

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

2014

Bc. Bohumil Mareš

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Idea obnovy církve v učení Mistra Jana Husa
a jeho předchůdců**
Bc. Bohumil Mareš

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Idea obnovy církve v učení Mistra Jana Husa

a jeho předchůdců

Bc. Bohumil Mareš

Vedoucí práce:

Mgr. et Bc. Dagmar Demjančuková, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji vedoucí mé práce Mgr. et Bc. Dagmar Demjančukové, CSc., za laskavý a trpělivý přístup a za projevenou ochotu podílet se na řešení nově vznikajících otázek, které s postupným vypracováním této diplomové práce následně vyvstávaly. Též chci poděkovat Mgr. Daniele Blahutkové, Ph.D., jejíž cenný příspěvek napomohl usměrnit předkládanou práci po stránce stylistické. Velké poděkování patří i mojí rodině, která mi k sepsání diplomové práce poskytla potřebné zázemí a náležitou motivaci.

OBSAH

ÚVOD	7
1 ČESKÉ ZEMĚ V PŘEDVEČER REFORMACE	12
1.1 Kritika katolické ideologie	12
1.2 Doba Karlova	15
1.3 Vnitřní a vnější faktory rodící se reformace	17
2 JAN MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE	21
2.1 Milíčův duchovní obrat	21
2.2 Kazatelská činnost Jana Milíče	24
2.3 Nový Jeruzalém	27
2.4 Milíčův odkaz	30
3 JAKOUBEK ZE STŘÍBRA	33
3.1 Jakoubkův život	33
3.2 Skladba homiletických textů	35
3.3 Rytířské pojetí duchovního boje	37
3.4 Teologie kalicha	39
3.5 Jakoubkovo poselství	41
3.6 Milíč a Jakoubek: osobní pojetí obnovy církve	42

4 UČENÍ JOHNA VIKLEFA	46
4.1 Anglie ve století Viklefově	46
4.2 Oxfordský filosof a teolog	48
4.3 Ve službách anglické koruny	53
4.4 První střet s církví	55
4.5 Z reformátora heretikem	57
4.6 Lollardské hnutí a Viklefova tradice	63
5 HUSOVA IDEA OBNOVY CÍRKVE	68
5.1 Husovi předchůdci a současníci	69
5.2 Viklefovo učení v Čechách	70
5.3 Zrod kazatelské činnosti Jana Husa	72
5.4 Původ Husovy ideologie	75
5.5 Porovnání víry „tehdy a dnes“	77
5.6 O církvi	80
5.7 Husovo poselství osobní svobody	93
ZÁVĚR	95
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	99
RESUMÉ	101
SUMMARY	102

ÚVOD

Protestantská reformace byla jedním z klíčových faktorů, které sehrály podstatnou roli v budoucím vývoji konečného uspořádání moderní západní demokratické společnosti. Již v samotné prezentaci reformních názorů je možné odhalit náznak snahy o svobodný projev osobních myšlenek, demokratický prvek, jenž je obsažen v mnohých dílech vůdčích představitelů reformace. Reformační učení navzdory skutečnosti, že od svých samotných počátků usilovalo o proměnu teologického diskurzu uvnitř katolické instituce, bylo zároveň také pomyslným a dobře slyšitelným hlasem volajícím po obnově učení rané křesťanské církve s jednoznačným cílem požadovaného návratu k prvotním hodnotám.

V předkládané diplomové práci si vyzkoušíme historicky předstoupit před pomyslný práh samotné reformace a uvedeme tak v obecné povědomí její předchůdce: otce či spíše praotce reformního hnutí, kritické kazatele, bez jejichž vystoupení a duchovního příspěvku by následující reformační perioda byla jen stěží myslitelná. V této práci se tedy posuneme do období 14. a 15. století k samotným počátkům rodící se reformace. Pokusíme se najít a zmapovat samotné kořeny či ideová východiska reformačního hnutí. Jinými slovy řečeno, prostřednictvím této studie bychom rádi představili rodící se reformní ideje předchůdců hnutí za obnovu raného křesťanského učení.

Zvolený okruh tématu svým zaměřením úzce souvisí s duchovním vyznáním víry západní větve katolické církve, které je vzhledem ke geografickému zasazení České republiky naší kultuře nejbližší a ponejvíce důvěrné. S největší pravděpodobností právě tyto okolnosti napomohly k finální podobě námi zpracovávaného tématu, jež má svým obsahem nabídnout detailnější pohled na prezentaci katolického vyznání víry v období pozdního středověku a posléze také následnou zpětnou kritickou vazbu prvních stoupenců hnutí za obnovu této duchovní instituce. Souhrnným záměrem této studie je tedy deskripce zrodu reformních idejí v převážné míře vyvěrajících z již započatého odklonu katolického učení od svých původně vyznávaných evangelijních hodnot.

Primárním úkolem této diplomové práce ovšem není kritický pohled na obsah činnosti a myšlenek středověké křesťanské církve či prezentace soudobého pojetí zmiňované církevní instituce. Prvořadým záměrem předkládaného textu je patřičně charakterizovat rodící se reformní ideje u vybraných osobností středověkého období, které svou kritickou reakcí vyjadřují obecnou nespokojenost s takto nastavenou církevní ideologií či s jejím soudobým panujícím diskurzem.

Práce se také pokusí vyzdvihnout hlavní příčiny, které nakonec vedly až ke skutečnosti, že se pojetí katolické církve v pozdně středověkém období ocitlo pod prudkou vlnou kritiky. Též popíše následnou kritickou odezvu prostřednictvím prvních významných představitelů rodící se reformace reagujících na nastalou situaci.

Hlavním cílem této diplomové práce je snaha o vytvoření ucelenějšího formátu zásadních kritických idejí, jejichž původci vstoupili časem v obecně známé povědomí jakožto vrcholní náboženští představitelé předreformního období. Zpracování tohoto tématu by mělo ve svém výsledku nabídnout živé svědectví vlastního opravného učení, jehož prostřednictvím se předchůdci reformace snažili obnovit tehdy nastolené katolické pojetí a zároveň se tímto způsobem pokusili navrátit církevní učení ke svým prvotním apoštolským ideálům.

Dílčím cílem vypracované studie je pokus o zprostředkování hlubšího náhledu na Husovo vrcholné dílo „*O církvi*“, jehož obsah prezentuje základní myšlenky a reformní ideje tohoto významného českého myslitele. Formulace Husovo kritických tezí zároveň zásadně vystihují reformátorův teoretický a idealistický přístup, jímž se Hus přímo podílel na zrodu husitské revoluce a následně tak podstatně ovlivnil budoucí institucionální proměnu křesťanského církevního aparátu.

Vypracovaná práce zároveň představuje snahu o sondu do samotného jádra protestantského učení a reformních ideologií předchůdců a současníků opravného hnutí, jež by mohla svým tematickým zaměřením přitáhnout pozornost či případný zájem potenciálních čtenářů nebo badatelů zabývajících se problematikou dějinných počátků reformace. Pokud se některé námi zjištěné závěry nebo postupy předkládané diplomové práce prokážou pro případné další studie reformního učení pozdního středověku jako alespoň trochu užitečné, splnil tento text svůj účel.

V úvodu diplomové práce si nejdříve nastíníme historický přehled událostí odehrávajících se v Českém království na přelomu čtrnáctého a patnáctého století, které měly zásadní vliv na počínající reformu tehdejší podoby katolické církve a na následný vznik protestantismu. Výchozí popis historických událostí nám umožní detailní pohled do počátků české reformace, která měla podstatný podíl na pozdějším štěpení katolické církve a nesporný dopad na celou společnost.

Předložená retrospektiva dobového kontextu pozdně středověké společnosti v Čechách nám též naznačí výsadní postavení katolického institutu, které tento subjekt

zastával v období panování císaře Karla IV. Ve stručnosti si vylíšíme i pomyslný souboj o mocenský vliv mezi západokřesťanskou univerzalistickou církevní institucí a světskými vládnoucími kruhy České koruny. Samotný závěr prvního dějství nám připomene vnitřní a vnější faktory ovlivňující život společnosti v českých zemích, jejichž dopady měly nesporný vliv na probouzející se českou reformní ideologii.

Následující dvě kapitoly diplomové práce nám představí výrazné osobnosti počátků české reformace: Jana Milíče a Jakoubka ze Stříbra. Obsah textu obou samostatných kapitol se pokusí osvětlit reformní aktivity zmiňovaných postav českého opravného hnutí, jež se svou koncepcí vymykaly své době. Vylíšíme si zde především podstatné myšlenky, teze a jejich ideje za obnovu církve, které byly specifické pro tyto dva reformní kazatele.

Text uvedených kapitol je koncipován tak, aby především osvětlil významné události týkající se proticírkevních aktivit obou představitelů, které měly nesporný vliv na počínající změnu pohledu uvnitř i vně západokřesťanské církve. Shrnutím uzavírajícím obě výše zmiňované kapitoly porovnáme individuální profily těchto osobností opravného hnutí. Komparace jejich reformních idejí nám naznačí nejen jemné rozdíly v ideologickém pojetí Milíče z Kroměříže a Jakoubka ze Stříbra, ale i jejich názorovou pluralitu v kritickém pohledu na tehdejší pojetí církevní instituce.

V pořadí čtvrtá kapitola textu nám přiblíží filozofické a teologické učení jedné z nejvýraznějších osobností středověké Anglie, Johna Viklefa. Tato část práce nám představí reformní myšlenky tohoto oxfordského učenice, který svým radikálním úsilím vynaloženým ve věci obnovy katolické církve nejdříve na anglickém území, a poté i po celé Evropě vyvolal první mocnou vlnu epochy evropské reformace.

Po vykreslení náboženských a politických poměrů na anglickém území v období čtrnáctého století si též v krátkosti zdůrazníme zřejmé příčiny, proč se soudobé církevní společenství dostává pod mocnou kritiku anglického obyvatelstva. V další části kapitoly představíme Viklefova studijní léta na oxfordské univerzitě, vývoj a následný přerod jeho filozofického myšlení. Není opomenut ani nadstandardní vztah s vysokým vládním úředníkem, jehož prostřednictvím Viklef získává vlivnou ochranu a podporu královské koruny, která mu následně napomáhá rozšiřovat reformní myšlenky i během jeho prvních střetů s církví.

Taktéž se seznámíme s Viklefovým radikálně laděným literárním spisem, jehož reformní proticírkevní obsah byl katolickou institucí následně označen jako heretické

učení. Kapitulu završí závěrečné shrnutí v duchu Viklefova odkazu, který byl postupně šířen jeho lollardskými nástupci po celé Evropě. Tím je naznačena i pomyslná cesta Viklefových filozofických a teologických myšlenek, jejichž reformní význam nachází pod vlivem rostoucí kritiky církve zvláště na českém středověkém území příhodně uzpůsobené klima.

Závěrečná kapitola odborné studie nás seznámí s nejvýznamnější osobností českého reformačního hnutí, s M. Janem Husem, jenž se prostřednictvím svých studií na pražské univerzitě seznamuje s Viklefovými kritickými díly. Snahou této části práce je detailněji přiblížit obrys idealisticky založeného člověka biblického vyznání a víry, kterého bychom mohli též nazvat mužem tápajícím či hledajícím cestu k pravdě. V tomto textu práce je naznačen pokus o charakteristiku Husova morálního profilu jako člověka, jenž se ve shodě se svým svědomím pouští do kritiky církve, i když tuší, že tím může riskovat vlastní život.

Úvod páté, závěrečné kapitoly obstará stručná rekapitulace jmen Husových významných předchůdců a současníků, kteří svými obnovnými idejemi napomohli k rodícímu se reformačnímu hnutí. Krátký, ale výstižný životopis Husova života spolu s jeho rodící se kazatelskou činností naváže na další subkapitulu pojednávající o značném vlivu Viklefových revolučních idejí postupně se zakořeňujících na českém území. Následující podkapitola zmapuje Husův výše zmíněný předpokládaný profil, který je neméně důležitou součástí pro pochopení podstaty Husovy usilovné cesty za poznáním pravdy.

Tematicky nejobjemnější část Husovy páté kapitoly obstará detailnější pohled na Husův proticírkevní spis „*O církvi*“, jenž se svým kritickým obsahem v jeho boji za obnovu rané křesťanské církve stal revolučním. Husovo hledání pomyslné pravdy spolu s vlivem kazatelova poselství na budoucí institucionální proměnu katolického církevního aparátu uzavírají závěrečnou kapitulu předkládané práce.

Historický dobový kontext diplomové práce vychází zejména z pramenů profesora Františka Šmahela, který se specializuje především na historické a náboženské dějiny pozdního středověku. Druhá kapitola této práce, jež popisuje předreformní aktivity Jana Milíče, se zrodila s dopomocí pramenné literatury církevního historika Miroslava Kaňáka, který svým dílem napomohl i ke konstrukci čtvrté kapitoly charakterizující činnost anglického reformátora Johna Viklefa. Hlubším pohledem na Jakoubkovu strukturu kazatelských textů se zabývá studie Pavla Soukupa, která přináší inovativní závěry

v oblasti zkoumání Jakoubkova homiletického textu. Při prezentaci Husových zásadních reformních idejí obsažených v jeho kritickém traktátu „*De ecclesia - O církvi*“ se diplomová práce opírá o překlad světového mediavisty Amadea Molnára. Zbylé využitě literární zdroje podají v předkládané práci doplňující, ale podstatné informace o životních aktivitách a idejích všech zmíněných vůdčích osobností počínajícího reformního hnutí.

1 ČESKÉ ZEMĚ V PŘEDVEČER REFORMACE

Popis dobového kontextu v Českém království v době počátků opravného hnutí by sám o sobě snesl měřítko samostatného projektu. Následující kapitola je tedy pokusem, či snahou o obecněji pojatý historický exkurz do výše zmíněného období. Práce primárně zaměří svou pozornost k sociálním příslibům rodící se reformace a stručnou formou nastíní mocensko-politické přesahy i stupně jejich naplnění.

Text v úvodní části práce též předestře obecnou nespokojenost s katolickým církevním aparátem, jež se projevovala ve svých počátcích poněkud zdrženlivě, ale s postupem času a díky přibývajícím chudobě venkovských i městských vrstev českého obyvatelstva nabírala na intenzitě. Kritiku církevních činností středověké křesťanské instituce doprovodí v této kapitole text popisu zásadních vnitřních a vnějších důvodů zhoršujících se životních podmínek, či radikalizujících se poměrů obyvatelstva v českých zemích.

Soudový kontext tak zmapuje období vrcholné moci církve, která v čase panování Karla IV. dosahovala vzájemného souladu se světskou mocí, postupně se však snažila získat dominantní postavení. Historická sonda do období přelomu čtrnáctého a patnáctého století se tedy pokusí charakterizovat vzrůstající amorálnost církevní instituce, která spolu se špatnou ekonomickou situací, s propukající morovou epidemií a ostatními v práci zmíněnými faktory, spěje k předrevolučním odezvám.

1.1 Kritika katolické ideologie

Křesťanství od svého vzniku procházelo a stále prochází určitými vývojovými změnami. Asi k největšímu církevnímu rozkolu dochází přibližně v roce 1054¹, kdy se církev nenávratně rozděljuje na křesťanský východ a křesťanský západ.

Naše pozornost soustředíme výhradně na větev západní, která má přímou souvislost s naší kulturou, respektive s popisovaným obsahem tématu.

Šmahel uvádí, že napříč spektrem celými náboženskými dějinami středověku se ozývaly nesouhlasné hlasy kritizující mravní úpadek církve a mnišských řádů.² Za odklon soudobého učení katolické církve od svých prvotně vyznávaných morálních

¹ FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. 2. doplněné vyd. Praha: Zvon, 1995. s. 140.

² ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. 2. vyd., Praha: Karolinum, 1996. s. 9.

hodnot nesly zodpovědnost zásadní změny ve výkladu křesťanského učení a modifikace vysluhování katolických svátostí. Například u rané křesťanské církve dříve praktikovaná základní interpretace textů Písma byla nyní vystřídána obřady a svátostmi, plnými sakramentalismu, tzv. zevního vzývání svátostného, jenž se stal nedílnou součástí církevního učení. Vzhlížení ke svatým obrazům a k sochám svatých, jakási umělá osobní zbožnost, počala nenápadným způsobem vytlačovat dříve praktikovaná kázání o Písmu do ústraní.³

Jako další příklad zmiňované morální pokleslosti římskokatolického duchovenstva zde můžeme uvést nekalé praktiky při získávání finančních prostředků pro církevní potřeby, takzvaná simonie neboli prodávání duchovních hodností za úplatu. Podobně jako s prodejem kněžských hodností tomu bylo i s nabízením odpustků, které vydávala sama papežská kurie. Papežem vystavené odpustkové listiny sloužily v principu jako zahlazení trestů za hříchy, jejichž spáchání tak bylo za úplatek církvi chybným hříšníkům formálně odpuštěno. Církev se tak pasovala do role soudce a spasitele zároveň. Svatokupectví a výše zmiňované církevní praktiky, které zajišťovaly zisk duchovenských daní pro církevní potřebu, přispěly k dalšímu pohoršení lidí.⁴

Šoltészovými ústy byl stejnou měrou kritizován i prospěchářsky vedený způsob života mnichů. Dříve asketicky propagovaný způsob života mnišských řádů byl pozvolna vystřídán pohodlným životem církevních hodnostářů, kteří využívali své moci ke kupčení s odpustky a osobnímu obohacení se na úkor chudiny. Kněžské řády tak postupně měnily své priority, upřednostňovaly požitek, materiální potřeby a mocenský vliv. Kláštery, dříve využívané jako objekty pro chudé i nemocné, se časem stávaly sídly mnichů, středisky nashromážděného bohatství a přepychu. Mnišské řády tak opustily svou prvotní ideu spojenou s asketicky vedeným způsobem života v chudobě, ke které se zavázaly před samotným Bohem.⁵

Jak Fiala podotýká, negativní kritiku si z řad obyvatelstva vysloužila církev i za odvádění tzv. desátku. Tato církevní daň, která si v sobě od svého vyhlášení uchovala mnoho přežitků, byla pro zemědělsky orientované české obyvatelstvo v těžkých časech čtrnáctého století velkou zátěží. „*Tzv. plný desátek měl znamenat, že církvi má být*

³ ŠOLTÉSZ, Š. *Dějiny křesťanské církve*. 4. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 54.

