věřících.⁵¹ Zajímavým dokladem o tom jsou dopisy, směřující za Porciem jako za rádcem a autoritou. Příkladem budiž žena, jejíž jméno v dopise není uvedeno, hledající radu ohledně právního sporu, který hrozil vypuknout kvůli jejímu údajnému nařčení Řehoře Lavičky „pankchartem.“⁵² Ačkoli by se mohlo zdát, že svěřením se s tímto problémem je podružné, opak je pravdou. Takováto urážka spadá mezi spory o čest, které byly v raném novověku nejčastější náplní právních sporů. Dokud jedinec nebyl očištěn před soudním tribunálem, společnost mohla takovéto nařčení pokládat za právoplatné. Spory o čest muži se ženami často odmítali vést, protože je nepovažovali za sobě rovné, což nevypadá na tento případ.⁵³ Ovšem takováto nařčení bývala často účelová, a tak si mohl Řehoř Lavička celou situaci vymyslet, aby poškodil dotyčnou ženu.⁵⁴

Jiří Šak z Vodňan poslal Porciovi dopis, na jehož rádcích varuje před stížnostmi úředníků na nezaplacenou berni z roku 1609. Zároveň Porciovi připomíná, že ještě nezaplatil berni za rok 1608. Radní písař začal Porciovi vyhrožovat prodáním domu, pokud dluh neuhradí.⁵⁵ Situace hovoří o Porciově financích, které nebyly pravděpodobně v plně uspokojivém stavu. O snaze přilepšit si svědčí i Porciova snaha zabezpečit si lepší faru, k čemuž mu mělo dopomoci přátelství s členem konzistoře Janem Kampanem Vodňanským.⁵⁶

51 NÓIRIEL, Gerard: *Úvod do sociohistorie*, str. 100.

52 STRAKA, A., C.: *Humanista český*, str. 270.

53 DÜLMEN, van, Richard: *Bezectní lidé: o katech, děvkách a mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Praha. 2003, str. 9-10.

54 Tamtéž, str. 26.

55 STRAKA, A., C.: *Humanista český*, str. 267.

56 Viz. kap. *Humanista před zrodem Baroka*.

Mimo údaje z dochované korespondence se toho o Porciovi mnoho neví. Pravděpodobně začal faru v Katovicích spravovat kolem roku 1580.⁵⁷ Tehdy panství Střela vlastnil Petr Boubín z Oujezda a ze Střely z rodu Paprockých, který panství spravoval až do své smrti roku 1600. Tudíž korespondence i *Duchovní město* pochází až z doby panství Petrova strýce Viléma. Po jeho smrti spravovali panství Pavel a Přibík Boubínští, ovšem ti byli obžalováni z platby daní a z poskytování lidských zdrojů odbojným stavům. Odsouzení k manství byli roku 1622. Reálně se pak již nikdy neujali správy panství, protože téhož roku byla Střela prodána Jindřichu Libschteinovi z Kolovrat, nejvyššímu dvorskému sudímu, který pozval později na své panství jezuity.⁵⁸

Co se v těchto pohnutých časech dělo s knězem Porciem, zůstává jenom v rámci úvah a spekulací. Nicméně troufám si navrhnout tři možné scénáře. Nejjednodušší variantou je, že deset let potom co spatřilo světlo světa *Duchovní město*, byl již jeho autor mrtev. Jak vidno byl již pokročilejšího věku a ve dvacátých letech 17. století, mu mohlo být přes 50 i 60 let. Čili tehdejší věk starce. Další variantou je, že jeho osud napodobil exilový úděl Jana Amose Komenského, který je vhodný k srovnávání s Vodňanským ve více ohledech.⁵⁹ Zvláště pokud byl skutečně luteránem, což se můžeme jen domnívat,⁶⁰ našel by v zahraničí komunitu souvěrců, jelikož zahraniční luteráni s českými udržovali neustále styky. Utrakvismus v zahraničí obdobnou enklávu neměl a byl bytostně spjatý s českým prostředím.⁶¹ Nicméně vzhledem k jeho věku by

⁵⁷ <http://alouis-sassmann.wz.cz/prasatko.htm> (k datu: 20.3. 2013) Informace pochází z textu amatérského badatele a starokatolického kněze Mgr. Aloise Sassmana, ačkoli se okrajově odkazuje na nějaké archivní prameny a pravděpodobně se seznámil i s textem *Duchovního města*, určitá historická neprofesionalita a náboženská zaujatost je v textu patrná.

⁵⁸ SEDLÁČEK, August. *Hrady, zámky a tvrze království českého. Díl 11 / Prácheňsko*. Praha, 1897, str. 231-232.

⁵⁹ Viz. kap. *Duchovní město a Komenského Labyrint*.

⁶⁰ Viz. kap. *Luterán, utrakvista, novoutrakvista? Václav Porcius Vodňanský*.

⁶¹ DAVID, V., Zdeněk: *Nalezení střední cesty: liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*.

exil byl asi až příliš náročný. Poslední možností je, že zůstal tam, kde byl. Soužití s jezuitou by pro něj rozhodně nebylo příjemné, nicméně existuje i šance, že nekonvertoval ke katolictví. Pravděpodobně by nemohl vykonávat kněžský úřad a musel se živit pouze z bídného zisku vlastního hospodářství, ale většímu tlaku dost možná čelit nemusel.⁶²

Stopu po sobě v Katovicích tehdejší kněz zanechal dodnes. Na vlastní náklady pořídil do kostela křtitelnicu, která se nachází v katovickém kostele stále. Kvůli mrazu původní křtitelnice z roku 1599 pozbyla funkčnosti. Václav Porcius Vodňanský nechal na vlastní náklady roku 1611 u strakonického kováře křtitelnicu opravit. Je na ni vyryta báseň, která se připisuje právě Porciovi, který konec konců veršoval i ve svém ústředním spisu.⁶³

*„Kriste, jenž jsi dal křtiti,
tím si ráčil posvětit
křtu našeho, jímž jsme křtění,
to vše z tvého dobrodiní;
dejž, ať jsme všichni spaseni,
pro tvé hořké umučení,
pro tvou smrt, slavné vzkříšení
přived' v věčné kralování.“⁶⁴*

Praha. 2012, str. 598-599.

62 Studie sčítání lidu ukazuje na značné počty nekatolíků žijících na našem území ještě v roce 1651. Srovnej: OGILVIE, Sheilagh C.; CERMÁN, Marcus: *The Bohemian census of 1651 and the position of inmates. Social History/Histoire Sociale*, 1995, 28, str. 333-346.

63 ZÁHRADNÍK, Th., I.: *Z knihovny Strahovské*, Časopis Muzea království českého, 1900, roč. LXXIV, str. 243.

64 Tamtéž, str. 243.

2. 2. Luterán, utrakvista, novoutrakvista?

Pohledem dnešního člověka se otázka konfesijní příslušnosti může zdát okrajová. V raném novověku však otázka svobodné volby způsobu, jak naplňovat své duchovní potřeby, byla v centru pozornosti mnohých jedinců. Rovněž ve jménu víry byl veden do té doby nejrozsáhlejší konflikt v Evropě, Třicetiletá válka. I proto je potřeba prozkoumat okolnosti konfesijní problematiky v době Václava Porcia Vodňanského a dotazovat se po klíčových otázkách vyvěrajících na povrch v rámci řešení tohoto tématu.

Země Koruny české jsou z hlediska náboženského vyznání víry (tj. konfese) v dějinách 16. a 17. do určité míry specifickou oblastí.⁶⁵ Situace se dá považovat za vzácnou ukázkou „fungující“ náboženské tolerance, jejíž kořeny sahají do dob husitské reformace a od těch časů existujícího oficiálního dvojvěří v českých zemích. Před Bílou horou praktikovalo na území Čech, Moravy a Slezska na pět výraznějších konfesí. V první řadě se jednalo o kališnickou církev, katolickou církev, luterány (někdy považováni za kryptoluterány pod názvem novoutrakvisté), Jednotu bratrskou a na Moravě nacházející se osady sekty novokřtěnců. Přesné určení počtu příslušníků jednotlivých církví je pro neexistenci pramenů obsahujících přesné údaje obtížné. Nicméně odhady vyčíslují, že nekatolického obyvatelstva bylo více než 80 % z celkového počtu všech obyvatel českých zemí.⁶⁶

Na tehdejší Evropu poněkud neobvyklá situace vede k poněkud

65 MACCULLOH, Diarmaid: *Reformation: Europe's House Divided* (dále jen *Reformation*) 1490-1780. London. 2003, str. 443.

66 ČORNEJOVÁ, Ivana: *Jezuitská akademie do roku 1622*. In: SVATOŠ, Michal, (ed.) *Dějiny Univerzity Karlovy: 1347/8 – 1622* (dále jen *Dějiny university*). Praha, 1995, str. 247. Zdeněk V. David vyčísluje počet nekatolíků mezi 75-83% (DAVID, V. Zdeněk, : *Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575* (dále jen *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*). In: Church History, r. 68. Bay1or, 1999, str. 297.

komplikované identifikaci konfese historických postav.⁶⁷ Dokonce u mnoha význačných šlechticů není jejich vyznání víry zcela jasné a můžeme se o něm jen dohadovat prostřednictvím jimi prezentovaných názorů. Samotní mohli být v této otázce zmatení, o čemž můžou svědčit poměrně časté konverze.⁶⁸

Otazníky vzbuzuje i konfese Václava Porcia Vodňanského. Starší články, které se zabývaly jeho spisem, se této problematice dotkly, nicméně nepřinášejí uspokojivou odpověď.⁶⁹ Především se rozcházejí v názoru, jaké konfese vlastně katovický kněz byl. Isidor T. Zahradník považuje Vodňanského za horlivého luterána. Argumentuje jeho nenávistným postojem vůči katolické církvi a papeži.⁷⁰ Na druhé straně Cyril A. Straka ho považuje za nadšeného utrakvistu, aniž by jakkoli zdůvodňoval příčiny a okolnosti jeho domnělé příslušnosti ke kališnictví.⁷¹ Jak již bylo zmíněno výše, obdobný názorový rozkol není příliš zářející, i přesto, že kališnictví a luteránství se po teologické stránce výrazně odlišují. Ačkoli se jedná v obou případech o reformované církve, kališníci se stále považovali za součást církve katolické, uznávali apoštolskou posloupnost i papeže.

Pokud bychom měli shrnout hlavní rozpory mezi utrakvismem a luteranismem, najdeme jich hned několik:

- 1) Utrakvisté lpěli na posvátnosti kněžského svěcení, což se neslučuje s luteránskou vírou v kněžství všech věřících.
- 2) Utrakvistické pojmání mše jako oběti se neshoduje s luteránskou

67 JUST, Jiří: *Luteráni v našich zemích do Bílé hory* (dále jen *Luteráni v našich zemích*). In: Týž a kol.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha. 2009, str. 23.

68 VOREL, Petr: *Velké dějiny země Koruny české. Díl VII* (dále jen *Velké dějiny*). Praha. 2005, str. 404.

69 Připomeňme, že se nejedná o historické články, ale literárněvědné, tudíž ani jejich cílem nebylo analyzovat historický kontext.

70 ZAHRADNÍK, Isidor, Theodor: *Z knihovny Strahovské, I. Václava Porcia Vodňanského „Město duchovní“* (dále jen *Z knihovny Strahovské*). Časopis Muzea království českého, 1900, 74, str. 242.

71 STRAKA, Cyril, Antonín: *Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis „Duchovní město“ a zachovaná korespondence*. Listy filologické, 1916 r. 43, str. 127.

oslavnou večeří Páně.

3) Zatímco utrakvisté vytrvale kladli důraz na přijímání všech věřících (tj. i nemluvňat), luteráni považovali tyto praktiky za neoprávněné.

4) Utrakvisté kladli důraz na aktivní snažení o dosažení boží milosti, což stojí v rozporu proti luteránskému spoléhání na ospravedlnění pouhou vírou. S tím souvisí víra ve funkci dobrých skutků vedoucích ke spasení, což luteráni odmítají jako formu duchovního úplatkářství.

5) V určité podobě utrakvisté stále praktikovali kult svatých (šlo především o mučedníky české reformace, jako byl např. Jan Hus), naproti tomu luteranismus uctívání svatých jednoznačně odsuzuje, jako něco zcela nepřipustného.

6) Utrakvisté uznávali západní církve v podobě, jaká se vyvinula během prvního tisíciletí v čele s papežem atd., zatímco pro luterány byla přípustná pouze církev apoštolské doby.⁷²

Sporných míst mezi oběma konfesemi by se našlo samozřejmě více. Naopak ve srovnání s katolickou věroukou utrakvismus nedosahuje takových rozsáhlých rozporů. Jde především o tři body:

1) Utrakvističtí kněží na rozdíl od katolických nemuseli dodržovat celibát a mohli mít legální potomstvo.

2) Vstup do náboženského života samotným narozením v utrakvistické věrouce je v rozporu s potřebou dosažení rozumové hranice pro uvědomění významu svatého přijímání. Což bylo mezi katolíky cca 10 let.

3) Nejznámějším rozdílem je přijímání *podobojí* způsobu (*sub utraque*), kdy je na závěr bohoslužby přijímáno víno a hostie všemi věřícími, od čehož je odvozen i název utrakvistické církve. Mezi katolíky přijímal víno i hostii jen kněz, za účelem zvýraznění jeho nadřazeného postavení oproti laikům, směřícím požívat pouze posvěcenou oplatku.⁷³

⁷² DAVID, V. Zdeněk, : *Celistvost církve pod obojí a otázka novoutrakvismu* (dále jen *Celistvost církve pod obojí*). ČČH, 2003, 101, str. 889. Podrobněji pak, srovnej.: Týž: *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*, str. 322-331.

⁷³ VOREL, P.: *Velké Dějiny*, str. 124-125.

Do celé problematiky vstupuje otázka novoutrakvismu. Můžeme se setkat i s názorem identifikujícím Porcia s tímto směrem.⁷⁴ I když se jedná o názor amatérského badatele, kvůli aktuálnosti sporu o tento historický termín, je na místě pokusit se rozebrat tuto otázku na tomto konkrétním příkladu. Novoutrakvismus je speciální termín, který bývá v historické literatuře používán pro jedince, kteří byli osloveni luterskou reformací, ovšem dostali se v rámci českých zemí do schizofrenní situace. Do roku 1575 (stvrzení tzv. *České konfese*) existovaly pouze dvě legální konfesijní varianty: katolictví nebo utrakvismus. I přes sílící vliv myšlenek vycházejících z díla Martina Luthera, luteránům před rokem 1575 nezbývalo než se hlásit k utrakvismu.⁷⁵ Zjednodušeně tak mělo dojít k vzniku nového specifického směru, který určitým způsobem kombinuje prvky utrakvismu a luterství, označovaném jako novoutrakvismus, vedle něhož měl přežívat konzervativní „husitský“ staroutrakvismus neboli starokališnictví.⁷⁶

Jak jsme si ukázali na srovnání utrakvismu s luteránstvím a katolicismem, utrakvismus je po ideologické stránce jen velice obtížně slučitelný s augšpurskou konfesí. A naopak se příliš neodlišuje od západní katolické věrouky. Ovšem tento rozpor není zdaleka jediný, který svědčí proti existenci speciálního věroučného proudu, kombinujícího luteránství s kališnictvím v podobě novoutrakvismu. Ve svých studiích novoutrakvistickou teorii vyvrací Zdeněk V. David⁷⁷:

⁷⁴ <http://alouis-sassmann.wz.cz/prasatko.htm> (k datu: 6.11. 2012)

⁷⁵ VOREL, P.: *Velké Dějiny*, str. 134.

⁷⁶ Hlavním strůjcem a obhájcem teorie novoutrakvismu byl Ferdinand Hrejsa. Pravděpodobně se na jeho názoru projevil i nacionální aspekt a mezinárodně vyhrocená politická situace v době, kdy profesionálně působil. Srovnej: HREJSA, Ferdinand: *Luterství, kalvinismus a podoba na Moravě před Bílou horou*. ČsČH, 1938, 45, str. 483-485. Zdrženlivější názor ohledně novoutrakvismu projevil Hrejsův kritik František Hrubý, který nezavrhne existenci českého luterství nicméně o určitých formách prolínání obou konfesí nepochybuje. Srovnej: HRUBÝ, František: *Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století*. ČsČH, 1939, 45, str. 31-44.

⁷⁷ Své mnohaleté bádání na tomto poli shrnul autor nejprve do monografie - *Finding the middle way: the Utraquists' liberal challenge to Rome and Luther*. Baltimore. 2003. Nejnověji pak do českého rozšířeného vydání - práce je autorským překladem – *Nalezení střední cesty: Liberální*

„Přes jeho popularitu v dějepisectví je možno tvrdit, že novoutrakvismus byl jen fikcí a že od vystoupení Luthera až do uplatnění protireformace pokračoval v existenci celistvý standardní utrakvismus, který odmítal protestantskou reformaci, aniž by se přitom kontaminoval protireformačními zásadami. Svědectví pro toto stanovisko lze čerpat z okruhů teologie, bohoslužby, zpráv cizinců, trvanlivosti utrakvistické infrastruktury a náboženského stavu pobělohorského.“⁷⁸

Povšimněme si několika zajímavých argumentů, které nám Zdeněk V. David nabízí. Teologické rozpory jsme již zmínili. Samy o sobě nejsou dostatečným důkazem. Vyvracejí sice možnost existence konfese směřující prvky obou směrů, ale nevyvracejí možnost existence kryptoluteránství, které by se dalo označit za novoutrakvismus.

Pokud by skutečně novoutrakvismus existoval, měl by za ním stát alespoň jeden konkrétní ideolog, či konkrétní spis obsahující tuto ideologii. Nicméně takováto osoba je historickému bádání zcela utajena. Námitkou proti tomuto argumentu může být existence *České konfese* z roku 1575, nicméně tento dokument je ideově takřka totožný s augšpurskou konfesí.⁷⁹ Co se týče utrakvismu, je možné jmenovat několik teologů, o luteránství ani nemluvě.⁸⁰

Zajímavým svědectvím, které David přináší, jsou zprávy zahraničních cestovatelů, kteří navštívili české království. Pokud se

výzva utrakvistů Římu a Lutherovi. Ačkoli se může na stránkách této práce zdát, že přejímám autorovy lehce provokativní názory mírně nekriticky, je nutno zdůraznit dvě záležitosti. Autorovo dílo je naplněno precizní argumentací, která je opřena o důsledné bádání. Druhým problémem je nedostatečné bádání nad dobovými literárními prameny především utrakvistické proveniencie za účelem rozklíčování náboženské problematiky před Bílou horou. Tento handicap české historiografie zdůraznil Josef Petráň. Srovnej: PETRÁŇ, Josef: *Stavovské království a jeho kultura v Čechách* (dále jen *Stavovské království a jeho kultura*). In: Týž: *České dějiny ve znamení kultury*. Pardubice, 2010, str. 104. Svým způsobem si tohoto nedostatku nověji povšiml i Jiří Just, který je kritický k volnosti pojmu novoutrakvismus a volá po hlubším zpracování tématu. Srovnej: JUST, Jiří: *Luteráni v našich zemích*, str. 121.

⁷⁸ DAVID, Z., V.: *Celistvost církve pod obojí*, str. 888.

⁷⁹ Tamtéž, str. 889.

⁸⁰ Vzpomeňme alespoň utrakvistického myslitele Vavřince Leandra Rvačovského z Rvačova. Jeho spis *Massopust* se symbolickou strukturou a charakterem velice podobá Porciovu *Duchovnímu městu*. Viz. kap. *Massopust v Duchovním městě*.

jednalo o luteránského návštěvníka z Německa, byl velice zklamaný z papeženeckého stylu bohoslužeb v Pražských utrakvistických kostelech a zjevné spoléhání na dobré skutky místo spoléhání na spásu ze samotné víry.⁸¹ Na druhou stranu katolický návštěvník z Francie byl překvapen podobností utrakvistického ritu s tím katolickým, následně zdůrazňoval, že podle římských odborníků a jezuitů je utrakvistické kněžstvo rovnocenné s pravým katolictvím.⁸² Údajně převládající novoutrakvismus nepopsal ani jeden z nich.

Tyto zprávy vedou k nutnosti zodpovězení ještě jedné otázky, která se nad konfesijní problematikou předbělohorského období vznáší. Od zrušení kompaktát, bránících oficiálně uznávat augšpurskou konfesi, mělo docházet k postupnému výraznému převládnutí luteránství nad českým „starým“ utrakvismem, který měl v tomto období již takřka splývat s katolictvím.⁸³

Nicméně výše uvedené tvrzení se zachytilo do jednoho z temných úskalí historiografické interpretace. Stanovisko převládající mezi urozenými vrstvami společnosti bylo zobecněno a použito i na prostý lid. Takovéto zobecnění je nepřístupné. I přes to, že šlechtická obec držela v rukou největší část politické moci, tvořila pouze cca jedno procento z celé tehdejší populace!⁸⁴

V postoji poddaných zcela jistě stále převládala jejich náklonnost k utrakvismu, který byl pro ně ideální platformou hned z několika důvodů: Jednak mohli vyznávat ideální víru blízko svému srdci, o kterou by je přestup k protestantské reformaci připravil a z druhé strany byli osvobozeni od poplatků vedoucích k udržování luxusního života církevní šlechty a nehrozil jim tíživý církevní trest jako u katolíků. Od dob

81 Jednalo se o Henricka Kiliana z Rostocku, který během studijní cesty 80. letech 16. století projížděl skrze Čechy. Srovnej: DAVID, V., Z.: *Celistvost církve pod obojí*, str. 894.

82 Tentokrát se ke stavu v českých zemích vyjádřil sekretář francouzského poselstva během cesty roku 1600 Pierre Bergeron. Srovnej: DAVID, V., Z.: *Celistvost církve pod obojí*, str. 894.

83 VOREL, P.: *Velké Dějiny*, str. 290.

84 DAVID, Z., V.: *Celistvost církve pod obojí*, str. 898-899.

Kutnohorského náboženského míru z roku 1485 měli poddaní právo na odlišné vyznání od svého panstva, tento stav byl potvrzen Maxmiliánovou *Českou konfesí*, a jedná se tak o pozoruhodnou výjimku proti pravidlu *cuius regio, eius religio*, uplatňovaném v rámci německých zemí.⁸⁵ Ačkoli tento fakt ještě více znesnadňuje přesnou identifikaci konfese konkrétní osobnosti, jako byl například Václav Porcius Vodňanský, bylo by chybou ho opomíjet.

S touto, byť velice stručně podanou, sumou argumentů by se mohlo zdát, že vznik teorie novoutrakvismu je zcela nepochopitelným bludem. Nicméně, jak již bylo řečeno, celá situace je neuvěřitelně spleťtá. Nutnost určité „politické“ spolupráce mezi nekatolíky, proti agresivnímu potridentskému katolictví, anticipující počátek protireformace, vedla k určitému provázání teoreticky neslučitelných konfesí.⁸⁶ Navíc nesmíme opomenout názor z opačného tábora, kladoucí důraz na nejasné konfesijní hranice v předbělohorském období. Sami jedinci mohli být určitým způsobem zmateni, kam se zařadit.⁸⁷

*„Ano, necelé půlstoletí jsme svědky zajímavých propletenců. Nepevné dogma umožňovalo vznik pozoruhodných směsic náboženských rozmarů...“*⁸⁸

*„If, as the folk saying goes, there is no way for a woman to be just a little pregnant, there was no way for a utraquist, to be just a little lutheran (or vica versa).“*⁸⁹

Tyto dva pohledy diferencují názory historiografie. Přistoupíme-li na druhý z nich, můžeme se alespoň pokusit vydat po stopách identifikace konfese Václava Porcia Vodňanského. Nicméně při tomto pokusu nesmíme ztratit z paměti úskalí vyjádřené prvním citátem.

⁸⁵ Týž: *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*, str. 302-304.

⁸⁶ DAVID, Z., V.: *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi (dále jen nalezení střední cesty)*. Praha. 2012, str. 550.

⁸⁷ JUST, J. *Luteráni v našich zemích*, str. 73.

⁸⁸ CHAUNU, Pierre: *Dobrodružství reformace. Svět podle Kalvína*. Brno. 2001, str. 105.

⁸⁹ DAVID, Z., V.: *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*, str. 330-331.

Spis *Duchovní město* odráží poměrně široké penzum názorů autora a také se dá zařadit mezi literaturu s náboženskou tematikou, na druhou stranu se nejedná v žádném případě o traktát, který by se snažil vysvětlovat konfesijní rozpory, či specifika jednotlivých vyznání. Informace vhodné pro historickou analýzu jsou povětšinou mravokárného, moralizujícího charakteru. Příkladem je možné uvést, jak hodnotil Porcius všeobecně oblíbené karnevalové hodování.

