

Konfesionalizace před konfesionalizací?

Víra a společnost v husitské epoše

Robert Novotný

Vystihnout charakter husitské epochy trefnou zkratkou se snažily již generace historiků, další se o to bezesporu pokoušet budou. Výběr kritérií přitom podléhal nejenom stavu historického poznání, ale i „duchu“ doby, v níž se tyto charakteristiky rodily. Jako dobově podmíněná se může jevit i snaha o parafrázi přiléhavé formulace Františka Šmahela, který „revolucí před revolucemi a reformací před reformacemi“ zastřešil dosavadní interpretace husitského hnutí.¹ Konfesionalizace je dnes v historické literatuře týkající se 16.–17. století módním termínem, ať už se jedná o její obhajobu, či stále sílící kritiku. Snažit se aplikovat tento termín v jeho plném významu na husitské období by bylo zajisté pošetilé, diskuze o konfesionalizaci nicméně přinesla řadu podnětů a metodických postupů, které by neměly při výzkumu české společnosti sklonku středověku uniknout pozornosti.

Konfesionalizace se dočkala s určitým zpožděním pozornosti i v domácí historiografii. V rámci publikovaných studií byl opako-

¹ František Šmahel, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 75.

vaně zohledněn i vlastní vývoj konceptu, není proto nezbytné jej zde znovu detailně opakovat.² Jedním z hlavních východisek konfesionalizačního konceptu je teze, že věroučné štěpení se postupně promítlo do všech oblastí života a konfesní příslušnost tak rozdělila společnost na dvě či více oddělených pospolitostí, jejichž identita se odvíjela především od společného vyznání víry. To je velmi podobné dosavadním syntetickým pohledům na husitskou epochu, podle nichž se společnost rozdělila na dva paralelní bloky sdružené především na základě konfesní příslušnosti, a nikoli jako dříve podle stavovského principu. Teprve kutnohorský náboženský smír měl dát tomuto procesu novou dynamiku, kdy stavovská identita opět začala převažovat nad konfesionalní.³

Pohled shora ale nemusí vždy odpovídat pohledu zdola. To je ostatně i hlavní námitka kritiků konfesionalizace, kteří oproti makrohistorické perspektivě nabízejí pohled mikrohistorický a konkrétními sondami rozrušují poněkud monolitickou podobu koncep-

² Ondřej Jakubec – Tomáš Malý, *Konfesijnost – (nad)konfesijnost – (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafru a umění jako zdroji konfesijní identifikace*, Dějiny – teorie – kritika 7, 2010, s. 79–112; Anna Ohlídál, „Konfessionalisierung“: *Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?* Acta Comeniana 15–16 (39–40), 2002, s. 327–342; Táž, *Konfessionalisierung: ein Paradigma der historischen Frühneuezeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen*, Studia Rudolphina 3, 2003, s. 19–28; Josef Hrdlička, *Konfesijní politika šlechtických vrchností a šlechtická konfesionalizace v Čechách a na Moravě v 16. a 17. století*, Český časopis historický 108, 2010, s. 406–442. Česky je k dispozici i přehled bádání od Antona Schindlinga, *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice*, Český časopis historický 106, 2008, s. 80–108. Užitečné shrnutí vývoje konfesionalizačního konceptu s výhledem do středověčného Evropy podal Jörg Deventer, „*Konfessionalization*“. *A Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics and Society in Early Modern East-Central Europe?*, European Review of History 11, 2004, s. 403–425.

³ Shrnutí tohoto procesu nabízí F. Šmahel, *Husitské Čechy*, s. 466–494.

tu.⁴ Paleta přístupů se díky tomu rozšiřuje a nabízí diferencovanější pohled na společenské procesy, ať již důrazem, který je kladen na specifika dopadů konfesionalizace na jednotlivé sociální vrstvy,⁵ či rozlišením, které sféry života byly „konfesionalizovatelné“ a které naopak za konkrétních okolností vykazovaly rezistenci.⁶ Nutno předeslat, že tyto kritické či doplňující pohledy jsou pro výzkum husitské epochy stejně přínosné jako vlastní koncept. Bližší pohled do pramenů, které zprostředkovávají náboženskou každodennost dvou konfesí na českém území, nabízí mnohdy jiný obrázek než syntetizující pohled na dva mocensko-věroučné bloky.

Následující výklad se zaměří především na otázky spojené se šlechtickou společností, která se z hlediska dochování pramenů i možností výzkumu jeví jako nejděčnější objekt zkoumání,⁷ pozornosti se ale v závěrečné části dostane i měštům. Důraz bude kladen na otázky praktického soužití, jež mohou z jiného úhlu pohledu doplnit obraz konfesionalní epochy načrtnutý v recentních spolehlivých průvodcích „velkými dějinami“ husitského období, ať již z pera Františka Šmahela, Josefa Macka, Petra Čorne-

⁴ Hlavním kritikem se stal Heinrich R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992 (= Oldenbourg Enzyklopädie deutscher Geschichte 12).

⁵ Rudolf Schlögl, *Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Fundamentalprozeß? Das Beispiel Vorderösterreich*, Archiv für Reformationsgeschichte 91, 2000, s. 238–284.

⁶ Ute Lotz-Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland: Konflikt und Koexistenz in 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 2000; Anton Schindling, *Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit*, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7, edd. Anton Schindling – Walter Ziegler, Münster 1997, s. 9–44.

⁷ Na specifika vztahu šlechty ke konfesionalní problematice ukázal Josef Válka, *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský*, Brno 2005, s. 48–49.

je či Winfrieda Eberharda. Právě posledně jmenovaný je i autorem dosud jediného pokusu o výzkum „konfesionalizace“ husitské epochy, byť jeho dizertace vznikala souběžně se zrodem konfesionalizační teze, a proto užívá staršího pojmu *Konfessionsbildung*.⁸ I Eberhard se nicméně později přiklonil k termínu konfesionalizace, byť bez některých komponent (především etatismu), které jsou součástí původního konceptu. Jako hlavní rys sociálního, politického a náboženského vývoje v husitských Čechách vnímá utrakvistickou konfesionalizaci nesenou kališnickými stavy.⁹

* * *

Pokud souhrnné téma sborníku tvoří otázka pojmů, nebude na škodu v úvodu nastínit, co může koncept konfesionalizace nabídnout v této oblasti.¹⁰ Jako velmi podnětná se jeví snaha o zavedení terminologie, která by zbavila moderní historický výklad pojmů s hodnotícím obsahem a negativními či pejorativními konotacemi, jako např. dvojice reformace – protireformace.¹¹ V českém historickém povědomí je reformní úsilí husitů vnímáno převážně

⁸ Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, München – Wien 1981 (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 38). Dizertace byla obhájena roku 1974.

⁹ Winfried Eberhard, *Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, ed. František Šmahel, München 1997 (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), s. 213–238.

¹⁰ Následující úvahy se částečně kryjí s mou studií *Die Konfessionalität des böhmischen und mährischen Adels in der Zeit der Regierung Sigismunds von Luxemburg*, in: Kaiser Sigismund (1368–1437). Zur Herrschaftspraxis eines europäischen Monarchen, Wien – Köln – Weimar 2012 (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 31), s. 57–74, zde s. 58–61.

¹¹ Petr Zemek, *Protireformace, rekatolizace, katolická reforma či konfesionalizace? Jak nazvat procesy probíhající v západním křesťanstvu raného novověku*, *Studia Comeniana et Historica* 36, 2006, č. 75–76, s. 227–234. Nutno zdůraznit, že

kladně, zatímco postoje katolíků, pokud vůbec byly tematizovány, byly dlouho nahlíženy spíše v negativním světle. Toto chápání vychází z historických souvislostí, neboť kritické domácí dějepisce se formovalo v době utváření moderního českého národa, v jehož sebepojímání hrála husitská minulost klíčovou roli. K pozitivnímu obrazu husitství rovněž přispíval fakt, že bylo středem zájmu evangelických historiků, zatímco katoličtí dějepisci mu věnovali menší pozornost. Zejména v posledních třech desetiletích získal obraz husitství podstatně vyváženější podobu, nicméně v terminologické rovině mnohdy bezděčně přetrvávají rezidua dřívějšího vnímání. Jako příklad se nabízí problematika konfesních přestupů. Ty jsou totiž nejčastěji vztahovány k symbolům husitství, tedy ke kalichu nebo čtyřem artikulům pražským. Pokud je řeč o přechodu z katolického tábora do husitského, hovoří se o přistoupení ke kalichu, resp. k artikulům. Opačný směr je pak formulován slovy, že se dotyčný kalicha vzdal či od něj odpadl. Již tyto výrazy publiku podsouvají, který směr je správný. A podobně – velmi často slyšíme o fanatických katolických šlechticích, nikdy však o fanatickém utrakvistovi.¹² Přitom se dá říci, že „fanatický katolík“ a „rozhodný utrakvista“ vyjadřují stejnou míru konfesionalní angažovanosti.

Podobně jako pojmy s hodnotícími konotacemi se konfesionalizační bádání snaží odstranit i moralizující úsudky v souvislosti s věroučnými postoji. To je v našem prostředí inspirativní právě u šlechty. Jako hlavní kritérium pro hodnocení jednotlivých osobností je často brán jejich vztah k husitství, aniž by byla dostatečně zohledněna vnitřní dynamika této sociální vrstvy a její hodnotový kodex. Postupně se tak vytvořily tři typy šlechticů: na jedné straně

zavést pojem katolická reformace se pokoušela již dříve Anna Skýbová, *K politickým otázkám dvojevěří v Českém království doby předbělohorské*, Husitský Tábor 4, 1981, s. 145–157, zde s. 147.