⁴ Tamtéž, s. 55.

⁵ Tamtéž.

*odvedena skutečná desátá část výnosu hospodářství, například každý desátý snop obilí na poli, každý desátý kus dobytka atd.*⁶

Zajímavostí jistě zůstává, že tato duchovenská daň neplatila jen pro vlastníky půdy. Výběru této daně u poddaného lidu nebyli ušetřeni ani tzv. podruzi, kteří žádnou půdu nevlastnili. Logicky tedy nemohli farářům vyžadovanou desátou daň z výnosu odvádět, nicméně museli církevní desátek odpracovat na farním hospodářství. Nerespektováním tohoto papežského nařízení se tak poddané obyvatelstvo v Čechách vystavovalo nařčení z kacířství se všemi jeho důsledky.⁷

Všechny výše uvedené důvody vedly k všeobecné nespokojenosti obyvatelstva českých zemí. Postupně také narůstal odpor k takto praktikovanému církevnímu systému, který výběrem různých duchovenských daní zadlužoval chudé vrstvy poddaných. Vedle pozvolna klíčícího lidového kacířství se tak postupem času objevuje i veřejná kritika začínajících lidových kazatelů.

Opačným pólem a ideálem mravního způsobu existence byl často vnímán život prvotních křesťanů vyznávajících ideje apoštolských textů. Prvotní křesťané, vycházející ve svém učení z pro ně jediného možného zdroje poznání pravdy, z Písma svatého, se stávají vzorem pro nově se tvořící reformní spolky.

Fiala doplňuje, že všechna vznikající „lidová kacířství požadovala návrat k původní „nezavedené“ církvi. Tento návrat k dobám, kdy křesťanství ještě nebylo oficiálním náboženstvím, zahrnoval v sobě ovšem i odpor proti „moci světské“, proti feudálním pánům. V praxi by tedy šlo nejen o odstranění „světského“ panování církve a kněží, nýbrž i odstranění celého dosavadního společenského systému. Ale to byl začarovaný kruh, protože na tomto základě nemohla lidová kacířství dospět k vytvoření nové myšlenkové soustavy, která by vedla vpřed.“⁸

Ale žádné z těchto prvotních pnutí o napřímení církve, které volalo po návratu k původním tradicím Bible, nezískává do té doby dostatečnou podporu široké veřejnosti. Naopak je zřejmé, že se morální úpadek soudobého pojetí římskokatolické církve ještě dosti prohlubuje.

⁶ FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310 -1490*. 2. doplněné vyd. Praha: Svoboda, 1978. s. 246.

⁷ Tamtéž, 246 -247.

⁸ Tamtéž, s. 245.

První a na relativně dlouhou dobu poslední zemí, kde toto volání po nápravě stávajícího církevního zřízení dorůstá rozměrů celonárodního revolučního hnutí, se tak v budoucnu má stát České království.

1.2 Doba Karlova

Jak Šmahel stručně dodává, je ze studovaných historických dokumentů zřejmé, že katolická církev dosahuje mocenského a vlivného postavení již před vládou Karla IV. Jako fungující duchovní celek se tedy stává správní a ekonomickou základnou, což podtrhuje její nezávislost a pozdější dominanci. Za císařovy vlády a poté za vlády jeho nástupce, syna Václava IV., se zde tak formuje pomyslný „*stát ve státě*.“⁹

Níže citovaný text literárního sborníku vhodně doplňuje předchozí Šmahelova slova a dokresluje tak naznačené výsadní politické a církevní postavení českého města v soudobém evropském měřítku v počátcích císařovy vlády. Praha se pod vlivem vlády císaře „*Karla IV. (1346 – 1378) stala hlavním městem světové říše a jako metropole měla styky s celou tehdejší kulturní Evropou a stávala se střediskem světového politického dění. Proto také bylo možno uskutečnit tak velké kulturně politické plány, jako povýšení pražského biskupství na arcibiskupství roku 1344 a založení Karlovy univerzity v Praze o čtyři roky později.*“¹⁰

Ještě v době zástupného panování Karla IV., během něhož přesunuje do Prahy hlavní město Svaté říše římské, začíná být pozice církevního subjektu neochvějná.

Výše zmiňovaný proces, úzce spojený se jmenováním Arnošta prvním pražským arcibiskupem (21. listopad 1344)¹¹, měl podstatný vliv na postupnou stabilizaci církevní autority, která světskou moc v některých fázích císařovy vlády dokonce zcela přesahovala. Postupem času tak dochází ke třenicím, k politickým a mocenským sporům mezi světskou mocí a papežskou kurií.

Je paradoxem, že císař Karel IV. v samotných počátcích své vlády pozici křesťanské instituce ještě více upevňuje a ekonomickou i vzdělanostní podporou spoluvytváří vhodné klima pro rozšiřování počtu kněžského kléru. Přibývá církevních sakrálních staveb, rozrůstá se hustá síť farních kostelů a klášterů, i když ne takovým

⁹ ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. s. 17.

¹⁰ *Dějiny české literatury 1, Starší česká literatura*. Autorský kolektiv; redakce, úvod Josef Hrabák. Praha: Československá akademie věd, 1959. s. 123.

¹¹ FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310 -1490*. s. 73.

tempem, jakým by si Karlova nesporná iniciativa zaslouhovala. Samotná církevní profese začíná být finančně atraktivní volbou a obsahově nabývá potenciálu „dobrého bydla“. Šmahelovým dovětkem se tak Praha stává „*po Avignonu a Paříži městem kleriků*.“¹²

V období Karlovy vlády v Čechách tak dosahuje vývoj církve svého vrcholu od doby, kdy země prošla christianizací. K navozené situaci napomohlo i právní oddělení duchovenského kléru od „normální“ společnosti, o které církev usilovala již v dřívějších dobách. Církevní duchovní tak nabývají zvláštního dominantního postavení, jakéhosi státu ve státě, neboť při jakémkoliv svém možném pochybení podléhali „*pouze vlastní jurisdikci, tzv. právu kanonickému*.“¹³

Výše představeným aktem církevní dominance nedochází jen k úplnému vyloučení duchovenstva z jakéhokoliv možného potrestání ze strany světské pravomoci, ale dochází i k jakési nadvládě církevních představitelů nad ostatními lidmi. Fiala následujícím citátem doplňuje svá předchozí slova: „*Uváží-li se, že před církevní soudy a instituce náležely i všechny manželské právní záležitosti, postačí to ke konstatování skutečnosti, že člověk 14. století byl pod nadvládou církve nejen ideologicky, nýbrž i v oblasti praktických potřeb denního života. Každému tak bylo zřejmé určité výsadní postavení kněží ve společnosti, což pochopitelně vyvolávalo touhu současníků dostat se mezi ně*“¹⁴

Chudnoucí prostý český lid kriticky vnímal rozvírající se nůžky sociální nerovnosti, vzrůstající blahobyt církevní instituce na jedné straně a bídou pozici nižších vrstev společnosti na straně druhé. Nespokojenost s aktuálně fungujícím církevním aparátem, s kupčením církevních úřadů a stále se navyšujícím zatížením lidí papežským fiskalismem, tehdy vzrůstala po celé Evropě.¹⁵ Ale asi nejcitelněji se tato krize promítla v zemích Koruny české.

I z výše uvedených důvodů se císař v druhé polovině své vlády snaží přijatými opatřeními čelit kontinuálně vrůstající moci katolického monopolu. Vladař Karel IV., který ve svých státnických počátcích svázal svou politiku s politikou církve a náboženskou institucí značně ekonomicky podporoval, se nyní snaží odvrátit hrozící nebezpečí morálního úpadku církevního subjektu, potažmo společnosti samotné. Císař si také plně

¹² ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*. s. 17-18.

¹³ FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310 -1490*. s. 239.

¹⁴ Tamtéž, s. 240.

¹⁵ ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*. s. 21-22.

uvědomuje dominantní postavení církve, které se začíná vymykat jeho kontrole. Vztahy mezi korunou a církví tak dostávají vážné trhliny.

Podle Šmahela dochází k výraznému ochladnutí vztahů mezi církví a vládnoucí aristokracií zvláště poté, když se Karel IV. na říšském sněmu v Mohuči roku 1359 veřejně pouští do kritiky kurálního fiskalismu a mravní zaostalosti rozmařilého duchovenstva. Na základě vladařových kritických slov směřujících na adresu církve vycházíme z hypotézy, že tento Karlův výpad proti kněžskému kléru může mít spojitost s kázáním věhlasného rakouského kazatele Konráda Waldhausera, kterému byl císař osobně přítomen. „Podle jedné z více domněnek, které se snaží objasnit počátky Waldhauserovy české misie, Karel podlehl podmanivé výřečnosti tohoto mravokárce již při svém pobytu na vídeňském dvoře v roce 1357.“¹⁶

Na základě výše popsanych skutečností je na císařovo pozvání roku 1363¹⁷ povolán do Prahy oficiální šířitel opravných myšlenek Konrád Waldhauser, jenž se z císařova popudu pokouší propagováním svých reformních idejí utlumit mocenský vliv církevní instituce.¹⁸ Ve svém plamenném kritickém vystoupení se Waldhauser snaží adresnými výpady proti svatokupeckým praktikám církve odstranit, či omezit „kupčení s hříchy“, ale to se mu nedaří. V otázce předreformního myšlení však znovu přilévá olej do ohně.¹⁹

Sociální napětí v českých zemích tak nepolevuje. Naopak, krizový stav se za vlády císařova příštího nástupce Václava IV. jen prohlubuje a obyvatelstvo v Čechách se dožaduje radikálních změn, které by vylepšily jeho stávající životní situaci.

1.3 Vnitřní a vnější faktory rodící reformace

Z důvodu vykreslení příčin zhoršujících se životních podmínek a radikalizujících se poměrů v českých zemích, jež byly spoluzaviněny mnoha dříve jmenovanými činiteli, si v níže popisovaném stručném exkursu připomeneme další podstatné argumenty, které přispěly k zásadní nespokojenosti obyvatelstva v českých zemích. Následnou obecně pojatou retrospektivou zde jsou objasněny jen ty podstatné příspěvky, které již historicky spadají převážně do období vlády Karlova nástupce, jeho syna Václava IV.

¹⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace.* s. 186.

¹⁷ Tamtéž, s. 187.

¹⁸ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže.* Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1975. s. 16-17.

¹⁹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace.* s. 186-187.

Na všeobecné nespokojenosti obyvatelstva Českého království se podepsalo několik stěžejních faktorů, které přímo i nepřímo negativním způsobem ovlivňovaly průběh jejich životů.

Z vnitřních vlivů nemůžeme opomenout zmínit složité sociální a ekonomické problémy obyvatelstva, vyplývající též z propukající morové epidemie. Morová rána si v českých zemích za vlády Václava IV. opakovaně vybrala za oběť mnoho poddaných, základních daňových zdrojů příjmů střední třídy, takže zchudlá šlechta byla nucena hledat i jiné alternativy výdělků. Pomalu se tak rodila anarchie, které nemohl zamezit ani slabě vládnoucí panovník Václav IV., jenž nedokázal zabránit přívalu sdružených lapkovských tlup. Čechy, velkou měrou závislé na obchodu s okolními zeměmi, tak dostávají nálepku nebezpečné oblasti, čímž se jen prohlubuje rostoucí ekonomická krize.²⁰

Jak Fiala upozorňuje, již za vlády Karla IV. „chudina“ v Čechách obývala třetinu malých měst a více než polovinu středověkých velkoměst. Z období jeho vlády ještě nejsou známy žádné informace týkající se přímých odbojných vystoupení „chudinských“ skupin, reagujících na své špatné životní podmínky. Až v roce 1378 byla královskému dvoru doručena petice sociálně slabších vrstev obyvatel. Tato první zmínka protivládního odporu však neměla revoluční charakter, spíše vyzněla jako ponížená prosba o poskytnutí úlev daněmi sužované společnosti. Chudoba českého obyvatelstva tedy dle Fialy nebyla řídkým jevem, naopak, byla jednou z podstatných příčin radikálního směru budoucího husitského hnutí.²¹

Vlivem neutěšené ekonomické situace českého obyvatelstva následně vyvstává problém číslo dvě, tím jsou národnostní rozdíly. Bohatší vrstvy lidí, stejně tak i patricijská třída významných rodů, byly původně německého původu. Stěhování obyvatel do měst má za příčinu stoupající podíl česky mluvících lidí, „*ale tento početní vzrůst se neodrážel příslušnou měrou ve správě města, kam byl nižším vrstvám uzavřen přístup pevnými závorami. V době Karlově byl český živel stále ještě v nevýhodě a v městských radách větších měst v menšině. Vývojová tendence byla ovšem jasná; pozvolné počestování našich bylo nepřetržité a konečný výsledek zřejmý.*“²²

Vezmeme-li v úvahu vnější vlivy, ve značné míře se do českého podvědomí promítly reformní ideové principy, které přicházely z jiných koutů Evropy. Opomineme-li

²⁰ LIŠKA, V. *Husitství: lesk a bída české reformace*. Olomouc: Fontána, 2009. s. 17.

²¹ FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310 - 1490*. s. 222.

²² Tamtéž.

opravné ideje zakladatele francouzského hnutí Valdese²³, jednalo se především o vliv učení Johna Viklefa (asi 1330-1384)²⁴ a jeho předreformní snahy volající po návratu církve k původním apoštolským idejím. Viklefovo kritické učení a jeho filozoficko-teologicky laděná literární tvorba, nachází v zemích Koruny české kladnou odezvu a úrodnou půdu pro potenciální lidové reformisty. Viklefovy reformní názory a ideje se tak v Čechách postupem času zakořeňují a začínají tak mnohé motivovat k revolučním myšlenkám.

S velkou nelibostí je očima české veřejnosti vnímána též volba dalšího, tehdy současně již druhého zvoleného papeže, aniž by dříve vyhlášený papež „Petrův stolec“ opustil. Obě hlavy církve, od Pisánského koncilu v roce 1409²⁵ dokonce tři, si nárokují právo pravomocně řídit katolický monopol. Zmiňované papežské volby tak vyvolávají nestandardní situaci, která tak následně umocňuje čtyřicet let trávající papežské schizma. Velký papežský rozkol, pro církev a celé křesťanstvo znamenající v tehdejší době nejvážnější krizi, tím prohlubuje již tak vážné náboženské a sociální napětí pozdního středověku.²⁶

Fiala doplňuje předchozí Franzenova historická fakta tím, že papežský rozkol propuká ještě před smrtí císaře Karla IV. v roce 1378. Zmíněné schizma, jež se následně stává problémem světového významu, podtrhuje společenskou frustraci v Českém království, vyvěrající v podstatné míře z nedůvěry v soudobý křesťanský církevní aparát.²⁷ Papežské schizma se tak se svým zauzlením, podtrhujícím souvládí více papežů, stává jedním z podstatných impulsů, který na českém území „startuje“ vývoj radikálnějšího reformního myšlení.

Liška k tomu dodává, že poddaný lid si tak ve své bídě začíná plně uvědomovat, že je aristokratickou i církevní mocí značnou měrou vykořisťován. V takto nastaveném prostředí, počínajících třídních, sociálních a národnostních nepokojů, začíná sílit nacionální cítění, rodí se základy radikalismu a opravného hnutí.²⁸

²³ REJRCHRT, L. *Taková dlouhá cesta: Vyprávění z dějin křesťanské církve*. Praha: Kalich, 1992. s. 78.

²⁴ KAŇÁK, M. *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973. s. 7.

²⁵ FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. s. 170.

²⁶ Tamtéž, s. 167-169.

²⁷ FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310-1490*. s. 209.

²⁸ LIŠKA, V. *Husitství: lesk a bída české reformace*. Olomouc: Fontána, 2009. s. 17.

Zmiňované období a jako následek z něj vyvěrající zchudlá česká společnost nahrávají předreformním kazatelům, kteří se začínají osmělovat a vyvolávají tak jménem lidu touhu po radikálních změnách.

2 JAN MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE

V historickém exkurzu do počátků českého opravného hnutí nemůžeme opomenout jednoho z nejvýraznějších předchůdců Mistra Jana Husa, předreformačního kazatele Jana Milíče z Kroměříže. Následující kapitola nám objasní Milíčovu koncepci opravného programu a jeho ideje na obnovu prvotní církve, díky nimž je Milíč často přezdíván otcem reformace. Milíč patřil mezi nejvýznamnější Husovy předchůdce, kteří přispěli svým posláním ke zrodu prvotních reformních snah, za návrat k původní podobě křesťanské církve. Stal se prvním průkopníkem a iniciátorem pokusů o zásah do zaběhlé struktury středověké víry a svým duchovním přínosem předstihl možnosti doby, ve které žil.

Úvodem kapitoly si přiblížíme osobnost Jana Milíče z Kroměříže a jeho působení v době vrcholného středověku, v období prosazující se moci církve. Po stručné charakteristice Milíčova životního obratu si v krátkosti představíme jeho kazatelskou činnost, která byla plodným obdobím Milíčovy reformní činnosti. Nemůžeme zde opomenout zmínit ani Milíčův projekt Nový Jeruzalém, jenž se stal jakousi vlajkovou lodí počátků opravného hnutí. Závěrečné shrnutí kapitoly nám naznačí Milíčovy myšlenky, či ideje, a souhrn nepřehlédnutelných rozdílů v jeho duchovním pojetí světa, jimiž postupně připravoval půdu pro vznikající opravné hnutí, pro českou reformaci.

Zdrojem podstatných informací o Milíčově životě a jeho idejích nám je především literární dílo prof. Miloslava Kaňáka, jenž byl významným českým církevním historikem specializujícím se na husitství a českou reformaci. Jeho kniha „Milíč z Kroměříže“ se stane stěžejním pramenem k této popisované kapitole. Kaňákův zdroj informací je v této studii vhodně doplněn o cenné údaje dalšího významného historika prof. Františka Šmahela, který se zabýval historickými počátky české reformace a historiografickou faktografií pozdního středověku. Jeho obecně religionistický přehled, či objektivní hodnocení historických událostí, budou pramenným obohacením zpracovávané práce.