*„Nyní se často na hodech vraždí, modlářství, cizoložství a smilstva dopouštějí a jeden druhého ostatky divné strojí.“*⁹⁰

Jedná se o takřka typický projev kritiky vůči divokým oslavám, jež doprovázely například masopust. Odmítání těchto lidových slavností pocházelo zejména z pera duchovních napříč konfesijní příslušnosti.⁹¹

Některé informace ze spisu, sloužící jako stopy vedoucí k odhalení Porciovy konfese, však použít můžeme. Z tohoto hlediska je nutné zaměřit pozornost na Vodňanského postoj vůči papeži, kterého si povšiml již Isidor T. Zahradník.⁹² Papež je v jeho podání ztělesněním hříchu a doslova ho srovnává se sektářem a antikristem, zároveň ho staví do jasné opozice k Ježíši Kristu, jako jeho škůdce.

*„...vinice byla učiněna milému mému (totiž Kristu ne papeži odporníku jeho!!!)“*⁹³

Stejně tak kritizuje i papežův sbor kardinálů⁹⁴ a mluví o existenci dvou církví. Jedné pravé pocházející od Krista a druhé falešné mající svůj původ u Kaina.⁹⁵ Takováto ostrá kritika papežství i církevní organizace je

⁹⁰ PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 113 v.

⁹¹ Viz kap. *Massopust v Duchovním městě*.

⁹² ZAHRADNÍK, I., T.: *Z knihovny Strahovské*, str. 242.

⁹³ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 46, v.

⁹⁴ Tamtéž, f. 93, v.

⁹⁵ Tamtéž, f. 66. Užívání symboliky původu od Kaina u negativně pojatých institucí je pro středověk a raný novověk typické, jak ukazuje František Šmahel na příkladu negativního pojetí města. Srovnej: ŠMAHEL, František: *Antiideál města v díle Petra Chelčického* (Dále jen *Antiideál města*). ČČH. 1972, 20, str. 71-92.

jen těžko slučitelná s umírněnou povahou utrakvistů a jejich hledání střední cesty *via mediae*.⁹⁶ Navíc utrakvisté papeže uznávali, sami se navíc považovali za součást západní církve. Byť stále měli výhrady vůči renesančnímu papežství a chování některých papežů, v zásadě institucionální strukturu církve uznávali.⁹⁷ Apoštolská posloupnost pro ně byla stále posvátnou záležitostí. Světské panování papežů však bylo pro utrakvisty zcela nepřípustné, což byl názor, který v Evropě rezonoval u mnoha významných myslitelů, jako byl Thomas More nebo Erasmus Rotterdamský.⁹⁸ Jinými slovy byla kritika z utrakvistického tábora mravního charakteru. Na rozdíl od apokalyptické demonizace typické pro protestantskou rétoriku. Kam zařadit Vodňanského není potřeba zdůrazňovat.

Druhou indicií by mohl být vztah Porcia k Písmu a vlastní charakter spisu *Duchovního města*. Jelikož se jedná mimo jiné o jakýsi biblický slovník, přiřazující naučení z Bible k nejrůznějším heslům, vynořují se napovrch myšlenky o vztahu k jednomu ze základních pilířů protestantské reformace *sola scriptura*. Návrat k biblickým textům je považován za typický projev luterského reformačního humanismu.⁹⁹ Navíc na několika místech v textu nalezneme důraz na důležitost naučení z Bible pro spásu. Hned v úvodu vyzdvihuje autoritu Bible nad světskou moc, jelikož pochází od krále králů – Ježíše Krista. Nejedná se o náboženský socialismus, jaký známe u Tomáše Munstera, poslušnosti pánům se neprotiví, nicméně lehce ironizuje, že poslušnost pánům je mnohdy pro člověka důležitější než poslušnost Písmu, které je slovem onoho krále králů, krále nejvyššího. Druhý důvod je však ještě zajímavější.

„Sbera zákona božího věci k spasení náležité, uměl je předkládati,

96 DAVID, Z.V.: *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*, str. 333.

97 VOREL, P.: *Velké Dějiny*, str. 124-125.

98 DAVID, Z.V.: *Nalézání střední cesty*, str. 262-264.

99 HLAVÁČEK, Petr: *Luteránství jako skrytý fenomén českých duchovních a kulturních dějin* (dále jen *Luteránství jako fenomén*). In: JUST, Jiří a kol.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha. 2009, str. 14-15.

*aby bližní mohl z jeho pravého ukázání, k spasení přiveden býti.*¹⁰⁰

Zde se jasně vyjadřuje o nutnosti spasení vedoucí skrze písmo. Na jiném místě zdůrazňuje možnost spasení pouze skrze víru v Ježíše Krista a z jeho krve.¹⁰¹ Tento výrok není ani tak zajímavý kvůli samotné zmínce o spasení z víry, jako díky propojení této informace s přijímáním krve Kristovy. Důležitost kalicha můžeme v *Duchovním městě* najít i na jiném místě:

*„Pokud nebereš víno s kalicha posvátného, nedojdeš odpuštění hříchů.*¹⁰²

Důraz na přijímání pod obojí byl určitým specifikem českých luteránů.¹⁰³ Tudíž ani tento typicky kališnický projev, není možné pokládat za jasný důkaz jeho kališnické víry. Nutno podotknout, že utrakvistická dolní konzistoř odmítla hned v počátku luteránské reformace zásadu *sola scriptura* i *sola fide*.¹⁰⁴

Snad nejdůraznější stopou po Porciově luteránské orientaci je jeho snaha vysvětlit jistou formu kněžství všech věřících. Nejvyšším věčným knězem je Ježíš Kristus a skrze něho je rozkládáno kněžství na všechny věřící.

*„Na lidi smrtelné kněžství svaté rozkládáno bylo, jest nyní, a bude ještě, až do dne soudného.*¹⁰⁵

A právě pomyslné kněžství všech věřících je typické pro protestantské luteránství, v utrakvismu naopak tato teorie nenašla žádnou reálnou reflexi.

Z výše uvedeného by se mohlo zdát, že verdikt nad konfesí Václava Porcia Vodňanského je jednoznačný, nepředbíhejme však k ukvapeným rozhodnutím. Již zmíněný mravokárný charakter spisu by se

100PORCIUS, V., V.,: *Duchovní město*, f. 4, v.

101Tamtéž, f. 144, v.

102Tamtéž, f. 145. r.

103JUST, J.: *Luteráni v našich zemích*, str. 68.

104DAVID, Z.V.: *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*, str. 296.

105PORCIUS, V., V.,: *Duchovní město*, f. 156, r.

dal interpretovat jako důraz na konání skutků, které (ne)mají být vykonány na cestě ke spasení. Navíc spis prezentuje „jen“ názory spisovatele a připomeňme, že se kromě břitkého odmítnutí papežské církve, nevyjadřuje přímo k hodnocení jednotlivých konfesí. Teoreticky je možné, že se jedná o utrakvistu, který hájí poněkud neobvykle radikální názory. Ve zmatené době nejde výskyt anomálie vyloučit.

Opusťme *Duchovní město* a nahlédněme ještě na jeden aspekt hovořící do konfesijní problematiky, a to je zásada *cuius regio, eius religio*. V českém prostředí se toto pravidlo uplatňovalo velice problematicky. Zeměpánem byl český král, kterým byl někdo z katolických Habsburků. Podle Petra Vorla se toto pravidlo vztahovalo na jednotlivá dominia české šlechty. A šlechta podle něj měla mít největší vliv na dosazování kněží do jednotlivých farností.¹⁰⁶ Jak jsme již uvedli, české země byly v rámci tohoto pravidla výjimkou a konfese poddaných neměla být vnucována panstvem. V praxi tedy docházelo k častým sporům mezi konzistoří a jednotlivými šlechtici v dosazování kněží do far. Nekonfliktní charakter konzistoře, který ovšem není dokladem její nefunkčnosti, ale účelově ideovým prvkem vedl k protahování těchto sporů. Při čemž odvolat se bylo možné až ke králi.¹⁰⁷

Názor, že Václav Porcius Vodňanský se dostal do své fary právě díky zásadě *cuius regio, eius religio* je totožný s tím, který ho pasuje do role novoutrakvisty.¹⁰⁸ Ovšem jak již jsme si ukázali výše, novoutrakvismus je pouze terminologickým omylem, navíc velice nešťastným. Pokud se Porcius dostal do své fary na pozvání svého pána, Petra Boubína ze Střely, pak to bylo pozvání luteránského pána a Porcius by měl být spíše luteránem. Nicméně sám napsal později dopis svému příteli a administrátoru konzistoře Janu Kampanovi, aby mu pomohl získat lepší

106 VOREL, P.: *Velké Dějiny země Koruny české*, str. 127.

107 DAVID, Z.V.: *Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession*, str. 305.

108 <http://alouis-sassmann.wz.cz/prasatko.htm> (k datu: 6.11. 2012)

faru.¹⁰⁹ Tudíž v této záležitosti nevnímal jako klíčovou postavu Petra Boubína ze Střely.

Přelom 16. a 17. století je stále dobou formující se konfesionalizace, tudíž ani nashromážděné argumenty nepřinášejí jednoznačnou odpověď, a to i přesto že utrakvismus, jako konfese s tradicí již od počátku 15. století, již mohl být před Bílou horou konfesijně vyhraněn.¹¹⁰

Porciovy názory a celkový dojem, který nám umožňuje si vytvořit obsah *Duchovního města*, nás přivádí k závěru, že Porcius mohl být luteránem. Nicméně je potřeba mít na paměti konfesijní „chaos“ panující před Bílou horou v českých zemích, a tak kategoricky Porcia za luterána označit nelze. Ačkoli mohl mít s luterstvím společného daleko více než s utrakvismem, nadále se mohl považovat za pravověrného kališníka. Konfesijní hybridita byla zcela běžnou záležitostí. Vyrovnat se s luteránstvím nebylo pro utrakvistickou věrouku zcela snadné, tudíž leckdo mohl pojmout velice silnou inspiraci v protestantských myšlenkách. Proč pak ale věnovat tolik prostoru analýze konfesijní problematiky v Porciově díle? Pro zasazení do kontextu, je velice podstatné z jakých ideových východisek vycházel. Tato otázka je pak důležitější, než k jaké konfesi se osobně hlásil, nebo jakou církví byl organizován. Jelikož Porciova pozice se v mnoha ohledech připodobňuje k luterským stanoviskům, můžeme ho na následujících stránkách využít rovněž v širším myšlenkovém kontextu protestantské reformace. Pokud by bylo možné Porcia bez výhrad umístit mezi konzervativní utrakvisty, museli bychom jeho text zvažovat v kontextu odlišném.

109 STRAKA, C., A.: *Humanista český*, str. 267.

110 DAVID, Z., V.: *Nalezení střední cesty*, str. 21-23.

2. 3. Humanista před zrodem baroka

Počátek 17. století, kdy nepochybně vznikalo *Duchovní město*, již určitě není dobou největšího rozmachu humanismu, ani v českých zemích, kam tento kulturní proud pronikal především až ve své pozdní fázi a poměrně neochotně.¹¹¹ Tato kapitola se pokusí rozebrat aspekty humanismu v Porciově díle a pokusit se zodpovědět otázku, proč například Cyril Antonín Straka použil ve formulaci názvu svého článku „*Humanista český, Václav Porcius Vodňanský...*“¹¹²

Pokud se člověk vydá po definici pojmu humanismus, měl by narazit na tzv. *studia humanitatis*, *humanities* neboli česky *humanitní předměty*. Nejčastěji se mezi ně zařazují tyto oblasti bádání: gramatika, rétorika, poezie, historie a morální filozofie. Dalším typickým projevem humanismu byla inspirace antikou, ať už se jednalo o jazyk (latina, řečtina) dějiny, mýty nebo filosofii (především objevení Platóna). Ovšem společně s Paulem Oskarem Kristellerem nezbyvá než dodat, že termín humanismus má mnoho významů, pro mnoho lidí. V širším slova smyslu lze považovat za humanistu učenice, který se prezentoval svým psaním.¹¹³ Humanista byl tedy intelektuálem, který chtěl oslovit okolí psaným projevem, čímž se zařadil mezi velice úzkou skupinu lidí v tehdejší společnosti. Jinými slovy, nemuselo se jednat striktně o specifický druh učenice.¹¹⁴

Porcius zcela jistě chtěl zapadat mezi jakousi učenou elitu. Vzpomeňme i jeho změnu jména do latinizované podoby. Tímto projevem se sám označil a přihlásil do humanistické obce. Na druhou stranu se tato studie pokusí poukázat na určité konkrétní aspekty, které uvažují

¹¹¹ Například utrakvistická universita přijímala humanistické podněty z počátku velice neochotně.

¹¹² STRAKA, A. C.: *Humanista český*, str. 264.

¹¹³ KRISTELLER, Paul, Oskar: *The European Diffusion of Italian Humanism* (dále jen *The European Diffusion*). In: *Italica*, 39, Columbus, 1962, str. 1-2.

¹¹⁴ MACCULLOH, D.: *Reformation*, str. 76.

Vodňanského nejen jako muže, který svou učenost prezentoval psaným slovem, ale i jako představitele tohoto proudu v užším slova smyslu.

Ačkoli obroda antiky, jakožto vzoru humanistů, je typická pro italské prostředí, i v českých zemích můžeme narazit na charakteristický fenomén mísení pohanské antiky s aktuálnějším křesťanstvím.¹¹⁵ Spíše než o velké oživení antických myšlenek narazíme na postavy z antiky, které postupem času nabyly mnohdy až mytických rozměrů. Povětšinou šlo o panovníky, filosofy nebo jiné význačné osobnosti, či o idealizaci antiky a Římské doby, navíc se čtenář těchto pasáží občas jen těžko ubrání dojmu silně ahistorického přístupu k dějinám.

„Ukazuje, že Turci v správě světské dosti způsobilí jsou i dosti chytří. A tu dobře praví: Nebo ačkoli nemohou připodobněni býti staré monarchii, a předně římské, v nížto pěkná politeia, to jest regiment a řád i všecka počestnost a šlechtnost světská se skvěla, však nicméně dosti rozumu a správy mají k spravování své monotyramidis a velikou při té rozpustilosti poslušnosti stojí.“¹¹⁶

V takovéto podobě se můžeme setkat s antikou na stránkách pozoruhodného spisu českého bratra Václava Budovce z Budova.¹¹⁷ Tento Porciův současník nenápadně skryl do svého díla skrze kritiku Turků i satiru habsburských absolutistických snah.¹¹⁸ Idealizace antického politického uspořádání je patrná. Takřka slovy jako s utopické literatury – řád, počestnost, šlechtnost světská – hodnotí římskou politeiu.

Příklady antických postav vystupujících v dílech českých humanistů se nalézají nepřeberné množství. Pro ukázkou zmiňme alespoň díla dvou autorů z rané fáze českého humanismu.

¹¹⁵ KOPECKÝ, Milan: *Český humanismus*. Praha. 1988, str. 85.

¹¹⁶ BUDOVEC, z Budova, Václav - RAJCHRTOVÁ, Noemi (ed.): *Antialkorán* (dále jen *Antialkorán*). Praha, 1989, str. 117.

¹¹⁷ Srovnej: RAJCHRTOVÁ, Noemi: *Rytíř v božské komedii*. In: Tamtéž, str. 7-30.

¹¹⁸ KOPECKÝ, M.: *Český humanismus*, str. 226.

„Jakož jistě – kdyby byl hajtmán tomu Pompejovi podobný – nedal by chudiny hubiti.“¹¹⁹

Takto Řehoř Hrubý z Jelení, inspirovaný Cicerem, vyzdvihl Pompeia jako ideál hejtmana v kontextu bývalých vůdců bývalých polních vojsk, jako byl třeba Jan Žižka, který v jeho textu vystupuje o několik odstavců před Pompeiem.¹²⁰

Bohuslav Hesištejský z Lobkovic rovněž využíval ve svém spise *De miseria humana* příklady k antickým postavám, navíc i k lokalitám. Jeho dílo tak odkazuje na Athény, Kartágo, Řím, Persepolis a ruku v ruce s nimi kráčí Xerxés či Alexandr Veliký.¹²¹ Makedonský dobyvatel je vůbec oblíbenou postavou u českých humanistů. Václav Budovec z Budova uvedl v *Antialkoránu* neštěstí porážky Alexandra Turky.¹²² Ještě méně lichotivou úlohu připsal Alexandru Velikému Václav Porcius Vodňanský:

„Slavný král Alexandr, nechtěl se líbit bohu, ale raději té kurvě Thais, ta ho ožrala vínem bílým a červeným a z ožralství nechal vypálit město Persepolis.“¹²³

Několik takovýchto odkazů na antiku najdeme i v *Duchovním městě*, povětšinou se nacházejí za okrajem, v Porciově amatérském poznámkovém aparátě.

„Verše jsou o vyhnání bohatých králů z Říma, je to aby bohatí ve svém bohatství nepychli.

Léta 3464 od stvoření světa, král Tarquinius z Říma s syny byl vyhnán pro pýchu a hanebnost.“¹²⁴

V uvedených odstavcích je patrné, že i v Porciově díle antické dědictví zanechalo svou stopu. Jsou příkladem jeho využití mravnostního

119 HRUBÝ, z Jelení, Řehoř - PRAŽÁK, Emil (ed.): *Napomenutí Pražanům*. In: Týž: *Řehoř Hrubý z Jelení*. Praha, 1964, str. 145.

120 Tamtéž, str. 144.

121 HESIŠTEJSKÝ, z Lobkovic, Bohuslav: *O lidské ubohosti*. In: MARTÍNKOVÁ, Dana (ed.): *Poselství ducha*. Praha. 1975, str. 83.

122 BUDOVEC, z B., V.: *Antialkorán*, str. 112.

123 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 124, v.

124 Tamtéž, f. 53, v.

deliktu z minulosti, který přináší věrohodnost Vodňanského morální kritice. Dokládá tím svůj biblický výklad o hříšnosti bohatství, které pohanům v antice přineslo vyhnanství. Tento postup je použit i v případě Alexandrova hříchu opilství, nutno dodat že značně domnělého charakteru, nicméně používaný autorem velice účelově. Na jednu stranu se tak v tomto textu snoubí pohanská antika s křesťanstvím, ovšem očividně je brána jako zdroj negativního příkladu.

Dalším příkladem pro strašlivý čin odehrávající se v antice byla vražda císaře Julia, tentokrát datovaná do roku 3923 od počátku světa. Dvaceti třemi ranami byl císař Julius ubodán skupinou delikventů, které vedl hrozný hřích hněvu. Doplatil na ně spravedlivý a pobožný císař. Pachatelé však podle Vodňanského neunikli kruté ráně odplaty.¹²⁵

Není zcela podstatné, jestli se jednalo o svérázný výklad vraždy slavného Julia Ceasara. Stejně jako v předchozí ukázce, opět se jedná o jakýsi historický důkaz pro doložení hříšnosti. Tentokrát jde o přestupek v podobě hněvu. Odlišuje se však velebením postavy císaře. Jak je vidět, antika nebyla zcela pouze pohanským zdrojem pro příklady objevující se v *Duchovním městě* skrz na skrz zlé.

Patrná je v uvedených ukázkách již zmíněná mytická naukovost. Hříšníci nikdy neuniknou trestu. Pokud by tak učinili, pravděpodobně by to pro Porcia znamenalo jev proti božímu pořádku, a ten není v jeho *Duchovním městě* přípustný.

Vnímat Porcia jako učence, který se věnoval humanitním studiím, by bylo poněkud naivní, ale některé z těchto disciplín v jeho díle našly svou reflexi. Jedná se především o historii, která s nástupem renesance získala na důležitosti. V minulosti se ukrývala pravá moudrost. V ní se nacházely ty nejpodstatnější autority.¹²⁶ Isidor Theodor Zahradník má

¹²⁵ PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 121, v.

¹²⁶ MACCULLUH, D.: *Reformation*, str. 71.

pravdu v hodnocení Porciových historických znalostí, jako velice chatrných.¹²⁷ Nicméně opomněl zdůraznit, že věrohodnost historických údajů, které Porcius používá, není primárním cílem jeho spisu. Instrumentálnost využití historie je patrná, otázkou je, zda-li záměrně překrucoval reálie, nebo byl přesvědčen o pravosti těchto informací, které celému textu dodaly na věrohodnosti? Domnívám se, že byl přesvědčen o pravosti všech skazek, které do svého spisu vepsal. Zapálenost s jakou se dovolává své pravdy, to jen potvrzuje.

*„Verše historické kterak P. B. Římany pro hříchy trestal léta 584 za císaře Mauricia. V městě Římě hříšníci, tak jako nyní v světě, zde hříchům přestat nechtěli, boha na paměti neměli. Bůh se rozhněval náramně, trestal Římany hrozně, neb hřešit nepřestali, též pokání neučinili.“*¹²⁸

Humanismus přináší vývojový přechod od kroniky k humanistické historii, jako skutečné „vědní disciplíně“.¹²⁹ Uvědomoval si to i nestor českého humanismu Daniel Adam z Veleslavína, který se ve své předmluvě ke *Kronikám dvěma o založení země české* vyjadřuje o jednom z praktických projevů této změny.

*„Kdež toho oka není, tu čtenář téměř jako v hustých tmách bez lucerny aneb v neznámém lese bez vůdce blouditi musí. Anobrž doložení času a roku slouží k doložení jistoty z historie, aby se o její pravdě nepochybovalo.“*¹³⁰

V libozvučném textu Veleslavín zdůrazňuje důležitost datace historických událostí. Z výše uvedených ukázek je patrné, že na dataci kladl důraz i Porcius. Zajímavý je jeho letopočet před zrozením Krista, vytvořený od biblického stvoření světa. Historika stejně tak může zaujmout letopočet 584, který očividně ještě hovoří o přetrvávajícím Římu, a je tak

127 ZAHRADNÍK, I., T.: *Z knihovny Strahovské*, str. 243.

128 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 142, r.

129 KOPECKÝ, M.: *Český humanismus*, str. 166.

130 ADAM, z Veleslavína, Daniel: *Z předmluvy ke kronikám dvěma*. In: KOPECKÝ, Milan (ed.): *Daniel Adam z Veleslavína*. Praha. 1962, str. 113.

v rozporu s učením datem 476 př. n. l. považovaným za zánik Západořímské říše. Rozhodně nechci polemizovat o vhodné dataci konce starověku, potažmo antiky, ale jak v tomto případě, tak i u jiných datací se čtenář jen těžce ubrání dojmu o autorově historiografickém diletantství.

Samotný název spisu *Duchovní město* nenechává na pochybách, že se jedná o text s náboženskou tematikou. Ve výše uvedených ukázkách částečně došlo na světská témata obsažená ve spise. Paralelnost a promíšenost témat a tvarů světských a náboženských patří k charakteristickým rysům českého humanismu.¹³¹ Bylo by kardinální chybou domnívat se, že humanismus znamenal odklon od náboženských témat a zaměřoval se pouze na člověka a světské aspekty jeho života.¹³² Zaalpský humanismus šel ruku v ruce s jiným klíčovým procesem tehdejšího věku, s reformací. Oba proudy nestály ve vzájemné opozici, už jenom proto, že se kriticky vymezovaly proti stejnému nepříteli – scholastice a scholastické teologii.¹³³

Nový humanistický přístup k historii byl tím, co reformátory inspirovalo nejvíce. Minulost byla ve většině oborů hodnocena výše než přítomnost, v dějinách se ukrývala pravá moudrost.¹³⁴ Historická autenticita se stala hlavním kritériem pro autoritu. Stěžejní humanistická metoda *ad fontes*, byla převzata i intelektuálními špičkami reformace.¹³⁵ A kde se nacházejí největší autority, ne-li v Písmu svatém? Reformace společně s knihtiskem ještě navýšila počet vydaných biblí a jejich překladů.¹³⁶ S knihtiskem je reformace bytostně spjatá. Jen těžko by mohla

131 KUBÍČEK, Tomáš a kol.: *Literární Morava*, str. 36.

132 Peter Burke na velice rozsáhlém vzorku artefaktů renesanční Itálie kvantifikoval posun z cca 5% světských námětů pro středověk na 20% světských námětů v období renesance. Což je značný posun, nicméně náboženská témata stále měla značnou dominanci. Srovnej: BURKE, Peter. *Italská renesance: kultura a společnost v Itálii*. Praha. 1996, str. 29.

133 MACCULLOH, D.: *Reformation*, str. 85.

134 Tamtéž, str. 71.

135 Tamtéž, str. 81.

136 Tamtéž, str. 76.

reforma církevních poměrů bez knihtisku dosáhnout takového úspěchu.¹³⁷ Takto šířené literární interpretace božího slova, byly municí reformace, která přinesla kýžené ovoce. V některých případech sekundární literatura hovoří, v kontextu zájmu protestantů o Bibli a starokřesťanské tradice, jako o projevu „luteránské kultury“.¹³⁸

I Vodňanského text dobře zapadá do tohoto schématu. Snaha skloubit jeho současnost s biblickým vypravováním je patrná. Neustále moralizuje a kritizuje a jako svou oporu využívá Bibli, která je naprosto neochvějným zdrojem, požívající nejvyšší autority. Popisem dokladů tohoto přístupu by se dalo vytvořit opravdu rozsáhlý text, což není zapotřebí, ale ukázce pro ilustraci se vyhýbat nemusíme.