¹² Adjektivum fanatický v souvislosti s katolictvím je oblíbené zejména pro předbělohorské období, ovšem užívané je i pro období husitské.

katolíci (ti ovšem dlouho stáli mimo zorné pole historiků), na druhé straně husité, kteří důsledně trvali na svém vyznání a spolupracovali zároveň s radikálními husitskými křídly. Do třetice pak příslušníci umírněného husitského křídla, kteří se sice hlásili k husitství, nicméně obrana víry nestála vždy na nejvyšším místě jejich hodnotového žebříčku. Právě tato třetí skupina je nejčastějším terčem moralizujících úvah.

Ty jsou ovšem oprávněné jen do té míry, pokud uznáme, že jeden z konfesně-politických směrů je objektivně správný (jako správný byl v českém dějepiscevtví většinou hodnocen proud rozhodného husitismu). Řešení této otázky ale nemůže spočívat v posuzování jednání šlechty vůči jednomu z konfesně-politických bloků, ale musí vycházet zevnitř této sociální skupiny. Pokud dnes vnímáme zachování konfesní příslušnosti jako vysokou hodnotu, vůbec to neznamena, že musela být takto nazírána i šlechtou samotnou. Po staletí se vytvářející šlechtický étos stál na jiných základech a až za husitské revoluce byla nobilita poprvé postavena před rozhodnutí připojit se k jednomu z ideových směrů, které si nárokovaly správný výklad křesťanské věrouky. Rozhodnutí přidat se k reformnímu hnutí ji ovšem mohlo přivést do kolize s jinými šlechtickými imperativy, např. věrností panovníkovi. Skutečnost, že tito šlechtici potom bojovali proti husitům, nemůže být vykládána apriori negativně. Věrnost legitimnímu králi jednoduše mohla v určitých chvílích převážit nad konfesní příslušností. Ostatně nemáme doklady o tom, že by samotní šlechtici nějak morálně odsuzovali příslušníky svého stavu, kteří přestoupili do opačného věroučného tábora. Chápali toto jednání spíše jako změnu politického tábora, která byla běžná i v konfesně nerozdělené společnosti. Podstatně větším prohřeškem bylo, pokud šlechtic při tomto přestupu překročil pravidla šlechtické cti, např. porušil dané slovo.¹³ V každém případě morální

¹³ S konkrétními doklady Robert Novotný, *Proměna rituálu. Šlechta v období dvojvěří*, in: *Rituály, ceremonie a festivity ve střední Evropě 14. a 15. století*,

odsudky mají svoje kořeny především v prostředí duchovenstva, jež pochopitelně na věroučný aspekt kladlo největší důraz.

Další aspekt, který je třeba při výzkumu šlechtické konfesionality zohlednit, je její dynamika. Překotný vývoj reformního učení stavěl mnohé šlechtice do těžké pozice. Program, který zastávali, byl progresivní možná před výbuchem revoluce, nikoli však v jejím průběhu. Řada významných příslušníků nobility, kteří stáli v čele reformní strany v době Husovy smrti, se přidržela programu formulovaného v této době. Postupnou radikalizaci vnímali jako nebezpečí pro další vývoj husitského hnutí, což je sblížovalo s katolickou nobilitou. Odklon vůdce kališnické strany Čenka z Vartenberka od vzbouřené Prahy je historiky hodnocen ve stopách Vavřince z Březové většinou jako zrada. Nicméně Vartenberkovi šlo především o prosazení husitského programu, a tomuto cíli byly v jeho očích radikální husitské síly stejným nebezpečím jako zahraniční intervence. Je nutno připomenout, že Čeněk nemusel přestoupit ke katolictví a byla mu Zikmundem ponechána volnost utrakvismu na jeho panstvích do té doby, než bude teologická otázka vyřešena. Vartenberk nepochybně uvažoval v řádu měsíců a spoléhal na to, že římská církev husitský program uzná. Byť to dnes můžeme vnímat jako pošetilost, naše hodnocení vychází ze znalosti dalšího vývoje, kterou Čeněk neměl.¹⁴

Vartenberkovo kolísání je často nahlíženo a hodnoceno jako změna věroučného tábora. Nic takového však nemůžeme jednoznačně dokázat – spíše šlo o změnu politické linie. I zde může být přínosná konfesionalizační debata, která obrátila pozornost k výzkumu způsobů, jakými byly vyjadřovány věroučné postoje.

edd. Martin Nodl – František Šmahel, Praha 2009 (= *Colloquia mediaevalia Pragensia* 12), s. 237–246, zde s. 237–238.

¹⁴ Čenkovu spolehlivou biografii sestavila Ivana Raková, *Čeněk z Vartenberka 1400–1425. Příspěvek k úloze panstva v husitské revoluci*, Sborník historický 28, 1981, s. 57–99.

To je velmi inspirativní, neboť v českém husitologickém bádání jsou mnozí šlechtici zařazováni do konfesních táborů podle určitých indicií či aktů, aniž by bylo zkoumáno, co vlastně tyto akty vyjadřují, jestli mohou sloužit jako indikátor věroučné příslušnosti či zda vůbec mají konfesní konotaci.¹⁵

* * *

Nejlepší výchozí situace je v oblasti výzkumu patronátních práv, zejména díky pečlivě vedeným konfirmačním knihám i průkopnické monografii J. M. Klassena, který zkoumal jejich předrevoluční zápisy.¹⁶ Právě jeho práce ukazuje možnosti, ale i úskalí zvolené metody. Podle Klassena zápisy v konfirmačních knihách od jara 1417 indikují příslušnost patrona i uchazeče k římské církvi. Při porovnání s dalšími prameny ovšem zjistíme, že to není úplným pravidlem; Klassen např. pouze na základě zápisů konzistoře zahrnuje mezi katolíky od roku 1418 Oldřicha z Rožmberka, ačkoli ten se ocitl v katolickém táboře až v polovině roku 1420. To se týká i dalších evidentně proreformních šlechticů jako Hynka Krušiny z Lichtenburka, Menharta z Hradce, Kuneše z Olbramovic či dokonce samotného Čenka z Vartenberka. Zjevně tedy bylo pro obě strany taktické nepálit všechny mosty. Zatímco v defenzivě se ocitnuvší husitská šlechta se snažila o dohodu s vidinou povolení reformního programu, arcibiskup si nechtěl definitivně znepřátelit mocné zemské pány. Alespoň minimální spolupráce tak pokračovala až do

¹⁵ Poprvé tímto směrem obrátil pozornost Petr Maťa, *Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum: Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung*, in: *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, edd. Joachim Bahlcke – Karen Lambecht – Hans-Christian Maner, Leipzig 2006, s. 307–331.

¹⁶ John Martin Klassen, *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution*, Boulder – New York 1978.

výbuchu revoluce roku 1419. Nepochybně je třeba odlišit rétoriku oficiálních výnosů, jež směřovala k zahraničnímu publiku, a realitu všedního dne, kde přicházela na řadu i kompromisní řešení.¹⁷

S ostrážitostí je nutné posuzovat i konfirmační knihy z období revoluce, které nabízejí nejedno překvapení. Pro výzkum šlechtické konfesionality je jejich výpověď nejzajímavější u těch jedinců, kteří přestoupili z katolické strany na husitskou. Dalo by se očekávat, že v takovém případě budou na své patronátní fary dosazovat utrakvistické faráře a zápisy o těchto aktech v konfirmačních knihách nenalezneme. Nicméně i zde se najdou výjimky. Původně jeden z hlavních pilířů severočeské katolické šlechty Zikmund z Vartenberka na Děčíně se přidal roku 1426 k husitskému vojsku, kde ho nacházíme ještě v roce 1431 (o tomto jeho angažmá máme řadu nezávislých zpráv). Nicméně po celou tuto dobu prezentuje kněze u konzistoře v Žitavě. Asi nejpravděpodobnější vysvětlení je, že zatímco Zikmund přistoupil na politické spojenectví s husity, které mu kromě ochrany vlastních statků umožnilo výboje do Mísně, ve věroučných otázkách si ponechal volnost do té míry, že prezentoval na svých farách katolické kněze. Jsou ale samozřejmě i jiné možnosti výkladu. Podobných případů nalézáme více, např. Aleše Škopka z Dubé, Hanuše z Kolovrat či Jana Městeckého z Opočna, a detailní průzkum konfirmačních knih by patrně odhalil další. Snad je proto možné vyslovit domněnku, že přestup do husitského tábora nemusel vždy znamenat úplnou konformitu ve věcech věroučných.¹⁸

Jen málo dotčené badatelské pole se otevírá při výzkumu dopadů konfesionalního rozkolu na privátnější sféry. Například pro-

¹⁷ Podrobnější rozbor s odkazy Robert Novotný, „*Sloup království*“ v počátcích revoluce. *Oldřich z Rožmberka 1417–1420*, in: *Zrození mýtu. Dva životy husitské epochy*, edd. Robert Novotný – Petr Šámal, Praha 2011, s. 60–72, zde s. 61–62.