2.1 Milíčův duchovní obrat

Podobně jako tomu je u většiny dobových předchůdců reformace, tak ani u Milíče nenacházíme podrobnější zdroj informací týkajících se jeho rodového původu, dětství a dospívání. Kaňák uvádí, že chronologická data týkající se Milíčovy první dekády života jsou obestřena jen pouhými spekulativními dohady a domněnkami, proto je z důvodů

historické serióznosti žádoucí přesunout se až do období let druhé poloviny čtrnáctého století. V tomto inkriminovaném čase již můžeme z historických pramenů věrohodně doložit Milíčovu minulost. Kaňák k tomu doplňuje, že Milíčova postava se tak roku 1358 prokazatelně objevuje v Praze u královského dvora Karla IV. v jeho císařské kanceláři.²⁹

Šmahel udává, že od dubna 1358 Milíč zastává jako úřednický člen Karlovy kanceláře mnoho důležitých státnických funkcí. Mezi nimi můžeme zmínit například funkci notáře, díky níž byl zasvěcen do nejtajnějších sfér tehdejší vrcholné politiky. Z výše popsaného je patrna významnost Milíčova postavení, které v tehdejší době na Karlově dvoře zastával. Je zřejmé, že Milíč po boku císaře Karla IV. navštívil mnohé sousední země. Musel tedy oplývat znamenitou znalostí latiny a přiměřeným vzděláním, aby mohl svůj úřad bez problémů vykonávat.³⁰

Postupem času jsou oceněny Milíčovy nesporné státnické schopnosti, stává se oblíbencem biskupa Jana ze Středy, jehož zásluhou získává „o rok později kanovnické místo ve svatovítské kapitule spojené s funkcí sakristiána, tj. strážce hrobu sv. Václava“.³¹

V souvislosti s kanovnickou funkcí přijímá Milíč na podzim roku 1362 další neméně důležitou pozici zástupce arcijáhna za nepřítomného italského obročníka, který získal úřad od samotného papeže Inocence VI.³² V této souvislosti přijímá Milíč i kněžské svěcení. Z dostupných pramenů Loskot usuzuje, že právě v tomto období u Milíče pravděpodobně dochází k možnému duchovnímu zlomu, k jeho životnímu obratu, který mohl pramenit z touhy po propagaci víry. Z neopodstatněných důvodů opouští světský úřad notáře v císařské kanceláři a naplno se věnuje kněžské profesi.³³

Jako arcijáhen měl Milíč možnost či úkol dohlížet na jemu podřízené kněze. Se zděšením však zjišťuje, že kněžský klér je zkažený stejně jako světská společnost, kterou před časem opustil. Dle Kaňákových slov se Milíč při svých vizitách na podléhajících mu farnostech přesvědčuje o poklesu mravnosti církve, která v sobě obrazy „krizi feudálního řádu pozdního středověku, zmítaného stále se přiostrujícími se rozpory sociálního a hospodářského rázu, a sama se ocitla v hluboké krizi.“³⁴

²⁹ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 9-10.

³⁰ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 191.

³¹ Tamtéž

³² KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 16.

³³ LOSKOT, F. *Milíč z Kroměříže otec české reformace*. Praha: Volná myšlenka, 1911. s. 23-24.

³⁴ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 16.

Z Milíčova morálního hlediska se křesťanský klér oddával jen požitkářskému způsobu života a nedbal prvotních Kristových příkázání o chudobě a pokoře, kterých měl být povinen.

Jak již bylo výše řečeno, katolické duchovenstvo, viděno očima laické veřejnosti, ustoupilo od svých apoštolských idejí zvěstování Písma svatého a věnovalo se vzývání svatých soch a obrazů, svatoborectví, či inovativním praktikám svatokupectví spojeným s vybíráním odpustků a berní, z kterých si samo z části financovalo svůj pohodlný život. I pod tímto vlivem tak vzrůstal kontrast mezi chudou vrstvou církevně i aristokraticky vykořisťovaného obyvatelstva a bohatým klérem, který se honosil bohatstvím a mocí. Sama církev měla jít společnosti příkladem, naopak, její materialisticky zahleděné kněžstvo a jeho nepříznivý postoj k dodržování etických pravidel měl negativní vliv na obecnou morálku. Církev se v Milíčově době stala příliš mocnou a bohatou institucí. Nic nezbylo z ideálů svobodně přijaté chudoby, typické pro prvotní církev. Kaňák ve svém výkladu dále uvádí, že *„Milíč měl nyní častou příležitost zamýšlet se nad poklesem mravnosti v církvi a odrazem jejího špatného příkladu mezi věřícími. Církev jako jeden z feudálních partnerů hrála ve středověku významnou ideologickou roli. Protože předvídal ještě horší důsledky pro církev i společnost, nedojde-li tu k radikální nápravě, snažil se o tuto nápravu života i mravů v církvi ze všech svých sil a všemi prostředky, které měl k dispozici.“*³⁵

Sám Karel IV., jenž svázal svou politiku s politikou církve, a který katolickou církev i ekonomicky podporoval, se snažil odvrátit hrozící nebezpečí morálního úpadku církevní instituce i společnosti samotné. Proto povolal do Prahy proslulého augustiniánského kazatele Konráda Waldhausera, který začal reformačně působit roku 1363 na kazatelně kostela sv. Havla.³⁶ Plamenná kázání rakouského mnicha Konráda Waldhausera nenechala Milíče chladným a stala se možným podnětem k již probíhajícímu přelomu jeho životní i duchovní dráhy. Jak Šmahel ve svém díle dokládá *„Waldhauserova očištná zanícenost nejspíše strhla i novopečeného svatovítského kanovníka.“*³⁷ Pod dojmem Waldhauserových kázání Milíč dobrovolně přenechává svou kanovnickou funkci,

³⁵ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 16.

³⁶ Tamtéž, s. 16-17.

³⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 191.

asketicky se vzdává všeho majetku a plně se oddává kazatelské činnosti, myšlence, která v něm zřejmě uzrávala již delší čas.³⁸

2.2 Kazatelská činnost Jana Milíče

Milíč odchází z Prahy, krátce působí jako kazatel v Horšovském Týně a po svém návratu začíná kázat v Mikulášském kostele na Malé Straně v Praze, kde rozvíjí rozsáhlou kazatelskou a pastorační činnost. I když má Milíč ve svých prvopočátcích kazatelské činnosti jazykové i výrazové obtíže, snaží se prostému lidu kázat česky a to i za cenu posměšků, kterých se mu od kriticky smýšlejících oponentů dostává. Jako první předreformní kazatel tak vytváří předpoklady pro vznik teologické literatury psané v českém jazyce. V tom tkvěl i jeden z hlavních literárních významů Milíčovy kazatelské tvorby, jelikož svým česky psaným projevem oslovoval široké vrstvy českého obyvatelstva.³⁹

Jelikož Waldhauser kázal převážně v německém jazyce, vstupuje tímto nacionálním aktem české kazatelství do nové, nepoznané epochy. Jak Loskot dále dodává, „za Milíče a po něm stává se české kazatelství interpretem českého ducha, orgánem české reformace. Ukazuje neudržitelnost programu církevního a nutnost, aby jeho místo zaujal program český, odpovídající českému duchu, jeho tužbám, snahám a zápasům.“⁴⁰ Prostřednictvím Milíčových kazatelských projevů provolávaných v mateřské češtině dostává česká reformace jednoho ze svých prvních předchůdců.

Po smrti Konráda Waldhausera přebírá Milíč kázání i v německém jazyce, studentům ve staroměstském chrámu sv. Mikuláše káže latinsky. S Milíčovým kázáním úzce souvisela i jeho literární činnost, z níž se zachovala „především latinská postila *Abortivus (Nedonošený plod) a druhá, Gratiae Dei (Milosti Boží)*, většinou výbor z cizích homilií. O jeho nevšedním slovesném umění si můžeme udělat představu také podle několika českých a německých modliteb, které složil pro posluchače svých kázání.“⁴¹

³⁸ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace.* s. 191.

³⁹ *Dějiny české literatury 1, Starší česká literatura.* s. 148.

⁴⁰ LOSKOT, F. *Milíč z Kroměříže otec české reformace.* s. 32.

⁴¹ *Dějiny české literatury 1, Starší česká literatura.* s. 148.

Milíč s postupem času stále více zdokonaluje jazykovou i praktickou část svých kazatelských projevů. Prostřednictvím stále se vylepšující interpretace Milíč získává čím dál větší popularitu ze strany posluchačů a stává se vyhledávaným kazatelem.⁴²

Kaňák ve svém výkladu dále uvádí, že Milíčova kázání nebyla jen poutavým prolovem, ale byla též dosud nevídanou planoucí kritikou kněžského kléru, kde spolu se sociálními motivy Milíč „vzdvíhal potřebu chudoby jako ideál křesťanského života.“⁴³ Zatímco svým posluchačům se mohl tento neúnavný křesťanský asketa jevit jako moderní prorok, zkosnatělá křesťanská instituce v něm spatřovala nebezpečného reformistu, který bezprostředně ohrožoval církví zavedené systémy. Milíčovy snahy o radikální nápravu křesťanského kněžstva tak narážely na rostoucí odpor. Kněžský klér, který si za každou cenu chtěl udržet svá vydobytá privilegia, měl strach z Milíčova volání po návratu k původnímu učení rané křesťanské církve, které ostře kontrastovalo s momentálně zaběhlou církevní strukturou. „Milíčova slova tak nepřimo burcovala k revoluci, jako jsou rozdmýchávány větrem jiskry k požáru. Milíčova činnost má tím velký význam pro vznik a vývoj české reformace, již takto byla připravována půda.“⁴⁴

Milíčova kázání mají pozitivní dopad i pro jiné podružné účely. Vlivem svých poutavých prorockých kázání si Milíč podmaňuje široký okruh svých posluchačů, kteří následují jeho kritické předreformní kroky a duchovní smýšlení. Účastní se, stejně jako on, i jím zřízených charitativních služeb, které poskytují sociální, zdravotní, či pastorační služby, zaměřené na přestárlé a nemocné obyvatele.⁴⁵

Vedle samotné kazatelské a charitativní činnosti zde musíme zmínit i mimořádný asketismus, jenž se stal nedílnou součástí Milíčova životního poslání. Jak již bylo v úvodní části textu zmíněno, Milíč se vzdal veškerých funkcí, z kterých by mohl pramenit jakýkoliv materiální prospěch a žil tak s neokázalou skromností. Svým příkladným způsobem života a do extrému vyhroceným asketismem, se stal mezi pražským duchovenstvem zvláštní výjimkou, „vysloužil“ si dokonce pověst svatého muže. Šmahel k tomu dokládá, že „asketický způsob Milíčova života, nedostatečný oděv i skrovná strava oslabovaly tělesnou schránku jeho duše, která se v horečnatých stavech dostávala

⁴² KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 20.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž, s. 21.

⁴⁵ Tamtéž, s. 23.

do blouznivého vytržení vnitřních hlasů, přicházejících z pomyslného nadpřirozeného světa.“⁴⁶

Kaňák podotýká, že výše zmíněný projev asketického způsobu života se podstatně projevil i v jeho dalších předreformních aktivitách. Možná pod návaem sklíčenosti z nedostatečného přístupu k řešení náboženské činnosti v našich zemích či z osobní únavy zaviněné tvrdou askezí, je osloven tajemným „duchem srdce“. Milíč tak bezprostředně nachází pomocnou ruku v eschatologickém proroctví a podobných vizích o budoucím konci světa. Zdá se, že pečlivým studiem biblických textů nebo možná metafyzickým vnuknutím myslí v duchu středověkých teologických protikladů Kristus – Antikrist, Milíč dochází k pravděpodobnému výpočtu data blízkého příchodu Antikrista, které je nápadně spjato s vládou i působením samotného císaře Karla IV⁴⁷. Své reformní proticírkevní myšlenky a útočné teze spojené s označením Karla IV. Antikristem, je Milíč nucen obhájit před papežem v Římě pravděpodobně v roce 1367. Jak k tomu dodává Kopecký, Milíčův pobyt v Římě je spojen s jeho uvězněním, během kterého napsal své další literární dílo, „*Knížku o Antikristovi*“.⁴⁸

Milíč svým pobyt v Římě dochází k idealistickému přesvědčení, že jím preferované reformní snahy nesmí být omezeny jen na české poměry. Po svém propuštění z vězení Milíč usiluje listem k papežské kurii o svolání koncilu, jehož cílem by byla náprava světového křesťanského církevního hegemonu. Tato utopická reakce však nemá reálnou šanci na úspěch. Naopak, po dalších žalobách Milíčových duchovenských oponentů, které pramenily z kazatelovy opětovné kritiky kněžského kléru a jeho prospěchářsky vedeného způsobu života, absolvuje „otec reformace“ v pořadí již druhou cestu do Říma. Zde se pokouší vysvětlit svou kritiku namířenou proti církvi a snaží se tak obhájit jím navrhované reformy církve, které by prospěly k ozdravnému účinku římskokatolické instituce, ale opět s negativním výsledkem.⁴⁹

Milíč po dalším neúspěšném návratu z Říma na vlastní reformní učení nerezignuje a napřimuje tak svoji pozornost k novému cíli, k sociálně laděnému projektu - Novému Jeruzalému.

⁴⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace.* s. 192.

⁴⁷ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže.* s. 23.

⁴⁸ KOPECKÝ, M. *Jan Milíč z Kroměříže a Jan z Jenštejna. Žďár nad Sázavou: Cisterciána Sarensis,* 1999. s. 5.

⁴⁹ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže.* s. 25.

2.3 Nový Jeruzalém

Po návratu z Říma Milíč ještě více zintenzivňuje svoji kazatelskou činnost a též usiluje o vymýcení jednoho z palčivých sociálních problémů středověké Prahy, jakým byla v té době prostituce.⁵⁰ Šmahel navazuje na Kopeckého výklad a dodává, že roku 1372 je v Praze císařem Karlem IV. zbořen nechvalně proslulý staroměstský „chrám lásky“, nazývaný též Benátky. Tento naoko bezvýznamný incident má podstatný vliv na Milíčovu rodící se ideu Nového Jeruzaléma, je s ní nepřímě spjat.⁵¹

Jak jsme již na začátku této kapitoly zmínili, Milíč po svém návratu z Říma nerezignuje a snaží se intenzivně vedenými kazatelskými projevy oslovit široké penzum posluchačů. Svoji kazatelskou pozornost zaměřuje zejména na nevěstky „vykřičeného ochozu“ Benátek, kterým se prostřednictvím morálně laděných proslovů snaží naznačit důstojnější cestu životem. Za horlivou propagaci myšlenek s morálně a eticky směřovaným podtextem obsaženým v jeho projevech je Milíčovi, dle Loskotova díla, připisován asi největší úspěch v jeho dosavadní kazatelské kariéře, „*obrácení se četných nevěstek pražských.*“⁵²

Šmahel dodává, že následným zbořením Benátek v Praze vzniká Milíčovi zásadní sociální problém, jelikož se ochranněsky ujímá početného pozůstalého personálu vykřičeného domu, který zbořením objektu ztrácí střechu nad hlavou.⁵³

Paradoxem Milíčova boje s neřestí zůstává, že se ve své minulosti ženské blízkosti úzkostlivě obával a všemožně se ženám vyhýbal. Vyřčený paradox může mít přímou souvislost s jeho vyhraněným asketickým způsobem života, již popisovaným v minulé kapitole. Spíše je ale spjat s obecným pohledem na ženy očima praotců české reformace. Tito většinou asketicky a mravně vystupující kazatelé „*ženy nijak nešetřili. Vše jim bylo trnem v oku, zejména smyslnost a zdobivost na úkor rodinného rozpočtu.*“⁵⁴

Vírou obrácené příslušnice nejstaršího řemesla Milíč hmotně zabezpečuje a poskytuje jim i své přístřeší. Když však napravených žen vinou zbořených Benátek neustále přibývá, je Milíč nucen zajistit pro svůj charitativní záměr adekvátní existenční podmínky. Tou dobou přichází neočekávaná pomoc, když jedna z bývalých nevěstek

⁵⁰ KOPECKÝ, M. *Jan Milíč z Kroměříže a Jan z Jenštejna*. s. 6.

⁵¹ Tamtéž.

⁵² LOSKOT, F. *Milíč z Kroměříže otec české reformace*. s. 82.

⁵³ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 195.

⁵⁴ Tamtéž, 38.

vykřičeného domu poskytuje a posléze přenechává Milíčovi svoje obydlí, které se poté stává útočištěm napravených žen. Za pomoci svých přátel a své praktické činorodosti, zřizuje Milíč v Benátské ulici rozlehlý komplex domů určených pro své chráněnkyně.⁵⁵

Milíč tedy nezůstává jen u slov, není jen teoretickým propagátorem morálních principů. Sám svou činností, aktivním obstaráváním finančních prostředků od vlivných mecenášů pro zajištění provozu své charitativní idey, dává podnět ke vznikající struktuře obytných budov, Nového Jeruzaléma, který se stává chráněným územím pro sociálně slabé vrstvy obyvatel tehdejší české společnosti. Milíčova kazatelská misie je tak doplněna o praktický prvek, o konkrétní dobročinný záměr, který v podobě Nového Jeruzaléma nabývá skutečné podoby.

Kaňák dále dodává, že Milíč, vědom si rozsáhlosti svého projektu, dostává svolení od císaře Karla IV. k dostavbě Nového Jeruzaléma a je mu ze strany Karla IV. poskytnuta i ekonomická podpora v podobě přenechaných pozemků. V září roku 1372 je položen základní kámen kaple zasvěcené příhodně napravené nevěstce sv. Máří Magdaleně, která se stala prvotním symbolem Milíčova Jeruzaléma.⁵⁶

Nesmíme zde opomenout zmínit fakt, že pomalu se rozvíjející Milíčův projekt se nestal základem jen pro napravené nevěstky, ale jak Šmahel v následující větě vzápětí dokládá, „během krátké doby se Milíčovi podařilo při jeruzalémské kapli zříditi i příbytek pro žáky první kazatelské školy české reformace.“⁵⁷

Založením projektu Nového Jeruzaléma vzniká podružně i Milíčova kazatelská škola, která tak pro sebe získává stabilní středisko s jakousi zevnější strukturou organizace. Z Nového Jeruzaléma, Milíčovy charitativní idey střediska jednoty a víry, se tak postupem času stává rozsáhlý komplex budov, který slouží nejen jako útočiště pro ekonomicky slabé jedince, ale je též základem stoupenců rodícího se milíčovského reformního hnutí.