„Mnozí lidé neznající vůle boží směle mluví, že tanec není nikdy v Písmě svatém zapověděný, nechť tuto pilně čtou.“¹³⁹

Pokračuje pak interpretací biblického textu, která se o tanci zmiňuje, nicméně jen velice letmě.¹⁴⁰ V této situaci zaujímá Porcius velice puritánské stanovisko. U vztahu muže a ženy ještě zůstaňme. Václav Porcius Vodňanský se ve spise projevuje jako náruživý zastánce počestného manželství.

„Dej otázku na ducha božího, kteří jsou to lidé jenž manželství, kterež bůh vše ustanovil, brání.“

Odpověď.

Že trojí lidé to ti nevěrní, d'ábelští, pokrytští, lživí. Toť jest ten cejch svědomí.“¹⁴¹

Trinitární systém¹⁴² odpůrců manželství dále podrobně rozepisuje.

137 JUST, J: *Luteráni v našich zemích*, str. 101.

138 HLAVÁČEK, P.: *Luteráni jako fenomén*, str. 14.

139 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 134, r.

140 Tamtéž.

141 Tamtéž, f. 146, v.

142 Zajímavou monografii o trinitárních systémech používaných v českém středověkém myšlení napsal polský historik Wojciech Iwanczak. I toto využití by pro něj bylo jistě zajímavé.

Srovnej: IWAŇCZAK, Wojciech: *Lidé meče, modlitby a práce: tři stavy v českém středověkém myšlení* (dále jen *Lidé meče, modlitby a práce*). Praha. 2011. 239 s.

Přirozenému manželství odporují: Za prvé papežové, kteří odporují kněžskému manželství, i přesto, že bůh si ho přeje. Druzí takoví lidé, kteří této přirozené záležitosti brání, jsou z řad vrchnosti, protože nechtějí přijít o služebné a třetí jsou ti, jež zabraňují manželství kvůli bohatství jednoho a chudoby druhého (tj. z důvodu sociální nerovnosti), což je také proti duchu božímu. Na téže stránce pochopitelně vyzdvihuje sv. Pavla, který hovoří o možnosti pojmout jednu ženu za manželku.¹⁴³ Samotný autor byl ženatý a podle dochovaných záznamů měl čtyři syny.¹⁴⁴

Korespondence mezi učenici, jakožto podstatný projev humanismu, mimo jiné byla také zdrojem šíření směru z Itálie do zaalpského prostředí.¹⁴⁵ Porciova korespondence vedená na mezinárodní úrovni se nedochovala. Možná ji v mladších letech vedl anebo byl orientovaný jen regionálně na české země. Nicméně několik dopisů jemu adresovaných se dochovalo. I když v těchto dopisech povětšinou nenarazíme na učená témata, nejsou bez zajímavosti.

Ondřej Vermil informuje z Prahy Porcia o vpádu Pasovských roku 1611 a popisuje půtky na Malé Straně. S ohledem na to jaký klade ve svém dopise Vermil důraz na podávání novinek Vodňanskému, lze soudit, že Porcius měl o dění v hlavním městě evidentní zájem.¹⁴⁶ Ačkoli se nedochovala přímá korespondence s jeho přítelem Mistrem Janem Kampanem, pravděpodobně si dopisovali. Odkazuje na něj dopis od Matyáše Zderáda Zdanněckého úředníka pana Švihovského na Horažďovicích z 26. srpna 1610. Ten vyřizuje Porciovi vřelé pozdravy od pana Magistra, a radí mu, aby sám napsal Kampanovi, když se znají, za účelem pomoci ve změnu jeho fary.¹⁴⁷

143 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 146, v.

144 STRAKA, C., A.: *Humanista český*, str. 269.

145 KRISTELLER, O., P.: *The European Diffusion*, str. 5-6.

146 STRAKA, C., A.: *Humanista český*, str. 268.

147 Tamtéž, str. 266-267.

Nebyl jediným, kdo po Kampanovi něco žádal. Dochoval se dopis, v kterém ho mistři z koleje Karla IV. obeslali s prosbou, zda-li by nastoupil na místo, které na Karlově univerzitě přislíbil obsadit.¹⁴⁸ S jinou žádostí se na něj obracel Jan Bystřický z Bochnova. Chtěl po Kampanovi, aby doporučil do kutnohorských škol, kde Kampanus v minulosti působil,¹⁴⁹ Jana Pomaria.

Prizmatem uvedených informací může *Duchovní město* vypadat svým způsobem jako humanistické dílo, nebo alespoň je možné nalézt výrazné humanistické stopy v jeho obsahu. Přelom 16. a 17. století je již však dobou, kdy se počíná rodit další kulturně-dějinná epocha, tou je baroko. Tak jako reformace nalezla styčné plochy s humanismem, v kontextu českých dějin bývá baroko spojováno s protireformací. I když protireformační proces nezapočal ani zdaleka až po bitvě na Bílé hoře roku 1620. Katolické oživení už je dobře patrné dobrých dvacet let před tímto historickým milníkem.¹⁵⁰

Ovšem oba pojmy nejsou synonymy, i když logičnost jejich spojení nechci nijak vyvracet. Je tedy možné baroko nahlížet jinak a mohlo se projevovat odlišně než protireformace. Například v Anglii je naopak baroko spojováno s puritánským hnutím kritickým ke katolicismu.¹⁵¹ Postavou poznamenanou přelomem dvou na první pohled velmi odlišných kulturních epoch, humanismu a baroka, byl Jan Amos Komenský. Filosof a pedagog, kterého je na jednu stranu možné vnímat jako barokního člověku, ale

148 *Mistři koleje Karla IV. Mistru Janu Campanovi Vodňanskému*. In: MARTÍNKOVÁ, D. (ed.): *Poselství ducha*, str. 269.

149 Právě z tohoto působiště se snažili převelet Kampana profesori Karlovy univerzity v předchozí ukázce. Srovnej: Tamtéž.

150 EVANS, John, Weston, Robert: *Rudolf II. a jeho svět: myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612* (dále jen *Rudolf II. a jeho svět*) Praha. 1997, str. 233.

151 PETRÁŇ, Josef: *Ve znamení baroka* (dále jen *Ve znamení baroka*). In: Týž: (PÁNEK, Jaroslav, ed. a VOREL, Petr, ed.) *České dějiny ve znamení kultury: (výbor studií)*. Pardubice, 2010, str. 227.

zároveň je odchovancem humanismu.¹⁵² Můžeme se ptát, zda-li je obdobnou barokní postavou i Václav Porcius Vodňanský, i přesto, že se dá vnímat jako humanista? Možná se srovnání s Komenským zdá až příliš odvážné, nicméně opřeme-li se o možnost ideového srovnávání *Duchovního města s Labyrintem světa a rájem srdce*, je možné pokusit se i o srovnání v tomto ohledu. Zvláště vezmeme-li na vědomí, že právě *Labyrint světa a ráj srdce* v sobě nese otisk baroka v Komenského díle.

Zrod baroka spojuje Robert J. W. Evans ve své knize o době Rudolfa II. s duchovními a mystickými silami, kterými byl císař alchymistů očarován.¹⁵³

Duchovní mystika se odrazila i v Porciově rukopisu. V úvodu, když zdůvodňuje příčiny, proč vůbec onen spis sepsal, na prvním místě popisuje setkání s pánem Ježíšem Kristem. Ten daroval Porciovi hřivnu stříbra, když jí chtěl vrátit, dozvěděl se, že jí vrátí prací na tomto spise, dluh tím splatí nejen svému pánu ale i ostatním bližním. Bude tedy svazovat rozházené Písmo svaté ve snop jako obilí. Díky hřivně darované samotným Kristem, se nezalekl tohoto úkolu i v časech d'áblovy žně, které dle jeho názoru panují. I když nepochybuje, že se vynoří jiní „utrhači“ jeho díla, ať ukážou, kolik jim dal Kristus hřiven. Pokud jich mají více než on, nebude se s nimi o ničem přít.¹⁵⁴

Primární důvodem pro Vodňanského byl mystický boží příkaz. Racionálně nevyvratitelný argument již v předstihu používá jako argument ke své případné obhajobě. Můžeme sledovat i určitou rozpolcenost, kdy se snaží o skvělý, doslova bohulibý čin, nicméně v obtížném čase d'áblovy žně. Dalo by se říct, že barokní iracionalita je zde pro něj zcela přirozenou. Přímo se k ní hlásí i na následující straně:

„*Třetí příčina sepsání této knihy z písem zákona obojího, ne z mé*

152 PETRÁŇ, Josef: *Ve znamení baroka*, str. 228.

153 EVANS, J., W. R.: *Rudolf II. a jeho svět*, str. 234.

154 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 4r – 5v.

*hlavy a rozumu, jakž by někdo se domníval...*¹⁵⁵

Humanistické přístupy - např. k historickým údajům, jejich datace atd. - ovšem dokládají, že Vodňanského nelze považovat za iracionálního člověka propadlého mystickým naukám, či mystickým způsobům poznání. V tomto ohledu je v díle provinčního kněze možné hledat raně barokní svár víry s rozumem, společný řadě velkých osobností 17. století. Kontrast v počátcích barokní epochy byl tvořen na jedné straně humanistickým racionalismem, často s optimistickým nádechem, proti němuž stál důraz na barokní mystiku a náboženské tajemno. Typickým představitelem tohoto sváru byl již uvedený Jan Amos Komenský. Obrat poměrně racionálního Komenského k mystice způsobil neúspěch jeho snah v politickém životě.¹⁵⁶ Ačkoli změna mezinárodně politické situace dalece přesahovala síly i takového velikána, jakým bezpochyby Komenský byl, napínal za tímto cílem obrovské úsilí, jakkoli bylo marné. Nakonec mu nezbylo než mystické obrácení do vlastního nitra, srdce a oddanost bohu.

Ačkoli osud Václava Porcia Vodňanského, alespoň podle toho co je známo, nenabízí stejně poutavé životní drama, jako v Komenského případě, srovnání jejich děl v kontextu přelomu dvou kulturních epoch je nasnadě.

Dalším charakteristikou dožívajícího humanismu je střet učenosti s naukovostí spojený s určitým úsilím zorientovat se ve světě. Typický je tento projev, společně s pestrostí témat, pro tzv. manýrismus.¹⁵⁷ Není nutné však klást tlustou dělicí čáru mezi ranou fází baroka a manýrismus.¹⁵⁸ Známým představitelem těchto tendencí je cestovatel, učenec, umělec, hudebník a rovněž Porciův současník Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic a na Pecce.

155 PORCIUS, *Duchovní město*, f. 6 r.

156 PETRÁŇ, Josef: *Lux in tenebris*. In: *Dějiny a současnost*, 11, 1969, č. 5, str. 7.

157 KOPECKÝ, M.: *Český humanismus*, str. 208.

158 S termínem „rané baroko“ se dá s shodně použít termín „manýrismus“. Což je etapa, kterou je potřeba odlišit především od „vrcholného baroka“. Srovnej: HOCKE: Gustav, René: *Svět jako labyrint: Manýrismus v literatuře*. Praha. 2001, str. 12-13.

„Ženy turecké a arabské bohatší, kteréž doma se zdržujíc krásné a bílé jsou, ty toho balsamu mnoho vypatlaží, a to tímto způsobem: Chodí často do lázně a dobře se v ní zahřejíc maží se po těle tím balsamem, kde chtějí pěknou hladkou kůži míti, a předce po mazání hodinu neb půldruhé na suše a v horku jdou domů, nesmáčejíce do třetího dne ničímž ani otírajíce. Třetího dne jdou zase do lázně a maží se znovu předešlým způsobem a opět se nesplakují ani v lázni ani doma, vždy třetího dne se znovu natírajíce, až do patnáctého dne počínajíc od začátku mazání.“¹⁵⁹

Harant v cestopise poučuje především o zvycích a obrazech, poznaných na jeho výpravě. Porcius na podobné výpravě nejspíš nebyl, nicméně poučování, načerpané jakoby pobytem v *Duchovním městě*, je ve Vodňanského díle všudypřítomné. Často pokládá otázku, která může v čtenáři vzbuzovat dojem, že za ní stojí dotaz prostého laika, následuje za ní odpověď budící dojem učenosti.

„A mají být biskupové, mistři a doktorové? Aby podle svojí vůle a chtění aby udělovali kněžství taková být nemají. Mají být, ale ne aby se vyvyšovali na ty co nejsou učením. Svou učeností mají šetřit.“¹⁶⁰

Poučných situací je v jeho díle celá řada.

„Když se království obnovuje a na jiného přenáší nebývá bez roztržek, krveprolití.“¹⁶¹

Porcius svým způsobem dostal názvu, který mu přiřkl Cyril Antonín Straka a v mnohém se dá připodobnit k českým humanistům jakými byli např. Václav Budovec z Budova, Bohuslav Hesištejský z Lobkovic nebo Jan Kampanus Vodňanský. I když v první řadě bych ho k humanistickým učencům řadil v obecnější definici, která je charakterizuje jako autory

159 HARANT, z Polčic a Bezdržic, Kryštof - HRDINA, Karel (ed.): *Cesta po Egyptě*. Praha. 1926, str. 67.

160 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 159, r.

161 Tamtéž, f. 171, v.

snažíci se realizovat psaným slovem. Jistě není bez zajímavosti, že Porcius snese srovnání s Komenským, jakožto osobnosti, na které se podepsal přelom dvou kulturních epoch.

3. KULTURNÍ KONTEXT *DUCHOVNÍHO MĚSTA*

3.1. *Duchovní město* – charakteristika

Pokus o co nejstručnější charakteristiku tohoto spisu by vyzněl asi takto: biblický slovník seřazený osobitým způsobem za využití symboliky města doplněný autorovými komentáři a pokusy o vlastní úvahovou a poetickou tvorbu. Nicméně takovéto strohé shrnutí samozřejmě nepostačuje.

Porciův rukopis není pouze mravokárným spisem a alegorií na město, v níž hrají podstatnou roli hodnotící stanoviska. Jednou z rovin, v jakých se dá nahlížet *Duchovní město*, je konceptuální rámec příručky.

*„Příručku lze definovat jako knihu, u níž se nepředpokládá četba od A do Z, nýbrž má se za to, že čtenář do ní nahlédne, aby si vyhledal konkrétní údaj. Jde o jakousi zkratku na cestě za poznáním.“*¹⁶²

Příručku není potřeba číst celou, stačí se zaměřit na konkrétní problém. I když se tato premisa zdá být samozřejmostí, vznik příručky umožnil až postupný vývoj ve způsobu čtení. Jedině rozmach extenzivního způsobu čtení na úkor čtení intenzivního mohl přinést zrod příruček. I když extenzivní způsob čtení zaznamenala již antika, středověk svými universitami¹⁶³ a nedostatek knih, byly polem především pro četbu intenzivní. Zcela klíčovým byl v tomto vývoji samozřejmě knihtisk, fenomén, jenž se otiskl do evropské kultury neuvěřitelnou silou v mnoha oblastech.¹⁶⁴

Podstatnými rysy příručky je rozčlenění na kapitoly, vysvětlující poznámky umístované povětšinou na okraj hlavního textu a rejstřík.¹⁶⁵

Tyto atributy se nacházejí ve své specifické podobě i v textu

¹⁶² BURKE: P.: *Společnost a vědění*, str. 206.

¹⁶³ Školy dbaly na důkladnou znalost klíčových děl především. V prvé řadě šlo samozřejmě o bibli, pak například o Aristotela nebo Cicera.

¹⁶⁴ BURKE: P.: *Společnost a vědění*, str. 202.

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 206.

Duchovního města. Nahlédněme na jeho uspořádání blíže.

Co se týče poznámek na okraji, mají v podstatě dvojí charakter. První druh poznámek se bezprostředně váže k hlavnímu textu. Porcius někdy odkazuje na jednotlivé části Bible, podává upřesnění k těm částem, u kterých pravděpodobně očekával větší složitost nebo zde umísťuje příklady s didaktickým nádechem, jak která záležitost funguje v praxi. Tyto poznámky jsou dokladem „vědeckých“ ambicí autora. Čím blíže svůj text mohl pomocí poznámek přiblížit zdroji, tím více se stával pravdou.¹⁶⁶ Příkladem poznámky může být ta k podkapitole, ve které vysvětluje problematiku bohatství, vlastněného na tomto světě, jež naopak přitíží člověku u nebeského soudu.

„Bohatých na světě co pobožností se chlubí ústy, skutkem zapírají.... boháč bezbožný a Boha prázdný netoliko sobě, ale i svým potomkům škodí velice.“¹⁶⁷

Takto vysvětluje, jak to v praxi s boháči mohlo fungovat. Navenek sice mohou předstírat zbožnost, nicméně samotnou skutečností vlastnění velkého množství majetku popírají upřímnost své víry.

Za druhý základní typ poznámky by se dal pokládat ten, v němž se vyjadřují informace s minimální nebo žádnou souvztažností k textu. Zařadit zde můžeme jeho pokusy o popisy historických událostí, které sice někdy používal jako argumentační východisko, aby dodal textu na důvěryhodnosti,¹⁶⁸ ale na mysli máme především ty, které s hlavní částí nemají mnoho společného. Dále zde můžeme zařadit Porciovy poetické pokusy, většinou v podobě veršovaných modliteb, nicméně několik veršovaných skladeb obsahuje i jinou tematickou náplň.¹⁶⁹ Jakoby umístění veršů povětšinou za okrajem symbolicky odkazovalo na vedlejší

¹⁶⁶ BURKE, P.: *Společnost a vědění*, str. 236.

¹⁶⁷ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 52 r.

¹⁶⁸ MACCULLOCH, D.: *Reformation*, str. 81.

¹⁶⁹ Vzpomeňme Porciovo *Hořekování*, o kterém viz níže, i když tuto skladbu neumístil do poznámek, ale na úvod práce.

postavení poezie v Porciových časech. Poetické skladby samozřejmě vznikaly, nicméně jejich autoři je zpravidla nepovažovali za svůj hlavní obor zájmu.¹⁷⁰ Sám Porcius se vyjádřil o svých verších jako o výzdobě *Duchovního města*.¹⁷¹

Porcius ke svému dílu zpracoval i důkladný rejstřík. Respektive hned dva rejstříky. První z nich zevrubně popisuje, co se na konkrétním foliu nalézá.¹⁷² Pro ukázkou obsah konkrétní stránky popisoval asi takto:

*„O špehýřích vyslaných. O šenkýři pivném i viném. O škodě polní. Konec ulice 18. města duchovního. Začátek ulice 19. města duchovního. O tajnosti ctnosti dobré.“*¹⁷³

Uvedme ještě, co napsal na závěr prvního rejstříku.

*„Konec titulouv aneb jmen v městě duchovním obsaženým a popsáným, aby se snáze kde co stojí našlo.“*¹⁷⁴

Z citátu je jasné patrné, že si uvědomoval účel své knihy v extenzivní četbě a sám spatřoval eventualitu využití svazku jako příručky.

Druhý rejstřík, který Porcius vypracoval, je řazený abecedně. Pod každým písmenem vypisuje, jaké informace začínají na které písmeno, a kde je možné je vyhledat. Poněkud komicky může vyznít, že polovina odkazů u písmena A začínají Ach, tudíž zde patří.¹⁷⁵ Abecední řazení se obecně začalo používat v 17. století, čili v tomto ohledu zapadá Porciův abecední rejstřík k dobovému trendu. Nicméně stále ještě bylo běžné uspořádávat informace podle jednotlivých oborů pomocí tzv. stromu poznání.¹⁷⁶

Nejen pro rozřazení spisu použil Vodňanský další zajímavý fenomén používaný intelektuály raného novověku. Využil strukturu města,

170 EVANS, J., W., R.: *Rudolf II. a jeho doba*, str. 181.

171 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 26v.

172 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 7v-25v.

173 Tamtéž, f. 24v.

174 Tamtéž, f. 25r.

175 Tamtéž.

176 BURKE, P.: *Společnost a vědění*, str. 207.

jako mnemotechnickou pomůcku k uspořádání textu knihy. Takovéto mnemotechnické pomůcky se používaly běžně. Sloužily k lepšímu zapamatování a jejich tvorba se vyučovala i na školách.¹⁷⁷ Symbolikou města prosytil spis takřka skrz na skrz. V kontextu mnemotechnických pomůcek je na místě ještě zmínit dvě ilustrace, kterými Porcius svůj text obohatil. První z těchto kreseb je věž osídlená strážným, druhou brána do *Duchovního města*.¹⁷⁸ Co se týče kvalit, z výtvarného hlediska nemají žádnou hodnotu. Nejedná se o iluminaci, ale o moderní popisnou kresbu.¹⁷⁹

Podívejme se na Porciovo využití symbolu a termínu města, který použil i v názvu své práce. Hledat příklady k *Duchovnímu městu* v reálně existujících městech nebo dokonce v městech, které kněz z Vodňan znal či mohl znát, by bylo sledováním falešné stopy. Je potřeba v *Duchovním městě* jako takovém hledat spíše ideál a předobraz města božího, než konkrétní město, jakkoli nádherné, nacházející se v Porciově světě.¹⁸⁰

Město je možné definovat různými charakteristikami. Ať již skutečná či literární města by měla být opatřena základními institucemi, které město odlišovaly od vesnice. Takovýmito institucemi byly v první řadě chrám, citadela - pevnost a tržiště.¹⁸¹ Reflektovaly funkce umožňující uspokojit základní potřeby obyvatel: duchovní, obranou a ekonomickou.

Ani autor *Duchovního města* neopomněl tyto významy promítnout do svého textu. Potvrzuje tak důležitost těchto institucí, jako klíčových pro zařazení společenského uskupení mezi města.

177 BURKE, P: *Společnost a vědění*, str. 203-204.

178 Viz. *Přílohy*.

179 BRODSKÝ, Pavel - PAŘEZ, Jan. *Katalog iluminovaných rukopisů Strahovské knihovny*. Praha. 2008, str. 84.

180 Hledání reálného předobrazu symbolicky vnímaného města však není vždy nemožné. Srovnej: GRACIOTTI, Sante: *Benátky, ideální město, a ideální města Komenského*. In: HEROL, Vilém (ed.), PÁNEK, Jaroslav (ed.): *Baroko v Itálii – baroko v Čechách: Setkávání idejí, osobností a uměleckých forem*. Praha. 2003, str. 44-46.

181 LEHAN, Richard: *The City in Literature*. Los Angeles, 1998, str. 13.

„Poněvadž pak obyčejně v městech se rynkové nacházejí, ted' se také o něm oznámí v těchto rýmovaných verších. O rynku v tomto městě slavném, duchovním.“¹⁸²

Takto uvádí Porcius rynek neboli náměstí, ačkoli se nejedná přímo o tržnici ale o náměstí, sleduje v tomto termínu stejnou významovou funkci pro ekonomický život ve městě. Spojení se nabízí jednak díky tomu, že právě náměstí bylo místem realizace obchodního života, a to zejména prostřednictvím konání trhů,¹⁸³ ale i v samotném textu se rynek představuje především jako místo pro obchodní činnost. Pravda poněkud specifickou. Například zde může zákazník navštívit krám s moudrostí těžší¹⁸⁴ než stříbro i zlato, za které se stejně koupit nedá.¹⁸⁵

„V níž¹⁸⁶ je také postaven krásný a veliký a slavný hrad neb zámek, kterýž ani ukrutní turci ani rouhavý machomet ani rychlí tataři, antikrist ani falešní křesťani, ba ani samotný ďábel zbořiti, vyrabovati ani vyležeti nebudou moci.“¹⁸⁷

Jak je vidět mělo *Duchovní město* i svou instituci sloužící k obraně obyvatel. Nepřátelé, kteří ho ohrožují, jsou především nepřátelé víry. Co se týče obrany města, je vybaveno *Duchovní město* dalšími neméně podstatnými prvky, jakými byly hradby a brána.

„Tuto stojí vystavené Duchovní město, jménem Rozkoš duše, a to má bránu zlatou. Vrátný jest duch svatý...“¹⁸⁸

Brána je zde symbolem oddělení *Duchovního města* jakožto uzavřené společnosti, která odmítá vpustit nevhodný „materiál“, nebo-li ty, kteří si nezasluhují spasení duše a vstup dovnitř. Zde pramení jedna s podstatných příčin využití symboliky města pro sepsání spisu. Zároveň

182 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f., 252v.