¹⁸ S dalšími odkazy R. Novotný, *Die Konfesionalität*, s. 70.

blematika konubia obsahuje celou řadu otázek mimořádné závažnosti pro charakter husitské konfesionalizace. Byly uzavírány interkonfesionální sňatky, a pokud ano, jakým způsobem měla nevěsta zaručenu svobodu svého vyznání? Měla svého kněze? Nakolik se musela přizpůsobovat, pokud manžel přestoupil k druhému směru? Zmínka ze satební smlouvy z roku 1430 o „víře nevěstině“ by mohla napovídat, že se s písemně fixovanou interkonfesionalitou ve šlechtických vztazích počítalo.¹⁹ Jednoznačný doklad o tom, že manžel musel smluvně respektovat vyznání nevěsty, máme z roku 1483. Petr IV. z Rožmberka se zavázal při sňatku s Alžbětou z Kravař, že ji „zuostaví při víře její“ a že „bez vuole její nebude ji od viery tisknúti“.²⁰

Nakolik věroučný rozkol pozměnil vlastní sňatkový trh, je také otázkou. Síť sociálních vazeb, z nichž vzcházely nevěsty a ženichové určitého rodu, byly budovány po dlouhé generace a věroučné rozpory nemusely mít fatální roli. Zajímavý doklad pro posouzení role konfesionality na šlechtické konubium se nabízí z přelomového období po smrti Jana Husa, kdy se začaly pevněji formovat obě věroučné frakce. Na konci září 1415 se na Českém Šternberku sešli Lacek z Kravař, vůdčí osobnost proreformní šlechty, Jindřich z Kravař, který pomáhal Lackovi s organizací protestního listu proti upálení Jana Husa (jeden z exemplářů se pečtil na jeho panství), a Petr Konopištský ze Šternberka, jenž patřil k profilujícím osobnostem katolického tábora. Předáci obou zneprátelených stran se zde setkali, aby podepsali smlouvu stvrzující sňatek mezi Jindřichovou dcerou Perchtou a právě Petrem ze Šternberka!²¹ V literatuře byla

¹⁹ Zmiňuje ji, bohužel bez bližšího odkazu, Rudolf Urbánek, *Ženy husitského krále: Kunhuta ze Šternberka a Johana z Rožmitálu*, in: Královny, kněžny a velké ženy české, ed. Karel Stloukal, Praha 1941, s. 178.

²⁰ SOA Třeboň, Cizí rody, sign. 256. Josef Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 389.

²¹ *Archív český* 1, ed. František Palacký, Praha 1840, s. 145–146.

vyslovena domněnka o snaze obou Kravařů přivést Petra do husitského tábora,²² nicméně spíše převážily tradiční vazby obou rodů. Z osmnácti doložených sňatků členů kravařského rodu z předhusitské doby jich sedm bylo uzavřeno právě se Šternberky, dlouhodobá rodová orientace tak i ve vypjaté chvíli převážila nad věroučnými rozpory.²³ I uprostřed revolučního dění nalézáme zdánlivě překvapivé sňatky, např. dřívějšího vůdce východočeských husitů Hynka Krušiny z Lichtenburka s Annou z Házmburka, dcerou jednoho z nejtvrdších katolických pánů Viléma Zajíce z Házmburka.²⁴

V souvislosti s vlivem konfesionálního rozkolu na šlechtické konubium vyvstává otázka morganatických svazků mezi příslušníky vyšší a nižší šlechty. Ačkoli v celé řadě oblastí došlo k rozvolnění hranic mezi oběma urozenými vrstvami, v případě sňatků zůstaly stavovské přehrady zachovány. Byť někteří nižší šlechtici, jimž se podařil díky husitské revoluci mocenský a sociální vzestup, získali nevěsty z panských rodů, rozsah tohoto jevu nepřevyšuje výrazně jiná období. Za překvapivé zjištění považuji, že nevěsty husitských zbohatlíků často pocházely z opačného konfesionálního tábora. Jan ze Smiřic získal za manželku dceru katolického pána Jana ml. z Michalovic Markétu, Petr ml. Zmrzlík ze Svojšína se oženil s Annou, dcerou Jaroslava ze Šternberka. Tchánem Jana Řitky z Bezdědic se stal Aleš Škopek z Dubé, Jakoubek z Vřesovic uzavřel sňatek s dcerou katolíka Mikuláše Zajíce z Házmburka a konečně Jan Smil z Křemže si vzal Annu z Rožmitálu. Pro tyto mesaliance je charakteristické, že nevěsty pocházely z oblastí, kde husitští hejtmané získali své majetky. Zdá se tedy, že přísluš-

²² Václav Štěpán, *Úloha pánů z Kravař při vzniku husitského hnutí*, Časopis Slezského muzea B 20, 1971, s. 10–21, zde s. 19.

²³ Tomáš Baletka, *Páni z Kravař. Z Moravy až na konec světa*, Praha 2004 (genealogické tabulky na s. 428–431).

²⁴ Jan Urban, *Lichtenburkové. Vzestupy a pády jednoho panského rodu*, Praha 2003, s. 291–292.

níci katolického tábora respektovali nové rozložení sil. Dochází tak k paradoxnímu jevu, kdy rozsáhlé majetky husitských parvenu nabídly patřičné hmotné zabezpečení katolickým dcerám.²⁵

Problém *sui generis* představuje již naznačená otázka konfesních přestupů. Zikmund Lucemburský alespoň zpočátku nevyvíjel v tomto ohledu tlak na významné šlechtice a spokojoval se se slibem politické věrnosti.²⁶ Uvědomoval si reálnou sílu husitské šlechty, již si nesměl znepřátelit, pokud chtěl bez problémů nastoupit na český trůn. Dochází tak k paradoxním situacím jako ve Vratislavi v předvečer vyhlášení křížové výpravy proti Čechám, kdy Zikmund odměnil vůdce husitské šlechty Čenka z Vartenberka za dosavadní politickou loajalitu dračím řádem. Husitského vyznání byla i většina moravských pánů a zřejmě i Zikmundem nově jmenovaný zemský hejtman Jindřich Plumlovský z Kravař. I když se Lucemburkovi tu a tam, jako v případě Oldřicha z Rožmberka, podařilo přimět šlechtice k přestupu ke katolictví, skutečný tlak na konfesní unifikaci šlechty začal vyvíjet až po vojenských a diplomatických neúspěších z let 1420 a 1421. Během podzimní ofenzívy 1421 donutil moravské husity ke kapitulaci a součástí podrobení bylo i bezpodmínečné odřeknutí se husitského programu. Dochované znění přísahy obsahuje tři body: zřeknutí se pražských artikulů, slib věrnosti římské církvi a zároveň závazek boje proti kacířům. Rozhřešení, jehož text se taktéž dochoval, získali moravští páni od papežského legáta a zároveň byla do budoucna ustavena místa a určení duchovní, kteří měli právo je poskytovat.²⁷ Výběr lokalit odpovídal tradičním správním centrům Moravy (Olomouc, Brno a Znojmo), doplněným o Opavu jako centrum stejnojmenného knížectví.²⁸ Porážka křížové výpravy na počátku 1422 nicmé-

²⁵ R. Novotný, *Die Konfessionalität*, s. 68.

²⁶ J. Válka, *Husitství na Moravě*, s. 13.

²⁷ *Fontes rerum Bohemicarum* V, ed. Jaroslav Goll, Praha 1893, s. 528.

²⁸ *Archív český* 3, ed. František Palacký, Praha 1844, s. 234.

ně opět zvrátila poměr sil a husitští šlechtici se přísahou učiněnou pod vojenským nátlakem necítili zavázání.²⁹

Přestupy k utrakvismu byly podobně jako přestupy k římské církvi podmíněny především vojenským nátlakem. Svědectví o vlastním rituálním aktu, podobném jako v případě odřeknutí husitství, schází a zřejmě ne vždy byl vyžadován. Husitští politici byli patrně natolik realisty, aby si nedělali iluzi o upřímnosti a dosahu podobných aktů, a vyžadovali tak především písemný závazek o povolení husitského programu na panstvích podrobeného katolického šlechtice. Ani tento způsob nátlaku, kterému se podvolili významní katoličtí páni jako Oldřich z Rožmberka či Aleš ze Šternberka, neměl většinou dlouhodobé výsledky. Příslušnost ke katolické či husitské straně tak často byla jen smluvně daným závazkem, který mohl vypršet spolu s platností uzavřené smlouvy. Z tohoto hlediska byla mnohem úspěšnější pragmatická strategie husitských vůdců, praktikovaná od poloviny dvacátých let. Katoličtí páni byli pod hrozbou zničení svých statků inkorporováni do husitského vojska, které jim nadto nabídlo možnost další expanze.

Nepřehledné konfesionální zařazení šlechty nevyřešila ani kompaktáta, která slibovala začlenění husitů do svazku s římskou církví při respektování odlišností jejich vyznání. V této souvislosti je mnohým utrakvistickým pánům v literatuře vyčítáno, že přestoupili ke katolictví (jedná se např. o Menharta z Hradce či Přibíka z Klenové). Ve skutečnosti tito šlechtici pouze vstoupili do jednoty s obecnou církví, což jim v souladu se zněním kompaktát zaručovalo svobodu husitského vyznání.³⁰ U Menharta máme ostatně doloženo, že se kalicha odřekl až roku 1448 při pražské návštěvě papežského legáta. Přestup pána z Hradce byl zprvu utajovaný,

²⁹ J. Válka, *Husitství na Moravě*, s. 34–89.