Založení Nového Jeruzaléma spolu s neúměrně rostoucím počtem potenciálních Milíčových žáků a nástupců se stává trnem v oku mnohým pražským farářům, kteří spatřují v Milíčově díle nepohodlnou konkurenci. Milíčovi společní nepřátelé tak proti němu iniciují protest a zasílají jej formou dvanácti článků (artikulů), v nichž Milíče

⁵⁵ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 27.

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 195.

obviňují z kacířství a z propagace materiálů o Antikristovi, papeži Řehořovi XI., do Avignonu.⁵⁸

Milíčoví v období jeho avignonské obžaloby nenahrává ani fakt, že podpora císaře Karla IV., jenž mu pomáhal ekonomicky zaštitit charitativní projekt Nového Jeruzaléma, rychle vystřízlivěla.⁵⁹ Šmahel ve svém výkladu doplňuje, že „nejvíce byla Milíčoví kladena za vinu snaha založit „řád apoštolského života“, jehož členové měli dokonce nosit zvláštní hábit. Další žalobní články Milíčoví vytýkaly řadu výroků podkopávajících hmotné zabezpečení církve, nepřátelské postoje k filozofii a zejména pak časté podávání svátosti oltářní. Alespoň v tomto bodu žalobci nepřeháněli, protože eucharistický akcent Milíčovy vrcholné aktivity shodně zdůrazňují i jiné prameny. Od Milíče tak již vycházela jedna z nosných linií české reformace, která v mystériu svátosti oltářní spatřovala nezbytnou podmínku věčné spásy.“⁶⁰

Kaňák dodává, že Milíč se počátkem března vydává do Avignonu obhajovat své církevní učení a čelí tak obvinění z kacířství přímo v papežském sídle. Před kardinálem Grimaduem, který vede vyšetřování Milíčova případu, je ze všech žalobních článků v plném rozsahu očištěn. Též mu je z úst kardinála dovoleno, „aby o letnicích veřejně kázal.“⁶¹

Šmahel k tomu dodává, že Milíčovo poslední kázání je datováno k 21. květnu 1374, kde již zřejmě bojoval s podlomeným zdravím. Ještě téhož roku, na den sv. Petra Milíč umírá a je pochován v avignonské katedrále.⁶²

Milíč svou smrtí nezastavil postihy svých žáků a stoupenců ze strany církve, kteří nepřestávali vyvíjet jím započaté snahy o naplnění jeho idey duchovního centra, Nového Jeruzaléma. I když bylo milíčovské opravné hnutí ve své podstatě předběžně očištěno, byly mu z pravomoci církevní instituce odebrány legální možnosti dalších aktivit.⁶³ Milíčoví reformně naladěni stoupenci jsou tak donuceni zastavit svou kazatelskou činnost, kontinuita jeho činnosti tak byla nakrátko přerušena.

Kaňák svými slovy doplňuje Šmahela, že ani Milíčův projekt Nový Jeruzalém „nepřežil svého zakladatele; koncem roku 1374 byl zrušen císařem Karlem IV. a darován

⁵⁸ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 29.

⁵⁹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 196.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 30.

⁶² ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 197.

⁶³ Tamtéž, s. 198.

*řádu cisterciáckému a přezván na kolej sv. Bernarda. Lid jej však jmenoval Jeruzalém i nadále.*⁶⁴

Postupem času se situace kolem užšího milíčovského kruhu uklidnila a Milíčovi nástupci, mezi něž můžeme zařadit např. Tomáše Štítného, Matěje z Janova, či později Jakoubka ze Stříbra, pokračovali dál v Milíčově započatém reformním díle. Kaňák dodává, že nedaleko Milíčova „duchovního města“ Jeruzaléma, vytvořili jeho nástupci nové centrum zbožnosti, jehož dominantou se stala Betlémská kaple, proslavená zejména za doby působení Milíčova nástupce Mistra Jana Husa.⁶⁵

Jak tvrdí Šmahel, největší pocta náleží Milíčově činorodosti, „s níž Milíč měnil utopii ve skutečnost. Tak jako dříve rozdával svůj majetek chudým, začal shánět na všech stranách příspěvky na stavbu jádra vzorné osady i na splacení dluhů, aby vysvobodil „padlé“ ženy z ekonomického područí majitelek nevěstinců.“⁶⁶

Milíčovou představou bylo primárně vytvořit rozsáhlé charitativní centrum, „Jeruzalém – místo pokoje“, které by se zároveň stalo centrem propagace reformních idejí. Milíčem vyvíjená sociální aktivita byla zpočátku podporována samotným císařem Karlem IV. a jeho projekt tak nabýval reálných rozměrů. Vybudovaná sociální instituce počala sloužit jako útočiště pro chudé, nemocné a přestárlé, ale zároveň sekundárně plnila funkci základny jeho žáků a stoupenců rozvíjejících reformní snahy za obnovu církve. Jeho utopickou vizí bylo zformování vírou obráceného množství lidí v jednotné společenství, které by dále propagovalo morální a etické cíle v souladu s evangelními texty.

Z milíčovského přesvědčení, že právě prostí a neprivilegovaní jsou povoláni uskutečnit velké dílo obnovy, vznikla Betlémská kaple, kazatelské a vzdělávací středisko spojené s univerzitou, které vešlo ve známost zejména v Husově době. Milíčova idea a z ní se rodící milíčovské hnutí, vytvořily duchovní předpoklad pro budoucí mocné hnutí, pro českou reformaci.

2.4 Milíčův odkaz

Pražský kazatel Jan Milíč z Kroměříže patřil mezi nejvýznamnější Husovy předchůdce. Byl si vědom hlubokých rozporů mezi učením prvotní církve a soudobé

⁶⁴ KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. s. 30.

⁶⁵ Tamtéž, s. 59.

⁶⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 39.

podoby křesťanské instituce, kterou začal z těchto důvodů tvrdě kritizovat, a hledal cesty k její nápravě. Pátral po důvodech morálního úpadku české společnosti, které též nacházel v materialistické koncepci církve i její touze po moci. Podobně jako všichni reformní předchůdci kritizoval nejen morální a etickou zpustlost církve, ale i to, že přespříliš zdůrazňovala smyslovou obřadnost, svaté obrazy a vedlejší kultury. Též mu byly trnem v oku nedostatky v náboženském učení církve, která přestala čerpat ze svého nejvýznamnějšího duchovního zdroje, z Písma svatého a odklonila se tak od svých primárních ideálů.

Kaňákovo literární dílo nám historickým exkurzem zprostředkovává nástin Milíčova duchovního obratu. Milíč svou dějinnou dráhu zahajuje jako královský úředník a nasává mocenskou atmosféru císařova dvoru. Posléze se úřednického postavení vzdává a naplno se věnuje kněžské profesi. Při svých vizitách na jemu podléhajících farnostech se shledává s poklesem mravnosti kněžského kléru, která je v přímém kontrastu s prvotním církevním učení. Ovlivněn Waldhauserovým kázáním dobrovolně přenechává svou kanovnickou funkci, jako světec se asketicky vzdává všeho majetku a plně se oddává homiletické činnosti kazatele.

I když mohla Milíče čekat nadějná kariéra, jak v roli světské, tak i v roli církevní, navždy opouští společnost mocných a věnuje se svému poslání, propagaci reformních duchovních idejí.

Milíč poznal mocenský život kolem císaře Karla IV., seznámil se i s náboženským prostředím kněžského kléru, jehož nevzdělanost a materiální touhy postupně otrásaly jeho iluzemi o mravopočestnosti církevní instituce. Hodlal změnit stávající podobu církevní instituce, která se vymykala původním ideálům Kristova učení. Chtěl nejdříve přísnou askezi osvobodit své duchovní vnímání od potřeb, vášní a požiteků těla, a poté šířit zbystřeným duchem své reformně laděné ideje na ostatní společnost.

Milíčův kazatelský hlas pronikl do nejnižších vrstev tehdejší české společnosti. Oslovil a na svou víru obrátil nespočet svých posluchačů, mezi nimiž figurovaly i ženy z nechvalně proslulého domu Benátek. V sociálním duchu zakládá svůj charitativní projekt Nový Jeruzalém, který se postupem času stává první oficiální kazatelskou školou, centrem formujícím kriticky smýšlející stoupence a první vlajkovou lodí české reformace. Milíčův vrcholný projekt Nového Jeruzaléma měl podstatný vliv pro vznik duchovní revoluce

v patnáctém století a stal se dobovým předchůdcem dalších reformně harmonizujících celků, „*Betlému, Orebu a Táboru*“⁶⁷.

Jan Milíč z Kroměříže ve druhé polovině čtrnáctého století tedy předznamenává reformaci, jeho myšlenky míří k Mistru Janu Husovi, k Jednotě bratrské. Pro svou reformní ideu je Jan Milíč z Kroměříže příznačně nazýván Otcem reformace.

⁶⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace* s. 198.

3 JAKOUBEK ZE STŘÍBRA

Čestné místo jednoho ze spoluzakladatelů husitství přináležejí osobě Mistra Jakoubka ze Stříbra. V osobě Jakoubka ze Stříbra bývá spatřován tichý zakladatel utrakvismu, jenž propagoval a záhy i prosadil svůj cíl, přijímání pod obojí z kalicha i pro laiky, tedy nejen pro kněžský klér. Husův spolubojovník a nástupce husitské revoluce měl po Mistrově smrti nemalý podíl na uchování jeho ideálů o návratu k původnímu smyslu a výkladu církevního učení. Jakoubkova postava zaujímá v církevních dějinách stěžejní místo a je zásadně spjata s laickým pojetím o obnově kalicha.

V úvodu této kapitoly si formou stručného životopisu připomeneme Jakoubkův původ a poté se zaměříme na zrod jeho kazatelské činnosti. V dalším textu práce se zabýváme reformními snahami, kterými se Jakoubek bezesporu aktivně podílel na utváření předhusitských církevních dějin. Studie se v této fázi spíše zaměří na zajímavá specifika Jakoubkova opravného programu. Hlubší konstrukci homiletického textu Jakoubkových univerzitních kázání zpřehlední závěrečná pasáž této kapitoly, kde zanalyzujeme s dopomocí Soukupovy studie význam jeho literárního pojmu „duchovního rytířství“ a přínos Jakoubkovy teologie kalicha.

Pokud se v práci zabýváme životem a působením Jakoubka na veřejnosti, omezíme se na získané poznatky o jeho životě a povaze většinou z pramenné Bartošovy literatury, která by měla být dostatečně věrohodným zdrojem faktografických informací.

3.1 Jakoubkův život

O Mistrovi Jakoubkovi ze Stříbra napsal významný český historik F. M. Bartoš, že byl „*nejen hlavní oporou Husovou v jeho zápase, nýbrž stal se vším právem jeho nástupcem v postavení vůdce strany, je tvůrcem programu husitského převratu a zůstal duchovní jeho hlavou až téměř po sám skon na sklonku velké bouře.*“⁶⁸

Jakoubkův rok narození je přibližně datován do období let 1370-72. Dle Bartošovy ortografie je Jakoubkův původ spojen se vsí Vítkov, umístěné v lokalitě poblíž královského města Stříbra, spravované panstvím křižovníků.⁶⁹ Z Jakoubkova vesnického původu se můžeme domnívat, že pocházel z dosti skromných majetkových poměrů a svou pozici si musel, stejně jako většina dobových lidových kazatelů, tvrdě vybojovat.

⁶⁸ BARTOŠ, F., M. *Několik postav z českých dějin*. Praha: Život a práce, 1941. s. 31.

⁶⁹ Tamtéž, s. 31-32.

Postupnou výpomocí, spojenou s ministrováním v kostele, dochází Jakoubek k zájmu o studium, ekonomicky podporován křížovníky ze Stříbra. Právě křížovnícký řád ze Stříbra, založený Anežkou Přemyslovnou za účelem opatrovnictví zdejšího špitálu⁷⁰, se velkou měrou přičinil o progres Jakoubkovy náboženské kariéry a nasměroval tak další Jakoubkovy kroky napříč církevním spektrem. Roku 1393 dosáhl Jakoubek společně s mladým Husem bakalářské hodnosti, roku 1397 zahájil své období přednášek na filozofické fakultě pražské univerzity a v létě 1402 byl vysvěcen za kněze.⁷¹

Podle Bartoše nemáme až do let 1406-1407⁷² žádné písemné zpracování pocházející z Jakoubkovy literární tvorby. Toho se nám dostává až o několik let později, kdy se Jakoubek stává Husovým spolubojovníkem uprostřed těžkých zápasů a vytrvalých sporů o nápravu církve. Průběh těchto let Jakoubkova zrání a hledání pravdy nelze potřebnými zdroji dostatečně zmapovat, proto napřímíme svou pozornost do období počátku patnáctého století, v kterém se naplno rozvinula Jakoubkova dominantní činnost, kazatelství.

Ve zmiňovaném období lze již prokazatelně doložit dataci Jakoubkových vystoupení, například v letech 1413 jeho první vystoupení v kostele sv. Klimenta, či v kostele „u Panny Marie před Týnem (1417), kde zaznělo jedno z jeho klíčových kázání o obrazech.“⁷³ Po Husově smrti dokonce nastupuje na prestižní post prvního kazatele v Betlémské kapli, která byla doménou mluveného slova, kde působí až do své smrti v roce 1429.⁷⁴

Během těchto reformních projevů lze spatřit zřetelný vliv díla Matěje z Janova, který se pro Jakoubka stal po celý jeho život velkou inspirací. Dílo Matěje z Janova silně zapůsobilo na mladého Jakoubka a naznačilo mu, že život člověka je neustálým bojem o pochopení pravdy. Dle Matěje je životní etapa křesťanskou rytířskou službou, kterou musí člověk konat za každou cenu, aby tak naplnil své poslání, k němuž je povolán samotným Bohem. Jakoubek poukazoval svými myšlenkami na to, že se v církvi stále odehrává zápas mezi Kristem a Antikristem, který není snadný, ale kde je nutností pravého křesťana postavit se na pravou stranu, stranu Kristovu. Pojem Antikrista v Jakoubkových

⁷⁰ BARTOŠ, F., M. *Svěťci a kacíři*. V Praze: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. s. 83.

⁷¹ BARTOŠ, F., M. *Několik postav z českých dějin*. s. 31-32.

⁷² BARTOŠ, F., M. *Svěťci a kacíři*. s. 86.

⁷³ *Jakoubek ze Stříbra: texty a jejich působení*. HALAMA O.; SOUKUP. Praha: Filosofia, 2006. s. 25.

⁷⁴ Tamtéž, s. 46.

kázáních byl namířen na osobu samotného papeže, hlavu církve, která obchodovala s duchovními úřady a svým vedením církevního úřadu tiše tolerovala korupci svatokupectví.

Jak Bartoš ve svém díle uvádí, v této kritice je snadno postřehnutelná inspirace Matějem z Janova, který byl zároveň žákem dalšího významného reformního kazatele, Milíče z Kroměříže, zmiňovaného již v předchozí kapitole. Jakoubkův předchůdce a učitel Matěj z Janova, jenž se ve své době stal mluvčím opravného hnutí za čistotu a obrození římskokatolické církve, se stal Jakoubkovi ideální předlohou v jeho dalším životě i kazatelské činnosti.⁷⁵

3.2 Skladba homiletických textů

Při detailnějším náhledu do Jakoubkových textů můžeme konstatovat, že reformní myšlenky, zvláště pak upřednostňování věcí božských a duchovních před čímkoli světským, provázely Jakoubka po celý jeho život. Dle Bartoše byl Jakoubkův pohled na svět zřejmě poněkud pesimističtější, viděl svět jako „slzavé údolí“, svět plný nepravostí a zla. Negativní vnímání světa zřejmě pramenilo i z jeho praxe ve stříbrském špitále, kde poznal neutěšené poměry, v nichž si jedni žijí dobře, zatímco druzí, chudší vrstvy obyvatel, mají existenční nedostatek.⁷⁶ Kontrastní poměr dobra a zla, neustálý zápas o postižení pravdy, jej ostatně provázel během celé jeho kazatelské činnosti inspirované výše zmiňovaným učitelem Matějem z Janova.

V následující části textu zaměříme pozornost na strukturu Jakoubkova kazatelského textu. Pokusíme se zde stručně vystihnout Jakoubkovy nejpodstatnější reformní myšlenky, jeho ideje a těž se důkladněji zamyslíme nad formou zpracování literární skladby kazatelských textů, komu, kde a v jakých souvislostech byl homiletický text deklamován. K výše uvedenému nám je nápomocna Soukupova odborná studie s detailnějším pohledem na Jakoubkův homiletický text.

Jakoubek vlastní kázání zřejmě přednášel s velkým zaujetím a naléhavě vyzýval své posluchače ke službě Kristu, k duchovnímu boji za lidskou mravnost a etiku. V přednášeném textu Jakoubek vybízel k úctě k bližnímu a k pokornému přijetí Krista jako jediné církevní autority. Dle Soukupových slov Jakoubkova spiritualita kladla značný

⁷⁵ BARTOŠ, F., M. *Světcí a kacíři*. s. 84-86.