183 HRDLÍČKA, Josef: *Měšťan*. In: BŮŽEK, Václav(ed.) - KRÁL Pavel (ed.): *Člověk českého raného novověku*. Praha. 2007, str. 147.

184 Tj. Má větší hodnotu.

185 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 252r.

186 Tj. v druhé ulici *Duchovního města*.

187 PORCIUS: *Duchovní město*, f. 54v.

188 Tamtéž, f. 57r.

je toto Porciovo vnímání města jako uzavřené entity dokladem dobového myšlení, které takto k městu přistupovalo.¹⁸⁹

Poslední důležitou institucí nacházející se ve městech je chrám, jehož reflexi nalezneme i na stránkách *Duchovního města*.

*„Ačkoli mnoho chrámů máme, ale také v mnohých lehkomyslně mnoho modlářství provozujeme, neupřímně slova božího, tak čině, lotrovskou a nečistou peleši jej působíme... O hledmež v těchž chrámech věrně bohu sloužiti, ať nás do svého věčného dědictví přijíti a věčné otcovské lásky uděliti ráčí.“*¹⁹⁰

O chrámech s politováním oznamuje, že ačkoli uspokojují náboženskou potřebu věřících, mnozí věřící nejdou cestou pravé víry. Očividně zde opět narážíme na pojetí dvou církví, falešné a pravé, které Porcius často ve svém spise používá.¹⁹¹

Všechny tři uvedené atributy využil Porcius k myšlenkovému naplnění nábožensko–filosofických názorů prezentovaných v textu. Ať už se jedná o obchod s nehmotnými vlastnostmi, jejichž vyšší hodnotu oproti materiálním statkům, zdůrazňuje, nebo využití obraných prvků města k zamezení vstupu bezbožníkům, jinověrcům a pekelným silám, nebo v případě chrámu, který umožnil další kritiku „nepravé“ církve.

Konjunktura 16. století se promítla i do rozšíření relativně bohatých lidových vrstev, na něž mířili autoři mravokárné literatury, jakým byl Vodňanský.¹⁹² Porcius zaujímá především moralistní a mravokárná stanoviska, ovšem není pouze kritizujícím pesimistou a jeho text nabízí i oblasti pozitivního smýšlení. Z kontextuálního hlediska spisu je potřeba se zaměřit na hodnotící stanoviska, která autoři zaujímali. Nabízejí se tři

189 MILLER, Jaroslav: *Uzavřená společnost a její nepřátelé: Město středovýchodní Evropy 1500-1700*. Praha. 2006, str. 12-13.

190 Tamtéž, f. 62v.

191 Viz. kap. *Ďábel a démoni Duchovním městě*.

192 PETRÁŇ, J: *Stavovské království a jeho kultura*, str. 94.

varianty:

- 1) Již zmíněný moralistní proud, kritizující hříšnost člověka.
- 2) Oslavná pozitivní alternativa zastoupená utopiemi nebo oslavnými spisy, jakými mohly být třeba městské kroniky.¹⁹³
- 3) Spisy, které do sebe zahrnuly oba přístupy, obsahovaly děs ze zla současnosti stejně jako utopický zlatý sen.¹⁹⁴

O primární orientaci na kritiku a úpadek mravů v Porciově smýšlení nemůže být pochyb. Důležitou otázkou však je, zda-li nabídl i pozitivní program. Je možné ho připodobnit k utopickému snu? Svou orientací na kritiku společnosti se Porcius podobá Petru Chelčickému, nicméně ten žádný pozitivní program nenabízí.¹⁹⁵

S pohledem na příčiny použití symbolu města jako mnemotechnické pomůcky se zároveň otevírá libá stránka *Duchovního města*.

„PRVNÍ PŘÍČINA, ŽE TATO KNIHA SLUJE TÍM TITULEM Město duchovní, tato jest, jako lidé pracující po cestě, a když na všech svých oudech zemdlejí, a ustanou a jsou žádostiví v jíti do města, aby unavení jsouc odpočinutí a posilnění od pokrmuov a nápoje dojíti mohli, nelitujíc v tom i nákladu svého. Tak tuto, kdo by na cestě hříchů a nepravosti velice ustal spatříce toto Duchovní město, všel do něho netoliko odpočinutí, ale pokrmu i nápoje duše dojíti moci bude. Do něhož ráčí volati Pán, jakž vypsál sv. Matouš v ka(pitole) 2. řka: pojd'te ke mně všichni, kteříž pracujete, a obtíženi jste, já vás občerstvím. Ta jest jedna příčina jména Města duchovního.“¹⁹⁶

Z uvedených řádek je patrné, že Porcius vstup do města spojoval

¹⁹³ Podobnost těchto žánrů pramení z reflexe Platónových a Aristotelových myšlenek.

Podrobněji, srovnej: MILLER, JAROSLAV: *Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?* In: ČČH. 2008, 106, str. 261-287.

¹⁹⁴ Toto rozčlenění se v podstatě shoduje s hodnotícím pojetím města jak nastínil Carl Schorske. Srovnej: SCHORSKE, Carl, Emil: *The Idea of the City in European thought: Voltaire to Spengler*. In: Týž, *Thinking with History*. New Jersey. 1998, str. 39.

¹⁹⁵ IWANCZAK, W.: *Lidé meče, modlitby a práce*, str. 80.

¹⁹⁶ PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 4v.

s libými pocity, jako bylo odpočinutí, nakrmení člověka i jeho duše. Pro sedláky, kteří den co den těžce pracovali, byla návštěva města jednak odpočinkem, jednak i příjemnou změnou v jejich poměrně jednotvárných životech.

„Tato jest jako město hrazené zdmi, a baštami ozdobené činí očím lidským libost a myslí bezpečnost, tak tuto že tato kniha má titul Město duchovní.“¹⁹⁷

Výstavnost města je nejen nádherná na pohled, ale díky hradbám a obraným věžím umožňuje uzavřít do bezpečí obyvatele města, potažmo i mysl člověka v lehce posunutém významu. Petr Chelčický se také zaobíral funkcí hradeb ve společnosti. Přesně naopak je však považoval za zdroj zla, zkaženosti a hniloby, která je semeništěm hříchů, páchaných měšťany.¹⁹⁸

Hrazení města, zabezpečující jeho uzavření, oklikou vede k důležitému prvku utopií. Aby se utopická společnost nemohla zkazit, byl do ní jen omezený přístup, byl-li vůbec nějaký. Baconova *Nová Atlantida* se nacházela na ostrově chráněném krom hradeb i oceánem.

„Proto mezi jinými základními zákony vydal i ustanovení zakazující a zapovídající přístup cizincům; těch totiž v té době (ač to bylo už po katastrofě v Americe) příjíždělo velmi mnoho; obával se jejich novot a směsice mravů.“¹⁹⁹

Příliv cizinců mohl narušit stálost a dokonalost prostředí utopického města. Zde je jistá odlišnost s Porciovým výkladem. Vstup do *Duchovního města* byl sice určen pouze omezenému okruhu osob, které usilují o spásu duše a starají se o ni. Nevhodné osoby nebyly k spočinutí v tomto městě připuštěny, ale zároveň jejich selekce podléhala jiným principům než v utopickém světě.

197 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město* f. 5r.

198 CHELČICKÝ, Petr – SMETÁNKA, Emil (ed.): *Sít' víry pravé*. Praha. 1950, str. 293.

199 BACON, Francis: *Nová Atlantida a eseje*. Praha. 1980, str. 22.

Podstatnější podobnost ve vztahu mezi *Duchovním městem* a utopickou literaturou však musíme hledat jinde.

„Již z toho vidíte, že v Utopii se nepovoluje nikde zahálet a netrpí žádná záminka k nečinnosti. Není tu vináren, není pivnic, nikde nevěstince, žádná příležitost ke zkáze mravů, žádná místa k ukrývání nebo tajným schůzkám, nýbrž přítomná pohotovost očí všech lidí činí nezbytným buď věnovat se práci, nebo jenom výjimečně čestné prázdní.“²⁰⁰

Takto Thomas More hovořil ve svém nejslavnějším spise *Utopie* o kladech utopické společnosti. Za povšimnutí stojí i marginálie připojená k vybrané pasáži.

„Ó, svatý stát a hodný, aby ho i křesťané napodobili.“²⁰¹

Z těchto dvou ukázek vyvstává na povrch informace o Morově názoru na skutečnou společnost. To co se nenachází v Utopii, nacházelo se, dle jeho názoru, ve světě kde trávil své dny More. Jinými slovy byla utopická literatura v podstatě podobná naříkající mravokárné literatuře. Jenom autoři pro vyjádření svého názoru použili zcela opačný postup. Vychvalováním imaginárního společenského uspořádání vznikla kritika toho skutečného.

Z tohoto úhlu pohledu není div, že se v Porciově *Duchovním městě* objevují tendence pozitivního programu o blaženém městě, v kterém nalezneme odpočinutí. A hned vedle se pak nachází kritika hříšných lidí, společenských nešvarů a zobrazení rozporu mezi oficiální křesťanskou morálkou a poměry panujícími mezi lidmi. Kontrast s pozitivním obrazem města zobrazeným v úvodu celé jeho práce, tak umožnil ještě více zdůraznit aktuálnost úpadku morálky ve společnosti. Přes uvedená styčná místa však není možné *Duchovní město* pokládat za druh utopické literatury. Pojednejme ještě o Porciovi – mravokárci.

200 MORE, Thomas: *Utopie*. Praha. 1978, str. 73.

201 Tamtéž, str. 147.

3.2. Zkáza mravů a pojetí hříchu

Pozice mravokárce Vodňanského, a samo upozorňování na hříchy považoval za základní úkol každého kněze,²⁰² vychází z jakési frustrace nad panujícím neřádem. Teskní nad přítomností a vzhlížel k idealizované minulosti²⁰³.

„Nedají se lidé nynějšího věku pejchou nakažení, napravití.“²⁰⁴

„Nynějšího času vzácná jest upřímnosti, ale Istí všudy plný svět.“²⁰⁵

„Staří čechové dávali dobré jména a dneska je někteří przní“²⁰⁶

Z několika ilustrativních ukázek je sklíčenost nad situací panující ve společnosti patrná. Dokonce byli lidé tak špatní, že nedokázali zvolit ani vhodné jméno pro dítě. Tato informace s sebou nese určitou symboliku. Pochybuji, že šlo Porciovi pouze o estetickou stránku jmen, ale především si povšimněme skeptického přístupu k přítomnosti.

Je těžko zodpověditelnou otázkou, zda-li se jedná pouze o mrzoutství přetrvávající u pesimistů napříč všemi věky. Nebo snad existuje důvod se domnívat, že v době Václava Porcia Vodňanského byl pocit stísněnosti a strachu z hříchu mnohem silnější? Je možné hledat specifické projevy této „dobové nálady“?

S počátkem morových epidemií ve 13. a 14. století se začal Evropou šířit zbytnělý strach z narůstající intenzity božího trestu. Tato ideologie strachu vrcholí v 16. a 17. století před zrodem optimističtějšího osvícenství. Nesmíme zapomínat, že se jednalo o dobu, v které byl mnohým lidem důvěrně známý hlad, kdy si přežití museli často vydobývat jen za cenu obrovské dřiny a náboženská věrouka člověka přísně vedla

202 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 164 v.

203 O vztahu Porcia k dějinám a humanistické historii viz. kap. *Humanista před zrodem baroka*.

204 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 102 r.

205 Tamtéž, f. 135 v.

206 Tamtéž, f. 108 r.

k sexuální zdrženlivosti.²⁰⁷ Člověk byl čím dál silněji považován za špatného, prosyceného zlem a za orientovaného jen na tělesnost a materiální prospěch.²⁰⁸

„Lidé spíš zapomenou na smrt třeba i vlastního otce než na ztrátu majetku.“²⁰⁹

I v intelektuálním myšlení se odráželo toto dobové přesvědčení. Ukázkou může být výše uvedený citát z Machiavelliho, je až s údivem s jakou lehkostí oznamoval ve svém *Vladaři* zprávu tohoto charakteru. Ačkoli je osobnostně pragmatický Machiavelli jen těžko srovnatelný se zbožným Porciem, i u něj najdeme obdobný povzdech nad převládající lačností po majetku a zhoubnou tělesností. Samozřejmě s použitím poněkud duchovnějši stylizace.

„Někteří lidé ducha tělesného za ducha svatého mají, ale ten je ne bohu ale k zlému přivede.“²¹⁰

Zvýraznit je potřeba v tomto kontextu „přínos“ protestantismu. Právě protestantská teologie zdůraznila vrozenou hříšnost a zkaženost člověka.

„Obviňují hříšníka, nechtějí slyšet o žádné omluvě a prohlašují, že svět je samá zkaženost, takže ani není třeba před ním prchat a hledat v ústraní neexistující čistotu.“

A tak se stalo, že znevažování člověka a světa v protestantské teologii – a v 16. století – se v západní kultuře rozpoutalo daleko nejprudčeji. Až dosud nebyl člověk předmětem tak naprostého zatracování a také nikdy před tím mu tolik lidí nedopřávalo sluchu. Luther a jeho následovníci totiž vybízeli křesťany, aby si zcela zoufali nad sebou, aby mohli získat milost Kristovu.“²¹¹

207 DELUMEAU, Jean: *Hřích a strach: Pocit viny na evropském západě* (dále jen *Hřích a strach*). Praha. 1998, str. 140.

208 Tamtéž, str. 158.

209 MACHIAVELLI, Niccolo – HÁJNÝ, Josef (ed.): *Vladař*. Praha. 1997, str. 61.

210 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 99 v.

211 DELUMEAU, J.: *Hřích a strach*, str. 35.

Podobně to viděl i Vodňanský. Hřích a hříšný člověk byl pro něj jedním z ústředních témat a věnoval této problematice značný rozsah.

„Lidi jako vepřové v moři hříchů...”²¹²

„Nikdo nebyl není a nebude bez hřichu.”²¹³

Dokonce je hříchů více než samotných hříšníků a není možné ani vyslovit tento počet. Bez hřichu je pouze Bůh. V textu ovšem vystává otázka, co s tím? Odpověď, je již samozřejmě nachystaná. Je rozdíl mezi kajícím a nekajícím hříšníkem.²¹⁴

Problematikou hřichu se zabývá Porcius do detailních podrobností. Vypracoval i speciální klasifikaci hříchů, která zaplnila celou jednu ulici v *Duchovním městě*. Na první místo mezi hřichy doslovně umístil pýchu protože:

„...ten hřích jest král všech jiných hříchů...”²¹⁵

Pýcha dominovala v obdobných rozřazeních hřichu do 12. století, kdy ji vystřídalo lakomství.²¹⁶ Lakota u Porcia obsadila až šesté místo. Spojuje ji s lichvou, která je odporným hřichem a kritizuje ty, kteří ji za hřích nepovažují.²¹⁷ Co se týče stylu, zdůvodňuje vždy, proč je konkrétní hřích špatný.

„Hřích druhý závist a ten je smrtelný. Závist škodí duši i životu a jest ovoce těla hříšného a konce závisti nebude ani v pekle navěky.”²¹⁸

„Hřích třetí nenávisť, ten jest také smrtelný. Nenávisť bůh přísně zapovídá, nenávisť jest nejhorší duch ďáblův, běda tomu na koho bůh dopustí toho ducha.”²¹⁹

O dalších typech hřichu se zmíníme jen stručně. Čtvrtým hřichem je

²¹² PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 99 v.

²¹³ Tamtéž, f. 145 r.

²¹⁴ Tamtéž, f. 140 v-r.

²¹⁵ Tamtéž, f. 118 v.

²¹⁶ ŠMAHEL, F.: *Antiideál města*, str. 78.

²¹⁷ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 123 v.

²¹⁸ Tamtéž, f. 118 r.

²¹⁹ Tamtéž, f. 119 v.

vražda, zapovězená samotným Bohem. Pátým hříchem je hněv, který vedl Kainovu ruku proti Ábelovi. Šestý hřích lakomství byl již zmíněn, sedmým hříchem je duchovní lenost, kterou měl na mysli pravděpodobně nedostatečné věnování se bohoslužbám, modlitbám atd. Osmým hříchem je pekelná lakota. Ožralství se sice objevuje až na devátém místě, ale Porcius mu věnuje speciální pozornost.²²⁰ Po ožralství následuje cizoložství, které velice často není ani považováno za hřích. Smilstvo navazuje na cizoložství, kterému se podobá. Lež je dvanáctým hříchem v *Duchovním městě* a jednoznačně převažuje nad jejím opakem, upřímností. Na závěr uvádí hřích nevěry, která je rovněž d'áblovou dcerou stejně jako pýcha. Shodně s pýchou taky zabraňuje nalezení boží pravdy. Kruhem se tak dostává na začátek své klasifikace hříchů.²²¹

Vodňanský nebyl pouze teoretikem hříchu, ale doprovodil vyprávění o praktické projevy hříšného chování, s kterými se nutně pojily tresty.

Pohlédneme-li na praktickou stránku věci, dere se na povrch hypotéza, že soudní procesy a zejména ty, které se vedly o čest, mají spojitost s vyhocením pocitu zla a zkaženosti světa, jak jsme uvedli výše. Pokud by člověk nebyl pod tímto moralistním tlakem a necítil by určitý takřka podvědomý pocit viny, nepotřeboval by tak bouřlivě svou čest obhajovat. Strach mezi lidmi mohl být tak velký, že neváhali bezectného člověka exkomunikovat na okraj společnosti.

Příkladem může být profese kata. Ačkoli vždy patřil mezi podezřelé osoby, ne vždy musel být nutně nepočetným, vyvrhnutým jedincem na okraji. Ovšem s nástupem 16. století (!), spojeného s profesionalizací katů, kteří se také stali rukou tortury, učinily tuto profesi, zejména pro řemeslníky, nepočetnou.²²² Přísný pohled na osobu kata, mohl lehce

²²⁰ Viz níže a viz kap. *Massopust v Duchovním městě*.

²²¹ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 120r – 139v.

²²² DÜLMEN, R.: *Bezectní lidé*, str. 42.

vyústit i v jeho fyzické napadení. Pokud přihlížející dav nebyl spokojen s průběhem poprav, hrozilo katovi i vážné zranění.²²³

I Porcius se o katech zmínil. Ačkoli jako mravokárce apeloval právě na hříšnost člověka, paradoxně se nepočestných katů zastával. Ačkoli zřetelně vnímal jejich specifické postavení, považoval je za služebníky práva, kterým Bůh určil jejich profesi, nicméně i je čeká boží soud, který bude velice přísný vůči jakémukoli zneužití výsadního postavení kata.²²⁴

Na pocitu viny ve společnosti se mohla podepsat i nedokonalost tehdejšího trestního systému. Spousta zločinů zůstala nepotrestána. Útěk před soudní mocí byl snadný, neexistovala ani policie, která by shromažďovala důkazy. Trestu se tak dočkal jen zlomek spáchaných zločinů.²²⁵ Tento problém se částečně odrazil i u Vodňanského, který si na nedostatečné trestání hříšníku od vrchnosti stěžoval.

„Pokud chce světská vrchnost dobře vládnout, musí se radit s bohem a musí hříšné lidi trestati, jestli nechtějí být trestáni od boha... Kdyby vrchnost světská hříchy přísně trestala, nebylo by hříšníků.“²²⁶

Ovšem ideologie jeho spisu celou problematiku vnímala jinak. Z naučení používaných v jeho spisu jasně plyne najevo trest, který následuje po každém přečinu. Ačkoli nemluví vždy pouze o božím trestu, je jednoznačně mnohem trýznivější než trest světský.²²⁷

Nahlédněme na několik praktických příkladů z Porciova textu, jak vnímal motiv trestu za konkrétní hříchy – provinění. Roku 1590 za panování dobrého a pobožného Václava z Donína se údajně odehrála tato děsivá událost:²²⁸

223 Lid neustále v popravách viděl boží soudy. Pokud poprava neprobíhala hladce, dav byl přesvědčen o božím přání, aby hříšník nebyl trestán. Srovnej: DÜLMEN, van, Richard: *Divadlo hrůzy: Soudní praxe a trestní rituály v raném novověku* (dále jen *Divadlo hrůzy*). Praha. 2001, str. 116.

224 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 154 r.

225 DÜLMEN, v., R.: *Divadlo hrůzy*, str. 11-12.

226 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 174 v-175 r.

227 Tamtéž, f.122 r.

228 Tamtéž, f. 132 r.

*„Jeden učitel nevážený
 jsouce Boha svého prázdny,
 z panských dítek i z poddaných
 zle je užíval některých.
 Smilnil s devíti hanebně,
 zrádně a velmi nevázně.
 Jedno umořil lotrovsky,
 živ jsouc smilně a sodomsky.
 Páchaje to přes devět let,
 pohled' jak jest velmi zlý svět.
 U Hory Kutný jest zjevně,
 trpěl velmi prudkost ohně.
 Upálen jsa na hranici by
 tudy všichni smilníci.
 Ohně pekla přehrozného
 uleká se rychle jeho,
 pokání svá čiň...“²²⁹*

Smilný učitel trestu neunikl. Zvrhlý přečin byl odměněn, velice krutým trestem. Snaha o adekvátnost poměru hřích - trest je patrná. Již zmíněné používání mtických prvků²³⁰, tentokrát v podobě použití číslovky devět. S devíti obětmi smilnil po devět let. Dále je možné si povšimnout motivu funkce „divadla“ v rámci vykonávání trestu. Je snadné se uleknout při pohledu na plameny, které měly učitele pohltnout.²³¹ Analogie s peklem se Porciovi nabízí už automaticky.

Zmiňme se v krátkosti ještě o dvou událostech z *Duchovního města*. Prvním z nich je případ lakomého lichváře, který byl tak zkažený

²²⁹ ORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 132 r.

²³⁰ Viz. kap: *Humanista před zrodem baroka*.

²³¹ Přirovnání procesu exekuce k divadlu pro diváky, je hlavním motivem knihy Richarda van Dulmena. Považuje přítomnost diváků u výkonu trestu za účelnou, s cílem odstrašit je od páchání trestné činnosti. Srovnej: DULMEN, v., R.: *Divadlo hrůzy*, 230 s.

a hříšný, že ho odmítla přijmout samotná země. Jeho známí ho tak museli naložit na osla a odvést na vrch za městem, kde na lichváře čekala šibenice. Na ni visel, dokud ho pekelné síly neodnesly.²³²

Tato kauza je učebnicovým příkladem pojetí cti a nebezpečí hříchu pro člověka. Odepření křesťanského pohřbu do země patřilo mezi vůbec nejtěžší sankční mechanismy. Dotýkalo se nejen viníka, ale i jeho rodiny, přátel, popř. ostatních příslušníků téhož cechu.²³³ Porcius tento plošný prvek dopadu odmítnutí pohřbu do země pečlivě vnímal. Znázornil ho doprovodem, který šel s lichvářem na šibeniční vrch. Navíc osel symbolizuje další zostření difamujícího prvku trestu.²³⁴

Druhý případ zavrženíhodného přečinu se stal údajně až ve Vídni. Jistý bezbožník Pavel zavraždil nevinné pětileté děvče. Porcius neváhal vyjádřit své emoce, nad tímto strašným skutkem a ihned by dal hříšného Pavla rozčtvrtit. Byl vpleten do kola a byly mu pilovány končetiny. Nakonec učinil pokání a lítost nad svým skutkem. Ne ani pro nesmírnou bolest trestu, ale spíš z obavy, že ho čeká vpletení do kola ďáblova.²³⁵

I zde je možné identifikovat typické prvky poprav v raném novověku. Bestiální činy, jakým ten Pavlův bezpochyby byl, se dočkaly obzvláště krutého potrestání. Samotné lámání kolem se kvůli útrpnosti velice často provádělo už pouze na mrtvém trestanci.²³⁶ Opět za účelem sehrání divadla, které mělo mít výchovný efekt na přihlížející dav. Vrah malého dítěte si však musel odpykat celý trest za živa. Navíc mu byl přitvrzen pilováním končetin. Takto tvrdý trest vypovídá o společenském vnímání přečinu, jakožto obzvláště bestiálním, za který musela následovat ještě krutější odplata. Podstatným aspektem celého procesu je pokání, které Pavel vykonal. Znamenalo symbolické očištění celé společnosti od

232 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 123 r.

233 DÜLMEN, v. R.: *Bezectní lidé*, str. 75.

234 DÜLMEN, v., R.: *Divadlo hrůzy*, str. 77.

235 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 122 r.

236 DÜLMEN, v., R.: *Divadlo hrůzy*, str. 124-125.

spáchaného hříchu.²³⁷

Na několika uvedených příkladech z praxe trestu za hříšné chování je patrné, s jakou pečlivostí analyzoval Porcius typické rysy tehdejších trestů a poprav. Motiv trestu pro něj hrál v celé problematice významnou roli. Navíc tuto praktickou stránku hříchu umisťuje jako doprovodnou část k jeho klasifikaci. Jeho obraz nedílného provázání mezi náboženskou teorií hříchu, která je přímo spjata s praktickým projevem ve světě vezdejší, je zcela zřejmá. Náboženský nátlak považující člověka za hříšníka nezůstával jen u ideologické teorie, ale šel ruku v ruce svázán s každodenním životem a všudypřítomnou hrozbou božího trestu.