³⁰ Okolnosti uvádí na pravou míru Petr Čornej, *Lipanská křížovátka. Příčiny, průběh a historický význam jedné bitvy*, Praha 1992, s. 120.

neboť šlo v tehdejší rozjitřené atmosféře o choulostivé politikum. V jiných případech se ale mohl stát přechod k jednomu či druhému směru důležitým exemplum a „evangelijním nástrojem“. Jak uvádí roku 1451 Jan Kapistrán, odpřisáhl mu bludy jeden kališnický pán. Ten je podle františkánského kazatele tak mocný, že se s ním obrátí nejen mnoho tisíc lidí, nýbrž že skrze něho dosáhne obrácení všech Čechů.³¹ Pokud to bylo možné, snažila se katolická církev učinit z rituálu odřeknutí kalicha spektakulární událost s co největší diváckou kulisou. To se podařilo Kapistránovi u Beneše z Boskovic záhy po misionářově příjezdu na Moravu.³² Za shromáždění velkého počtu přihlížejících Beneš na brněnském náměstí přiznal, že se držel bludů, a tyto bludy poté před Kapistránem jakožto papežským inkvizitorem odpřisáhl. Je ale zajímavé, že pán z Boskovic nedostal rozhrěšení ihned, ale až druhý den při soukromé audienci, kde slíbil naprostou věrnost římské církvi.³³

Uvolněná a tolerantní atmosféra jagellonského období vedla k úvahám o nadkonfesijním či dokonce bezkonfesijním křesťanství. I pokud vezmeme v úvahu bonmot Viléma z Pernštejna „s Římany věřím, s Čechy držím, s bratřími umírám“, nelze konfesní sebeidentifikaci ani v této době podceňovat. Vnitřně se v důrazu kladeném na věroučné otázky šlechtici dozajista lišili, navenek ale musela být jejich věroučná příslušnost zcela zřejmá. Konfesní přestupy významných šlechticů stále zůstávaly věcí veřejnou a mohly vyvolat různé reakce, jak ukáží níže na příkladu Jana z Janovic. Navíc stále šlo, v případě přestupu ke katolictví, o rituální a for-

³¹ Zdeněk Nejedlý, *Česká missie Jana Kapistrana*, Časopis Musea království Českého 57, 1900, s. 65.

³² Relace dochována v *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco Institutorum auctore Luca Waddingo Hiberno* 12, Firenze 1932, s. 103–104; k události dále Z. Nejedlý, *Česká missie*, s. 64–65.

³³ R. Novotný, *Proměna rituálu*, s. 243–244.

malizovaný akt, jak dokládá případ Jana ml. ze Žerotína. Ten se krátce po smrti svého stejnojmenného otce († 1499), významného moravského utrakvisty, rozhodl přestoupit k římské církvi. Podnikl proto dlouhou cestu do Würzburgu, kde byl před místním biskupem a duchovní i světskou honorací podroben proceduře, která se prakticky rovnala inkvizičnímu tribunálu. Janovi samozřejmě nic nehrozilo, výsledek byl předem známý, přesto zůstává zajímavé, že měl mladý Žerotín potřebu podstoupit tento dozajista nepřijemný akt pro očištění se od své kališnické minulosti.³⁴

Přestupy k římské církvi spadají do obecnějšího trendu jagelonské doby, v níž se měla podle Josefa Macka ke katolictví hlásit již naprostá většina vyšší šlechty.³⁵ Můžeme uvažovat o určitém tlaku prostředí, který např. zapůsobil na syny Jiřího z Poděbrad, ve slezském milieu záhy přestoupivšími ke katolictví.³⁶ Kališnická orientace ale mohla pomoci k politické kariéře, neboť, abychom si vypůjčili slova Eneáše Sylvia na adresu Hynce Ptáčka z Pirkštejna, je lepší být prvním mezi kacíři, než prostředním mezi katolíky. V kompetenčních bojích přelomu 15. a 16. století byl prosazován princip parity v obsazování důležitých úřadů a funkcí (v této souvislosti patrně vznikly i dodnes dochované soupisy pánů podle konfesního klíče), kališničtí pánové tak měli mnohem větší šanci se prosadit.³⁷

* * *

³⁴ K tomuto případu připravuji samostatnou studii.

³⁵ J. Macek, *Víra a zbožnost*, s. 161.

³⁶ Bogusław Czechowicz, *Śląski azyl? Wokół tytulatury i pozycji publicznoprawnej ksiąząt ziębickich z dynastii podiebradzkiej*, in: *Ziębice – miasto św. Jerzego. Dzieje i kultura dawnej stolicy książecej*, ed. B. Czechowicz, Wrocław 2010, s. 49–61.

³⁷ V roce 1502 kališnické stavy požadují, aby na soudě zasedali „páni a vladyky v rovném počtu s obú stran, i s strany římské i s strany naše“. J. Macek, *Víra a zbožnost*, s. 403.

Důležitá výpovědní rovina konfesionalních postojů se váže k otázkám souvisejícím se smrtí, ať již se jedná o testamentsy, výběr pohřebního místa, průběh funerálních ceremonií či formu náhrobníku. Raně novověké konfesionalizační bádání v tomto ohledu nabídlo již nesčetně důležitých prací, české prostředí nevyjímaje.³⁸ Pro období sklonku středověku však disponujeme jen torzovitými prameny, proto je těžké činit nějaké zobecňující závěry a rovněž odpovédět i na základní otázku, nakolik vůbec do této oblasti konfesionalní motivace pronikly.

Začít je možno u testamentů. Podle analýzy Petra Mati, která se vztahuje na období 1550–1650, se v desetiletí na spodní hranici intervalu konfesionalní motivy v závětech neobjevují. Pozvolný nárůst věroučně zacílených témat dospěl v polovině 17. století do stádia, kdy byly testamentsy ve velké většině výrazem konfesní sebeidentifikace, tehdy již pochopitelně výhradně katolické.³⁹ V období od husitské revoluce po sklonek středověku konfesní konotace v naprosté většině šlechtických závětí, kterých je nicméně dochován zlomek oproti ranému novověku, schází. Pozoruhodnou výjimku tvoří obšírný testament Jana ze Smiřic z roku 1453, sepsaný den před jeho popravou. Právě nedostatku času na řádné vypořádání se s pozemským životem patrně vděčíme za to, že se závěť neomezuje jako většina ostatních na řešení finančních, resp. majetkových a dědických záležitostí, a věnuje se i otázkám dalším,

³⁸ O. Jakubec – T. Malý, *Konfesijnost*. Z četných studií Ondřeje Jakubce stačí jmenovat ty recentní: *Renesanční epitafy v českých zemích a jejich „konfesionalita“*, in: *Epigraphica & sepulcralia III*, ed. Jiří Roháček, Praha 2011, s. 163–193; *Renesanční epitafy v průsečíku historických disciplín a jeho vypovídací možnosti*, Český časopis historický 111, 2013, s. 66–100.

³⁹ Petr Mařa, *Constructing and Crossing Confessional Boundaries: The High Nobility and the Reformation of Bohemia*, in: *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, edd. Howard Louthan – Gary B. Cohen – Franz A. J. Szabo, New York – Oxford 2011, s. 10–29, zde s. 23–24.

kteří byly patrně v jiných případech řešeny mimo písemný testament.⁴⁰

Byť je Jan ze Smiřic často považován za umírněného kališníka až katolík, v závěti se jasně hlásí k utrakvismu, ke kterému mají být vedeni i jeho potomci a poddaní na pozůstalých panstvích – zvláště je přitom vymíněna Roudnice.⁴¹ Zdejšímu augustiniánskému klášteru testátor rovněž vyhradil 10–12 kop grošů českých na nákup věčného platu, z jehož výnosu bude kněz-oltářník sloužit mši za duši Janovu i jeho předků (v Roudnici byla pochována mj. Smiřického matka). Zdůraznění, že při této pobožnosti má oltářník rozdávat tělo i krev boží podobou způsobou, by ovšem mohla nasvědčovat, že se v roudnickém klášteře sloužily mše podle obou ritů.⁴²

Zajímavá je volba poručníků a vykonavatelů poslední vůle. Byli jimi dva katoličtí šlechtici, Zdeněk ze Šternberka a Jan z Rabštejna. V jejich příslušnosti k římské církvi evidentně ani jedna strana nespatovala problém s naplněním utrakvistických bodů testamentu, což jen dosvědčuje, že sociálně-stavovské uvažování převažovalo nad konfesním. Podobných případů by bylo možno uvést celou řadu, zastavme se nicméně u jednoho z počátku revoluce. V listině ze 17. října 1420 vystupuje utrakvista Čeněk z Vartenberka jako jediný dědic rožmberských panství v případě, že

⁴⁰ *Archív český* 26, ed. Josef Teige, Praha 1909, s. 203–206.

⁴¹ „...aby v Růdnici, v městech, městečkách i ve všech po všem zboží mém, kdež jsú kostelové a kněžie, tělo a krev božie pod obojí způsobú lidu obecnému bylo rozdávano, a zvláště dietky mé aby jinak vedeny nebyly než ku přijímání těla a krve božie pod obojí způsobú.“ *Tamtéž*, s. 205.

⁴² Formulace nicméně není jednoznačná: „A ten kněz, kterýž by tu službu božie vedl u toho oltáře, aby rozdával tělo a krev boží pod obojí způsobú lidu obecnému.“ Jan ze Smiřic dále odkázal k příslušnému oltáři zlatohlavový plášť na zhotovení ornátu, nařídil zvelebení kaple s hrobem jeho matky a dal svému kaplanovi Valentinovi 10 kop, aby na něj pamatoval v kázáních. *Tamtéž*, s. 204.

by prozatím bezdětný Oldřich zemřel.⁴³ Rožmberský pán přitom v té době stál již pevně na katolických pozicích, evidentně tedy v tomto aktu převážily tradiční příbuzenské a přátelské svazky nad vědomím, že oba stanuli na špici opačných konfesionálních táborů. Je nutno ale mít na paměti i opačné případy: husitský předák Oldřich Vavák z Hradce se nejprve zmocnil majetku svého zesnulého bratra Jana ml. z Hradce, aby ho pak v kšaftu odkázal nikoli jeho dětem, ale Menhartovi z Hradce, příbuznému vzdálenému, nicméně husitského vyznání.⁴⁴ Jestli však v tomto pořízení hrály hlavní roli věroučné motivy, či nějaké jiné (například osobní animozity), se můžeme jen dohadovat.