⁷⁶ BARTOŠ, F., M. *Několik postav z českých dějin*. s. 31.

důraz na „*Kristův příklad zprostředkovaný evangeliem, z něhož ovšem pro praktický život plynou především morální naučení. Požadavku následování Krista u Jakoubka nenásleduje individuální realizační plán, jako tomu bylo v případě devotio moderna. Ovšemže vnější formy pobožnosti, jak posty či almužny byly Jakoubkovi podezřelé. Trval na tom, aby je doprovázelo příslušné ustrojení mysli, tak aby se nemohlo stát, že by je někdo činil jen proto, aby jej lidi považovali za zvláště zbožného.*“⁷⁷

Soukup rozbořem Jakoubkových kazatelských textů zjišťuje, že adresátem Jakoubkových nejstarších kázání neměl být „zbožný jedinec“, ale všichni křesťané, či celá laická společnost. Výše popsané lze odvodit z homiletické dikce, jelikož sám autor těchto kázání přecházel z plurálu do jednotlivého čísla jen velmi zřídka. Svá kázání hlásaná z kazatelny předkládal Jakoubek univerzálně a v první osobě. Ostatně to bylo pro kazatelský žánr té doby charakteristické. Kázání se již v Jakoubkově době stalo ústředním médiem pro křesťanskou osvětu a potíralo tak pragmatické písemnictví podporující individuální zbožnost. Stejně jako pro Jakoubka, tak i pro ostatní radikální kritiky kléru, se kazatelské texty pronášené z kazatelny stávají vrcholně středověkým modelem, který se ustavil během třináctého století na pařížské univerzitě.⁷⁸

Soukup ve svém rozboru dále upozorňuje na fakt, že z analýzy Jakoubkova textu lze rozpoznat pokročilou úroveň jeho literárních textů. Zkoumaná kázání nejsou svou úrovní prací literárního laika, o tom nám dále napoví Soukupova následující pasáž:

„V jejich formě se zračí znalost a poměrně přísné dodržování homiletických zásad pro kompozici sermones ad clerum. Také skladba citovaných autorit prozrazuje, že se jejich původce chtěl prokázat svým vzděláním. Nátěru teologické vzdělanosti se ovšem Jakoubek brzy zřekl a napříště zůstal u Bible a těch spisovatelů, kteří podle něj věrně vystihli její smysl, což platilo pro některé svaté doktory, a hlavně pro Matěje z Janova a Jana Viklefa, které však citoval mlčky.“⁷⁹

Svým literárním pojetím Jakoubek kopíroval biblickou homilii, vedle které se přidržel i klasického scholastického stylu výběru citací z Písma. Skladbu Jakoubkových textů, taktéž i metodu výběru citací z Bible však nelze označit jen jako něco typického pro Jakoubka ze Stříbra. Shodné pasáže a textové postupy lze snadno objevit i letným nahlédnutím do vydaných kázání souvěkých autorů. Z předchozího tedy Soukup

⁷⁷ SOUKUP, P. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2011. s. 246.

⁷⁸ Tamtéž, s. 248.

⁷⁹ SOUKUP, P. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. s. 249.

usuzuje, že Jakoubkem použité literární metody byly mezi univerzitně vzdělanými kazateli dosti rozšířenou a hojně využívanou literární formou.⁸⁰

3.3 Rytířské pojetí duchovního boje

Pomocí další Soukupovy studie se v Jakoubkově textu pokusíme nalézt východisko pátrání po zdrojích pojetí tzv. křesťanského rytířství zmiňovaného již v předchozích pasážích textu. Motiv křesťanského rytířství v Jakoubkových kázáních zaujímá specifické postavení. Provází jej v jeho literární činnosti nejen v nejstarších textech, ale i v dalších letech jeho literární tvorby. V Bibli popsaná Jobova zvěst o rytířském zápasu proti d'áblu i vlastnímu tělu a vůbec, určitá metafora „rytíře Krista“, se stává pro Jakoubkova kázání určitou předlohou. Již ve svých prvních spisech o kázání Jakoubek volá po rytířském boji za čisté mravy a vyhlašuje tak válku proti pomyslným neřestem, které spatřuje hlavně v kněžském požitkářství. Soukup poukazuje na fakt, že stejně jako jiní středověcí autoři využíval Jakoubek „*při prezentaci duchovního boje přirovnání k boji skutečnému, jeho principy však přitom stavěl na hlavu. Rány se nesmí oplácet, je třeba je snášet s klidným odevzdáním, neboť největší výhrou je utrpení. Kdo v sobě přemůže vztek, zvítězí nad d'áblem ve svém nitru.*“⁸¹

Z výše popsaného vyplývá Jakoubkovo pojetí morálního zápasu, jeho ústřední zbraní se zde jeví být trpělivý až pasivní přístup k boji, který v Jakoubkově křesťanské mravouce zaujímá výsadní postavení. Duchovní boj za očistu a obnovení prvotní církve paralelně spjatý s principem Jobova rytířského zápasu proti d'áblu (d'áblem je zde míněna prospěchářská církev v čele s papežem) a neustálého boje na tomto světě, se pro Jakoubka stává ideou spravedlivé války. Ve vlastním ideovém programu se cítí být povinován, žije s vědomím, že je vyvolen k duchovnímu boji. Cítí se být „křesťanským rytířem“ v dějišti věčného zápasu proti zkaženosti světa, který používá vlastních humánních zbraní, jakými jsou láska k bližnímu a striktní dodržování evangelických přikázání. Rozhodně tak příkře rozlišuje mezi tělesnými a duchovními zbraněmi, nezřiká se ani mučednictví. Netělesný, spirituální charakter Jakoubkova duchovního boje i jeho trpělivý, spíše konzervativní přístup v boji samotném je v jeho textech všudypřítomný.

⁸⁰ SOUKUP, P. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. s. 249.

⁸¹ Tamtéž, s. 260.

Názorová návaznost na Jakoubkova učitele Matěje z Janova, ale i na Viklefa, z kterého též ve svých literárních dílech bohatě čerpal, je zde dosti zřejmá. Originalita výbušných textů traktátů a kázání zmíněných středověkých reformátorů nespočívala jen ve výzvě k boji proti soudobé podobě církve, ale byla určitým impulsem k uvědomění si kritické situace uvnitř a vně náboženské instituce, jejíž cíle se značně lišily od původních programů církve Kristovy. V určité návaznosti na své předchůdce Jakoubkova tvorba upozorňovala na tyto odlišnosti, aniž by však postrádala vlastní kritické myšlení. Soukup tvrdí, že v Jakoubkově literární tvorbě nebylo nalezeno žádné místo, kde by Jakoubek doslova kopíroval své reformní idoly, či jiný pramen vůbec. Výjimkou, a to dosti tolerovanou, se staly citáty a úryvky z Bible, které v jeho tradičních textech zaujímaly významné postavení. Stejně tomu bylo i u jiných reformních kazatelů.⁸²

Duchovní interpretace rytířství byla vlastní nejen Jakoubkovi, ale i celé plejádě pražských mistrů, kteří čerpali z nepřeberného množství pramenných textů středověké literatury, zvláště pak z Bible. Jakoubkova spirituální interpretace bez výkladu přeneseného jazyka, jehož zdrojem bylo např. Písmo, byla skoro nemožná. Válečné metafory typu duchovní zbroj, či Kristovo rytířstvo, nebyly v textech středověké náboženské literatury ničím výjimečným, naopak, exegezi „*příslušných biblických míst o štítu a pancíři víry se dotkl již sv. Augustin, když v ‚De doctrina christiana‘ uvažoval nad výkladem dvojznačných přenesených znaků (signa translata ambigua)*.“⁸³

Soukupova studie dále poukazuje na fakt, že proti další středověké metafoře, např. již výše uvedenému Antikristovi, se Jakoubek snažil bojovat svým literárním příspěvkem, a to v zájmu teologické tradice „zlatou“ střední cestou. Nevyznával ani jeden z tehdy propagovaných obranných proudů, alibistický pacifismus na jedné straně, či agresivní apokalyptické násilí na straně druhé, ale svůj duchovní boj interpretoval spíše jako rozměr duchovní, pasoval se do role Kristova rytíře.⁸⁴

Jakoubek cítil, že jedinou možností, jak „zachránit svět“ před samotným morálním úpadkem, je zjednat morální nápravu skrze sebe sama a rozšířit tak téma duchovního zápasu na celou českou společnost. Tento postup byl ostatně příznačný pro většinu reformátorů.

⁸² SOUKUP, P. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. s. 275–276.

⁸³ Tamtéž, s. 283–284.

⁸⁴ Tamtéž, s. 279.

Volba „zlaté“ střední cesty napříč církevní tradicí tedy vymezila Jakoubkovu ideovou pozici, jak vůči římskokatolické církvi, tak vůči husitským reformním radikálům.

3.4 Teologie kalicha

V závěrečném bodu této kapitoly si v krátkosti připomeneme jednu z dalších specifických aktivit Jakoubkova opravného úsilí. Zvláštní pozornost si zde jistě zaslouží jeho snaha za obnovu kalicha, neboli přijímání svátosti oltářní pod obojí způsobou, podle které je právem nazýván zakladatelem utrakvismu. Hnutí za obranu kalicha je s postavou Jakoubka neomylně spjato, proto je v této práci v krátkosti představeno.

Jak jsme se již z předchozího výkladu dozvěděli mezi Matějem z Janova a Jakoubkem ze Stříbra, byla jistá názorová spojitost. Matějovo programové učení přijaté Jakoubkem se mohlo stát podkladem k myšlence častého přijímání, která dávala určitý charakter zbožnosti čtrnáctého století v českých zemích. Připíjení vína z kalicha se stalo symbolickým očistným aktem, jímž měl být laik postaven na stejnou úroveň knězi a ten zase snižen na úroveň služebníka sloužícího neknežím ve smyslu evangelijní církve.⁸⁵

Matěj z Janova, Jakoubkův učitel a vzor, usiloval o časté přijímání laiků z kalicha, aby podle příkladu prvotního křesťanství byla povznesena jejich mravní úroveň a duchovní život. Současně tímto symbolickým aktem měl být iniciován protest proti privilegovanému postavení nadřazeného kněžstva. Odepření kalicha laikům zvýrazňovalo nadřazenost kněžského stavu nad ostatními, vtiskovalo prostému lidu znak duchovní nedospělosti. Šmahel ve svém díle cituje, že Matějův „*podnět k častému přijímání svátosti oltářní vyústil v zavedení laického kalicha.*“⁸⁶

Podrobným studiem biblických textů dochází Jakoubek k převratnému zjištění, že přijímání pod jednou způsobou, které bylo církvi do té doby poněkud svémocně praktikováno, není biblického původu, tedy není obsaženo v prvotních textech Kristových věrozvěstů, ale bylo iniciováno samotnou katolickou církvi jako novum teprve ve dvanáctém až třináctém století. Sondou do učení biblických textů tedy Jakoubek prokázal, že soudobé katolické duchovenstvo upravilo svátost oltářní dle svých představ,

⁸⁵ KYBAL, V. M. *Matěj z Janova: jeho život, spisy a učení*. 2. vyd., Brno: L. Marek, 2000. s. 316.

⁸⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. s. 48.

aby tak mohlo demonstrovat nadřazené hierarchické postavení vůči ostatní laické společnosti.⁸⁷

Zkoumáním textu biblického evangelia Jakoubek dovozoval, že normativní Písmo svaté přikazuje přijímat pod obojí způsobou a že je tento eucharistický akt nepřímo spojen s vysluhováním oltářní svátosti prvotní církve. K výše uvedenému Bauer podotýká, že „*přijímání z kalicha laikům bylo sice převzato od východní pravoslavné církve, nicméně toto připomenutí Poslední večeře Ježíše Krista bylo vlastně obnovením někdejšího obřadu prvních křesťanů.*“⁸⁸

Dle Bartoše Jakoubek po tomto biblickém objevu vyvinul snahu prosadit přijímání pod obojí způsobou jako oficiální církevní akt, narážející však na negativní zpětnou vazbu ze strany tehdejší křesťanské církve. Sám Hus, který měl tou dobou odjet obhajovat své sporné výroky proti církvi na Kostnický koncil, žádal Jakoubka, aby vyčkal s oficiálním vysluhováním eucharistie až do jeho návratu z Kostnice, jelikož se právem obával odvetných církevních restrikcí.⁸⁹ Bauer k výše popsanému dodává, že „*Hus nepovažoval přijímání pod obojí za nezbytné k nebeské spáse, nicméně už nestihl do debaty o tomto tématu zasáhnout. Možná by se sám nemálo podívil, kdyby později spatřil nad hlavami svých příznivců korouhve s emblémem kalicha, jako symbolu náboženské reformace.*“⁹⁰

Utravismus v teoretické a praktické podobě se tedy Jakoubkovou zásluhou začíná v Čechách rozvíjet ještě před Husovým odchodem do Kostnice.

Jakoubek vyzval celou univerzitu k veřejné diskusi o kalichu a vystoupil tu na obranu „*revoluční myšlenky kalicha*“.⁹¹ Bartoš dále uvádí, že Jakoubkovo přičiněním začala být v Praze, v kostele sv. Michala roku 1414⁹², poprvé vysluhována svátost oltářní pod obojí způsobou. Tento církevní akt poté nabývá podoby sociálního rozměru a kalich se stává neodmyslitelným symbolem husitského hnutí, vyjadřující myšlenku návratu k prvotní církvi. I díky Jakoubkovo kališnické myšlence vzniká v roce 1415 z bývalého opravného hnutí institucionalizovaná husitská církev, která vysluhuje svou bohoslužbu.

⁸⁷ BARTOŠ, F., M. *Několik postav z českých dějin*. s. 37.

⁸⁸ BAUER, J. *Čeští světcí a kacíři*. Brno: Moba, 2006. s. 166.

⁸⁹ BARTOŠ, F., M. *Světcí a kacíři*. s. 95.

⁹⁰ BAUER, J. *Čeští světcí a kacíři*. s. 166.

⁹¹ BARTOŠ, F., M. *Světcí a kacíři*. s. 96.

⁹² Tamtéž.

Revoluční symbol kalicha, jako motiv boje za obnovu církve, je radikálně vztyčen na vlajce rodícího se hnutí.⁹³

Pohledem Bartoše se Jakoubkova teologie kalicha stala duchovní silou husitského hnutí a celé české reformace. Byla v ní přitažlivá myšlenka návratu k prvotní církvi, idea, která se stala součástí husitského programu, „*čtyřech pražských artikulů, jasně na sobě nesoucí pečeť osobnosti Jakoubkovy.*“⁹⁴

Vlastní zápas o ideový symbol české reformace naplno vzplanul až po zákazu přijímání pod obojí způsobou vyhlášeném na Kostnickém koncilu. Kostnickým zákazem kalicha a jeho odsouzením ze strany církve, se tak kalich stává symbolem české reformace, která v něm hledala oporu a udávala jím propastný rozdíl mezi soudobou církví a hlásaným slovem Písma svatého.

3.5 Jakoubkovo poselství

Popis kapitoly pojednával o jedné z významných teologických osobností české reformace Jakoubkovi ze Stříbra a měl za cíl v krátkosti představit jeho hlavní myšlenky, díky nimž se stal jedním z předních ideologů husitského opravného hnutí za obnovu církve. Odborná sonda do konstrukce Jakoubkova kazatelského textu nám prozradila náznaky Jakoubkovy spirituality, které primárně vycházely z jeho vyhraněného smyslu pro mravní a etické ideály. Díky Soukupově studii Jakoubkova kazatelského textu jsme se též seznámili s faktem, že Jakoubkem propagované reformní myšlenky byly zpracovány v jeho literárních dílech dosti precizně, nebyly tedy vůbec nikterak náhodné.

Pomocí Soukupovy studie se tato práce též pokusila nalézt v Jakoubkově textu východisko pátrání po zdrojích pojetí tzv. křesťanského rytířství. Využitím válečné metafory dává Jakoubek výrazným způsobem najevo jeho pojetí duchovního boje. Metafora „rytíře Krista“ se tak stává pro Jakoubkova kázání určitou předlohou a sám se do ní osobnostně vkládá. V trpělivém zápase proti jím vnímané zkaženosti světa a domnělému zlu používá vlastních humánních zbraní, lásce k bližnímu a striktnímu dodržování evangelií. Kontrastní poměr dobra a zla, neustálý zápas o dodržování čistých mravů i etických pravidel, duchovní boj o postižení pravdy, provázely Jakoubka během celé jeho kazatelské činnosti.

⁹³ BARTOŠ, F., M. *Světcí a kacíři*. s. 96.

⁹⁴ Tamtéž, s. 99.

Jakoubek patřil svým postojem k představitelům umírněného pražského křídla, dnešní terminologií řečeno, zastával pozici „zlaté střední cesty“ mezi (ultra) levicovým tábořským radikalismem a pravicovými konzervativci. Konzervativní a trpělivý přístup, spolu se spirituálním charakterem Jakoubkova duchovního boje, se staly hlavními zbraněmi Jakoubkova zápasu za obnovu prvotní církve.

Jakoubkem obnovený posvátný církevní akt, eucharistie, byl později převzat ostatními reformovanými církvemi. Znak kalicha se stal neodmyslitelným symbolem husitského hnutí, vyjadřujícím myšlenku návratu k prvotní církvi. Poselství Jakoubkových proslavů patrně našlo ohlas v dalších etapách reformní agitace a transformovalo se do kázání jeho žáků, dalších nástupců opravného hnutí.

3.6 Milíč a Jakoubek: osobní pojetí obnovy církve

Následující text práce patří porovnání osobních profilů dvou výše popisovaných individualit české reformace, Jana Milíče z Kroměříže a Jakoubka ze Stříbra. V této poslední subkapitole Jakoubkova příběhu se pokusíme naznačit názorovou pluralitu dvou výše zmíněných osobností ve věci jimi vyvíjeného reformního úsilí. Prokazovanou snahou této části práce je též prokázat jemné individuální odchylky v osobním pojetí obnovy církve u obou těchto představitelů proticírkevního hnutí.

Reformační činnost obou českých učenců se odvíjela v historicky poněkud vzdálenější minulosti, proto je charakteristické porovnání obou osobních profilů, vzhledem k omezenější možnosti výběru použitých literárních pramenů, poněkud limitované. Nicméně zde vyzkoušíme zkonfrontovat dvě ideologicky podobné roviny obou představitelů reformace, z nichž se pokusíme vyextrahovat jednotlivá specifika programových idejí a jejich osobní přístup k nim.

Úvodem popisované komparace obou velikánů předvoje opravného hnutí nesmíme opomenout zmínit fakt, že oba čeští reformátoři ve svých kariérních začátcích zastávali významné církevní pozice, byli současně středověkými katolíky.⁹⁵ Měli tak možnost posoudit situaci nejen zvenčí kritizované soudobé křesťanské instituce, ale mohli dospět k negativnímu poznání špatně fungujícího náboženského subjektu interním pohledem církví zasvěcených kněží. Říčan podotýká, že možná i proto byla jejich kritická vystoupení vůči církevnímu učení západní universalistické instituce vnímána o to kritičtěji. „*Je to*

⁹⁵ ŘÍČAN, R. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: Vydavatelské oddělení YMCA, 1948. s. 17.