Speciální pozornost věnoval Porcius problematice opilství. I zde bych si odvážil použít tvrzení, že tato speciální pozornost pramenila z jeho sepětí se sociálním prostředím města a s jeho problémy. Porciovo působení v malém městě Katovice tuto spojnici pouze umocňovalo.²³⁸ Pokud by palčivost této záležitosti v realitě odpovídala přímo úměrně prostoru věnovanému v *Duchovním městě*, bylo by opilství jednoznačně největším problémem měšťanů. Běžní smrtelníci si krátili čas občasným popíjením zcela běžně. Ovšem kněžím, zvláště těm moralizujícím, bylo toto chování trnem v oku. Ve svém boji proti opilství byli však v podstatě osamoceni a příliš velkou efektivitu jejich počínání také přikládat nelze.²³⁹ Na druhou stranu se těmito moralizátorům nelze divit, pití přes míru oslabuje mužům tělo, které pak je náchylnější k neřestem – d'áblu.²⁴⁰

„O, vy všichni pyšní rozkolní a hodovní i ožralí lakomí loupežní lidé.“²⁴¹

237 DÜLMEN, v., R.: *Divadlo hrůzy*, str. 52.

238 PETRÁŇ, J.: *Sociální kategorie v Komenského Listech*, str. 10.

239 DÜLMEN, van, Richard: *Kultura a každodenní život v raném novověku: Vesnice a město*. Praha. 2006, str. 126.

240 MUCHEMBLED, Robert: *Dějiny d'ábla*. Praha. 2008, str. 106.

241 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 92v.

Opilství uvádí ve spojitosti s ostatními druhy hříchu, což svědčí o určité kumulativní charakteristice hříšníka, který neměl pouze jednu slabou stránku, ale byl hříchem doslova prolezlý.

Problematicčnost opilství zdůrazňuje očíslovaným výpisem komplikací, které přináší do lidského života.

„Opilství přináší.

- 1. Chudobu.*
- 2. Odjímá moudrost boží.*
- 3. Bídu časnou.*
- 4. Vády.*
- 5. Upadení.*
- 6. Auraz.*
- 7. Zraku zmenšení.*
- 8. Zemdlení srdce.*
- Víno jest dobré, kdo je umí skromně píti.*
- 9. Přivádí smrt.*
- 10. Vzbuzuje hněv.*
- 11. Škodí duši.*
- 12. Smělost zlou přivádí.*
- 13. Hubí sílu.*
- 14. Odjímá srdce.*
- 15. Bídu věčnou uvozuje.*
- 16. Uvozuje slepotu.*
- 17. Bludného činí člověka.²⁴²*

Dopadů opilství je celá řada. Ať už se jednalo o vliv na fyzické zdraví člověka (smrt, slepota, úraz, atd.), poškození psychiky člověka (hněv, škodí duši, atd.) nebo o sociálně-ekonomické dopady pití (chudobu, bídu, atd.)

²⁴² PORCIUS, V., V.: f. 129r.

Zajímavá je glosa uprostřed sedmnácti neduhů, které opilost přináší. Představuje Porcia jako rozvážného kritika. Zamýšlí se nad svými připomínkami, aby nezauljal pokrytecké stanovisko. Určitě si sám občas rád připil, i kdyby se mělo jednat jen o přijímání z kalicha neboli pod obojí. Každý se může občerstvit vínem, problém je v opileckém, nezřízeném pití. I víno je boží dar, který se však má užívat s rozvahou.

„Ožralci mnozí poznávají, že jsou to darové boží, kterež berou, avšak nedbajíc na to, zle jich užívají.“²⁴³

Připomeňme ještě ekonomický dopad opilství.

„Kterak má ten jenž se nadpříliš ožere pracovati, ani leží jako mrtvý.“²⁴⁴

I Porcius velice palčivě vnímal toto nebezpečí opilství pro komunitu. Nejenže že člověk zpitý do bezvědomí nemohl vyvíjet jakoukoli fyzickou aktivitu, opilci mohli ztrácet zájem o práci, což mohlo mít velice neblahé ekonomické dopady na společenství jako celek.

Aby důsledně varoval před tímto nešvarem, uvedl příklad ze života nejmenovaného panovníka. Který velice často pil do němoty a zůstával pak doslova ležet jako mrtvý. Jeho manželka to těžce snášela, a tak když už ležel jako mrtvý, rovnou ho zaživa zahrabala.²⁴⁵ Tímto příběhem zdůrazňuje nebezpečnost neuměřeného pití do bezvědomí.

Ožralství také neváhal spojit s postavou Alexandra Velikého. Podlehli svodům lehké ženy Thais a opil se s ní červeným a bílým vínem a v této opilosti zapálil město Persepolis.²⁴⁶

Ačkoli přiřkl v níže uvedené básni opilství za typický problém měšťanstva, dvěma výše uvedenými odkazy chtěl zřejmě poukázat, že tohoto hříchu se mohl dopustit kdokoli i takový velký a glorifikovaný hrdina, jakým byl Alexandr Veliký.

²⁴³ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 129 r.

²⁴⁴ Tamtéž.

²⁴⁵ Tamtéž, f. 128 v.

²⁴⁶ Tamtéž, f. 218 v.

3. 3. Lidoví „anti“hrdinové v básni o společenských stavech

*„Puojduli mezi duchovní,
nejsou v lásce jednotejní,
bojím se jich utrhání,
neslušného posmívání.
Neb se rádi vždy velebí,
v své vysoké mysli chlubí.
Mnozí s nic být nemohou,
majíce zahálku mnohou.
Však práce lidské valchují,
co jest práce neskusují.*

...

*Ne o všech duchovním pravím,
o zlých toliko jen mluvím,*

...

*Puojduli k světské vrchnosti,
najdu zde rozkoše dosti,
také náležité není,
s nimi v jedno sjednocení
neb sobě kněží neváží,
zlobí se když pravdu káží.
Mezi měšťany projduli,
jsou často ožralí.*

*Budou chtít bych s nimi kvasil,
tak v sobě vše dobré zhasil.*

*Puojduli kde lid obecní,
není žádného velení,
budou tam zle počínat sobě,*

*lajíc hanebně v té době.
Puojduli mezi sedláky,
ani tu nebude taky,
míti žádného pokoje,
jen křik laní a rozbroje.
Kamiž se mám bídny díti,
aneb kde se obrátiti.²⁴⁷*

Úryvek z básně *Hořekování zarmoucené a žalostné člověka, jdoucího cestou v tomto bídném životě tohoto světa převráceného* (dále jen *Hořekování*) se na stránkách této práce nenachází z důvodu jeho uměleckých kvalit. Jedná se o zajímavé souhrnné hodnocení postav, které běžně figurovaly v lidové kultuře, a které rovněž kopírovalo dobové společenské rozvrstvení. Nahlédneme-li z obecného hlediska na báseň, jde o sžíravou kritiku všech společenských stavů. Jen část kněží zůstala ušetřena moralizujícího útoku. Což je logický důsledek Porciovy příslušnosti k této profesní skupině, kdyby nezmínil možnost výjimky, kritizoval by sám sebe.

Báseň se však dá také vnímat jako specifická reflexe stereotypního obrazu postav často vystupujících v projevech lidové kultury. Kněz byl sociálně i myšlenkově spjat se společenstvím, v němž působil. Pokud se projevil psaným slovem, dá se tento projev považovat za pramen, v němž se odráží lidová kultura.²⁴⁸

Velice oblíbenou postavou vyskytující se v lidové kultuře byl panovník. Ten se nejčastěji vyskytoval v pozitivním kontextu jako vítězíci panovník nebo moudrý „Šalamoun“. Zbožností často připodobňovaný ke Kristu nebo v pozici, kdy čeká spící, až nastanou těžké časy, aby mohl

²⁴⁷ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 36, v-r.

²⁴⁸ PETRÁŇ, J.: *Sociální kategorie v Komenského Listech do nebe*, str. 10.

přinést zlatý věk²⁴⁹. V menší míře se objevuje zlý tyranský vládce „Herodes“.²⁵⁰ Pozorný čtenář si správně povšiml, že se v básni postava vládce nevyskytuje. I nevyřčená okolnost nese historickou informaci. Tak „vysoko“ se pravděpodobně Porcius neopovážil kritizovat. Na jiném místě v Porciově textu je možné si povšimnout nepochybného respektu k panovníkově autoritě. I když ve svém biblickém rozboru o králích rozlišuje mezi těmi zlými a dobrými²⁵¹, vkládal v moc krále důvěru.

*„Kéžby i našemu českému králi duch svatý poradil všechny kněží, kteří se nedrží Krista, zmordovati.“*²⁵²

Odráz lidového vnímání postavy vládce v Porciově díle se shoduje s převažujícím idealizovaným obrazem panovníka v lidové kultuře.

Samotná báseň začíná útokem na duchovní. Převahu idealizace duchovních v lidové kultuře bychom hledali marně. I když se objevoval obraz asketického a ctnostného mnicha, mnohdy spíš šlo o svůdce, hlupáky, hříšníky, hrabivé lakomce či papeže v negativní konotaci.²⁵³ Shrnout by se tento obraz mnicha či kněze: jako vykonávajícího přesně opačnou činnost, než by se od něj dala očekávat. Pomineme-li zmíněnou specifičnost přístupu k duchovním, báseň o nich hovoří jako o vychloubačných, domýšlivých, líných a při tom stavícím se nadřazeně k lidské práci. Rovněž takovýto obraz duchovního beze všeho reprezentuje kontrastní hodnoty křesťanského ideálu. Různé způsoby převrácení oficiální kultury patří mezi typické projevy její lidové podoby.²⁵⁴

Zvýšenou pozornost ve své básni věnuje Vodňanský i vrchnosti. I u tohoto stavu kritizuje rozpor s křesťanskou morálkou skromnosti v podobě rozmařilosti spojené s odmítáním oprávněné kritiky mířené do

249 Ačkoli se fenomén spícího panovníka objevuje v kultuře většiny evropských národů, vzpomeňme alespoň českého sv. Václava.

250 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 166-171.

251 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 212 r – 246 v.

252 Tamtéž, f. 167, r.

253 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 171-172.

254 BACHTIN, Michajlovič, Michail: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (dále jen *Francois Rabelais*). Praha. 1975, str. 20.

panských řad. Tento obraz šlechtice požitkáře je v rozporu s běžným lidovým obrazem,²⁵⁵ který zpodobňoval šlechtu v kontextu jejího původního společenského úkolu tj. obrany a boje za ty, kteří se modlí a pracují. Představitelem lidového hrdiny – šlechtice byl i v 16. / 17. století rytíř, jakým byl El Cid atd., nikoli modernější dvorný intelektuál²⁵⁶, který spíše sídlil v Porciových představách.

Měšťany, nebo-li raně novověkou obdobu střední vrstvy, lidová kultura spojovala s konzumním způsobem života. Často zobrazovanými prototypy byli právníci, obchodníci a úředníci. Chamtivci soustřeďující svou pozornost na materiální zisky, často byli spojováni s úplatkářstvím.²⁵⁷ I Porcius o měšťanech vyřkl jednoznačný soud a označil je za bezcílně hodující opilce. Připustíme-li drobnou generalizaci, je takovýto obraz velice reálný, měšťané byli povětšinou velice zemití a měli slabost pro svou tělesnost a fyzické potřeby.²⁵⁸

Co se týče prostého venkovského lidu, existuje problém v neautentičnosti recepce obrazu venkovana v nejrůznějších titulech. Negramotní sedláci toho o sobě mnoho nenapsali. Existující obrazy často vypovídají o poctivých a moudrých rolnících, jakožto spořádaných a skromných poddaných. Nevraživost mezi rolníky a řemeslníky dala vzniknout i podstatně přísnějšímu pohledu na obyvatele vesnic. Jejich prostota se mohla otočit v takřka „zvířecí“ primitivnost.²⁵⁹ Ačkoli Porciova báseň vzbuzuje dojem, že mezi prostými sedláky by bylo možné dosažení cíle v podobě ctnostného pobytu, ani zde pro jejich hlučnost a sprostotu, není možné v klidu spočinout. Vztah k nízkým pudům se tudíž objevil i zde.

Stejně jako na začátku tohoto pojednání o básni *Hořekování*,

255 O příčině tohoto rozporu viz. níže.

256 O proměně role šlechtice viz. např: BARCLAY, John – MILLER, Jaroslav: *Argenis*. Praha. 2009, str. 35-36.

257 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 174-177.

258 BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 158-166.

259 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 178-180.

i poslední část rozpravy se dotkne skupiny, která explicitně v jejím textu není obsažena. Nicméně další typickou skupinou hrající podstatnou úlohu v lidové kultuře byli lidé z okraje společnosti. Mezi tyto vyvržence se zařazují loupežníci, lupiči, zloději, psanci nebo v ostrovním prostředí Anglie piráti. Konkrétní postavy pocházející z tohoto prostředí se dobře etablovaly nejen v lidové kultuře. Vzpomeňme slovenského Juraje Jánošíka nebo postavy, které inspirovaly romanopisce Waltera Scotta jako Robin Hood či Rob Roy.²⁶⁰ Do skupiny vyvrhelů ještě můžeme zařadit jiné postavy, které v *Duchovním městě* našly hlubší reflexi. Jedná se především o Turky, židy a čarodějnice. Ačkoli se báseň osvědčila jako určitá osnova pro pojednání o lidové kultuře prostřednictvím *Duchovního města*, na dvě podstatné postavy se v ní nedostalo a jeden druh stereotypické postavy šlechtice nahlíží báseň odlišně od lidového pojetí. Proč vynechal panovníka, jsem se již pokusil zodpovědět na začátku kapitoly. Pro pokus o vysvětlení, proč vynechal další postavy, si povšimněme Porciova vnímání židů. Vnímá je, oproti zažité lidové agresivitě vůči těmto obyvatelům, poměrně tolerantně. Považuje židy za bratry ve víře ve stejného Boha a především za bratry v Písmu. Právě tento postoj může být ukázkou, že Porciovo dílo nelze vnímat pouze jako pramen pro poznání lidové kultury, i přes jeho spjatost s tímto prostředím. Je totiž potřeba mít na paměti jeho osobnost intelektuála. Lidé s nadprůměrnou, stejně jako ti s podprůměrnou, inteligencí tíhnou k nonkonformním názorům, které se rovněž musely projevit i v Porciově díle. Šlechtic se tudíž z tohoto pohledu nemusel objevit jako stereotypizovaný bojovník, ale jako požitkář užívající si svého bohatství a židé protentokrát nebyli přirovnávání k psům či prasatům.

Ještě bych si dovolil krátkou poznámku k jednomu druhu negativně zobrazovaných figur, které se dostaly na scénu s propuknutím reformace.

260 BURKE, P: *Lidová kultura*, str. 181-182.

Byli jimi katolický stereotyp zlého protestanta a protestantský stereotyp zlého katolíka.²⁶¹ Tato problematika se v Porciově díle objevila rovněž zejména v jeho rozpravách o *pravé a falešné církvi*, v jejímž čele stál samotný antikrist, jinými slovy papež. Na tuto problematiku, stejně jako na nedokončenou myšlenku o Turcích, židech a čarodějnicích se podívejme v následující kapitole.

²⁶¹ BURKE, P: *Lidová kultura*, str. 184.

3. 4. Dábel v *Duchovním městě*

Polarizující mravokárnost Porciova spisu nemohla vynechat opačný pól dobrotivého Boha, který se ztělesnil v „postavě“ ďábla. Mytologické kořeny této postavy spadají velice hluboko do dějin lidstva. Jelikož se můžeme potkat s různými podobami zla, která se dají přirovnat k ďáblu v nejrůznějších civilizačních okruzích,²⁶² i do Bible se ďábel jakožto personifikované zlo dostal, odtud pak čerpá informace o této postavě i křesťanství.

Robert Muchembled přichází s určitou základní periodizací a klasifikací, která zahrnuje zhruba posledních tisíc let, dobu, kdy idea ďábla nejvíce ovlivnila vývoj naší civilizace. Jako měřítek je použito formy, v jaké se objevoval a různé intenzity s jakou útočil na lidské myšlenky. První podoba uvozuje ďábla na bytost s určitými, specifickými tělesnými atributy. V této podobě se vyskytuje již ve středověku, kdy je spíš směšným strašákem než hrůzu nahánějícím monstrem. Později, přibližně od konce 15. století, se začíná objevovat zvnitřněný ďábel, kterého člověk nosí v sobě v podobě hříchu. V této podobě je mnohem děsivější a nebezpečnější. Muchembledovo pojetí ďábla, koresponduje s úzkostí ve společnosti a pojetím člověka jako hříšníka.²⁶³ Počíná se také reálně vyskytovat mezi lidmi, posednutím skutečné osoby, povětšinou čarodějnice – čaroděje, se v podstatě zhmotnil. Což je spojeno s vymítáním a nechvalně proslulými hony na čarodějnice. První vlna v největší intenzitě postihla Evropu přibližně mezi lety 1480-1520 tj. před reformací a druhou vlnu můžeme hledat od konce Třicetileté války do přibližně konce první poloviny 18. století. V těchto letech byl ďábel

²⁶² Např. v knize Alfonsa di Noly se shledáme s přístupem, kdy se snaží ďábla identifikovat ve starověkých civilizacích, antice, u Germánů a Keltů atd. Pokud přistupujeme k ďáblu, jako nějakým způsobem zosobněným zlem, pak je tento přístup na místě. Kořeny a principy myšlení jsou v tomto napříč kulturami velice podobné. Srovnej: NOLA, Di, Alfonso: *Ďábel a podoby zla v historii lidstva* (dále jen *Ďábel a podoby*). Praha. 1998, 403 s.

²⁶³ Viz. kap. *Zkáza mravů a pojetí hříchů*

„vládcem“ Evropy.²⁶⁴

Duchovní město, které mělo být dokončeno kolem roku 1610, tak reflektuje období mírného ústupu démonománie. I když spis pochází z nekatolického prostředí, existenci ďábla nově vzniklé církve rozhodně neodmítají stejně jako upalování čarodějnic.

O posedlých čarodějnicích a hadačích se Porcius zmiňuje, Označuje je jako „*d'ábelníky*“. Kritizuje, že lidé za nimi často chodí, místo aby vyhledali radu a pomoc u Boha. Postupně se ve svých verších na toto téma rozhorluje a dovolává se Krista, aby je hromem srazil a odsoudil k pekelným mukám. Na závěr zdůrazňuje, že tento problém je typický zejména u žen.²⁶⁵ Porcius tím nevylučuje ani existenci muže – čaroděje, ale spojuje čarodějnicí spíše se ženou. Nicméně z čarodějnictví mohl být obviněn naprosto kdokoli mladý, starý, žena, muž, dítě, chudý stejně jako bohatý člověk.²⁶⁶

Jak jsme již nastínili v kapitole o postavách lidové kultury v Porciově básni, ďábel se mohl v tomto období vyskytnout ve své ideologizované podobě, kdy byl využit jako rétorická zbraň v souboji katolictví a reformace. Na jedné straně katolíci v rámci svých exorcismů zaručeně dokládají zbavení těl obětí démonů hlásajících myšlenky reformace a na straně druhé nalézáme diabolizaci čelních představitelů církve zejména papeže ztotožněného s Antikristem.²⁶⁷ Nebylo tomu jinak ani u kněze Václava Porcia Vodňanského, který si vzal hříšného papeže na mušku. Ovšem lehce paradoxní spojení papeže s ďáblem není novinkou reformačních pisatelů. Například u Juana Segoviy najdeme metaforu připodobňující papeže Evžena IV. k Antikristovi, k Luciferovi, padlému andělu, který má moc nad pozemským světem a je ústředním nepřítelem archanděla Michaela a jeho armádě andělů. V tomto případě jde

²⁶⁴ MUCHEMBLE, Robert: *Dějiny ďábla*, s. 20-127.

²⁶⁵ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 57 v-r.

²⁶⁶ MACCULOCH, D.: *Reformation*, str. 564.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 69.

o zobrazení sporu mezi papežem a konciliaristickým hnutím. Papež je diabolizován jako Antikrist a zosobněn jako Lucifer, v opozici proti Michaelovi s jeho anděly (kolektivní prvek) symbolizující pravdu koncilu.²⁶⁸

Připodobnění papeže k antikristovi v *Duchovním městě*, ovšem navazuje spíše na tradici husitských myslitelů, jako byl Petr Chelčický, pro kterého byl papež ďábelskou šelmou. Při tom postava Antikrista je specifickou podobou ďábla, jeho jasná definice je obtížná, neboť bývá zobrazován v různých podobách, syna démona, či jako postava stojící v opozici proti Kristu na božím soudu, nebo jako vtělení ďábla na zemi.²⁶⁹ I přes svou útočnost Vodňanský papeže s ďáblem přímo neztotožňuje, i když vztah mezi nimi je v jeho textu patrný.

„...vinice byla učiněna milému mému (totiž Kristu ne papeži odporníku jeho!!!)“²⁷⁰

Typická ukázka Porciova obrazu papeže, anticipuje jistým způsobem jeho polohu jako antikrista, tím že ho jasně staví do opozice proti Ježíši Kristu. Na jiném místě pak nalezneme přímý vztah jedinců stojících na druhém břehu proti křesťanskému spasiteli, ti totiž staví chrám ďáblův. Před tímto konstatováním si ještě klade otázku: Kdo je skutečně věrný Kristu a co to znamená?²⁷¹ O ztotožnění papeže s antikristem není pochyb a můžeme říct, že ho považoval za jakéhosi posluhovače démona.

Nutně ovšem v rámci této rétoriky vyvstává problém. Co s církví? Organizací, které tím pádem předsedá Antikrist. Tato otázka zrodila nutnou odpověď v podobě existence dvou církví v *Duchovním městě*. Ovšem Porcius není až takovým pesimistou, aby prohlásil celé lidské pokolení za zkažené posluhovače ďáblova služebníka, a tak dává ve svém textu vzniknout církvi pravé a falešné. Je nabíledni, že katolíci jsou v církvi

268 MANN, Jesse: *Devilish Pope: Eugenius IV as Lucifer in the Later Works of Juan de Segovia* (dale jen *Devilish Pope*). In: *Church History*, r. 65, č. 2, 1996, str. 184-196.

269 NOLA, D., N.: *Ďábel a podoby*, str. 201.

270 VODŇANSKY, V., V.: *Duchovní město*, f. 46 v.

271 Tamtéž, f. 59 v.

falešné. Zajímavě bezpochyby je totožné rozdělení, vzniklé o víc jak půldruhé století dříve u zmíněného Juana Segoviy.²⁷² Je pochopitelné, že za pravou církev pokládá konciliaristické hnutí a nikoli ještě reformaci. Podobnost pramení pravděpodobně z Augustinova učení o dvojí obci.²⁷³

Papež nebyl jedinou démonizovanou postavou v historii lidstva. Kolektivní ideologizace ve spojení s lidovými pověrami a strachem z neznámého demonizovala i Turky. Jako příslušníci jiné kultury a zároveň kvůli odlišnému vzezření byli považováni za ztělesnění dýbla. Bůh poslal toto ztělesnění zla jako trest za naše hříchy.

„Etnická příslušnost se zde tedy ihned stává příčinou teologické mystifikace.“²⁷⁴

Turci jsou rovněž demonizováni v *Duchovním městě* a to doslova. Při popisu skvostného zámku, který stojí v centru je výčet nejrůznějších zlých sil, které můžou útočit na tuto skvělou stavbu, nicméně zbořit jí nemohou, protože je duchovního, nebeského charakteru.

„Konec druhé ulice města duchovního. V níž je také postaven krásný a veliký a slavný hrad neb zámek, kterýž ani ukrutní turci ani rouhavý machomet, ani rychlí tataři, antikrist ani falešní křesťani ba ani samotný dýbel zbořiti, vyrabovati ani vyležeti nebudou moci.“²⁷⁵

V jedné řadě s největšími hrůzami²⁷⁶ najdeme rovněž Turky a Tatary. Turecká hrozba byla obzvláště reálným nebezpečím, jelikož habsburská monarchie proti nim zrovna vedla jednu z mnoho válek, čehož si byl Porcius náležitě vědom.²⁷⁷

Turci nebyli jedinou démonizovanou skupinou. Po vzoru nenávisti

272 MANN, J: *Dewilish pope*, str. 184-196.

273 O inspiraci Augustinem viz, kap. *Augustinův stín*.

274 NOLA, D. N.: *Ďábel*, s. 309.

275 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 54r.