Výběr pohřebního místa byl zejména v době raně novověké konfesionalizace věroučným aktem par excellence. Při volbě mohla hrobka umožňující manifestaci konfesního postoje dostat přednost před tradiční pohřební lokací – po generace budovaným místem rodové paměti. Stačí připomenout poslední Rožmberky a jejich vztah k nekropoli ve Vyšším Brodě. Zatímco Vilém byl pohřben v krumlovském kostele sv. Víta, Petr Vok zamýšlel jako místo svého spočinutí evangelický kostel sv. Jošta (nakonec byly ale po prodeji krumlovského panství jeho ostatky uloženy ve Vyšším Brodě). Dilema s pohřebním místem nastalo v husitské epoše zejména v případě Jiřího z Poděbrad. Volba mezi katolickým chrámem sv. Víta jako tradiční nekropolí českých králů a hlavním utrakvistickým kostelem Panny Marie před Týnem bylo nakonec vyřešeno tak, jak se na krále „dvojího lidu“ slušelo. Zatímco panovní-

⁴³ *Listář a listinář Oldřicha z Rožmberka* I, ed. Blažena Rynešová, Praha 1929, s. 26–27, č. 40.

⁴⁴ *Archív český* 9, ed. Josef Kalousek, Praha 1889, s. 318–320. Je otázkou, zda se do kšaftu promítla skutečnost, že ho psal Petr z Mladoňovic. Petr náležel k hradecké klientele (Mladoňovice leží na hradeckém dominiu) a v době vrcholící kampaně proti Janu Husovi musel přijít do styku s úhlavním protivníkem reformní strany, nejvyšším hofmistrem Janem ml. z Hradce († 1420). Právě jeho přímí dědici byli kšaftem poškozeni.

kovo tělo spočinulo v katedrále, Jiříkovy vnitřnosti byly uloženy v Týnském chrámu vedle hrobky Jana Rokycany.⁴⁵

Pro většinu šlechticů zůstávaly pohřebním místem venkovské kláštery či kostely, které ztělesňovaly centrum liturgické memorie pro širší sociální okruh (nejen) regionální nobility.⁴⁶ Registrujeme nicméně větší množství pohřbů přímo v hlavním městě, zda však měly nějaké konfesní konotace, nelze vždy spolehlivě určit. Jestli v případě hrobek v samotné katedrále, jež si zvolili Zdeněk ze Šternberka,⁴⁷ Zdeněk Lev z Rožmitálu či Zdeněk Berka z Dubé, převážila věroučná motivace, je těžké říci, spíše šlo o prestižní záležitost být pochován v hlavním zemském kostele. Rozhodnutí pominout rodovou nekropoli a spojit pohřeb s některou pražskou svatyní bylo nepochybně nejčastější u těch šlechticů, kteří se v roli zemských úředníků pohybovali v Praze po značnou část života.⁴⁸ To je kromě výše uvedených osobností případ Jana z Janovic, dlouhá desetiletí nejvyššího purkrabí pražského. Jan se v závěru života přiklonil k římské církvi a byl pochován v katolickém kostele sv. Klimenta na Starém Městě.⁴⁹ Pohřeb se díky jeho předchozí konverzi proměnil v manifestaci obou rivalizujících církví, jejichž kněží společně doprovázeli zesnulého na jeho poslední cestě. Objektem nevráživosti se stal zejména jistý mnich od

⁴⁵ *Starí letopisové čeští od roku 1378 do 1527*, ed. František Palacký, Praha 1941 (= Dílo Františka Palackého II, red. Jaroslav Charvát), s. 175.

⁴⁶ Souhrnně Robert Šimůnek, *Reprezentace české středověké šlechty*, Praha 2013 (v tisku).

⁴⁷ Zemřel 1451, nejde tedy o známého vůdce protipoděbradovské jednoty. K jeho osobě Rudolf Urbánek, *Věk poděbradský 1*, Praha 1915 (= České dějiny III/1), s. 189.

⁴⁸ Význam katedrály pro šlechtu dokazují i odkazy kapitule. Mezi jejími donátory převažuje nobilita, zejména pak vyšší; viz Veronika Macháčková - Antonín Mařík, *Praha v činnosti administrátorů podjednou v letech 1450-1550*, Documenta Pragensia 9/2, 1991, s. 407-415, zde s. 408.

⁴⁹ *Starí letopisové čeští*, s. 223.

sv. Klimenta, který dle letopisce pána z Janovic „svedl“ od víry podobojí.⁵⁰

Podlíz sv. Klimenta, v klášteře křižovníků u mostu, byl pohřben i výše zmíněný Jan ze Smiřic, jenž svoji kariéru spojil nejdříve se službou na Vyšehradě a později v roli hejtmána s pražským svazem. Přání být zde pohřben, vyslovené v testamentu, bylo vyslyšeno, jak potvrzují Staré letopisy české.⁵¹ Volba tohoto místa může u utrakvisty poněkud překvapovat, ve skutečnosti však byl křižovnícký klášter jedním z míst, kde se udržovalo přijímání podobojí od počátku revoluce až hluboko do 16. století.⁵² Zde měl Jan spásu patrně zajištěnu lépe než ve vzdáleném farním kostele v Holohlavech, kde byli pochováni jeho předkové. I na ten nicméně myslel odkazem a je jen příznačné, že pro kostel měl být kromě nákupu věčného platu zhotoven pozlacený stříbrný kalich.⁵³

Podobě náhrobků jako médiu konfesionálních postojů byla v poslední době věnována mimořádná pozornost, pro pohusitské období však zatím mnoho říci nedokážeme.⁵⁴ Jan Rokycana, Václav Koranda i další ideologové utrakvismu považovali zřizování honosných náhrobních kamenů za výraz pýchy, jejich apely ale zůstávaly jen teoretickými proklamacemi.⁵⁵ Náhrobek byl chápán jako výraz sociálního statusu a logicky plnil svoji funkci

⁵⁰ Pražské pohřební průvody se stávaly manifestací konfesních postojů. To je evidentní v případě obojetného apatykáře Mikuláše, který „přijímal u své fary pod obojí způsobou a na Velikú noc na Hradě pod jednou“ a jehož ke katolickému hrobu doprovázeli i kališníci faráři. J. Macek, *Víra a zbožnost*, s. 387.

⁵¹ *Starší letopisové čeští*, s. 147.

⁵² Václav Bělohávek, *Dějiny českých křižovníků s červenou hvězdou I*, Praha 1930, s. 71, 78.

⁵³ *Archív český* 26, s. 204.

⁵⁴ Viz pozn. 38.

⁵⁵ R. Šimůnek, *Reprezentace české středověké šlechty*; Jan Chlábec – Jiří Roháček, *Sepulkrální skulptura jagellonského období v Čechách. Figura a písmo*, Praha 2011, s. 30.

jen v případě, kdy jeho honosnost odpovídala představám zadavatele. Nelze tedy očekávat, že by se v tomto ohledu kališnická šlechta řídila radami svých kněží a sepulkrální výbavu ostentativně zjednodušovala. Rozdíl mezi postuláty a realitou v utrakvistickém milieu ostatně nejlépe dokládá monumentální náhrobek samotného Rokycany.⁵⁶

Důležité věroučné téma představují oblasti školství a výchovy, neboť právě ty patřily mezi stěžejní složky života společnosti, ovlivňované procesem konfesionalizace.⁵⁷ Winfried Eberhard spatřuje v utrakvistické konfesionalizaci prostředek, kterým stavy získaly kontrolu nad školami a vzděláváním.⁵⁸ Při pohledu na kališnickou univerzitu, ale i nižší složky školského systému, mu nelze než dát za pravdu. Např. v Praze byla podvázána možnost vytvářet při kláštřích školy, a vzdělávání tak zajišťovala síť farních škol podobojí. Tato aktivita do jisté míry vyvažovala fakt, že část utrakvistických vzdělců v cizině konvertovala ke katolictví.⁵⁹

V případě šlechtické society registrujeme, že kvalita výuky či preceptora měla mnohdy přednost před konfesní příslušností. Případ mladoboleslavské krajířovské školy, kde studovala řada katolických synků, je notoricky známý, dodejme proto několik příkladů ze starší doby. Katolický pán Zdeněk Lev z Rožmitálu dal jako vychovatele svému synovi utrakvistu Martina Kuthena ze Šprins-

⁵⁶ Jan Chlábek, *Poznámky k figurálnímu sepulkrálnímu sochařství jagellonské doby*, in: *Epigraphica & Sepulcralia I*, ed. Jiří Roháček, Praha 2005, s. 79–101, zde s. 89–90.

⁵⁷ Srov. sborník *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*, edd. Heinz Schilling – Stefan Ehrenpreis, Münster – New York – München – Berlin 2003.

⁵⁸ W. Eberhard, *Zur reformatorischen Qualität*, s. 233.