*zbožnost katolická, zůstává v mezích církve, i když se zvýšenou měrou upíná k Ježíšově osobě a k bibli, usiluje o vroucí zbožnost osvědčovanou v životě a pomíjí mnoho zevnějšího. Její zástupci se rmoutili nad úpadkem církve a pracovali k její nápravě cestou, jež nevybočila z mezí poslušnosti církve římskokatolické. Čeští předchůdci reformace patří prý docela k nim.*⁹⁶

V dalším textu je následně prezentován jednotlivý projev obou představitelů předvoje reformy, jejich osobní přístup k reformaci i jejich individuální pojetí opravného hnutí, v němž se vzájemně osobnostně odlišovali.

Milíč svým přísně asketickým stylem života připomíná spíše světce. Vlastním mravním přesvědčením stojí na pomyslném stupínku ze všech Husových předchůdců zřejmě nejvýše. Je asketou, který se vzdává všeho majetku i svých světských a církevních funkcí ve prospěch Krista a jeho učení. Působí jako kazatel vyvíjející a směřující své opravné aktivity zejména k nižším sociálním vrstvám, které se o dvě generace později stávají hybnou silou husitského hnutí.

Svou náboženskou přepjatostí, která místy hraničí až s fanatismem, zachází do extrémních důsledků. Jeho náboženské horlení však nemá podobu radikálního boje proti světské moci, či neznamená nekompromisní nesouhlas s církevním dogmatem. Je to vnitřní boj s „větrnými mlýny“, který pramení z altruisticky vedeného způsobu života, vyvěrajícího z Milíčových nesporných morálních kvalit. Nabízí pomocnou ruku sociálně slabším vrstvám, propagací humánních „zbraní“, jakými jsou např. láska k bližnímu, či evangelijní zvěst, chce jít ve svém morálním boji příkladem. Milíčův soucit s bídou a utrpením chudých graduje rozděním veškerého jeho majetku ve prospěch chudiny, čímž se sám ve svém duchovenském okolí vystavuje posměchu.

Zřejmě asketicky vedený způsob života současně posiluje, ale zároveň ochabuje Milíčovu mysl, prožívá stavy nadpřirozena. Osloven vnitřním duchem srdce, ujímá se zvěstování o příchodu Antikrista, které později zhmotňuje i ve svém literárním díle. Drží se idey kříže, snaží se po vzoru Ježíše trpět a umrtvovat tělo, touží tak nalézt věčný život. Z této idey vyplývá především Milíčova askeze, vést neúporný, pracovitý život k potlačení vlastní touhy ke světským věcem.

Jeho motivace k rezignaci na světské, či církevní úřady nebyla zřejmě povrchního rázu, musela zřetelně vyplývat z hlubšího duchovního prožitku. Příkladným životem

⁹⁶ ŘÍČAN, R. *Od úsvitu reformace k dnešku*. s. 17.

naplněným neokázalou skromností vzbuzuje a vytváří kolem své osoby aureolu svatého muže. Svým světským stylem života se vymykal stereotypu pražského duchovenstva a stával se tak pro svoji dobu zárnou výjimkou.

Milíč popisovaným způsobem života naznačuje nesporné morální kvality, jakými jsou například silné sociální cítění, či altruisticky laděný pohled na svět. Své o tom jistě vypovídá i Milíčova idea vzorné křesťanské pospolitosti zobektivizovaná v jeho sociálním projektu Novém Jeruzalému. Milíčem stvořená „vzorná obec“ se za pochodu stává první kazatelskou školou české reformace, v jejíchž stopách, ale v mnohem širším rozsahu, se ji pokusil následovat až revoluční Tábor.

Jakoubek ze Stříbra taktéž neztrácí ze zřetele sociální stránku opravného hnutí, ale oproti Milíčovi vyznává více teoretickou rovinu učení. Svou pozornost zaměřuje především na prohloubení věrouky a snahu o kanonizaci svátostného účinku eucharistie, laického přijímání z kalicha. Precizním studiem historických náboženských pramenů Jakoubek prokazuje, že přijímání pod jednou není biblického původu, ale bylo zavedeno samotnou církví teprve v nedávné době. Jeho zjištění tak dokazuje historickou retuši biblického textu ze strany církve, která se snažila předsunout pravidlo, že přijímat pod obojí způsobou je jen výsadou kněžského kléru. V Jakoubkových očích tak církev chtěla zvýraznit svou nadřazenost.

Jakoubek tedy ve svých teoretických disputacích vychází z přesvědčení, že přijímání kalicha je určeno širokým zástupům laiků, kteří mají před Bohem stejné právo na eucharistii jako církevní duchovenstvo. Symbol kalicha se tak Jakoubkovým přičiněním stává důležitou duchovní posilou pražského reformního rozběhu.

Jakoubkovo učení můžeme oproti Milíčovi vnímat jako formálně ucelený věroučný program. Zaobírá se náboženskou reformou více z teoretického hlediska, než sám Milíč, který v roli náboženského světce zhmotňuje asketický způsob života. Studuje dějinná literární a náboženská fakta, jejichž analýzou přichází na neslučitelné rozdíly s dogmatickou věroukou tehdejšího církevního pojetí. Studiem biblických textů si jen utvrzuje svoje osobní přesvědčení o skrytých pravdách Písma, které chce veřejně kázat. Proto lze na Jakoubkův přístup k reformaci nahlížet více z teologičtější roviny, můžeme jej hodnotit jako výrazně teoretický a dějinný, založený na historickém studiu biblických věroučných pramenů.

Při propagaci opravného učení se Jakoubek projevoval spíše konzervativním, málo vyhraněným postojem. Od akčnějšího pojetí radikální skupiny pražských vikleřistů se liší pacifističtější národnostním postojem. Působil dojmem skrytého intelektuála, „šedé eminence“, která ze zákulisí spolurozhoduje o církevních věroukách a redukci liturgie. Jakoubek – „duchovní rytíř“, který se vcítil do role náboženského bojovníka, byl spíše zastáncem taktického boje, než zástupcem dynamismu radikálního vikleřovského proudu. Obranou čelných dogmat oficiální církevní věrouky Jakoubek nevybočil, oproti svému předchůdci Milíčovi, z teologické roviny konzervatismu.

Oba předchůdci české reformace měli společnou ideu boje, vyvíjeli snahy o nápravu církevního učení při použití humánních zbraní, jakými jsou láska k bližnímu, či evangelijní zvěstování. Pátrali po důvodech morálního úpadku české společnosti. Kritizovali nejen morální a etickou zpustlost církve, ale především radikální odklon od textů Písma a prvotně vyznávané rané křesťanské nauky. Vyznávali svobodnou ideu boje za změny v církevních dogmatech a přinesli svým učením důležité podněty pro rozvíjející se reformní hnutí. Milíčův vrcholný projekt Nového Jeruzaléma měl podstatný vliv pro vznik duchovní revoluce v patnáctém století. Podobným způsobem se prezentoval Jakoubek, který se stal prvním propagátorem svátosti oltářní pod obojí způsobou a je právem nazýván zakladatelem utrakvismu.

Poselství kritického proticírkevního učení obou předchůdců reformace našlo ohlas v dalších etapách reformní agitace a transformovalo se do kázání dalších nástupců rodícího se revolučního hnutí.

4 UČENÍ JOHNA VIKLEFA

Text kapitoly nám přiblíží jednu z nejvýraznějších osobností anglických středověkých myslitelů, jejíž ideje měly zásadní vliv na počínající evropské reformní hnutí. Oxfordský učenec, Mistr John Viklef, svými filozofickými a teologickými tezemi inspiroval vznik revolučního hnutí lollardů, které dál rozšířilo jeho učení napříč celou Evropou. Po zakladateli francouzského revolučního hnutí Valdesovi, vyvolal Viklefův proreformní program první mocnou vlnu evropské reformace.

V první podkapitole této studie si ve vší stručnosti nastíníme dobový kontext čtrnáctého století v Anglii a zřejmé příčiny, proč se soudobé církevní společenství dostává pod mocnou vlnu kritiky anglického obyvatelstva. Další část textu nám představí genezi Viklefových filozofických a teologických myšlenek, které předcházela jeho studijní léta na oxfordské univerzitě. Nedílnou součástí této části práce je krátké představení Viklefovy literární tvorby, která se spolu s následným přerodem Viklefovy filozofie i nadále vyvíjela.

Obsahem popisované kapitoly je též prezentace Viklefova nadstandardního vztahu s vysokým vládním členem anglické aristokracie. Zmiňovanou konexí s vysokým královským hodnostářem Viklef získává vlivnou ochranu a podporu královské koruny, která mu umožňuje beztréstně rozšiřovat reformní myšlenky i během svých prvních střetů s církví, popsanych v další podkapitole předkládané práce. Po deskripci Viklefových prvních střetů s katolickým aparátem nás následující díl projektu seznámí s ideologicky laděným literárním dílem, jehož reformní obsah byl církevní institucí následně vyhodnocen jako nepovolená hereze.

V závěrečném podtitulu práce se text odvíjí v duchu Viklefova odkazu, který byl šířen jeho lollardskými nástupci, jejichž prostřednictvím se dostávají Viklefovy opravné ideje do celé Evropy, potažmo i do zemí Koruny české.

4.1 Anglie ve století Viklefově

Lambert uvádí, že do příchodu Viklefova reformního učení, v období končícího čtrnáctého století, není v Anglii znám případ jiného významného heretického učení. Nejinak tomu bylo i s církevními zlořády, které svým odlišným učením dávaly podnět k herezi již ve třináctém století, ale podstatně se na anglickém území neprojeví.⁹⁷

⁹⁷ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 328.

To, že anglické království zůstalo oproštěno od různých církevních skandálů, bylo zapříčiněno mnoha odlišnými vlivy, jež nám vyjeví Lambertův příspěvek níže.⁹⁸

Jedním z možných vlivů, proč se pro církve nebezpečné myšlenky heretického charakteru nedostaly na anglické území, byly podstatně omezené kulturní a církevní styky s okolní Evropou. Jak dále Lambert doplňuje, dalším z uvedených důvodů ochrany před herezí se stala „dobře organizovaná a pevně řízená struktura anglické církve. Oproti kontinentu měl panovník nad církví poměrně značnou kontrolu. Boje o investituru trvaly v Anglii jen krátce a skončily kompromisem, který přenechával kontrolu moci v otázce jmenování vysokých církevních úřadů na straně koruny.“⁹⁹

Účinná obrana před heretickým učením spočívala v neposlední řadě v dobře fungující administrativě. Anglické úřady byly schopny kontrolovat příliv námořního toku nebezpečných informací, které by se mohly dostat obchodní cestou přes přístavní města až do Anglie. Špatnou filtrací, „po vodě“ připlouvajících heretických zpráv, by mohla být následně ohrožena světská, či církevní mocenská samospráva a tomu bylo třeba účinným způsobem zabránit. S vědomím propukajícího valdenského hnutí ve Francii, je tak v anglických přístavních městech prosazována výrazná snaha o důkladnou lustraci převážně francouzských obchodníků, kteří by mohli na britský ostrov reformační herezi zanést.¹⁰⁰

Druhá polovina čtrnáctého století přináší pro anglickou církev nevýrazný propad. Sice ještě nedochází k dramatickému poklesu morálky duchovenstva, „ale obecně se již nedostávalo výjimečně kvalitních osobností předchozího století.“¹⁰¹ V církevní instituci se začínají projevovat staré nedostatky duchovních zlořádů, které vyplouvaly na povrch během celého pozdního středověku, ale byly vždy a včas korigovány. Mezi tyto církevní zlořady bývá na prvním místě zařazován nadbytek kněžského kléru, který „stál“ anglickou aristokracii nemalé finanční prostředky.¹⁰²

Dalším faktorem nadcházející dekadence katolické instituce můžeme dle Lamberta označit kanonickou stagnaci, neboli jinými slovy řečeno „ztuhnutí“ církevního aparátu. Zmiňovaný křesťanský duchovenský subjekt se stal ryze konzervativním monopolem, pozbýval flexibility učení a nebyl vstřícný inovativním náboženským reformám. Mnohé

⁹⁸ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 328.

⁹⁹ Tamtéž.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 328 - 329.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 329.

¹⁰² Tamtéž.

výhrady provolávané i z úst duchovenského personálu, které vytýkaly církevnímu učení jeho uzavřenou rigiditu, zůstaly nadlouho nevyslyšeny. Postupy církevního aparátu se tak až příliš zformalizovaly, staly se příliš těžkopádnými.¹⁰³

Postupný úpadek církve zaznamenává i kriticky vnímavé obyvatelstvo Anglie, které v tomto období musí čelit i jiným, politicky závažným záležitostem, které mají nesporný dopad na jejich životy. S obnovením stoleté války v roce 1369 a nutností financování nákladných anglických vojenských operací proti Francii, vyvstává pro lid Anglie povinnost platit vyšší daně. Vládou stanoveným navýšením zdaněním se mělo již tak zchudlé obyvatelstvo podílet na spolufinancování válečného konfliktu a odvrátit tak blížící se porážku anglických vojsk. Složité životní podmínky obyvatel britské koruny, zaviněné též i výše zmíněným necitlivým navýšením daní, graduji v roce 1381 v Selském povstání.¹⁰⁴

V souvislosti se vzrůstajícím sociálním napětím ve společnosti vyvíjí anglický parlament úsilí, které má ulevit daňovému zatížení lidí a agituje svými hlasy pro sekularizaci církevního majetku. Svou politickou agitací, která není spojena ve věcích církve s žádnými reformami, tak parlament nevědomě podněcuje příležitost pro růst radikálně orientovaných reformních spolků.¹⁰⁵

Začínají se tak objevovat první kazatelské hlasy, které vyžadují radikální obměnu církevního učení cestou obnovy církve. Anglická církev ale není na nástup šířící se heretické infekce dostatečně připravena. Nepodniká včas uvážlivé kroky, které by zabránily internímu přenosu radikálních myšlenek. O slovo se tak hlásí radikální anglický myslitel, filozof a teolog, jenž svou kritikou antiklerikalismu a reformními idejemi, podněcuje potenciální stoupence k obnově církevního učení.

4.2 Oxfordský filozof a teolog

Kaňákovými slovy se datum a místo narození Johna Viklefa nedá z historických dokumentů zcela přesvědčivě doložit, proto je v jeho díle předpokládaným místem

¹⁰³ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 329.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 330.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 329-330.

Viklefova rodiště uváděna ves Wycleff nad Tessou, kde se roku 1330 se vši pravděpodobností narodil.¹⁰⁶

Zbylé časové údaje, jež v této práci vystihují mezníky Viklefových životních etap, se z důvodů odhadovaného data narození oxfordského myslitele nedají zcela přesně odvodit, proto se text Viklefova životopisu opírá jen o přibližnou dataci Viklefových biografických údajů. Časové osy Viklefových jednotlivých historických milníků se tak mohou v jiných literárních pramenech nepatrně odlišovat.

Podle Levyho historické koncepce jsou Viklefova studijní léta úzce spojena s městem Oxford, zvláště pak s tamní starobylou univerzitou, na které mladý Viklef začíná se studiem asi kolem roku 1350. Na zdejší univerzitě, jež byla mladší sestrou prestižního teologického a filozofického univerzitního studia v Paříži, nabývá začínající oxfordský student svých prvních znalostí z přírodopisu, astronomie, logiky, teologie a filozofie. Zde získává asi kolem roku 1356 i svoji první akademickou hodnost a stává se tak bakalářem umění.¹⁰⁷

Získané základy filozofie jsou pro Viklefa stěžejní v jeho prvním období literární tvorby, kdy využívá filozofického potencionálu k sepsání několika počátečních traktátů. V těchto prvních traktátech, jejichž počátek je dle viklefovských badatelů datován do období okolo roku 1361, vychází oxfordský student z filozofie novoplatonismu. Tento směr vycházel z představy o mystickém vyzařování materiálního světa z božské duchovní podstaty, které se lze přiblížit nikoli rozumem, nýbrž mystickou extází. Ve Viklefových prvních literárních dílech, zvláště pak v díle „*De logica*“ a „*De compositione hominis*“ je možné dále zpozorovat patřičný příklon k Augustinovým myšlenkám lidské duality, duše a těla, jehož teologie se pro Viklefa stala inspirací.¹⁰⁸

Kaňák dodává, že na tyto počáteční filozoficky laděné traktáty navazují spisy další, v nichž mladý oxfordský filozof naplno rozvíjí své novoplatónské úvahy o původu jsoucna, člověka a světa. „*Viklef se domníval, že všechno jsoucno má původ v Bohu, je výsledkem jeho představ. Svět pak jako produkt božské představivosti by mohl zde být i bez Božího stvoření, protože tu vlastně existoval v Božím plánu v celku i jednotlivostech před*

¹⁰⁶ KAŇÁK, M. *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973. s. 7.

¹⁰⁷ LEVY, CH., I. *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*. Leiden: Brill, 2006. s. 12.

¹⁰⁸ KAŇÁK, M. *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 8.

Božím stvořením. Člověk je pak ve svém bytí jednou z těchto Božích představ – idejí, dodatečně Bohem stvořených a ve svém jsoucnu věčných.“¹⁰⁹

I když Viklefovo filozofické zaměření nepředstavovalo ve svých počátcích kompaktně ucelený tematický okruh ani jednotně vyhraněnou názorovou linii, je nutné podotknout, že Viklefovův prvotní příklon k nominalismu doznává později změn. Vyvíjející se racionalistické myšlení tak postupem času mění nominalisticky orientovaného Viklefa v realistu. Kaňák se touto myšlenkou snaží naznačit, že ve Viklefově životě a jeho filozofii nalézáme větší množství tvůrčích period, či rozvíjejících se myšlenkových pochodů.¹¹⁰ Viklefova filozofie se tak v průběhu jeho let neustále vyvíjí, nezůstává statická.