276 Zde si můžeme povšimnout diferenciací mezi dýblem a antikristem, anebo jeho další podobou Machometem tj. Mohamedem. Zajímavé je, že antikrist je hned doprovázen falešnými, křesťany, což opět poukazuje na jeho ztotožnění s papežem.

277 Píše, že již patnáct let se bojuje s turkem, čili od roku 1592. Srovnej: PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 106v.

k odlišnému byli démonizováni i židé. Strach z Turků by se dal zdůvodnit také tím, že byli naprosto skutečnou hrozbou. Naproti tomu démonizace židů byla hnána pouze iracionální nenávisť a již zmíněnou odlišností. U židů bylo problematicky vnímáno odmítnutí Kristovy role jakožto mesiáše. Ovšem vznikaly i určité pověry o židech, které je ještě více démonizovaly. Podle některých křesťanských pověstí vznikli židé pekelným spojením lidské matky a antikrista, dávalo se jim za vinu ukřižování Krista, jsou doprovázeni tělesným pachem, atd.²⁷⁸ Robert Muchembled identifikuje proměnu ve vnímání pachu a jeho diabolizaci od 16. století.²⁷⁹ A zapáchání u židů prozrazovalo jejich spojení se satanem. Ovšem humanista Václav Porcius má k židům poněkud odlišný postoj. Přímo si pokládá tuto otázku a považuje židy za bratry ve víře, jelikož vyznávají stejného boha.²⁸⁰ Ani zájem humanistických učenců o kabalu nemusel nutně vždy znamenat větší toleranci vůči židům. Takovýto zájem byl doprovázen i snahou zachránit vzácný informační zdroj „od židů.“²⁸¹ Ovšem Porcius samozřejmě nebyl jediným člověkem nebo humanistou, kteří uvažovali o židech v intelektuálně tolerantním kontextu. Moderní myslitel, který předběhl svou dobu, Mikuláš Kusánský²⁸² židy nijak nedémonizoval a Vavřinec Leander Rvačovský zaujímal obdobný přístup jako Porcius.²⁸³ Vzpomeneme-li například traktát Martina Luthera, kterým se později inspiroval Adolf Hitler, narazíme na tvrdý kontrast, oproti výše uvedeným humanistům. Nicméně ani Luther nebyl vždy zastáncem démonizace židů. Což dokazuje jeho starší traktát, v kterém zdůrazňuje, že Ježíš se narodil jako žid. Ovšem po-té co židé nepodpořili jeho projekt,

278 NOLA, DI N.: *Ďábel*, s. 309-310.

279 MUCHEMBLEMED, R.: *Dějiny ďábla*, s. 116-125.

280 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 54r.

281 MACCULOCH, D.: *Reformation*, str. 688-689.

282 IZBICKI, Thomas: *Nicholas of Cusa and Jews*. In: Týž: *Reform, ecclesiology and the Christian life*. Alderhot. 2008, str. 119-130.

283 RVAČOVSKÝ, Leandr, Vavřinec – ŠLOSAR, Dušan (ed.): *Massopust* (dále jen *Massopust*). Praha. 2008, str. 364.

Luther pozměnil své názorové východisko.²⁸⁴

Ale vraťme se do 17. století a k ďáblu v rukopise venkovského kněze. Zmínili jsme na začátku teorii interiorizovaného ďábla. Své rohy v této podobě by měl vystrkovat od 15. století. V duchovním městě se už s touto podobou Satana přímo počítá.

„...antikrist již je na světě, ale horší je antikrist uvnitř nás, kdyby odporníci lepe znali nenadávali pravým do kacířů...”²⁸⁵

O tom, kdo byl oním antikristem chodícím světem, máme již celkem jasno. Ovšem není tím nejhorším zlem, daleko svízelnější je právě ďábel pokušitel a hříšník, s nímž musíme vést každodenní boj. Celým spisem rezonuje problém hříšných lidí. Řekněme takových, co tento zápas prohrávají. Porcius se často ve svém textu staví do pozice mravokárce, který reflektuje pocit panství ďáblovy zlé vůle veездеjším světě.²⁸⁶ Dokládá několik projevů ďábla: existenci čarodějnic, příklon k papeži – antikristovi a v neposlední řadě také turecké nebezpečí.

284 MACCULOCH, D.: *Reformation*, str. 689-690.

285 PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 106v.

286 DELUMEAU, J.: *Hřích a strach*, str. 35.

4. KONTEXT V KOMPARACI.

4. 1. Augustinův stín²⁸⁷

Svatý Augustinus Aurelius, jeden z církevních otců, byl Porciovi důležitou inspirací. K jeho autoritě se hlásí na několika místech a uvozuje ho i v úvodu *Duchovního města*.²⁸⁸ Prvořadost jeho významu v křesťanském myšlení je jen těžko zpochybnitelná. Nicméně jeho rozsáhlé dílo mohlo být interpretováno různými způsoby a v různé intenzitě. Novým životem Augustinovo učení naplnila rovněž reformace. V jakém kontextu se dostalo Augustinovi nového postavení na piedestalu výjimečnosti? Z této pozice, pak se zvýšenou pozorností vzhlížel na Augustina i Vodňanský.

Ke konci 15. století se objevil symbol optimismu učených humanistů, kterým byl spis *De dignitate hominis – O důstojnosti člověka* z pera tehdy mladého filosofa Pica della Mirandola. Vyzdvihuje v něm postavení člověka mimo jiné slovy:

„Nakonec se mi zdálo, že jsem pochopil, proč právě člověk je tím nejblaženějším, a tedy i nejobdivuhodnějším mezi živými tvory, a jaké je jeho postavení, které mu připadalo v uspořádání veškerenstva a které mu mohou závidět nejenom nerozumná stvoření, ale i hvězdy a myslí prodlévající nad tímto světlem.“²⁸⁹

Právě tuto vizi výjimečnosti lidské bytosti zastřel Augustinův stín, který vzápětí přinesla reformace. Protestantismus vyzdvihl pesimismus, s jakým pohlížel Augustin na význam prvotního hříchu. Člověk se rodí hříšný, kvůli Adamovu dědictví, který pojedl ze zakázaného stromu poznání. A pouze milost boží ho může spasit. Augustin a reformace

287 Názvem této kapitoly jsem se inspiroval v knize Diarmaida MacCullocha. Srovnej: MACCULLOCH, D.: *Reformation*, str. 106.

288 Srovnej: PORCIUS, V., V.,: *Duchovní město*, f. 2r., 3v, dále: f. 146v, 170v.

289 MIRANDOLA, della, Pico – NEJESCHLEBA, Tomáš: *Pico della Mirandola: O důstojnosti člověka*. Praha. 2005, str. 55.

zdůraznila roli Boha soudce před jeho rolí milosrdného otce.²⁹⁰ Luther sice považoval Augustina za myslitele, který patřil do reformačního tábora, ale i přesto se Augustin stále řadil mezi církevní otce, tudíž mezi klíčové katolické autority. Jednou z příčin, jak mohly oba tábory využít Augustina, byl rozsah jeho díla, z kterého si každý vybral, co se mu hodilo.

„*The Reformation, inwardly considered, was just the ultimate triumph of Augustine's doctrine of grace over Augustine's doctrine of the church.*“²⁹¹

Reformační pojetí Augustina uvrhlo člověka do moře hříchů, ke kterému nás žene dědictví Adamova zhřešení. K těžkým hříchům v augustiniánském světě patří i nevědomost.²⁹² Bojem proti nevědomosti mohl motivovat Porcius svou snahu o uspořádání a vysvětlení slova božího. Úvod k *Duchovnímu městu* má podtón zvýrazňující důležitost znalosti toho, jak se má člověk chovat, kterou mu má text poskytnout.²⁹³ O jeho skeptickém pohledu na člověka jako hříšníka, jsme již hovořili.²⁹⁴ Na tomto místě nutno podotknout, že Porcius v tomto kontextu také nebyl prost Augustinových myšlenek.

Nicméně již na první pohled se vtírá otázka, zda-li název samotného textu *Duchovní město* není inspirován Augustinovým dílem *O obci boží*. Nejspíš ano, Augustinův koncept propojenosti lidské obce a náboženství,²⁹⁵ odpovídá Porciovu přístupu, který hovoří o problémech společnosti, ale vše je zaštitěno symbolikou idealizovaného města. Na mnoha případech zdůvodňuje duchovní příčiny problémů v životě lidí.

290 MACCULOCH, D.: *Reformation*, str. 107-109.

291 WARFIELD, Breckenridge, Benjamin: *Calvin and Augustine*. Philadelphia. 1956, str. 332.

292 DELUMEAU, J.: *Hřích a strach*, str. 286-287.

293 PORCIUS, V., V.,: *Duchovní město*, f. 2r.

294 Viz. kap. *Zkáza mravů a pojetí hříchů*.

295 Propojenosti těchto dvou entit se snaží především prokázat Jan Koblížek ve své monografii *Obec a náboženství*. Srovnej: KOBLÍŽEK, Jan: *Obec a náboženství: Analýza Augustinova díla O Boží obci a kritické zhodnocení disertační práce Hannah Aredtové Koncept lásky u Augustina* (dále jen *Obec a náboženství*). Olomouc. 2010, 158 s.

Když se například zmiňuje o domech, sděluje, že dobrý je ten dům, v kterém bydlí spravedliví, tudíž se v domě musí člověk především modlit, a pak bude v domě panovat šťastný život.²⁹⁶

Zásadním problémem obce je podle Augustina idolatrie. Argumentačně se Augustin snaží zdůvodnit, že tento jev nevykazuje transcendentnost, s jakou je spojena víra v pravého Boha.²⁹⁷

„Jak si máme vysvětlit, že se římská říše už šířila na všechny strany, a Blaženost ještě nikdo neuctíval? Čí snad bylo právě to příčinou, že říše byla spíše veliká nežli blažená? Jak by vlastně mohla být pravá blaženost tam, kde nebylo pravé zbožnosti! Zbožnost je totiž pravá úcta k pravému Bohu, ne kult tolika bohů nepravých, kolik je zlobohů. Ale i později, když už byla Blaženost ve sbor bohů přijata, došlo k velikému neštěstí v podobě občanských válek. Snad se Blaženost právem rozhněvala, že byla pozvána tak pozdě...“²⁹⁸

Idolatrie byla pro Augustina zcela logicky klíčový problém, jelikož ve 4. století, kdy žil, se muselo křesťanství vymezovat zejména proti polyteistickým a pohanským kultům. Tuto problematiku však Porcius přejímá již v jiném dějinném kontextu. Modlářství tudíž uvádí jako hrozný přečin, ale musel ho transformovat do forem, které se vyskytovaly v 16. a 17. století. Jejich hrozba se vyskytla v lidových oslavách.²⁹⁹ Augustinova kritika modlářství, byla spojena s Římem, který považoval za velice nemravné místo.³⁰⁰ U Augustina, tak nejspíše pramení i Porciovo využití antického Říma k předkládání negativních příkladů v jeho komentářích.³⁰¹

296 PORCIUS, V., V.,: *Duchovní město*, f. 95r.

297 KOBLÍŽEK, J.: *Obec a náboženství*, str. 14-17.

298 AUGUSTINUS, Aurelius – NOVÁKOVÁ, Julie (ed.): *O Božé obci*. Vyd 2. Praha, 2007, str. 156.

299 Modlářství probíhající na hodech Porcius zdůrazňuje, jako veliký hřích. Ještě podrobněji rozpracovává tuto problematiku Vavřinec Leander Rvačovský ve svém *Massopustu*, který se rovněž jako Porcius netají svojí inspirací u Augustina. Viz. kap. *Massopust v Duchovním městě*.

300 KOBLÍŽEK, J.: *Obec a náboženství*, str. 8.

301 Viz. kap. *Humanista na prahu baroka*.

4. 2. *Massopust v Duchovním městě*

Autorem *Massopustu* je Vavřinec Leander Rvačovský z Rvačova. Utrakvistický kněz narozený roku 1525. O jeho mladých letech se toho mnoho neví, pravděpodobně studoval na nějakém vysokém učení, ale vysokoškolského gradu nedosáhl. Což se na univerzitách stávalo běžně.³⁰² Působil jako učitel v Těšíně a Hranicích, studoval v Německu a v roce 1565 byl ordinován konzistoří na kněze. Jako farář působil v Moravských Budějovicích, Jaroměřicích, Krhové, Jevíčku, Slaném, Kostelci nad Labem, Bohdanči, Lužích, Novém Bydžově, a naposled je doloženo jeho působení v Lounech. Pozoruhodný počet lokalit svědčí o častých změnách působiště, které byly doprovázeny hádkami, sváry a konflikty s vrchností i s konzistoří. Odsud mohl načerpat spoustu inspirace pro svoje pojednání o lidských mravech a neřestech, kterých se sám dozajista nevyvaroval. *Massopust* není jedinou literární stopou, kterou po sobě zanechal. Předcházela mu ještě *Zlatá knížka* vydaná roku 1577 v Olomouci. Ovšem *Massopustem* zmíněnou prvotinu předčil.³⁰³

Existují tři důvody, proč zmínit tento spis v práci o *Duchovním městě* Václava Porcia Vodňanského. Rvačovský, stejně jako Porcius, použil mnemotechnickou pomůcku v řazení textu, což jen potvrzuje, že se jedná o obecný trend nikoli výjimku.³⁰⁴ Takovýchto alegorických systémů s mnemotechnickou funkcí se používala celá řada. Ve středověku byly populární mnemotechnické systémy lidského těla nebo katedrály.³⁰⁵ Rvačovský nepoužívá symbolu města, ale použil personifikaci oblíbeného času lidových vrstev, masopustu. Jeho kniha není jen o postavě Masopusta, ale také o jeho dvanácti synech:

302 PETRÁŇ, J: *Sociální kategorie v Komenského Listech*, str. 10.

303 KOLÁR, Jaroslav: *Rvačovského Massopust* (dále jen *Rvačovského Massopust*). In: RVAČOVSKÝ, Leandr, Vavřinec – ŠLOSAR, Dušan (ed.): *Massopust*. Praha. 2008, str. 547-548.

304 BURKE, P.: *Společnost a vědění*, str. 207.

305 IWANCZAK, W.: *Lidé meče, modlitby a práce*, str. 125-130.

„...patryarších pekelních, rozjímání spasitelná naučení dávajíc, proč se jejich tovaryšství všickni varovati mají,...“³⁰⁶

Hlavní část textu je pak rozřazena na kapitoly věnující se jednotlivě každému z Masopustových synů. Každý z nich ztvárňuje jeden hřích. Jmenovitě: Soběhrd, Lakomec, Nádherný, Vožrlec, Vsteklík, Pochlebník, Závistník, Klevetník, Všetýčka, Darmotlach, Lhář.³⁰⁷ K rozřazení zbytku textu posloužil Massopust se svým tělem.³⁰⁸

Dalším důvodem, proč srovnávat Leandra s Porciem, je podobnost *Massopustu* s *Labyrintem světa a rájem srdce* Jana Ámose Komenského.³⁰⁹ A podobnosti *Duchovního města* a *Labyrintu* věnovala pozornost nejen tato práce.³¹⁰ I proto se domnívám, že je vhodné zmínit na těchto stránkách knihu Vavřince Leandera Rvačovského.

Třetím podstatným argumentem, proč tato díla srovnávat, je podobný obsahový charakter spisu. Oba autory je možné považovat za zarputilé mravokárce. Navíc obrazejí silnou pozornost k Bibli a hledají v ní argumentační východiska proti hříšnému a neřestnému chování lidí. I když je nutné dodat, že Porcius se na Bibli a její obsah soustřeďuje podstatně více a jeho vlastní komentáře jsou umenšovány. Rvačovský věnuje větší prostor vlastním komentářům, ale i biblické texty používá v hojné míře, čímž prokazuje podrobnou znalost Písma.

Ačkoli se Rvačovský soustředí na celou řadu témat, ústřední roli v jeho výkladu hraje období masopustu. Období zaujímající výsadní pozici v lidové kultuře, které v církevním kalendáři začíná od svátku Tří králů do Popeleční střeďy.³¹¹ I Porcius reagoval na zvyky a činy lidí v období hodů

306 RVAČOVSKÝ, Leandr, Vavřinec – ŠLOSAR, Dušan (ed.): *Massopust* (dále jen *Massopust*). Praha. 2008, str. 9.

307 Tamtéž, str. 72-466.

308 Tamtéž, str. 40-71, 466-542.

309 KOLÁR, J.: *Rvačovského Massopust*, str. 546.

310 Viz. níže.

311 KOLÁR, J.: *Rvačovského Massopust*, str. 543.

a oslav. Ačkoli nemluví přímo o období masopustu, klíčové jsou prvky masopustního veselí, které jsou totožné i s jinými festiviti, i proto mohl Porcius v této části svého výkladu zobecňovat. Takovéto oslavy se odehrávaly u příležitosti svátků různých světců nebo i v rámci méně připomínaných, ovšem neméně divokých beáníí, což byly divoké imatrikulační slavnosti spojené se vstupem nových členů do akademické obce.³¹²

Porcius společně s Rvačovským patřili mezi úzkou skupinu duchovních – mravokárců, kterým bylo sváteční veselí trnem v oku. Porcius není takovým puritánem, aby prohlašoval zrušení jakéhokoli veselí, jako takové mu nevadí, kritizuje praxi festivit a způsoby veselí.

*„Zapovídá se hodování a hody neřádné, hanebné a neslušné ...tak já poznáváje tento zlý svět, očima vidě, ušima slyše, že jest nyní málo těch lidí, jenž by s bázní boží hodovali, bože rač je sám napravit, aby náhle nezhyňuli...”*³¹³

Nahlédneme-li, co konkrétně se mu na slavnostech nelíbilo, nalezneme jednoznačnou odpověď.

*„Na hodech mrzuté, ohavné a hanebné věci mluví se nemají.”*³¹⁴

Ovšem praxe byla i podle samotného Porcia zcela odlišná od jeho napomenutí.

*„Nyní se často na hodech vraždí, modlářství, cizoložství a smilstva dopouštějí a jeden druhého ostatky divné stroj...”*³¹⁵

Festivity a zejména masopust v lidové kultuře zaujímají zcela výsadní postavení. Monotónní plynutí života prostého člověka se v tomto období proměnilo v pestrou hru plnou veselí. Pro mnohé znamenaly vyvrcholení celoročního cyklu.³¹⁶ O významu lidových slavností svědčí

312 SVATOŠ, M. (ed.): *Dějiny university*, str. 71.

313 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 112r.

314 Tamtéž, f. 113v.

315 Tamtéž.

316 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 193.

nejen zájem kverulantů Rvačovského s Porciem, ale i spisek věnovaný římskému karnevalu německým géníem Johannem Wolfgangem Goethe, který jím byl však fascinován.

*„Tak minula rozpustilá slavnost jako sen, jako pohádka... aby si čtenář s námi, na základě této bezstarostné maškarní společnosti, uvědomil důležitost každého okamžitého, často zdánlivě nepatrného životního požitku.“*³¹⁷

Vraťme se ovšem zpět k ústřední postavě tohoto textu. Porcius ve stručnosti uvozuje, co masopustní, a nejen masopustní, veselí často doprovázelo. Násilnosti se děly zcela běžně a často měly i ten nejtvrďší dopad. Urážky vedly k bouřlivým odpovědím a bitka v opilosti mohla lehce vyústit ke ztrátě života účastníků.³¹⁸

Nevázaná zábava těchto oslav samozřejmě mnohdy mohla vyústit i nevázaným a zapovídaným nemanželským sexem. Mezi masopustní zábavy patřilo i napodobování svateb, které se zakončovaly svatební nocí. Kvantitativní výzkumy rovněž prokázaly, že v tomto období docházelo k zvýšenému množství početí dětí.³¹⁹

Právě tělesnost populární mezi lidovými vrstvami, jak jsme o ni již hovořili, propukla v naprosto nevázaný projev právě v období lidových slavností a především v období masopustu. K již zmíněným násilnostem a sexu, patřilo mezi další typické projevy tělesnosti obžerství. Obvykle v podobě zvýšené konzumace jídla a pití, především masa a alkoholu.³²⁰ Není se čemu divit, zdůraznil se tak kontrast s obavami z přicházejícího postního období.³²¹

Ještě jeden nešvar se v očích Václava Porcia Vodňanského odehrával na hodech. Bylo jím, pro duchovní obzvláště tíživé, modlářství.

317 GOETHE, Wolfgang, Johann: *Římský karneval*. In: BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 388-389.

318 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 202.

319 Tamtéž, str. 200-201.

320 BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 176-177.

321 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 202.

Nejedná se o prázdnou kritickou frázi, ale o zdůraznění důležitého aspektu lidového veselí. V rámci oslav stále v kultuře přežívaly určité pohanské relikty a prvky. Křesťanství se etablovalo, také pomocí snahy překrýt pohanské slavnosti křesťanskou formou. Docházelo tak k určité hybridizaci křesťanské a pohanské tradice. Na tomto principu se spojil svátek sv. Martina se svatomartinskou husou atd.³²² Různé postavy lidové kultury se postupně proměnily v pohanské bůžky, kteří se o slavnostech uctívali. Příkladem může být Robin Hood. Ten se v Anglii postupem času proměnil v jarního vegetačního ducha.³²³

Pohanský původ oslav masopustu zdůraznil i Vavřinec Leander Rvačovský.

„O začátku tehdy Massopusta tak smajšlím, jakž se předně v hystorích pohanských nachází: že za časův těch, když s prvu počátku kraloval Saturnus, byl na světě zlatý věk... tak že chudí o těžkém jhu tyranů nevěděli. Tyrani pak též nad chudšími se nepotřásali.“³²⁴

Počátek svátku umístil do antických časů, kdy ještě panoval ve společnosti ideální stav a harmonie mezi poddanými a pány. Vše se zvrhlo, když Tyrská knížata musela odjet bojovat proti Peršanům, i přesto že v boji zvítězili, mnoho jich za to zaplatilo životem. Po návratu domů pak silnější stav služebníků svrhl stav pánů. Za narušení těchto pořádků, které ustanovil Bůh, neposlušným služebníkům rovněž způsobil brzký konec. Od těch dob se slavil svátek Saturnálií, při kterém páni po tři dny obsluhují služebníky, aby se připomnělo ono neštěstí z minulosti. Tyto saturnálie se později změnily v masopust.³²⁵

Ve svém úvodu odkazuje na typické projevy karnevalového veselí, kterými jsou dekaronizace a travestie. Často byl například šašek nebo

322 BURKE, P.: *Lidová kultura*, str. 196.

323 Tamtéž, str. 195.

324 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 44.

325 Tamtéž, str. 45.

blázen považován za krále masopustu.³²⁶ Ovšem tyto projevy světa naruby původně neměly být groteskní parodií, ale měly symbolický význam vyjadřování úcty mezi oběma stavy.

Ze způsobu jakým se stavěl k těmto projevům světa naruby, provozovaného v rámci masopustního veselí, vyplývá, že se Rvačovský stejně jako Porcius staví proti přespříliš bujarému způsobu oslav, nikoli proti oslavování samotnému.

Uvedme ještě ve stručnosti, jakými způsoby se počestné Saturnálie proměnily v mravně rozporuplné, a jak se dostaly do časů, v nichž Rvačovský žil. Svátek se totiž přenesl nejprve do Říma, kde se však postupně přeměnil ve slavnost jinou.

*„A tak již potom muži s ženami vesměs Bacchanalia světiti počali. Kdežto, jako v noci, všelijaké hanebnosti (o nichž mysl pobožná mluví nedá) jak kdo chtěl, žádného lotrovství, nešlechtností, jakkoli hanebných a nestoudných, nepomíjejíc, provozovati plná svoboda byla.“*³²⁷

Postupně pak tyto „hanebnosti“ převzaly slavnosti masopustu. Původ masopustu rovněž spojuje s Evou, Adamem a prvotním hříchem.³²⁸ Svůj výklad následuje obšírným vysvětlením, čím vlastně masopust je.

*„Slove pak Massopust ne vlastně, než obyčejně u některých latiníkův CARNISPRIVIUM, jako by také chtěli říci TĚLAZBAVENÍ. A dobře to sem trefuje, neb tím rajského jablka pojednáním pojednou tělo Adama a Evy zbaveno jest vší čistoty, svatosti, nevinnosti, pokoje i svornosti, kterouž mělo s duší...“*³²⁹

Tělesnost, které se lidé oddávají při radovánkách, je i podle Rvačovského klíčovým problémem. Protože od dob spáchání prvotního hříchu je tělo kolbištěm ďáblových sil, které pak dostanou prostor k zabítí

326 BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 158-159.

327 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 47.

328 Tamtéž, str. 52.

329 Tamtéž, str. 54.

lidské duše.³³⁰ O primátu tělesnosti v lidové kultuře jsme již hovořili, na témže místě navíc Rvačovský ihned zdůvodňuje nebezpečí podlehnutí této lidské stránce. V jeho výkladu je patrný strach z ďábla, který napadá přímo lidské tělo.³³¹

Nahlédněme ještě krátce mezi Massopustovy syny. Jedním z nich je reprezentant jednoho z atributů lidového svátku, a tím je čtvrtý syn Vožralec. Který představuje jak nemírné pití, tak obžerství v jídle.