⁵⁹ Bohdan Zilynskyj, *Postavení utrakvistické a katolické konfese na Novém Městě pražském v letech 1436–1459*, *Documenta Pragensia* 9/2, 1991, s. 389–405, zde s. 397.

berka,⁶⁰ rovněž i Vilém z Pernštejna zjednal svému synu Janovi kališnického preceptora – Jana Češku. Svěřit potomka do péče utrakvisty Václava Píseckého se nezdráhal ani katolík Jan Šlechta ze Všehrd; v tomto případě jistě svou roli hrálo i učenecké prostředí, (nejen) v jagellonské době v otázkách víry velmi tolerantní.⁶¹

* * *

Budíž na závěr výkladu o šlechtické profesionalitě připojeno několik odstavců sledujících v bližších obrysech situaci šlechty nižší. Do jaké míry se promítl konfesní rozkol do této společenské vrstvy, jaké byly možnosti a zároveň hranice svobodného rozhodování nižších šlechticů, co se týče příklonu k jednomu z věroučných táborů? Zobecňující soudy v dosavadní literatuře traktují především úzkou elitu nižší šlechty v počtu několika desítek jednotlivců, kteří zaznamenali v období revoluce velký majetkový i sociální vzestup. Pozornosti se tak dostává sice nejdůležitější vrstvě, nicméně vzhledem k celkovému počtu příslušníků nižší šlechty může být dojem zkreslující. Podle odhadů bylo v předhusitských Čechách 2000 rodů nižší šlechty, na Moravě asi polovina. Počet jednotlivců musel být samozřejmě mnohem vyšší. Byť se naprostá většina těchto šlechticů pohybovala stranou „velkých dějin“, ani oni nebyli bez významu. Zůstávali však politicky závislí na patronech z vyšší šlechty, což se do značné míry promítalo i do jejich profesionalních postojů.⁶²

Jako příklad této závislosti lze uvést postoje nižší šlechty v roce 1415. Stížný list proti upálení Jana Husa bývá chápán jako vzepětí této společenské vrstvy a přihlášení se k reformnímu hnutí. Skutečnost byla prozaičtější a většinou se asi jednalo o klienty mocnějších rodů, jejichž vůli jednotliví pečetitelé plnili. V případě

⁶⁰ Simona Kotlářová, *Páni z Rožmitálu*, České Budějovice 2008, s. 54.

⁶¹ J. Macek, *Víra a zbožnost*, s. 389; A. Schindling, *Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit*, s. 17.

⁶² Následující výklad se opírá o mou studii *Die Konfessionalität*, s. 70–73.

třetího stížného listu z jižních Čech šlo o průběh zcela analogický akcím, kdy Rožmberkové svolávali svoje služebníky pro různé podniky vojensko-politické povahy. Pokud můžeme sledovat konfesní postoje těchto signatářů i po přestupu Oldřicha II. ke katolictví, v naprosté většině automaticky následovali novou příslušnost svého pána. Dříve horliví šířitelé kalicha nyní podnikali na rožmberských panstvích tvrdé rekatolizační kroky.⁶³

Praktické konfesionální soužití v dolních patrech šlechtické společnost mohlo nabývat až bizarních podob. Ve dvou listinách z roku 1424 vyznává husitský zeman Jan Sádlo z Vražného, že je vězněm Oldřicha z Rožmberka.⁶⁴ Následuje výčet ručitelů, kteří patří jak mezi husity, tak katolíky. Z jejich domicilů je zřejmé, že se jedná o blízké sousedy zajatého a že zde hlavní roli sehrávají teritoriální vazby, a nikoli příslušnost k určité konfesně-politické skupině. Nanejvýš pozoruhodná je však skutečnost, že na prvním místě mezi ručiteli figuruje Vít ze Rzavé, který působil jako purkrabí na rožmberském Choustníku – tedy na hradě, který byl vedle sídelního Krumlova hlavní oporou rožmberského dominia. Pokud by husitský zajatec nerespektoval znění smlouvy, musel by se do vězení, resp. do ležení dostavit jeho ručitel Vít ze Rzavé, rožmberský purkrabí hradu! Došlo by tak k paradoxní situaci, kdy by Oldřich z Rožmberka držel v ležení klíčovou osobnost svého vlastního správního aparátu, neboť ta se svému pánovi zaručila za husitu. V praxi by jistě k něčemu takovému nedošlo, nicméně je patrné, že vztahy v na první pohled konfesně rozdělené společnosti mohly nabývat nejrůznějších podob, které respektovaly úplně jiné hodnoty než věroučnou příslušnost.

⁶³ Robert Novotný, *Die Rosenberger und der südböhmische Niederadel. Zur Rolle der Herrschaftsbürgen in den Beziehungen zwischen den Patronen und ihrer Klientel*, in: Adel, Burg und Herrschaft an der „Grenze“. Österreich und Böhmen, edd. Klaus Birngruber – Christina Schmid, Linz 2012 (= Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich 34), s. 145–159, zde s. 153–155.

⁶⁴ *Listář a listinář* I, s. 62, č. 87; s. 65, č. 91.

Jak bylo výše řečeno, počet příslušníků nižší šlechty, kteří prodělali během revoluce majetkový a sociální vzestup, činí v rámci celé skupiny nepatrný zlomek, tedy několik desítek osob. Na této elitní skupině je charakteristické, že se téměř výhradně hlásila k utrakvismu. Podstata této nerovnováhy spočívá v lepším přístupu utrakvistů k majetkovému i sociálnímu kapitálu. Husité díky svým vojenským úspěchům získali z koláče majetků, které během revoluce změnily držitele, podstatně větší díl než stejně zainteresovaní katolíci. Zároveň byly organizační struktury husitské strany daleko otevřenější co do možnosti sociálního vzestupu. Katolická seskupení fungovala mnohem více podle předrevolučních vzorů a stavovské přehrady zde pořád hrály klíčovou roli. Nižší šlechtici tak v těchto uskuteních neměli zdaleka takové vyhlídky vzestupu jako jejich protějšky v utrakvistickém táboře.

Pakliže dokážeme odpovědět na otázku, proč se mezi elitu nižší šlechty zařadili téměř výhradně utrakvisté, složitější je odpověď na otázku, co je do tábora husitů přivedlo. Byli nejdříve stoupci reformního hnutí a teprve jeho vítězný postup je vynesl k majetkovému a sociálnímu vzestupu? Anebo se k husitství přidali především proto, že zde tuto možnost vzestupu cítili? Nemohla v některých případech sehrát roli také určitá módnost utrakvismu, když uvážíme, že se řada elitních husitských hejtmanů rekrutovala z dvorské kliky Václava IV., ostentativně podporující reformní skupinu? Tyto otázky zůstávají otevřené, motivace se ostatně asi lišily. V každém případě bylo husitské vyznání této elity důležité pro následné postavení nižší šlechty jako celku. Právě obhajoba utrakvismu v nejistém porevolučním období sehrála významnou úlohu pro legitimaci jejich mocenských pozic. Pokud se nižší šlechta podařilo postavení nabyté během revoluce udržet a získat stabilní místo v politickém systému země, bylo to zejména díky její roli obhájce husitského programu.

Podle katolického konvertity Jana Papouška pronikl náboženský rozkol do všech koutů království a rozdělil věroučně města, vsi, hrady i tvrze.⁶⁵ Slezský protihusitský hanopisec Mikuláš Tempelfeld šel ještě dále a rozkol spatřoval i v jednotlivých domech a rodinách.⁶⁶ Temné obrysy nastíněné oběma katolickými učenci byly poněkud nadnesené, nicméně je evidentní, že nejtěsnější soužití dvou konfesí se stalo realitou pohusitského období. Nejdynamičtější byl tento vztah v urbánním prostoru, ostatně i na říšském území se města stala prubířským kamenem dokreslujícím, ale častěji podkopávajícím konfesionalizační tezi. Výzkum každodenního soužití zde ukázal mnohdy jinou podobu sociálně-náboženských poměrů, než jakou nabízel koncept konfesionalizace.⁶⁷

Začněme přirozeně Prahou. V dohodách uzavřených v letech 1435–1436 mezi představiteli hlavního města a Zikmundem Lucemburským král potvrdil utrakvistický ráz Prahy. Katolíci, zejména pak z Vyšehradu a Hradčan, se měli s ostatními obyvateli srovnat ve víře pod obojí.⁶⁸ Přijímání pod jednou bylo výslovně zakázáno roku 1439, podobné nařízení bylo vyhlášeno pražskými kněžími a schváleno staroměstskou i novoměstskou obcí v červnu 1448 – paradoxně oba akty spadají do doby, kdy Praze vládli umírnění kališníci.⁶⁹ V praxi ovšem bylo dodržování takového zákazu iluzor-

⁶⁵ *Zur Geschichte der husitischen Bewegung*, ed. Johann Loserth, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 29, 1891, s. 290–296, zde s. 293.

⁶⁶ Johann Loserth, *Die Denkschrift des Breslauer Domberrn Nikolaus Tempelfeld von Brieg über die Wahl Georg Podiebrads zum König von Böhmen*, Archiv für österreichische Geschichte 61, 1880, s. 153.

⁶⁷ Na počátku stojí práce Paula Warmbrunna, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983.

⁶⁸ R. Urbánek, *Věk poděbradský* 1, s. 462; Týž, *Věk poděbradský* 3, Praha 1930 (= *České dějiny* III/3), s. 11.