Po Viklefově počáteční filozofické literární tvorbě, která je příznačná pro jeho mladá studijní léta na oxfordské univerzitě a lze v ní ještě spatřit nominalisticky orientované tendence, je tak možné v následujícím Viklefově období vyčíst vyvíjející se a měnící se filozofické pojetí, směřující více k racionalistickému hledisku.¹¹¹

Oxfordská univerzita zůstává i nadále Viklefovým základním působištěm, získává zde i několik teologických funkcí. Jeho jméno figuruje i na petici vydané papežem Urbanem V., jejímž prostřednictvím v roce 1362 uděluje papež souhlas s Viklefovou žádostí o kanovnícké místo. Viklef se tak stává členem kapituly ve Westbury nad Trymem a je mu tak udělena povinnost duchovně se starat o Aust.¹¹²

Anglický profesor Levy svým historickým příspěvkem doplňuje Kaňákův výklad a dodává, že o rok později se s přispěním biskupa Buckinghamha z Lincolnu dostává Viklef i ke studiím teologického učení. V květnu roku 1370, přibližně po sedmi letech teologického vzdělávání, je Viklef vyhlášen bakalářem teologie a v témže oboru získává asi v roce 1373 na oxfordské univerzitě i svůj první doktorát.¹¹³

Odpor církve k Viklefově osobnosti vzrůstá rovnoměrně s jeho pokračující reformní činností v roli občasného přednášejícího na oxfordské univerzitě. Při svých kazatelských vystoupeních Viklef dále otevírá ožehavá teologicko-filozofická témata o původu světa a člověka. Mnohdy přichází s novým, originálním řešením, které je ale v přímém rozporu a kontrastuje s dogmatickým učením církve. Svou osobou prezentovaná raně reformační témata o vzniku a uspořádání světa, spolu s morálně filozofickými

¹⁰⁹ KAŇÁK, M. *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 9.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 8.

¹¹¹ Tamtéž.

¹¹² Tamtéž.

¹¹³ LEVY, CH., I. *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*. s. 13.

problémy „správcovské vlády“, ať duchovní, či světské, shromažďuje oxfordský filozof v logicky uspořádaném díle nazvaném „*Summa theologica*“.¹¹⁴

Levy svými slovy doplňuje, že se toto vrcholné teologické dílo skládalo z mnohdy na sebe nenavazujících traktátů, vzniklých v rozmezí asi šestiletého období 1375-1381. Výše zmiňované Viklefovo dílo sice svým názvem vybízelo k čistě teologickým spekulacím, nicméně se jeho obsáhlý tematický okruh spisů mimo jiné zaobíral i politickými vztahy mezi církví a státem, eklesiologické učení nevyjímaje.¹¹⁵

Kaňák navazuje na Levyho a udává, že obsáhlost zmíněného díla poukazuje na rozsah dvanácti publikací, které Viklef ztvárnil na podkladě hluboké znalosti jím studovaných biblických textů. Při analýze textu Bible se Viklef nově zamýšlel „*nad otázkami jako například Bůh a Trojice, darování Božího spasení, Boží vyvolení a zavržení, Boží milost a ospravedlnění, církev a svátosti, časné tresty, Písmo svaté, život vezdejší a věčný.*“¹¹⁶

Kaňák dále v následné citaci uvádí, že Viklef, autor teologické Sumy, se ve svém díle na základě studie Písma mimo jiné zaobírá i myšlenkou idey Pravdy. Prostřednictvím této idey, která je dle Viklefova výkladu tou nejvyšší ideou sídlící u Boha, je tak člověku umožněno poznat Boha samotného. „*Vědomí o možnosti poznávat tuto Pravdu pravd bylo Viklefovi ostruhou k soustředění se na novoplatónské studium k pochopení i jejího vtělení jako ideje v Ježíši Kristu. Ta skrze Boží Slovo tělem byla učiněna a jako teologický pojem stala se Janovým připodobněním Ježíše k cestě, pravdě a životu nerozlučně spjatá s představou dalších z ní vycházejících a svou existencí svět dotvářejících idejí Spravedlnosti, Lásky, Krávy a Dokonalosti.*“¹¹⁷

K dokreslení situace je třeba připojit ještě fakt, že idea Pravdy a vše, co bylo s tímto tématem příbuzné, měla ve Viklefově době významný společenský dosah „*a nabývala podoby naléhavého reformního programu.*“¹¹⁸

Literární obsah Viklefovy teologické Sumy svými výrazně realisticky filozofickými přístupy k biblickým a teologickým otázkám tak vede ke spekulativní teologii s později vyhodnocenými kacířskými závěry.

¹¹⁴ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 13.

¹¹⁵ LEVY, CH., I. *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian.* s. 200.

¹¹⁶ KAŇÁK, M. *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 13.

¹¹⁷ Tamtéž.

¹¹⁸ Tamtéž.

Kaňák ve své knize naznačuje, že Vikleřův ucelený příklon k realistickému pojetí filozofie představuje začátek dalšího, racionalisticky orientovaného období, v kterém se oxfordský filozof představuje jako radikální filozofický realista novoplatónského směru.

Díky tomuto postupnému filozofickému přerodu, který byl zakončen Vikleřovým stěžejním filozofickým dílem s názvem „*Summa de ente*“, a jež předcházelo „*Sumě teologické*“, se ještě na oxfordské univerzitě dostává do prudkého sporu s tamními profesory vyznávající nominalismus. „*Nominalismus ve svých východiscích nekalkuloval s Božím plánem předcházejícím v ideách všechny věci, jež jsou hned pojmem, který realismus z idejí odvozoval. Co je dáno, jsou jednotliviny jako skutečné věci, jež jsou dříve než jejich pojmy, vzniklé z nich teprve rozumovou abstrakcí. Tato otázka byla spojena s dogmatickou stránkou učení církevního, neboť realisté z nominalistického tvrzení, že substancionalita patří jen jednotlivě či individuu, dovozovali například trojiční nauce, že pak v Bohu trojjediném by bylo nutné si myslet nikoliv jednu, ale tři osoby. Proto nominalismus byl v minulosti, nežli nabyl své převahy, v církvi častěji vyhlášován za blud a nominalisté pronásledováni, což později po získání převahy v církvi stejnou měrou opláceli realistům.*“¹¹⁹

Na výše popisovaný výklad nominalisticky orientovaného filozofického směru Kaňák navazuje tvrzením, že v realisticky zaměřeném pojetí filozofie patřil Vikleř, po svém učiteli filozofie Duns Scotovi, ve své době za nejvýznamnější osobnost ve svém oboru. „*V tomto scholastickém studiu teologickém neměl sobě rovného.*“¹²⁰ Zmiňovaným literárním dílem na poli scholastické filozofie tak dle Kaňáka končí Vikleřovo první časové a myšlenkové období, spadající do jeho oxfordských studijních let. Filozofickou „*Summou de ente*“ je prezentován Vikleřův dokončený příklon k radikálně realistickému pojetí novoplatónsky orientovaného směru.

Lambert doplňuje Kaňákova slova výrokem, že Vikleřův nominalismus, který je s Vikleřovou osobou spojován zejména během jeho mladých studijních let na oxfordské univerzitě, se prudce obrací „*k opačnému extrému – k ultrarealismu.*“¹²¹

Nutno podotknout, že se v tomto období prezentovaný Vikleřův radikální realismus promítl i do jeho dalšího tvůrčího myšlení; do zájmu o teologické myšlení o Bohu, do kosmologického pojetí světa, do antropologického myšlení o člověku a taktéž

¹¹⁹ KAŇÁK, M. *John Vikleř: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 14.

¹²⁰ Tamtéž.

¹²¹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 333.

do christologie, nauky o Kristu. „*Summa je proto plná Viklefových útoků na nominalistické autory. Snaží se jim dokázat, že všechno bytí je dobré a že zlo „per se“ – samo o sobě neexistuje. Všechno co Bůh stvořil, domnívá se Viklef, je z něho a je nejlepší z toho, co tvořit zamýšlel. Vše je tedy jenom dobré. Něco lepšího může být jen v koncepci Boží, avšak nikoliv ve skutečnosti.*“¹²²

V chronologickém pořadí první „*Summa de ente*“, tak ukončuje Viklefovo první období filozofické činnosti, které je vystřídáno údobím druhým, bádáním teologickým. V něm se oxfordský doktor detailněji zaměřuje na studium Písma a rovněž se nepřímo podílí i na překladu Starého a Nového zákona z latiny do anglického jazyka, který má nesporný vliv na pozdějším šíření reformních evangelijních idejí.¹²³

4.3 Ve službách anglické koruny

Důležitým momentem je dle Kaňáka fakt, že již během Viklefových doktorských studií dochází ke sblížení Viklefa s vévodou z Gauntu, který jako syn krále Edvarda III. a možný budoucí nástupce trůnu, patří v té době mezi nejdůležitější osobnosti Anglie. Vévoda John Gaunt se v období složité vnitřní politické situace, ve které se v té době Anglie nacházela po staleté válce s Francií, obklopuje schopnými lidmi. Ve Viklefovi, jenž se jevil jako nadaný řečník a odborník na teologickou problematiku, spatřuje vévoda z Gauntu vhodný osobitý potenciál pro řešení náboženských otázek a komplikovaných právních, či politických vztahů anglické koruny s avignonským papežem, potažmo s křesťanskou církví.¹²⁴

Viklef tak v rané fázi svého myšlenkového vývoje získává prostřednictvím nadstandardního vztahu s Johnem Gauntem u anglické koruny vlivné politické angažmá.

Kaňák z toho dále vyvozuje, že po svém jmenování doktorem teologie se tak Viklef s určitostí stává „*platným pomocníkem vládních činitelů, kteří se snažili omezit církevní vliv v Anglii snížením počtu klášterů, omezením moci papeže a zabráním církevních statků. Dal se jim k dispozici svými teologickými argumenty i svým břitkým perem.*“¹²⁵

Politický úředník John Viklef se pozvolna ujímá role odborného poradce anglické koruny v ožehavých otázkách teologie a pomáhá svým osobitým potenciálem řešit

¹²² KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 22.

¹²³ Tamtéž, s. 23.

¹²⁴ Tamtéž, s. 10.

¹²⁵ Tamtéž.

i komplikované politické spory mezi anglickou aristokracií a církví, které postupně přerůstají v boj o investituru. Oxfordský doktor na jaře roku 1374 „hájí barvy“ anglické koruny v Bruggách a snaží se svou teologickou odborností a polemickou výřečností dosáhnout „*konečného odstranění dlouho se již vlekoucího sporu mezi Anglií a papežskou kurií o tzv. provize, tj. placení poplatků papeži za jmenování na určitý církevní úřad v Anglii.*“¹²⁶

Houževnatým přístupem a vyhraněným protipapežským postojem při jednání v Bruggách, během něhož Viklef prokazuje teologickou odbornost a rétorické schopnosti, vzbuzuje pohoršení v řadách anglického duchovního kléru. Viklefovi za jeho proanglický postoj je naopak pochvalou utužení stabilní podpory vévody z Gauntu a tím i celé anglické koruny.¹²⁷

Ideové spory mezi nominalisticky zaměřenými učiteli oxfordské univerzity a Viklefovým radikálním realismem, spolu s jeho pokračující a stále se stupňující kritikou zaměřenou proti hmotným výhodám mnišských řádů v církvi, respektive proti církevnímu bohatství obecně, postupně spějí k dlouho očekávanému konfliktu. K navozené situaci zřejmě přispívá i fakt, že se Viklef stává prostřednictvím vévodovy přízně chráněncem anglické koruny, která s církví vedla nekonečně dlouhé politické i teologické spory. Viklefova volba příklonu k anglické aristokracii, jejíž éru započal obhajobou světské vlády ve výše zmiňovaném politickém procesu v Bruggách, byla církevním duchovenstvem vnímána s nebyvalou nevolí.

Jak napovídá Kumlerův citát z díla „*Dějiny anglické literatury*“, svou podporu a loajalitu k anglické koruně vyjádřil oxfordský doktor v jednom ze svých dalších kriticky zpracovaných traktátů, vytvořených v roce 1374, jež nesl název „*Determinatio ... de dominio contra unum monachum (Rozklad ... o světském panování, sepsaný proti jistému mnichovi), ve kterém se projevil jako zastávce světské moci státu proti moci církve. Nikdy v životě z tohoto stanoviska neustoupil; nebyl kompromisní povahy.*“¹²⁸

Důvod, proč se Viklef stává pomocníkem vládních činitelů anglické aristokracie v politických a teologických sporech proti církvi, nám mimo výše vyřčené napomůžou ozřejmit i slova evangelického profesora Molnára: „*Církevní život si přál upravit podle*

¹²⁶ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 11.

¹²⁷ Tamtéž, s. 11-12.

¹²⁸ KUMLER, A., G. *Dějiny anglické literatury. Část 1.* Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1963. s. 143.

vzoru apoštolského věku a odstranit z něho důsledky Konstantinova obdarování. Podle jeho soudu se papež a římská církevní hierarchie znetvořením proměnili v přísluhovače Antikrista, doufal proto, že světská moc vytvoří pevnou hráz vůči bohatství, kněžské nadvládě a magicky chápanému svátostnému provozu pozdně středověké církve.¹²⁹

Viklefův příklon k anglické koruně tak vyjevuje jeho názory na vztah církve a světské moci. Podle Viklefova úsudku je nezbytné, aby za pomoci světské moci došlo k částečné sekularizaci majetku katolické církve. Viklefovými slovy se má stát pokusit, a to dokonce i za využití násilné reformy, vyvlastnit nadbytečný církevní majetek, který podle Viklefova přesvědčení stojí za nízkou morální úrovní církevní instituce.¹³⁰

Je samozřejmostí, že Viklefovy reformní ideje nezůstávají bez odezvy a reakce kněžského kléru na sebe nenechává dlouho čekat.

Kaňák navazuje na Lamberta svými slovy a předesílá, že Viklefovou kritikou napadení duchovní představitelé nepolevují a neustále stupňují svůj tlak na zákaz propagace Viklefových pro ně nepřijatelných názorů. Tito katoličtí kněží se svými opakovanými depešemi k papežské kurii snaží zviklat papeže k přijatému opatření, které by Viklefovo reformní učení dočista eliminovalo. V té době je již vcelku jasné, že se bojovně naladěný Viklef před postihem církve, bez osobní ochrany vévody Johna Gaunta z Lancasteru, potažmo celé anglické aristokracie, jen tak neobejde.¹³¹

4.4 První střet s církví

Oxfordský doktor ve své reformní kritice mnišských řádů a pro něj nepřijatelného panování papeže Řehoře XI. neustává. Naopak, vědom si silné vévodovy přízně a z ní vyplývající královské ochrany, vyostřuje svůj kritický postoj vůči katolické církvi. Na veřejných vystoupeních hájí své teologické názory a ostře se vyhraňuje „proti hrabivosti mnišských řádů i proti velkému majetku církevnímu a zdůrazňuje tak potřebu navrátit se k evangelické chudobě prvotní církve jako k nutnému předpokladu nápravy církve současné.“¹³²

Kaňákovými slovy jsou Viklefovy názory vnímány ze strany představitelů anglického křesťanského duchovenstva negativním způsobem a na jeho hlavu se tak snáší

¹²⁹ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1977. s. 22.

¹³⁰ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 339.

¹³¹ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 15-16.

¹³² Tamtéž, s. 17.

další vlna žalob. V těchto žalobách na Viklefa, adresovaných k projednání papežské kurii do Avignonu, je následně vyhodnocen posudek Viklefovy reformy jako neakceptovatelný. Papež Řehoř XI. tak v této návaznosti vydává v roce 1377 proti oxfordskému reformátorovi pět bul, pět odsuzujících listin, v nichž poprvé veřejně odsuzuje devatenáct článků vyňatých z Viklefových děl a označuje je jako bludné.¹³³

Dle Kaňákova díla se papežem vydané odsuzující listiny proti Viklefově reformní kritice míjejí účinkem a to především díky vlivné ochraně jeho spřízněnce vévody z Lancasteru. Viklefův ochránce John Gaunt se roku 1377 po smrti krále Edwarda III. ujímá opatrovnictví nově zvoleného, teprve dvanáctiletého krále Richarda II., a tím posiluje svoji již beztak silnou pozici u královské koruny. Z tohoto vlivu profituje i samotný Viklef, který pokračuje ve své další propagaci literárně reformní kritiky a „*osmělen svým úspěchem i příznivým vývojem svých záležitostí, napsal proslulý svůj protest o třiceti třech člancích papeži.*“¹³⁴

K tomu, že na Viklefa vydané buly upadly na britském ostrově téměř v pozapomnění, přispívá i fakt, že roku 1378 umírá sám papež Řehoř XI., a po jeho smrti dochází v témže roce k církevnímu rozkolu, k tzv. papežskému schizmatu. Viklefův spor s papežem Řehořem XI. je z tohoto pohledu vnímán pouze jako problém lokálního charakteru. Pod vlivem schizmatu, jenž se jeví jako nově vycházející nevyřešený úkol světového významu, ustupuje Viklefovo odsouzení alespoň na čas do pozadí.¹³⁵

Oxfordský filozof a teolog v jedné osobě je ve svém neutuchajícím kritickém pohledu k církevnímu zřízení neúnavný. Svým dalším traktátem z roku 1378, jež nese název „*De ecclesia*“, Viklef podle Kaňáka demonstruje vzestup teologicky zaměřené tvorby, v níž navazuje na předchozí studium biblických textů, které mu bylo motivací k sepsání Sumy teologické. V tomto reformně laděném traktátu Viklef vychází z Kristova učení o trojdílném rozdělení církve „*na církev triumfující, bojující a v očistci trpící.*“¹³⁶

Kaňák k tomu dodává, že si Viklef v tomto traktátu otevírá radikálním způsobem další prostor k soudům o křesťanské katolické církvi a o papežském nadvládí. Ve svém díle za použití Augustinovy teologie kriticky zdůvodňuje, „*že církev vlastně nepředstavují papež, kardinálové, duchovenstvo, kteří jsou jen duchovními správci v ní, nýbrž jen*

¹³³ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 18.

¹³⁴ Tamtéž, s. 19.

¹³⁵ Tamtéž, s. 20.