„...obžerství a ožralství, to je hojnost vína a chleba, a zahálka.“³³²

Jeho přístup v této otázce se v mnohém podobá Porciovu pohledu. Problematičnost, rovněž vidí v neschopnosti pracovat, pokud je člověk zpitý přes míru.³³³ Navíc však zdůrazňuje, že opilý člověk se nemůže modlit, čímž se vzdává šance na spásu duše. I tímto způsobem je možné vnímat obecné přesvědčení u náboženských autorů o oslabení alkoholem, který tímto chystá půdu pro ďábla.³³⁴ Rovněž připomíná, že i víno stvořil Bůh, ale i přesto se nesmí zneužívat a pít přes míru. Uvozuje tento poznatek při specifickém rozřazení účinku opilství. Zatímco Porcius účinky stručně vypsál a očísloval, Rvačovský využil alegorie zvěrokruhu.

„Na tom Zodyaku mezi dvanácti znameními první jest skopec, znamení vzteklé, kteréž bude-li od některé planety uraženo, hned se plaší a hrozí válkami... Tak i víno i pivo bezsmírně pité je vzteklá věc, kteráž jak se o smysly lidské obrazí, tak vsecky v člověku zbouří, zblázní ho, oslepí i ohluší... Jako pak za skopcem druhé znamení je bejk... tak když víno i pivo nad míru pité ožralce dobře vnitř oplákne, právě z něho udělá vzteklého a divokého bejka.“³³⁵

V obdobném stylu popisuje zbylých deset znamení zvěrokruhu. Připodobnění k zvířeti je opět určitým odkazem na hrozbu ďábla, neboť

330 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 55.

331 MUCHEMBLED, R.: *Dějiny ďábla*, str. 84-116.

332 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 178.

333 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 178.

334 MUCHEMBLED, R.: *Dějiny ďábla*, str. 106.

335 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 182-183.

vše zvířecí v člověku ho k němu přibližovalo. Tuto zvířecí stránku měl člověk, co nejvíce umrtvovat.³³⁶

Ve svém stěžování Rvačovský podává informaci o dalších podstatných skutečnostech. Je rozčilen z posměváčků, kteří si tropí žerty z nebezpečí, které opilství skýtá. Raději se budou tovaryšit v pekle, než být sami a střízliví.³³⁷ Je možné si zde povšimnout výsměšného aspektu lidové kultury, který Rvačovský kritizoval. Rovněž je patrné, že mravokárci stojící proti lidovému veselí byli okrajovým jevem, a teorie o nebezpečí ďábla, které se vyskytovalo takřka na každém rohu, nebrali prostí lidé vždy zcela vážně.

Jak Porciův tak Rvačovského text se ukázal být spjatý s prostředím lidové kultury. Oba jsou tudíž pramenem vypovídající o lidu, ovšem z pozice kritiků, nicméně i z tohoto druhého břehu podávají zajímavý obraz vnímání lidových zvyklostí, částečně oproštěných od oficiální kultury. Prostor přirknutý slavnostem, ve Rvačovského případě především masopustu, hovoří o významném postavení festivit v lidském životě. Jejich lidovost a odtrženost od oficiální kultury, v tomto případě reprezentované vzdělanými, ale na periferii nacházejícími se kněžími, vzbudila značnou kritiku v písemném projevu obou učenců.

336 MUCHEMBLED, R.: *Dějiny ďábla*, str. 69.

337 RVAČOVSKÝ, L., V.: *Massopust*, str. 192.

4. 3. Duchovní město a Komenského Labyrint

Podobnosti mezi dílem Václava Porcia Vodňanského a *Labyrintem světa a rájem srdce* Jana Amose Komenského si povšimli literární historikové již v minulosti. Nejdříve na podobnost mezi oběma spisy upozornil Cyril Antonín Straka. Ve stručnosti zmínil podobnost mezi Porciovou básní *Hořekování* a *Labyrintem* ve skladbě obou písemných památek.³³⁸ V reakci na jeho konstatování vypracoval krátký článek na toto téma Stanislav Souček.³³⁹

Základní obdob mezi díly se nachází, jak uvedl již Straka, v úvodní části *Duchovního města*, především v již zmiňované básni *Hořekování*. Ve svém úvodu Porcius využívá postavy Člověka, který nejprve běduje, kam se má vydat. Komplikace této otázky reflektují verše *Hořekování*. Uslyší ho strážný na věži, který mu poradí, aby se vydal na cestu k městu. Člověk si uvědomuje nebezpečí této cesty v možnosti zabloudění. V rámci putování rozmlouvá s Kristem o úskalích víry, avšak je ujištěn, že kdo v Krista pevně věří, dostane se přes bránu města a dojde odpočinutí. I člověk dorazí k nádhernému městu se zlatou branou.³⁴⁰ Nicméně po průchodu branou už od této alegorie Porcius upouští a věnuje se svým biblickým rozborům a komentářům.

Podobnost s Komenského postupem je zjevná. I Komenský hovoří o hledání správného místa ve světě a dostává se mu i rádce Všeživá Všudybuda,³⁴¹ jehož obdobu je možné vidět ve strážném na věži.

338 STRAKA, A., C.: *Humanista český*, str. 29.

339 Konkrétně se text zabývá možnými inspiračními zdroji Komenského *Labyrintu světa a ráje srdce*. Zmiňuje v textu tři. Především se věnuje vztahu k jedinému známému dílu Nathanaela Vodňanského z Uračova *Theatrum mundi minoris*. *Široký plac neb zrcadlo světa, to jest živý kontrefekt nezčíslných všeho lidského pokolení*. Dále pak Porciovy *Duchovním městem* a okrajově ještě dílem Johana Valentina Andrea *Christianopolis*. Srovnej: SOUČEK, S.: *Dva prameny*, str. 271-280.

340 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 56r – 57v.

341 KOMENSKÝ, AMOS, JAN – KOLLÁR, JAROSLAV (ed.): *Labyrint světa a ráj srdce* (dále jen *Labyrint*). Praha. 1984, str. 20-22.

Komenský alias poutník v *Labyrintu světa a ráji srdce*, je svým způsobem srovnatelný s Porciem – Člověkem. I cíle těchto postav jsou obdobné. Poutník nalezne klid ve vnitřní kontemplaci a nalezení boha ve svém srdci a Porciův člověk směřuje ke spočinutí v *Duchovním městě*. Kritika, která je ve stručnosti podaná v *Hořekování*, je v *Labyrintu* rozpracovaná do podrobností a tvoří zásadní část celého textu.³⁴²

V podobnosti obou děl je důležité upozornit na vztah obou autorů k městu a jeho symbolice a jakým způsobem jí využívají v textu. Oba autoři při pohledu na město z vnějšku vyjadřují potěchu pro oko, jakou hezky spořádané město je. Porciova Člověka ochromí již samotná Zlatá brána, ale nejen ona.³⁴³ Před vstupem do ní si libuje.

„*Pěkné jest město, vskutku zajisto.*“³⁴⁴

Komenského Poutník, poté co se znenadání ocitá na věži před městem,³⁴⁵ chválí krásu města na pohled.

„*To když já přemýšlím, ant' my se (nic nevím jak) na jakés náramně vysoké věži octneme, takže jsem se sobě pod oblaky býti zdál; z níž já dolů pohlédna, vidím na zemi město jakési, na pohledění pěkné a stkvělé a široké velice, však jehož jsem termíny a meze ze všech stran znamenati mohl. A bylo okrouhle vystavené, zdmi a valy opatřené, a místo příkopy hlubina jakási tmavá... Nebo jen nad městem světlo bylo, za ohradou čirá tma.*“³⁴⁶

Ovšem po pomyslném vstupu do města, při odstoupení od idealizovaného pohledu na město z vnějšku, oba autoři opouštějí od pozitivního přístupu a kritizují pořádky panující ve městě. Porcius spojuje měšťany s opilstvím a celou řadou jiných hříchů, jak již bylo na stránkách

342 KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 22-111.

343 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 57v.

344 Tamtéž.

345 Povšimněme si podobnosti lokace věže před městem u Porcia a u Komenského. I když v

Porciově podání se Člověk přímo z věže nerozhlížel, zatímco Komenského Poutník ano.

346 KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 20.

této práce uvedeno.³⁴⁷ Komenský při pohledu na obyvatele města, potažmo na lidi v obecném slova smyslu, rovněž nešetří kritikou.

„*Město pak samo rozdělené jsem viděl na nesčíslné ulice, ryňky, domy a stavení, větší i menší, a všudy plno lidu jako hmyzu.*“³⁴⁸

Takovéto přirovnání k hmyzu jistě není lichotivé. Zde Komenského kritické stanovisko ani zdaleka nekončí. Použijeme-li jeho vlastní slova:

„*Pohoršení a zlých příkladů plno.*“³⁴⁹

Pro ukázkou alespoň jeden za všechny.

„*Viděl jsme jak mnozí na vysokých trepkách chodili, někteří sobě i chůdy aneb štencle (aby nade všechny vyzdvížení jsouce, na všechny z vysoka hleděti mohli) sdělali a tak se procházeli. Ale čím kdo vyšší měl, tím snáze se zvrátil, aneb jemu od jiných (z závisti, za to mám) nohy podraženy: s čímž se nejedni potkávali a z sebe obecný smích udělali; takových příkladů mnoho jsem viděl.*“³⁵⁰

Komenský rovněž využívá města jako důležitého prvku v textu. Stejně jako Vodňanský neopomíjí použít tři klíčové části města. Pevnost, tržiště a chrám.³⁵¹ Místo tržiště rovněž uvádí významově obdobný „rynek“, jak už jsme rozebrali výše. Místo pevnosti či hradu používá Komenský především termín „zámek“, který od 16. století povětšinou dominoval v literatuře oproti staršímu termínu „hrad“, nicméně ještě dlouho byl spojován s obranou funkcí.³⁵²

Než se pustíme do dalších srovnání, zastavme se nad inspiračními možnostmi *Duchovního města* pro *Labyrint světa a ráj srdce*. Opačně uvažovat nelze, jelikož *Duchovní město* je starším textem.³⁵³ Porciovo

347 Viz. kap. *Zkáza mravů a pojetí hříchu a Lidová (anti)hrdinové* v básni Václava Porcia *Vodňanského*.

348 KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 20.

349 Tamtéž, str. 26.

350 Tamtéž, str. 27.

351 LEHAN, R.: *City In Literature*, str. 13.

352 PETRÁŇ, J.: *Stavovské království a jeho kultura*, str. 76-77.

353 Z Porciova textu lze čerpat poměrně přesnou dataci vzniku jeho textu k roku 1610 (srovnej: PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 309v). Rukopis *Labyrintu*, který poslal Komenský

Duchovní město nikdy nevyšlo tiskem a zůstalo pouze v rukopisu, což určitě nepomáhalo rozšíření tohoto textu. Komenský je spjat především s Moravou. Než byl nucen opustit zemi a žít v exilu působil v Přerově, Fulneku a za hranicemi studoval v Herbornu a Heidelbergu.³⁵⁴ Vše lokality vzdálené jižním Čechám, kde žil Porcius. Nicméně rukopisná podoba *Duchovního města* nemusela být nepřekonatelnou překážkou. I po zavedení knihtisku byly rukopisné svazky využívány. Především mezi učiteli kolovaly knihy i v této podobě.³⁵⁵ Sám Komenský potvrzuje tuto praxi v dopisu Petru Montanovi z roku 1661. Sděluje mu, že jeho spis *Retuňk proti Antikristu* pro kritiku jeho představených nikdy nevyšel tiskem, ale i přesto byl využíván a přepisován různými jinými lidmi.³⁵⁶

Podstatným momentem je Komenského záměr, který uvedl v předmluvě ke svému dílu *Theatrum universitatis rerum*. Uvádí zde dvě studnice lidského poznání. V jedné pramení poznání z okolního světa, druhou studnicí je slovo boží. Dále zmiňuje, že v tomto textu využil jeden ze zásadních pramenů poznání a bude následovat obdobný text využívající druhého zmíněného zdroje *Theatrum Scripturae*. Ačkoli je druhé theatrum bližší jeho kněžskému povolání, nejdříve zpracoval to první, jelikož na něm začal pracovat dříve než se stal knězem.³⁵⁷ Nicméně nikdy *Theatrum Scripturae* nenapsal. přes to jakou důležitost tomuto plánu věnoval. Je možné, aby Komenského Porcius předběhl a Komenský se

Karlovi Staršímu ze Žerotína, pochází z roku 1623. První tištěné vydání z roku 1631 a druhé tištěné vydání z roku 1663 (srovnej: PETRÁŇ, Josef – PETRÁŇOVÁ, Lydie: *Autobiografická výpověď mladého Komenského v Labyrintu světa*. In: PEŠKOVÁ, Jaroslava (ed.), CACH, Josef (ed.) a SVATOŠ, Michal (ed.): Pocta Univerzity Karlovy J.A. Komenskému, str. 46.) Nutno dodat, že oba texty reflektují poměrně synchronní období, v *Labyrintu* se totiž Komenský rozpomíná na mladá léta, kdy byl plný neklidu a hledal pevnější ukotvení ve světě. Jde o období cca od roku 1605 (srovnej: FLOSS, Pavel: *Jan Amos Komenský: od divadla věcí k dramatu člověka* (dále jen *Jan Amos Komenský*). Ostrava. 1970, str. 35.)

354 FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský*, str. 36-46.

355 MACCULOCH, D.: *Reformation*, str. 71.

356 KOMENSKÝ, AMOS, JAN – MOLNÁR, AMADEO (ed.) - RAJCHRTOVÁ, NOEMI (ed.): *O sobě*. Praha. 1987, str. 53-54.

357 KOMENSKÝ, Amos, Jan – ŠKARKA, Antonín (ed.) - NOVÁKOVÁ, Julie (ed.): *Theatrum universitatis rerum*. In: KOMENSKÝ, Amos, Jan – ŠKARKA, Antonín (ed.): *Dílo Jana Amose Komenského*. Díl 1. Praha. 1969, str. 111.

o tom dozvěděl? A z tohoto důvodu již tímto směrem síly nenapínal?³⁵⁸ Pokud ano, vysvětlila by se podobnost *Labyrintu* a *Duchovního města*. Konečný soud si v této otázce netroufám vyřknout, jelikož podobnost obou textů může plynout i z existence společného inspiračního zdroje.³⁵⁹

Výše uvedená díla připomínají Komenského jako učence toužícího po pansofii a univerzálním vědění. Právě v díle Komenského vrcholily tyto dobové snahy celé řady učenců, jakými byl například hernbornský profesor Alsted, u kterého Komenský studoval.³⁶⁰ Symbolem těchto encyklopedických snah byl labyrint, hledání úplnosti prostřednictvím jednotlivin. U autorů se projevovala touha po systemizaci celé skutečnosti, mnozí zde počítali i s okultními a mystickými naukami, které však měly své řádné místo mezi ostatními „regulérními“ obory.³⁶¹ Obsáhnout jeden celý podstatný soubor se pokusil i Porcius. Jeho snaha o zpracování celého písma lze zasadit do uvedeného kontextu. I když mu nešlo o zcela univerzální klíč k realitě, jeho metoda svazování jednotlivých záležitostí za účelem obsáhnutí podstatných společenských jevů a jejich vysvětlení skrze písmo, je k těmto dobovým snahám souvztažná. Pojdme nahlédnout na několik jednotlivých problémů v přístupu obou autorů.

Oba dva autoři se soustředili na spjatost prostého člověka s tělesnými a materiálními principy. Porcius uvozuje problematiku tělesnosti již v úvodu.

„...člověk, v hmotném a tělesném velikém městě nachází rozličné věci k pohodlí života svého...“³⁶²

Ovšem tělesnost člověka není to, co by měl pěstovat, ale paradoxně mu na ni záleží více, než na „vyšších“ duchovních principech.

358 SOUČEK, S.: *Dva prameny*, str. 278-280.

359 Tamtéž, str. 278.

360 FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský*, str. 41-42.

361 EVANS, W., J., R.: *Rudolf II. a jeho doba*, str. 300-301.

362 PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 6v.

„Někteří lidé ducha tělesného za ducha svatého mají, ale ten je ne Bohu, ale k zlému přivede.“³⁶³

Obraz kritiky materiálně-tělesného principu u Komenského je značně barvitější. Takřka záměrně přehánění, a jeho obraz je možné srovnávat i s prvky převrácení a chaosu, jak byl často pojímán v lidové kultuře. Materiálnost s tělesností se spojovala i s určitým chaosem.³⁶⁴ Na tyto prvky Komenský naráží.

„Spatřil jsem také k novinám a proměnám velikou při nich chuť, v šatstvu, stavení, řeči, chodu a jiných věcech. Některé jsem viděl, že nic nedělali, než převlékali se, jiný a jiný kroj na sebe berouce; jiní vymýšleli nový způsob stavení, a po chvíli bořili to zase; v pracech toho i jiného se chytali, a všeho nechávali, vše s jakousi neustalostí. Nebo jestliže kdo od svého břemene, s kterýmž se natáhl, umřel neb je opustil, hned se několik našlo, kteříž se o ně táhali, vadili, rvali až ku podivu. Mezitím žádný ze všech nebyl, kterýž by něco promluvil, učinil, postavil, aby mu toho jiní navysmáli, nazopálili, nezbořili... Některí ani na jiné nečekali, bořili hned po sobě sami: až jsem se té bláznivé vrtkavosti a daremnímu chování divil.“³⁶⁵

Uvedené řádky mají atmosféru lidového groteska, jako jsou rvačky, domy, které se boří, strojení se do převleků atd. V lidové kultuře jsou chápány jako pozitivní, tvořivý a obrodný prvek.³⁶⁶ Ovšem tento postoj Komenský zdaleka nezaujímá, je skeptikem, kritizujícím tyto divné způsoby a z racionálního hlediska je odsuzuje.

Pozastavme se ještě u pohledů obou autorů na náboženský svět. O zbožnosti Porcia i Komenského nelze pochybovat, tudíž nepřekvapí kritika nedostatečné horlivosti věřících, či striktního nedodržování křesťanské morálky. I zde částečně a nezáměrně oplodnila Komenského

³⁶³ PORCIUS, V. V.: f. 99r.

³⁶⁴ BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 288-289.

³⁶⁵ KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 27.

³⁶⁶ BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 289-290.

díla lidová kultura, která se vymezovala proti křesťanské morálce³⁶⁷, což Komenský reflektoval ve svém skeptickém *Labyrintu*. Po popisu pěkných bohoslužeb, kterých se účastnilo mnoho lidí, následoval střet z neupřímností v jejich víře.

„Mezitím však hledě já po některých, kteříž málo před tím Boha k sobě (jakž pravili) přijali, vidím, ani jeden za druhým do pitek, různic, nečistot, krádeží a loupeží dávají: ale nevěře já očím svým, hledím pilněji a vidím v pravdivé pravdě, že pijí a blíží, vádí se a bijí, Istí i mocí jední druhým berou a derou, bujností řehcí a skáčí, výskají a pískají, smilní a cizoloží, hůř než které jiné jsem viděl; sumou, že všecko naopak proti tomu, jakž napomínáni byli a slibovali, činí.“³⁶⁸

Nedostatečnou horlivost v přístupu k víře a zbožnosti vnímal i Porcius. I on podává obraz pouze na oko zbožných křesťanů, kteří ale provozují opačnou praxi než, ke které se hlásí. Je patrné, že i přes myšlenkově obdobná východiska, Porcius neposkytuje tak barvitý a esteticko-literárně hodnotný obraz, jaký k četbě nabízí Komenský.

„Nevěrníci se vykrmují lidskou chválou. O víru, ač se ji chlubí, nestojí, a co tady stojí psáno na se, ale na samy židy uvalují.“³⁶⁹

O poměrně tolerantním postoji Porcia k židům jsme se již zmiňovali v jedné z předchozích kapitol.³⁷⁰ Podle informací, která svěřil do svého *Labyrintu*, se Komenský rozhodně neřadil mezi intelektuály, kteří by zaujíмали alespoň částečně tolerantní postoj k židům nebo by viděli něco pozitivního v částečně společnému svatému písmu.

„Vejdem tedy do jiného chrámu, bílého a čistotného, v němž žádných kromě živých obrazů nebylo: ale ti jednáč hlavami klátíc tiše cos breptali, jednáč se vztyčíc a uši zacpajíc huby dokořán zodvírali, hlas vlčímu vytí ne nepodobný vydávající. Vtom sstupujíc se do hromady,

³⁶⁷ Tamtéž, str. 65.

³⁶⁸ KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 77.

³⁶⁹ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 139v.

³⁷⁰ Viz. kap. *Židél v Duchovním městě*.

nahlédali do jakýchsi knih: k nimž přistoupě i já, vidím divná malování. Ku příkladu peřenou a křídlatou zvěř, nepeřené a bez křídel ptactvo; hovada s lidskými a lidi s hovadími oudy;...a vše to divně zpřestavované, stočené, zpřehýbané, zkřivené a v veliké nerovnosti; jeden oud pídí, druhý sáhy zdýlí... sumou, potvorné všecko, víc než se věřiti můž. Oni však pravili, že to historie jsou, a chválíce, jak to vše ušlechtilé jest, ukazovali starší mladším za tajemství. A já řekl: Ale kdož by se nadál, aby lidé byli, kteříž sobě takové nechutné věci chutnati mohou. Nechme jich, jděme jinam.“³⁷¹

Takto Komenský hovoří, když jeho poutník prohledává stavy různých náboženství,³⁷² a narazí na židy v jejich chrámu - synagoze. Opět pro svou kritiku využívá groteskní formu, přehazuje části těla a představuje dění v chrámu ve směšné, chaotické podobě, která symbolizuje pohrdavý přístup Komenského k židovské věrouce. Následně ještě v textu zdůrazňuje, že se shoduje s pohrdavým postojem většiny lidí k židovskému obyvatelstvu.³⁷³

Připomeňme rozpor a nejednoznačnost, která se promítla do děl obou srovnávaných autorů. Často se dá pozorovat u autorů přelomu 16. a 17. století kontrast ideálního konstruovaného universa s pozorováním, upadlého skutečného stavu panujícího ve společnosti.³⁷⁴ V *Labyrintu* je Komenský v první řadě zarputilým skeptikem,³⁷⁵ ale najdeme u něj i prvky pozitivního programu. První polovina *Labyrintu* se soustřeďuje na hořkou alegorii nad marností lidského údělu, druhá však chválí moudrost boží.³⁷⁶ Rovněž si libuje v kontemplativním uzavření do své víry pramenící z jeho nitra. Ovšem ještě v jedné rovině spatřuji prvky pozitivního programu

371 KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 74.

372 Tamtéž, str. 73 – 84.

373 KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 74.

374 PETRÁŇ, J. - PETRÁŇOVÁ, L.: *Autobiografická výpověď*, str. 34.

375 FLOSS, P.: *Jan Amos Komenský*, str. 102.

376 EVANS, W., J., R.: *Rudolf II. a jeho doba*, str. 328.

v Komenského *Labyrintu*. Je jím jakýsi optimismus a shovívavost jeho průvodce, který nemoralizuje nad běžným děním v lidské společnosti a narušuje tak jednostrannou kritiku první poloviny *Labyrintu*.

*„Zde dole přebývají, které paní Fortuna penězi a zbožím počila; v prostředních pokojích ti, které slávou přiodívá, aby od jiných spatřování, chválení a ctění býti museli. Některým dvojího spolu, neb i všeho trojího přeje; a ti se, kam chtějí, procházeti mohou. Vidíš, jak šťastná věc jest, komu se sem dostati dostane.“*³⁷⁷

I když tento optimismus slouží k polemice Poutníkovi, představuje Komeského jakožto hluboce přemýšlivého, jehož kritika není prvoplánová, ale vypořádá se i s argumenty protistrany. Navíc mnohdy staví skepticismus do mírně křečovitě polohy a ukazuje pozitivnější variantu.

Porcius příliš prostoru polemice neponechává. Ale kromě kladného vztahu k městu jako takovému, které plní funkci ideálního symbolu a zároveň mnemotechnické pomůcky sloužící k strukturování textu, můžeme nahlédnout i na jiný dílčí prvek pozitivního programu. Také jako zanícený věřící spatřoval dobro ve víře a obrácení se k Bohu. Jelikož Bůh stvořil celý svět, tak za toto stvoření se může všechno skrze boha chválit. I zde vypracoval hierarchický systém.