⁶⁹ *Starší letopisové čeští*, s. 109–110; Jaromír Čelakovský, *O vývoji středověkého zřít-*

ní. Hlavní město království „dvojího lidu“, pokud si chtělo udržet svoji vůdčí pozici, jednoduše nemohlo ostrakizovat stoupence římské církve. V Praze sídlily centrální úřady země, které obsazovali rovněž katolíci, do hradního okrsku se vrátila arcibiskupská konzistoř, na univerzitu se začínají zapisovat i katoličtí studenti ze zahraničí. Nařízení směřující k věroučné unifikaci hlavního města jsou tak spíše než odrazem reálné situace svědectvím, že katolictví se stále důsledněji hlásilo o slovo. Zcela opačný obraz než výnos z roku 1448 podává Starý letopisec, který popisuje stav před dobytím Prahy vojsky Jiřího z Poděbrad. „Neb tehdáž, kteříž přijímali pod obojí zpuosobú, u veliké úzkosti byli; všudy byli protivníci faráři v Praze, jedinký na Novém městě kněz Václav u sv. Michala v Opatovicích a kněz Most u sv. Haštala na Starém městě, ti sú toliko rozdávali pod obojí zpuosobú.“⁷⁰ Mohli bychom toto svědectví považovat za letopiscovu nadsázku, která měla podtrhnout význam obsazení Prahy Jiříkem. Rozbor donační aktivity na Novém Městě nicméně ukázal, že právě v roce 1448 prudce stouplо množství odkazů katolickým institucím a přiblížilo se počtu donací ve prospěch utrakvistických kostelů.⁷¹

Snaha o konfesní uniformitu pražských měst se dostala na pořad dne opět roku 1483, po nezdařeném převratu katolíků a umírněných husitů.⁷² Součástí dohod se tenkrát stalo nejen nařízení, že Praha má být prosta odpůrců kalicha, ale rovněž zákaz interkonfesních sňatků, které, jak hlásal již dříve Jan Rokycana, byly hlavní příčinou odpadlictví.⁷³ Pod rouškou věroučných

zení radního v městech pražských, Praha 1921 (= Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy I/2), s. 236, 244; Rudolf Urbánek, *Věk poděbradský 2*, Praha 1918 (= České dějiny III/2), s. 259–260.

⁷⁰ *Starí letopisové čeští*, s. 139.

⁷¹ B. Zilynskij, *Postavení utrakvistické a katolické konfese*, s. 394–395.

⁷² K povstání F. Šmahel, *Husitské Čechy*, s. 105–140.

⁷³ *Starí letopisové čeští*, s. 214. O reálném dopadu zákazu interkonfesních

argumentů by ale nemělo zůstat skryto, že mnohdy šlo zároveň o mocenský a majetkový boj. Již v polipanském období se za snahou zabránit přílivu katolíků skrývala obava, že mnozí navrátilci budou nárokovat své bývalé nemovitosti. Tyto revindikační snahy se v Praze podařilo úspěšně odrážet, přesto na mnohé zabavené majetky byly skrze různé odkazy a prodeje tak jako tak vznášeny požadavky, byť ne původními majiteli.⁷⁴ V Kutné Hoře, kde byl návrat dřívějších obyvatel žádoucí kvůli jejich znalostem těžby stříbra, byla uzavřena následující dohoda: v případě žádosti o navrácení původní nemovitosti byla odhadnuta cena domu a nový majitel musel zaplatit žadateli polovinu. Pokud tak neučinil, zaplatil polovinu žadatel a dům získal.⁷⁵ Být se toto řešení asi mnohdy neobešlo bez pocitu křivdy, dávalo určitý základ k vyrovnání se s minulostí. Ostatně i konfesní otázka byla vyřešena na rozdíl od Prahy kompromisně, když byl katolíkům ponechán kostel sv. Barbory.⁷⁶

Královská města měla do jisté míry výhodu, že král Zikmund jejich (převážně utrakvistickou) víru respektoval a ani později, pokud byl trůn obsazen, nedocházelo k výraznějším intervencím v náboženské oblasti. U měst poddanských mohl nastat problém, pokud došlo ke změně vrchnosti či pokud jejich pán přestoupil k opačnému konfesnímu táboru. Když se roku 1436 snažil Petr z Michalovic ujmout vlády nad Mladou Boleslaví, rodovým dědicstvím, které během revolučních let spravovali husitští hejtmáné, hlásilo se obyvatelstvo města prakticky výhradně k utrakvistu. Přijetí

sňatků si netřeba dělat iluze. Rokycanův výrok tlumočí Hynek Hrubý, *České postilly*, Praha 1901, s. 127.

⁷⁴ R. Urbánek, *Věk poděbradský* 1, s. 14.

⁷⁵ *Kutná Hora*, red. Helena Štrobllová – Blanka Altová, Praha 2000, s. 67–68; *Codex iuris municipalis regni Bohemiae* III, edd. Jaromír Čelakovský – Gustav Friedrich, s. 194–198, č. 114.

⁷⁶ Příslušná pasáž in *Codex iuris municipalis regni Bohemiae* III, s. 195. Účast na bohoslužbách ale nebyla zapovězena ani utrakvistům, kteří měli nárok na přijímání podobojí.

si michalovický pán musel vykoupit rozsáhlými koncesemi v náboženských otázkách, jejichž znění šlo i nad rámec kompakrát a prakticky potvrzovalo program čtyř pražských artikulů.⁷⁷ Pochopitelnou podmínkou byla přítomnost kněží výhradně pod obojí a zákaz návratu katolických obyvatel města. Důležité je odvolání se na majestát císaře Zikmunda pro Prahu, který evidentně sloužil jako předobraz vztahu vrchnosti a měšťanů, ať již šlo o města královská, či poddanská. Je otázkou, nakolik ale tato konfesní uniformita mohla vydržet ve chvíli, kdy se z Mladé Boleslavi stalo rezidenční sídlo staronové vrchnosti (dosavadní hlavní sídlo, nominátní hrad Michalovice, leželo v ruinách). Měšťané dozajista nemohli Petrovi a jeho dědicům zakázat udržovat si katolický dvůr, takže vývoj směřoval k soužití dvou konfesí. Pozdější vrchnost ostatně mohla jít vzorem. Byli jí katolička Magdalena z Michalovic a „kacíř“ Jan Tovačovský z Cimburka, který nicméně v době interdiktů vyháněl kněží dodržující zákaz bohoslužebných úkonů – tedy bezpochyby katolíky.⁷⁸

Ukázku praktické tolerance předvedl husitský válečník Příbík z Klenové ve Volyni. Katolická většina města si již dříve od Zikmunda vyprosila listinu, která jí zaručovala faráře pod jednou a zachování stávajících duchovních pořádků. Když získal Volyni do zástavy Příbík, vycítila utrakvistická minorita šanci a snažila se zajistit si také kněze. Zástavní pán si proto nechal předvolat obec a rozkázal jí rozestoupit se na dvě strany podle víry. Když shledal katolickou majoritu, rázně požadavek svých souvěrců odmítl: „Hleďte sobě kněze, kdež muožte, ale těchto jest mnoho“.⁷⁹

⁷⁷ *Codex iuris municipalis* III, s. 136–139, č. 88; Zdeněk Beran, *Poslední páni z Michalovic. Jan IV. († 1435/1436) a Jindřich II. († 1468)*, České Budějovice 2010, s. 69.

⁷⁸ J. Macek, *Víra a zbožnost*, s. 240.

⁷⁹ R. Urbánek, *Věk poděbradský* 3, s. 13–14; Robert Šimůnek, „*Táboři versus Rožmberkové*“. *Konfesní tolerance z nutnosti?*, in: *Zrození mýtu. Dva životy husit-*

Otázka vlastních kněží pro každou věroučnou stranu přitom nemusela být nepřekonatelnou překážkou, jak dokazuje příklad Prachatic, které získal v polovině čtyřicátých let katolický magnát Oldřich z Rožmberka.⁸⁰ Podobně jako Petr z Michalovic či Příbík z Klenové garantoval konfesijní většině zachování jejich náboženských zvyklostí. Postupem času se vlastní Prachatice staly převážně katolickým městem, jejich farář nicméně živil kněze, který v okolních vsích sloužil mše podobojí. Další duchovní úkony ovšem vykonával sám prachatický farář, a jemu také platili utrakvisté na obnovu kostela.⁸¹ Zde lze patrně hledat motivy tolerantního postoje, neboť i věřící podobojí plnili farní kasu.

Soužití dvou konfesí v jednom městě bylo odvislé i od širších mocensko-politických okolností. Roku 1467, v době eskalace konfliktu mezi Jiřím z Poděbrad a katolickou opozicí, vyhnal Jindřich z Hradce obyvatele pod obojí ze svého rezidenčního města. Je příznačné, že část uprchlíků našla azyl v Soběslavi patřící katolíkovvi Janu II. z Rožmberka, který ale v té době stál na Jiříkově straně.⁸² Utrakvisté se poté do Jindřichova Hradce vrátili a získali k užívání kostel sv. Alžběty.

Jako poslední příklad soužití dvou konfesí a vrchnosti lze uvést Tachov, který získali na konci čtyřicátých let 15. století do svých rukou Gutštejnové. Burian I. dal záhy po nabytí města svoji víru ostentativně najevo založením františkánského kláštera, což

ské epochy, edd. Robert Novotný – Petr Šámal, Praha 2011, s. 90–104, zde s. 97–98.

⁸⁰ *Codex iuris municipalis* III, s. 235–237, č. 137.

⁸¹ Jako příznačné lze uvést, že se zmínění kališníci sedláci odmítali podílet na obnově obrazů, nezdráhali se ale dát příspěvek na archu. *Archív český* 7, ed. Josef Kalousek, Praha 1887, s. 310.

⁸² *Archív český* 7, s. 278. Širší souvislosti František Teplý, *Dějiny města Jindřichova Hradce* II/2, Jindřichův Hradec 1932, s. 24–29; R. Šimůnek, „*Táboři versus Rožmberkové*“, s. 95.

nebyl v pohusitské epoše akt nikterak obvyklý; jeho syn Burian II. zde pak obnovil rozbořený klášter karmelitánský.⁸³ Utrkvistická strana v Tachově, jejíž počátky lze spatřovat v období po zničení křížové výpravy roku 1427, ve městě ale setrvala a udržela si patrně dominanci. Administrátor pražského arcibiskupství Hilarius Lito-měřický si také stěžoval, že Burian II. toleruje v Tachově kališňáky, kteří dokonce měli zabráňovat v činnosti místním karmelitánům.⁸⁴

Koexistence utrkvistů a katolíků přinášela ve městech řadu konfliktních situací, z nichž některé vyplývaly z každodenního stýkání a potýkání, další však byly programovými demonstracemi síly. Nejvýraznější vizualizací moci byla každoroční božítělová procesí, která zejména v Praze sloužila jako lakmusový papírek vztahu obou konfesí.⁸⁵ Původně vypravovala každá fara své procesí, byla to však asi právě potřeba manifestovat věroučnou jednotu, která vedla ke spojení procesí do jednoho za každou konfesi.⁸⁶ Nebude daleko od pravdy, že s touto myšlenkou přišel Jan Rokycana poté, co se v roce 1448 opět ujal faktické vlády nad pražským utrkvistickým duchovenstvem. Následující rok uspořádal demonstrativní božítělové procesí ke katedrále sv. Víta, kde byly slouženy mše podobojí.⁸⁷ Vyhrocení náboženských poměrů, vyvolané opětným

⁸³ Dušan Foltýn – Petr Sommer – Pavel Vlček, *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1998, s. 660–661.

⁸⁴ Jiří Jánský, *Hroznatovci a páni z Gutštejna*, Domažlice 2009, s. 120, 183; Antonín Mařík, *Odráz činnosti administrátorů podjednou doby Jiřího z Poděbrad v západních Čechách*, *Minulostí západočeského kraje* 24, 1998, s. 169–204, zde s. 182.

⁸⁵ K procesím Jan Hrdina – Aleš Mudra – Marcela K. Perett, *Re-use and Reinvent: The Function of Processions in Late Medieval and Early Modern Bohemia* (v tisku). Janu Hrdinovi děkuji za poskytnutí rukopisu.

⁸⁶ O vypravování božítělových procesí z různých far je ještě k roku 1446 zmínka v *Starší letopisové češtině*, s. 157.

⁸⁷ R. Urbánek, *Věk poděbradský* 3, s. 313.

posílením katolíků za vlády Ladislava Pohrobka, pak vedlo v Praze k četným symbolickým, ale i násilným konfrontacím kališnických a katolických procesí, která nadto začínala nedaleko od sebe: utrakvistické v kostele Panny Marie před Týnem, katolické v minoritiském klášteře s kostelem sv. Jakuba.

Zajímavou otázkou, byť bez určitější odpovědi, skýtá problematika konfesionálních konotací zbožných odkazů. Nejlépe probádané jsou zatím poměry na Novém Městě pražském, kde se dochovala souvislá řada testamentů.⁸⁸ Některé z nich obsahují odkazy jak utrakvistickým, tak katolickým církevním institucím (v druhém případě především klášterům). Nelze než souhlasit s Bohdanem Zilynským, že „pochopit do důsledků motivaci postojů osob, které odkazovaly ve prospěch obou konfesí, je prakticky nemožné.“⁸⁹ Přesto lze vyslovit určité hypotézy. Jako nejméně pravděpodobné se jeví, že si dotyčné osoby chtěly pojistit spásu na obou stranách, byť je to asi první přirozená myšlenka. Spíše lze nadhodit domněnku, že šlo o pokračování předhusitské tradice vazeb mezi jednotlivci/rodinami a konkrétními kláštery, které sloužily jako duchovní či memoriální centra v jednotlivých okrscích. Není vyloučeno, že ve snaze o přežití sloužili duchovní některých klášterů rovněž bohoslužby podobou, jak jsme viděli výše v případech staroměstských křížovníků.

Několik sond do konfesionálního soužití českých pohusitských měst pochopitelně nemůže nahradit systematickou analýzu, jejíž provedení je u této – prakticky bezbřehé – látky otázkou náročného výzkumu. Přesto je možné několik momentů vyzdvihnout.

⁸⁸ Jejich rozbor provedl B. Zilynskyj, *Postavení utrakvistické a katolické konfese*; viz též Kateřina Jiřová, *Spása duše a očistec u novoměstských měšťanů*, in: *Evropa a Čechy na konci středověku*. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi, edd. Eva Doležalová – Robert Novotný – Pavel Soukup, Praha 2004, s. 253–268.

⁸⁹ B. Zilynskyj, *Postavení utrakvistické a katolické konfese*, s. 393.

nout. Vrchnosti se na svých panstvích rozhodně nemohly chovat zcela dle pozdějšího hesla *cuius regio eius religio*, a musely respektovat v duchu kompaktát víru svých poddaných. První uzavřená smlouva mezi panovníkem a pražskými městy nastavila určitý *modus vivendi*, na který se i obyvatelé poddanských či zastavených měst mohli odvolávat jako na *precedens*. Asi nebylo ani v zájmu většiny vrchností násilně měnit konfesní poměry, což může souviset jak s určitým vyčerpáním po husitských válkách, tak i malým důrazem, který držitelé panství na konfesijní příslušnost svých poddaných kladli. Pokud se měšťané nebouřili a plnili své povinnosti, znamenalo to více než případné srovnání se s vrchností ve víře. Tento pohled, traktovaný především pro jagellonské období na příkladu pragmaticky uvažujícího Viléma z Pernštejna, platí bezpochyby – byť ne bez výjimky – i pro starší období.

* * *

Můžeme mluvit pro české poměry o konfesionalizaci před konfesionalizací? Budeme-li ji chápat jako proces, při němž věroučné faktory prostoupily většinu oblastí života a konfesijní příslušnost se stala hlavním identifikačním rysem společnosti, k popsání husitské epochy nám příliš nepomůže. Otázka však je, zda musíme vycházet z úzkého pojetí konfesionalizace, charakteristického především pro počáteční fázi vývoje tohoto konceptu. Ten prošel kritickou reflexí, při níž byla celá řada stavebních kamenů podkopána. Samotný pojem se ale ukázal jako funkční, byť získal poněkud jiný charakter. Byl potlačen jeho etatistický rozměr i redukováno spektrum oblastí, které konfesionalizace zasáhla. Spíše než jako o jednosměrném procesu s daným výsledkem můžeme hovořit o utváření konfesijní identity, jež ale neprobíhala přímočaře a většinou ani ne pod tlakem shora.

Toto pojetí je české situaci bližší. V husitském období dochází k hledání místa konfesijních otázek v identitě jednotlivců či různých skupin a sociálních vrstev, aniž by kdy věroučná proble-

matika zcela převážila nad ostatními složkami identity, založenými na stavovských, mocenských, regionálních či příbuzenských principech. Konfesijní otázky byly nicméně nejčastěji tematizovány a stávaly se argumentem i tam, kde věroučná rétorika zakrývala jiné pohnutky. Mnohdy tak je konfesionalní rozdělení společnosti optickým klamem při pohledu shora, jemuž ale neodpovídá realita každodenního soužití.⁹⁰

Confessionalization before Confessionalization? Faith and Society in Hussite Bohemia

The study followed the possibilities of the concept of confessionalization for the research of Bohemian late medieval society, which occurred after the entrance of Hussitism to confessional division. Whereas the existing synthetic views of this period have emphasised that the society divided into two parallel blocks associated predominantly on the basis of confessional appurtenance, and not according to the class principle as before, the study endeavours to describe everyday coexistence. The confessional division penetrated here with much less intensity.

The text deals mainly with the milieu of the nobility, who in terms of the preserved sources and the possibility of research appear to be the most rewarding subject of investigation. Attention is focused on research of patronage rights, questions of connubium, confessional conversions, testamentary works, questions of burials and the selection of a burial place or schooling and education. The interpretation itself is devoted to the lower nobility and the possibility of their confessional self-determination. These are shown to be very little. Other than several dozen individuals, for whom Utraquism opened a path to material gains and a political

⁹⁰ Příspěvek vznikl v rámci řešení projektu GA ČR č. P405/12/G148 Kulturní kódy a jejich proměny v husitském období.

career, most of the lower nobility were subordinate to the confessional position of the more powerful lords.

In the case of towns, attention is concentrated predominantly on questions of bi-confessional coexistence and the relationship of burghers and the authorities. They certainly could not act entirely according to the later motto *cuius regio eius religio*, and had to respect the faith of their lieges in the spirit of the Compacts. The first concluded contract between the sovereign and the towns of Prague (1436) established a certain *modus vivendi*, to which the denizens of liege or mortgaged towns appealed like to a precedent. It probably was not even in the interest of the authorities to change by force the confessional relations, which could be connected both with a certain fatigue after the Hussite wars and also the little emphasis which the owners of manors placed on the confessional appurtenance of their lieges.

Hussite 'confessionalization before confessionalization' can be understood mainly as seeking the place of confessional questions in the identity of individuals or various groups and social classes, without the issue of confession every entirely outweighing the other elements of identity, based on class, power, regional or familial principles.