*„Nejprve svatí andělé a při nich svatí mnozí. Na zemi pak lidé. A to králové, knížata, soudcové, mládenci, panny, starcové, děti. Netoliko pak lidé, ale i nebesa, slunce, měsíc, hvězdy, vody, drakové, propasti, oheň, krupobití, led, vítr, bouře, hory. Netoliko pak to, ale i hovada, dobytek, hadové, ptactva, a když my lidé takovou upřímnou chválu naučíte jse od stvoření jeho vykonávati budem, jest jistá věc že nás také chváliti budou.“*³⁷⁸

Nejen že uvedená slova vyjadřují určitou rétorickou změnu, oproti hříšnosti člověka a nabízejí optimismus, ale jsou i ukázkou snahy o určitou

³⁷⁷ KOMENSKÝ, A., J.: *Labyrint*, str. 101.

³⁷⁸ PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 63v.

univerzálnost. Porcius nezůstává pouze u pozic, které člověk zastává ve společnosti, ale hovoří i o přírodě a přírodních jevech, stejně jako o zvířatech, potažmo o domácích užitkových zvířatech. Navíc můžeme nahlédnout i do jeho vnímání hierarchizace ve společnosti. Na vrcholu stojí král, ale nezapomíná ani na poslední dítko. Stejně tak jako nejpřednější přírodní „element“ vnímá nebesa, na konci jeho výčtu „přírodních prvků“ se tyčí hory spjaté se zemí.

Oba autoři pociťovali zvláštní vyvolení ke své spisovatelské činnosti. Porcius ho měl přímo od Krista, který se mu zjevil ve snu.³⁷⁹ Komenský rovněž pociťoval předurčení k subjektivnímu hodnocení světa, které pramenilo ze síly jeho sebevědomí.³⁸⁰

I přes tento a jiné styčné body obou autorů, je nutné upozornit na zásadní rozdíly. Značná propast mezi oběma autory dozajista zeje v samotné kvalitě, nejen ve zjevné estetice textů, která je patrná z uvedených ukázek, ale i z filozofického potenciálu obou autorů. Porcius názorově vystupuje povětšinou jako tradicionalistický myslitel, kterého je možné začlenit do protestantského konzervatismu. Takto se rozhodně nedá mluvit o Komenském, zejména v jeho vyvráždějším období. Je zastáncem změny a dynamiky, pojímá člověka jako aktivní lidskou bytost, a tím předznamenává již moderní německou filosofii vrcholící v Hegelově díle.³⁸¹

I když jsou oba zařaditelní do dobového kontextu, Komenský je daleko komplexnější a zároveň svou dobu překračuje. Není se čemu divit protože:

„Mužem, který v hloubi 17. století připravuje tyto nové cesty chápání člověka a přírody, je i Jan Ámos Komenský, žák Aristotelův

³⁷⁹ Tamtéž, f. 4r – 5v.

³⁸⁰ PETRÁŇ, J. - PETRÁŇOVÁ, L.: *Autobiografická výpověď*, str. 35.

³⁸¹ FLOSS, P.: *Jan Ámos Komenský*, str. 127.

*a Augustinův, Kusánův a Böhmov, žák alchymistů a mystiků, teosofů a renesančních mágů, žák Campanellův a Baconův, sám filosof a mystik, reformátor a blouznivec, realista a fantasta v jedné osobě.*³⁸²

382 Tamtéž.

ZÁVĚR

Text *Duchovní město Václava Porcia Vodňanského* se snažil vystavět kontextuální pole okolo rukopisu uvedeného v názvu práce a porovnat ho s jinými narativními prameny.

V první části jsem ke kontextualizaci využil postavu autora a otázky, které nám dovolil tento polozapomenutý kněz, intelektuál a spisovatel, otevřít. Jelikož jeho konfese není známa a dosavadní literatura si vzájemně odporuje, pokusil jsem rozebrat otázku Porciovy konfese. Vznikl tak obraz určitého druhu náboženské hybridity. Ačkoli zastává luteránské názory, není ho možné zcela za luterána označit, nicméně je možné ho zasadit do kontextu reformačního, protestantského myšlení.

Porcia je rovněž možné vnímat jako intelektuála, humanistu, který se sám snažil proniknout do učené humanistické obce, na což poukazuje užívání latinské formy jména, spisovatelská činnost a vedení korespondence s jinými vzdělanými osobami. Pokusil jsem se také, prostřednictvím jeho textu, přirovnat jeho dílo k určitým tendencím panujícím mezi humanisty, jakými byly vztah k historii či reflexe antiky.

Charakterizovat se dá *Duchovní město* v několika rovinách. Jednou z nich je i určitá funkce příručky, na kterou Porcius myslel, když tvořil ke svému dílu rejstříky a poznámkový aparát. Uvozuje tak, že již částečně počítal s extenzivní četbou svého díla. Další eventualitou, jak vnímat *Duchovní město*, je symbolická rovina spisu jako města, v které je využito stejných institucí pro budování textu, jaké se nacházejí ve městě skutečném. V rukopise je možné hledat i Porciova hodnotící stanoviska. Město jako takové vnímá kladně, i proto ho využil jako symbol k uspořádání svého veledíla. Ovšem tento pozitivní program ve vztahu k městu se v témže spise dostává do kontrastu s rolí Porcia jako mravokárce. V této pozici se v textu odráží určitá úzkost doby, způsobena celou řadou faktorů. Porcius nahlíží na člověka jako na hříšníka

a vystavuje klasifikaci hříchů. Dominuje v ní pýcha, lakota, opilství atd. Porcius však nezůstává pouze teoretikem hříchu, ale na několika příkladech ukazuje i jeho praktickou stránku. Za provinění a hřích přichází zasloužený trest. Porcius detailně popisuje, prostřednictvím názorných ukázek, postup a funkce raně novověkého trestání provinilců.

V básni, kterou napsal do úvodu svého spisu, využívá figury lidové kultury a přiřazuje k nim typické vlastnosti, kterým těmto postavám přiřádaly projevy lidové kultury, ovšem pro svůj postup vybírá pouze ty negativního charakteru.

Na stránkách *Duchovního města* rovněž nalezneme nebezpečí ďábla, které reálně hrozilo člověku. Svým neřestným chováním se k němu mohl přiblížit, stejně tak mohl být člověk reálně posednut ďáblem v případě čarodějnictví, což byl podle Porcia především případ žen. Porcius rovněž pracuje s diabolizacemi. Démonizován je v jeho textu především papež, čímž se hlásil k protestantské rétorice. Rovněž demonizuje jako etnikum Turky, proti kterým na obranu staví hradby *Duchovního města* a víry. Naopak židy ve svém textu vnímá prostřednictvím tolerantního postoje, čímž se řadí k tolerantním humanistům, stojícím v této otázce v opozici proti pozdějším militantním Lutherovým názorům.

Ovšem v protestantském duchu vyznívá augustiniánské pojetí člověka, jako hříšníka, kterým je Porciův spis prodchnut. Porcius se k sv. Augustinovi hlásí přímo v textu, ale jsou zde patrné i oblasti, kde se nechal inspirovat konkrétně. Rovněž spatřoval spojitost mezi obcí a náboženstvím jako Augustin a souhlasil s Augustinem i v nebezpečí idolatrie, kterou však musel logicky spojit s jiným kontextem. Tím byl odpor vůči modlářství, které spatřoval v projevech lidových slavností.

Bližší aspekty lidových oslav a především masopustního veselí umožnila komparace s textem Vavřince Leandera Rvačovského

Massopust. Oba jsou kritiky uvolněných mravů, jenž panují na oslavách, materiálně-tělesných principů dominujících u prostých lidí, jejichž projev vrcholí právě v době masopustního veselí. Rvačovský věnuje kritice této problematiky značně větší prostor než Porcius, ale jejich přístup je obdobný.

Labyrint světa a ráj srdce se *Duchovnímu městu* nápadně podobá. Zejména úvodní část, kde Porcius popisuje vstup do města a libost z pohledu na město z dálky. Existují i indicie, které nepřímo poukazují na možnost Komenského inspirace. Komenský toužil vedle spisu *Theatrum universitatis rerum* napsat ještě *Theatrum Scripturae*. Možná od záměru upustil poté, co se seznámil s Porciovým spisem. Mohl s ním být natolik spokojen, že se neváhal Porciovým úvodem inspirovat při tvorbě *Labyrintu*. Podobnost je i ve skepticismu a kritickém přístupu obou autorů, ovšem oba použili určité, i když poněkud odlišné, formy pozitivního programu. Pomineme-li shodu v libém pohledu na uspořádanost města. Literární kvalitou a filosofickým přesahem se však Porcius s Komenským měřit nemůže.

Na závěr bych chtěl zdůraznit, že v rámci provedených komparací vyvstal na povrch jeden společný aspekt jak pro Porciův, Komenského i Rvačovského přístup. Všichni tito autoři promítli do svého textu typické obrazy lidové kultury, jako byly dekoronizace, převrácené obrazy světa, grotesknost, důraz na tělesnost, rvačku atd., tak jak je popsal Michail Bachtin. Zvláště u Komenského je pozoruhodné, s jakou barvitostí využíval těchto aspektů. Nicméně všichni tyto obrazy, které jsou jim důvěrně známé, užívají pouze v negativním kontextu, v kritickém či satirickém duchu. Můžeme tak sledovat opoziční přístup oproti hravému stylu pramenů, s jimiž pracoval Bachtin. Pro ilustraci jsem uvedl kontrast Goetheho popisu karnevalu v Římě.

7. POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA

Archivní prameny:

PORCIUS, Vodňanský, Václav: *Duchovní město*, Strahovská knihovna premonstrátů, sign. DB II 4, 464 f.

Tištěné prameny:

ADAM, z Velaslavína, Daniel: *Z předmluvy ke kronikám dvěma*. In: KOPECKÝ, Milan (ed.): *Daniel Adam z Velaslavína*. Praha. 1962, str. 113–133.

AUGUSTINUS, Aurelius – NOVÁKOVÁ, Julie (ed.): *O Božé obci*. Vyd 2. Praha. 2007, 447 s.

BACON, Francis: *Nová Atlantida a eseje*. Praha. 1980, 94 s.

BUDOVEC, z Budova, Václav - RAJCHRTOVÁ, Noemi (ed.): *Antialkorán*. Praha, 1989, 435 s.

GOETHE, Wolfgang, Johann: *Římský karneval*. In: BACHTIN, M., M.: *Francois Rabelais*, str. 365-389.

HARANT, z Polčic a Bezdružic, Kryštof - HRDINA, Karel (ed.): *Cesta po Egyptě*. Praha. 1926, 172 s.

HESIŠTEJNSKÝ, z Lobkovic, Bohuslav: *O lidské ubohosti*. In: MARTÍNKOVÁ, Dana (ed.): *Poselství ducha*. Praha. 1975, str. 71-93.

HRUBÝ, z Jelení, Řehoř - PRAŽÁK, Emil (ed.): *Napomenutí Pražanům*. In: Týž: *Řehoř Hrubý z Jelení*. Praha, 1964, str. 139-148.

CHELČICKÝ, Petr – SMETÁNKA, Emil (ed.): *Sít víry pravé*. Praha. 1950, 446s.

KOMENSKÝ, Amos, Jan – KOLLÁR, Jaroslav (ed.): *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha. 1984, 195 s.

- KOMENSKÝ, Amos, Jan – MOLNÁR, Amadeo (ed.) - RAJCHRTOVÁ, Noemi (ed.): *O sobě*. Praha. 1987, 380 s.
- KOMENSKÝ, Amos, Jan – ŠKARKA, Antonín (ed.) - NOVÁKOVÁ, Julie (ed.): *Theatrum universitatis rerum*. In: KOMENSKÝ, Amos, Jan – ŠKARKA, Antonín (ed.): *Dílo Jana Amose Komenského. Díl 1*. Praha. 1969, str. 97-171.
- MACHIAVELLI, Niccolo – HÁJNÝ, Josef (ed.): *Vladař*. Praha. 1997, 101 s.
- MARTÍNKOVÁ, D. (ed.): *Mistři koleje Karla IV. Mistru Janu Campanovi Vodňanskému*. In: Týž: *Poselství ducha*, str. 269.-270.
- MIRANDOLA, della, Pico – NEJESCHLEBA, Tomáš: *Pico della Mirandola: O důstojnosti člověka*. Praha. 2005, 135s.
- MORE, Thomas: *Utopie*. Praha. 1978, 156 s.
- RVAČOVSKÝ, Leandr, Vavřinec – ŠLOSAR, Dušan (ed.): *Massopust*. Praha. 2008, 572 s.

Literatura:

- BACHTIN, Michajlovič, Michail: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha. 1975, 406 s.
- BARCLAY, John – MILLER, Jaroslav: *Argenis*. Praha. 2009, 503 s.
- BOČKOVÁ, Hana: *Několik poznámek k „Duchovnímu městu jménem Rozkoš duše“ Václava Porcia Vodňanského*. *Studia minora Facultatis philosophicae universitatis Brunensis*. Brno, 1916, r. 43, str. 5-13.
- BRODSKÝ, Pavel - PAŘEZ, Jan. *Katalog iluminovaných rukopisů Strahovské knihovny*. Praha. 2008, 319 s.

- BURKE, Peter: *Co je kulturní historie?* Praha. 2011, 217 s.
- BURKE, Peter. *Italská renesance: kultura a společnost v Itálii*. Praha. 1996, 319s.
- BURKE, Peter: *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha. 2007, 374 s.
- BURKE, Peter: *Společnost a vědění: od Gutenberga k Diderotovi*. Praha. 2007, 304 s.
- ČORNEJOVÁ, Ivana: *Jezuitská akademie do roku 1622*. In: SVATOŠ, Michal, (ed.) *Dějiny Univerzity Karlovy: 1347/8 – 1622*. Praha, 1995, str. 247-269.
- DAVID, V. Zdeněk, : *Celistvost církve pod obojí a otázka novoutrakvismu*. ČČH, 2003, 101, str. 882-909.
- DAVID, V., Zdeněk: *Finding the middle way: the Utraquists' liberal challenge to Rome and Luther*. Baltimore. 2003, 608 s.
- DAVID, V., Zdeněk: *Nalezení střední cesty: liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha. 2012, 659 s.
- DAVID, V. Zdeněk: *Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575*. In: *Church History*, r. 68. Bay1or, 1999, str. 294-335.
- DELUMEAU, Jean: *Hřích a strach: Pocit viny na evropském západě*. Praha. 1998, 722 s.
- DÜLMEN, van, Richard: *Bezectní lidé: o katech, děvkách a mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Praha. 2003, str. 107.
- DÜLMEN, van, Richard: *Divadlo hrůzy: Soudní praxe a trestní rituály v raném novověku*. Praha. 2001, 230 s.
- DÜLMEN, van, Richard: *Historická antropologie*. Praha. 2002, 117 s

- DÜLMEN, van, Richard: *Kultura a každodenní život v raném novověku: Vesnice a město*. Praha. 2006, 358 s.
- EVANS, John ,Weston, Robert: *Rudolf II. a jeho svět: myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha. 1997, 382 s.
- FLOSS, Pavel: *Jan Amos Komenský: od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava. 1970, 168 s.
- GINZBURG, Carlo. *Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha. 2000, 223 s.
- GRACIOTTI, Sante: *Benátky, ideální město, a ideální města Komenského*. In: HEROL, Vilém (ed.), PÁNEK, Jaroslav (ed.): *Baroko v Itálii – baroko v Čechách: Setkávání idejí, osobností a uměleckých forem*. Praha. 2003, str. 44-73.
- HLAVÁČEK, Petr: *Luteránství jako skrytý fenomén českých duchovních a kulturních dějin*. In: JUST, Jiří a kol.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha. 2009, str. 9-23.
- HOCKE, Gustav, René: *Svět jako labyrint: Manýrismus v literatuře*. Praha. 2001, 599 s.
- HRDLIČKA, Josef: *Měšťan*. In: BŮŽEK, Václav(ed.) - KRÁL Pavel (ed.): *Člověk českého raného novověku*. Praha. 2007, str. 139-166.
- HREJSA, Ferdinand: *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*. ČsČH, 1938, 45, str. 483-498.
- HRUBÝ, František: *Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17.*

- století. ČsČH, 1939, 45, str. 31-44.
- CHAUNU, Pierre: *Dobrodružství reformace. Svět podle Kalvína*. Brno. 2001, 124s.
- IWANCZAK, Wojciech: *Lidé meče, modlitby a práce: tři stavy v českém středověkém myšlení*. Praha. 2011. 239 s.
- IZBICKI, Thomas: *Nicholas of Cusa and Jews*. In: Týž: *Reform, ecclesiology and the Christian life*. Aldershot. 2008, str. 119-130.
- JUST, Jiří: *Luteráni v našich zemích do Bílé hory*. In: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha. 2009, str. 23-123.
- KOBLÍŽEK, Jan: *Obec a náboženství: Analýza Auustinova díla O Boží obci a kritické zhodnocení disertační práce Hannah Aredtové Koncept lásky u Augustina*. Olomouc. 2010, 158 s.
- KOLÁR, Jaroslav: *Rvačovského Massopust*. In: RVAČOVSKÝ, Leandr, Vavřinec – ŠLOSAR, Dušan (ed.): *Massopust*. Praha. 2008, str. 543-551.
- KOPECKÝ, Milan: *Český humanismus*. Praha. 1988, 282 s.
- KRISTTELER, Paul, Oskar: *The European Diffusion of Italian Humanism*. Italica, 39, Columbus, 1962, str. 1-20.
- KUBÍČEK, Tomáš a kol.: *Vlastivěda moravská: země a lid: nová řada. Sv. 11, Literární Morava*. Brno, 2002, 321 s.
- LEHAN, Richard: *City In Literature*, Los Angeles. 1998, 309 s.
- MACCULOCH, Diarmaid: *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*. London. 2003, 864 s..

- MANN, Jesse: *Devilish Pope: Eugenius IV as Lucifer in the Later Works of Juan de Segovia*. Church History, 65, 1996, str. 184-196.
- MILLER, Jaroslav: *Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?* In: ČČH. 2008, 106, str. 261-287.
- MILLER, Jaroslav: *Uzavřená společnost a její nepřátelé: Město středovýchodní Evropy 1500-1700*. Praha. 2006, 463 s.
- MUCHEMBLED, Robert: *Dějiny d'ábla*. Praha. 2008, 377 s.
- NOIRIEL, Gérard. *Úvod do sociohistorie*. Praha. 2012. 146 s.
- NOLA, Di, Alfonso: *Ďábel a podoby zla v historii lidstva*. Praha. 1998, 403 s.
- OGILVIE, Sheilagh - CERMAN, Marcus: *The Bohemian census of 1651 and the position of inmates*. Social History/Histoire Sociale, 1995, 28, str. 333-346.
- PETRÁŇ, Josef – PETRÁŇOVÁ, Lydie: *Autobiografická výpověď mladého Komenského v Labyrintu světa*. In: PEŠKOVÁ, Jaroslava (ed.), CACH, Josef (ed.) a SVATOŠ, Michal (ed.): Pocta Univerzity Karlovy J.A. Komenskému, str. 30-52.
- PETRÁŇ, Josef: *Lux in tenebris*. Dějiny a současnost, 1969, 11, č.5, str. 6-11.
- PETRÁŇ, Josef: *Sociální kategorie v Komenského Listech do nebe*(dále jen *Sociální kategorie v Komenského listech*). Studia Comeniana et historica r. 2, č. 4, str. 9-22.
- PETRÁŇ, Josef: *Stavovské království a jeho kultura v Čechách*. In: Týž: České dějiny ve znamení kultury. Pardubice, 2010, str. 13-72
- PETRÁŇ, Josef: *Ve znamení baroka*. In: Týž: (PÁNEK, Jaroslav, ed. a VOREL,

- Petr, ed.) České dějiny ve znamení kultury. Pardubice, 2010, str. 224-230.
- RAJCHRTOVÁ, Noemi: *Rytíř v božské komedii*. In: BUDOVEC, z Budova, Václav - RAJCHRTOVÁ, Noemi (ed.): *Antialkorán*. Praha, 1989, str. 7-30.
- MACCULOH, Diarmaid: *Europe's House Divided. 1490-1780*. London. 2003, 832 s.
- SEDLÁČEK, August. *Hrady, zámky a tvrze království českého. Díl 11 / Prácheňsko*. Praha, 1897, 294 s.
- SCHORSKE, Carl, Emil: *The Idea of the City in European thought: Voltaire to Spengler*. In: Týž: *Thinking with History*. New Jersey. 1998, str. 39-55.
- SOUČEK, Stanislav: *Dva české praménky labyrintu*. Listy filologické, 51, 1924, str. 271-280.
- STRAKA, Antonín, Cyril: *Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis „Duchovní město“ a zachovaná korespondence*. Listy filologické, 1916, 43, str. 27-40, str. 127-132 a str. 264-271.
- ŠMAHEL, FRANTIŠEK: *Antiideál města v díle Petra Chelčického*. Československý časopis historický. 1972, 20, str. 71-92.
- SVATOŠ, Michal (ed.): *Dějiny Univerzity Karlovy: 1348-1990* Praha. 1995, 322 s
- VOREL, Petr: *Velké dějiny zemí Koruny české. Díl VII*. Praha. 2005, 639 s.
- WARFIELD, Breckenridge, Benjamin: *Calvin and Augustine*. Philadelphia. 1956, 518 s.
- ZAHRADNÍK, Theodor, Isidor: *Z knihovny Strahovské*. Časopis Muzea království českého, 1900, 74, str. 243-251.

Internetové zdroje:

<http://alois-sassmann.wz.cz/prasatko.htm> (k datu: 20.3. 2013)

7. RESUMÉ

***The Spiritual town* by Václav Porcius Vodňanský in comparison.**

The theme of the master's degree thesis „*The Spiritual Town* by Václav Porcius Vodňanský in comparison“ deals with an extensive manuscript of the priest from 1610. Main task of this project is explore context of this special text, by using comparison with other authors. Exploration of this special context is made by three main ways. First one is the personality of Václav Porcius Vodňanský. Thesis is mainly oriented on his life, confession and position of humanist writer. It tries to take an advantage of this source and evaluate it from the point of view of cultural history.

The second part is oriented on main characteristics of the Spiritual Town, which is a manuscript with lot of possible points of view. On the one hand, the town as a prototype for an arrangement of the manuscript arises there and on the other hand the manuscript is completed by bits of information that are critical of the everyday life of humans and it makes an original view of the reality of humans in the early modern period.

Third part contained comparisons of others most significant books for exploration of *The Spiritual Town*. Porcius found inspiration in the works of Saint Augustin Aurelius and Porcius's book is very similar to *The labyrinth of the world and the paradise of the heart* by Jan Amos Komenský and also we can find resemblences with *The Carnival* by Vavřinec Leander Rvačovský from Rvačov. All of this mentioned ancient texts have special connections to popular culture.

Příloha: 1 (PORCIUS, V. V.: *Duchovní město*, f. 36 r.)



Příloha: 2 (PORCIUS, V., V.: *Duchovní město*, f. 52v.)



9. ANOTACE

Název práce:

Duchovní město Václava Porcia Vodňanského v komparaci

Název práce v angličtině:

The Spiritual town by Václav Porcius Vodňanský in comparison.

Rozsah: 185704 znaků

Krátký popis:

Magisterská diplomová práce *Duchovní město Václava Porcia Vodňanského v komparaci* se zabývá rozsáhlým rukopisem z roku 1610. Hlavním cílem práce je prozkoumat kontext tohoto jedinečného textu prostřednictvím komparace s jinými autory. Kontext je v díle sledován ve třech rovinách. První je osobnost autora, jeho konfese a jeho role mezi jinými humanisty. Druhá část textu je orientována na charakteristiku *Duchovního města*, jako na spis, který může být nahlížen z mnoha stran. Poslední část se soustředí na komparace s nejvýznamnějšími autory pro kontext *Duchovního města*.

Krátký popis v angličtině:

The theme of the master's degree thesis „*The Spiritual Town* by Václav Porcius Vodňanský in comparison“ deals with an extensive manuscript from 1610. Main task of this project is explore context of this special text, by using comparison with other authors. Exploration of this special context is made by three main ways. First one is the personality of Václav Porcius Vodňanský. Thessis is mainly oriented on his life, confession and position of humanist writer. The second part is oriented on main characteristics of *The Spiritual Town*, which is a manuscript with lot of possible points of view. Third part contained comparisons of others most significant books for exploration of *The Spiritual Town*.

Klíčová slova:

raný novověk, 17. století, narativní prameny, rukopisy, *Duchovní město*, konfese, humanismus, Václav Porcius Vodňanský, Jan Amos Komenský, Vavřinec Leander Rvačovský, Augustinus, kontext, hřích, město.

Klíčová slova v angličtině:

early modern period, 17th century, before narrative sources, manuscripts, the *Spiritual Town*, confessions, humanism, Václav Porcius Vodňanský, Jan Amos Komenský, Vavřinec Leander Rvačovský, kontext, a sin, a city.