¹³⁶ Tamtéž, s. 24.

vyvolení Boží, již hlavou je Kristus.“¹³⁷ Podle Kaňáka tak Viklef sepsaným traktátem poukazuje na fakt, že jestliže papež nedává svým příkladným způsobem života najevo pozitivní vzor pro ostatní katolický klérus, potažmo na laickou veřejnost a obyčejný lid, nemůže tak stát v čele této duchovní instituce jako její nejdříve představený.¹³⁸

Kritiku hlavy církve staví Viklef podstatnou měrou i na prodeji odpustků. Dle Viklefa se papež, pod záštitou církve a jejího jména, pokouší prodávat odpustkové listiny a nepravomocně se tak pasuje do pomyslné role Boha. Z pozice svého svátostného postavení, nesmí hlava církve lidem „zahlazovat“ jejich způsobené hříchy za finanční úplatu, neboť to je dle Viklefa nepřipustné až „satanské“.¹³⁹ Důkladným studiem biblických textů dochází Viklef postupem času též ke zjištění, že v jejich obsahu, popisujícím životní etapy prvotních křesťanů a následovníků Krista, chybí jakákoliv zmínka o evidenci odpustků. I proto je ve Viklefově traktátu „*De ecclesia*“ tento církví obmyšlený svatokupecký akt tvrdě kritizován a striktně odmítnut.¹⁴⁰

Papežova kritika je jen další z předzvěstí Viklefovy pokračující, reformně laděné literární a kazatelské činnosti.

Ještě než v další části práce zvolna přistoupíme k Viklefově radikalizující se kritice církve, musíme zmínit, že výše zmíněné téma Viklefova kritického traktátu „*De ecclesia*“ posloužilo ke studii a k sepsání podobně laděného reformačního díla u našeho nejvýraznějšího českého reformátora a myslitele, Viklefova českého nástupce, Jana Husa. Exkurs týkající se Husova díla „*De ecclesia*“, jež je nedílnou a podstatnou součástí předkládané diplomové práce, je detailněji představen v jedné ze závěrečných subkapitol Husovy reformační činnosti a stane se hlavním zdrojem Husových reformních idejí za obnovu raného křesťanského učení.

4.5 Z reformátora heretikem

Viklefovo kritické myšlení vůči církevnímu aparátu nepolevuje. Naopak, studiem historických faktů a doložitelných teologických informací Viklef zohledňuje oprávněnost svých zjištěných výroků v reformně laděné literární tvorbě.

¹³⁷ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 24.

¹³⁸ Tamtéž, s. 25.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ Tamtéž.

Dovětek citátu z Kumlerova díla „*Dějiny anglické literatury*“ nám vyjevuje souvislost, že v navazujících, teologicky orientovaných traktátech Viklef dále obecně brojí „*proti církevní okázalosti, proti složitým modlitbám a vyzpěvování kněží, proti snobskému postoji církevních hodnostářů, dávajících přednost zámožným farníkům, a proti jejich opovrhování chudinou.*“¹⁴¹

Kumler dále doplňuje, že v opětovné vlně Viklefova vrcholného, teologicky kritického přístupu je oxfordským doktorem zaměřena pozornost „*na učení o papežské neomylnosti a na nauku mnichů o svátosti oltářní.*“¹⁴²

Kaňák navazuje na Kumlera a uvádí, že otázka přístupu k posvátnému církevnímu aktu, ke svátosti Oltářní, se stává primárním podnětem k sepsání pro Viklefa zásadního traktátu „*De eucharistia*“. Výše zmíněné vrcholně teologicky kritické dílo, Viklefem dokončené v roce 1380, je badatelskou studií biblických a historických textů, odvolávajících se na takto získaná dějinná data. Při avizovaném bádání nad biblickými opisy Viklef naráží na zarážející skutečnost, že samotný posvátný církevní proces eucharistie byl církví modifikován a v této podobě do církevního dogmatického učení zakomponován teprve v nedávném období. Učení církve je tak podle „evangelického doktora“ obohaceno o církevní svátost, či dogmaticky přijatý prvek, který v takto pozmeněné podobě nemá historickou opodstatněnost. Z tohoto důvodu jej není možné pokládat za věrohodně prokázaný zdroj církevního učení.¹⁴³

Viklef tak pod vlivem nových důkazů, ověřených badatelskou studií biblických textů, vyjadřuje pochybnosti o věrohodnosti církevní svátosti transsubstanciacce.

Abychom pochopili Viklefův reformní výklad v traktátu „*De eucharistia*“, který je určitou analýzou předeslané církevní ceremonie, musíme si zde v krátkém exkursu představit tento církví dogmaticky přijatý svátostný akt, jenž se dle Viklefa neshodoval a byl v rozporu s původním vysvěcením eucharistie prvotních křesťanů.

Stručnými slovy Josefa Ratzingera, bývalého papeže Benedikta XVI. (*1925), je eucharistie církví praktikované svátostné shromáždění, „*v němž na nás Pán působí a spojuje nás v jeden celek.*“¹⁴⁴ Jak dále Ratzinger ve své knize rozvádí, praktikovaná eucharistická slavnost dává možnost přítomné komunitě věřících zažít prostřednictvím

¹⁴¹ KUMLER, A., G. *Dějiny anglické literatury. Část 1.* s. 143.

¹⁴² Tamtéž, s. 144.

¹⁴³ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 26.

¹⁴⁴ RATZINGER, J. *Vrchol a pramen: texty o eucharistii.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. s. 85.

přijetím těla a krve (hostie, vína) přítomnost Boha. Středobodem tohoto eucharistického uctívání je tedy prožívání svatého tajemství, jakéhosi duchovního mystéria, během něhož jsou přítomní věřící přímo propojeni s Bohem.¹⁴⁵

Fiala k tomu z filozofického hlediska dodává, že rituálním posvěcením chleba a vína, tzv. kněžskou konsekrací, dochází k transsubstanciaci (předpodstatnění). Konsekrací posvěcené oltářní svátosti, chléb a víno, tak ve výkladu křesťanského církevního učení nabývají v okamžiku kněžského posvěcení nové podstaty (substance), která se fyzicky stává tělem Kristovým.¹⁴⁶

Kaňákův text navazuje na tyto myšlenky a vypovídá, že katolická církev své učení o transsubstanciaci pojímá jako výklad o mystériu „*a předpokládá, že Kristus je v eucharistii přítomen tělesně, i když víno a chléb zůstávají tím, čím se jeví smyslům, neboť konsekrací kněze byly proměněny v tělo i krev Kristovu.*“¹⁴⁷ Viklef, možná pod vlivem svého oxfordského učitele a rovněž vyznavače realistického pojetí filozofie, Dunse Scota¹⁴⁸, je s výše vyřčenou církevní filozofií v rozporu. V traktátu „*De eucharistia*“ se kriticky vyjadřuje k takto praktikované svátosti Oltářní a striktně ji ve svém díle odmítá. Rovněž přichází s novým ideovým řešením.¹⁴⁹

Svou ideu učení o transsubstanciaci Viklef předkládá veřejnosti v Oxfordu v roce 1380 „*v tzv. dvanácti závěrech, kde vyložil, že při konsekraci se chléb nemění v jinou substancii tak, že by zůstaly chlebem jenom vedlejší jeho projevy. Chléb zůstane chlebem a není Kristem, je jenom účinným Jeho znamením. Kristus není ve svátosti podstatně (substancialiter), ale působivě (virtualiter) a duchovně (spiritualiter).*“¹⁵⁰

Kaňák zde navazuje další ze svých citací a doplňuje svůj předchozí text; „*Viklef tedy věří ve skutečnou přítomnost Kristovu ve svátosti, i když odmítá, že by tělo Kristovo zaujalo tělesnou podobu v podstatě svátosti. Přijímá v přeměňování při mši nikoliv doslovně, nýbrž spíše jakoby obrazně – figurativně. Pro něho posvěcená hostie je znamením Kristovy přítomnosti.*“¹⁵¹

¹⁴⁵ RATZINGER, J. *Vrchol a pramen: texty o eucharistii*. s. 85.

¹⁴⁶ FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310 - 1490*. 2. doplněné vyd. Praha: Svoboda, 1978. s. 342.

¹⁴⁷ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 26.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 14 a 26.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 26.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 27.

¹⁵¹ Tamtéž.

Viklef se tak svým kriticky laděným příspěvkem snažil navrátit k původní podobě vysvěcování svátosti Oltářní, která měla v dobách prvotní Kristovy církve přirozenější a duchovněji charakter.

Podle Fialova obecného shrnutí se Viklef studiem Písma a jeho následným výstupem v traktátu „*De eucharistia*“ snaží naznačit, že učení o transsubstanciaci je novodobým církevním projektem a nemá s učením prvotní Kristovy církve žádnou souvislost. Výše zmíněnou analýzou dějinných pramenů vycházel Viklef z poznatků, „že transsubstanciační dogma vzniklo teprve v 11.-12. století, a proto učil, že ve svátosti Oltářní zůstává podstata chleba i po posvěcení (= remanence).“¹⁵²

Na základě důkazů, vyvěrajících z jím verifikované studie historických pramenů, rozvíjí oxfordský doktor ve svém traktátu opravné myšlenky o transsubstanciaci. Kriticky napadá katolickou církev ze lsti a podvodu vykonané na věřících občanech, kteří jsou přítomni moderně pojaté církevní ceremonii. Otevřeně se vyjadřuje k omylu církve, jehož se sama dopustila vůči své věřící komunitě „novodobým vynálezem transsubstanciace“, jenž ostře kontrastuje s učením prvotních křesťanů.¹⁵³

Kaňák ve svém textu dále zmiňuje Viklefovy inovativní eucharistické myšlenky a přesvědčení, „že svátost se svým duchovním, mystickým obsahem si podržuje spolu i svou hmotnou podobu chleba a vína, čili má takovou vnější podobu, jak se nám jeví, a vnitřní tu, v jakou věříme. Je to v podstatě učení o remanenci.“¹⁵⁴

Evangelickým doktorem prezentované kritické názory, v kterých označuje transsubstanciaci jako nauku poznamenanou „škodlivou církevní manipulací“, se staly mezi ním a církví podstatným ohniskem sváru v měření jeho pravověrnosti. Kaňák k tomu ve své následné citaci podává vysvětlení, že „platné učení církve o eucharistii bylo vyhlášeno papežem Inocencem III. jako dogma o transsubstanciaci roku 1215 s obvyklým dodatkem, že každý, kdo věřil a tvrdil jinak, je kacíř.“¹⁵⁵

Viklef si byl vědom bezprostředního nebezpečí, kterému se zveřejněním svých opravných myšlenek o svátostném církevním aktu vystavuje, nicméně ze své radikální kritiky couvnout nehodlal. Neústupný postoj v otázkách eucharistického pojetí tak znamená pro jeho budoucí život zcela zásadní obrat. Na základě již výše zmiňovaného

¹⁵² FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310 - 1490*. 2. doplněné vyd. Praha: Svoboda, 1978. s. 342.

¹⁵³ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 27.

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 28.

přijatého církevního dogmatu o transsubstanciaci z roku 1215, se tak přibližovalo období, kdy je Viklefov reformní program označen církví jako učení heretické.¹⁵⁶

Levy podotýká, že se Viklef díky svým kontroverzním eucharistickým idejím dostává na půdě oxfordské univerzity do přímého sporu s kancléřem zdejší prestižní univerzity, Bartonem. Tato vůdčí osoba oxfordské univerzity následně proti Viklefovi iniciuje protest a sestavuje dvanáctičlennou komisi oxfordských doktorů, která obviňuje Viklefovo eucharistické učení v roce 1381 z hereze.¹⁵⁷

Viklef je poprvé veřejně souzen z kacířství, přechází do defenzivy a musí se bránit svému nařčení. Anglický myslitel se tak rázem mění z do té doby ještě církví „tolerovaného“ reformního kazatele a spisovatele v heretika, jenž může být za své provinění církví náležitě sankcionován a tvrdě potrestán.

Zastávání inovativních náboženských názorů, jež se nápadně vychýlily od oficiálních dogmat ortodoxní katolické praxe, vedlo totiž k možnostem, které pravomocně dovolovali římskokatolické instituci tyto s herezí koketující prohřešky trestat. V souladu se soudobým pojetím římskokatolické církve tak mohl být Viklef za své kacířské bludy a heretické učení dočasně perzekuován, „*mohl pozbyt univerzitních výsad, být uvězněn a případně on a všichni, kteří by jeho názory hájili nebo šířili, propadnout exkomunikaci.*“¹⁵⁸

Popisované obvinění postupně nabývalo významnějšího rázu, než pětice odsuzujících listin, vydaná papežem Řehořem XI. v roce 1377 proti Viklefovi kritice církevního bohatství mnišských řádů. V souvislosti s otázkou eucharistie Viklef postupně ztrácí i veškerou podporu svých oxfordských přívrženců, podporu královské koruny nevyjímaje.¹⁵⁹

Viklef se Kaňákovými slovy i nadále snaží vzdorovitě obhajovat své myšlenky o transsubstanciaci ve svém „*Vyznání*“ z roku 1381. Tímto svým postojem ohrožuje a následně ztrácí podporu vévody Gaunta, který se pod politickým vlivem Selského povstání z roku 1381 sám strachuje o svou budoucnost u královské koruny.¹⁶⁰ Viklefov výklad reformního učení, jenž je od politických událostí okolo Selského povstání již ochuzen o přízeň a ochranu královské koruny, je v květnu roku 1382 na shromáždění

¹⁵⁶ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 337.

¹⁵⁷ LEVY, CH., I. *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*. s. 250.

¹⁵⁸ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 29.

¹⁵⁹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 337.

¹⁶⁰ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 30.

anglických prelátů znovu souzen. Z Viklefova díla je devětadvacet článků prohlášeno za mylné, z toho patnáct článků je kvalifikováno jako vysloveně heretických.¹⁶¹ Následným „královským mandátem z 14. července 1382 bylo pak nařízeno odstranit z Oxfordu všechny přívržence Viklefových názorů.“¹⁶²

Je samozřejmostí, že se vyřčený rozsudek v plné míře vztahoval i na iniciátora všech radikálně kritických tezí, Johna Viklefa, jehož vyhoštění ze země tak na sebe nenechává dlouho čekat. Viklef v reakci na své poslední odsouzení vydává obranné dílo „*Dialog*“, ve kterém jen pro zajímavost obhajuje kritické teze vůči církvi v dialekticky vedeném rozhovoru se samotným Kristem. Vlastní odsudek tak prostřednictvím „*Dialogu*“ demonstrativním způsobem jednoznačně odmítá. Nicméně královské nařízení nabývá účinnosti a evangelický doktor je tak nucen, stejně jako většina jeho přívrženců šířících podobně heretické názory, opustit Oxford.¹⁶³

Lambert navazuje na Kaňákova slova a v závěrečném tematickém shrnutí dodává, že Viklefovo heretické pojetí v otázce eucharistie mělo z historického hlediska značný význam. Viklef vzdorovitou propagací v otázkách eucharistického učení definitivně ztrácí své oxfordské přívržence, „kteří stáli mimo jeho proto-lollardskou skupinu.“¹⁶⁴ Prezentovanou zarputilostí v záležitosti eucharistie Viklef pozbývá i pro něj zásadní oporu osobnosti králova důvěrníka Johna Gaunta, vévody z Lancasteru, tehdejšího vlivného stoupence protipapežské politiky v Anglii, který se pod vlivem měnících se politických vztahů v zemi strachuje o svoji budoucnost u anglického dvora. Tím Viklef přichází o vlivnou pozici u královské koruny, která jej při střetu s duchovní mocí vždy bránila před možným církevním postihem. Zbývá mu tedy jediné, opustit anglické město Oxford a najít si tak nové zázemí.¹⁶⁵

Kaňákovými slovy se „vyhoštěný“ Viklef na sklonku svého života uchyluje na faru v Lutterworthu, kde i nadále pokračuje v nastoleném směru reformní činnosti. V dalších na sobě navazujících dílech znovu napadá papežskou hierarchii a mnišské řády ze zpronevěry Kristovy víry. Dokonce svými slovy vybízí „*k použití násilí proti nim jako*

¹⁶¹ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 33.

¹⁶² Tamtéž.

¹⁶³ Tamtéž, s. 33-34.

¹⁶⁴ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 337.

¹⁶⁵ Tamtéž.

*proti škůdcům pravé církve Kristovy, neboť hubit škůdce je povinností všech těch, jimž je svěřena péče o obecné blaho a o blaho církve.*¹⁶⁶

Viklef nepřestává ostře útočit na správu papežské kurie i ve svém posledním, ale nedokončeném traktátu z roku 1384, kde vyzdvihuje „*kazatelskou činnost opravdových duchovních a hodnotí pod tímto zorným úhlem i svou vlastní duchovenskou činnost.*“¹⁶⁷ Viklef poté ve svém vyhnanství na faře v Lutterworthu, stížen opakovaným záchvatem mrtvice, dne 31. 12. 1384 umírá.¹⁶⁸

4.6 Lollardské hnutí a Viklefova tradice

Kaňák uvádí, že po Viklefově smrti činí jeho náboženští i světští oponenti vše proto, aby reformátorova památka byla pochována i s Viklefem. K zajištění bezpečné ochrany před následným šířením Viklefových myšlenek přispívá i král Richard II., který ve svém nařízení v roce 1388 vydává oficiální opatření, jehož prostřednictvím dochází ke konfiskaci Viklefových děl.¹⁶⁹

Anglický král z obavy před šířícím se vlivem Viklefova reformního učení vše dovršuje svým výnosem z roku 1395, kdy zakazuje kázat kněžím bez platného církevního povolení. Obrana před Viklefem vrcholí opatřením papeže Jana XXIII., který v Římě roku 1413 zakazuje Viklefova díla napříč celou církví. O dva roky později, v dubnu roku 1415, je na následném Kostnickém koncilu určena komise teologů, která po prozkoumání Viklefových tezí označuje čtyřicet pět vět jako vysloveně heretických. Viklef je pod vlivem takto vynesných důkazů posmrtně označen jako kacíř, jeho kosti jsou vyjmuty z křesťanského hrobu a poté na veřejnosti demonstrativně spáleny.¹⁷⁰

Všechna tato opatření Viklefových odpůrců měla za cíl jediné; v očích anglické veřejnosti potlačit jeho stoupající popularitu a vykořenit tak z podvědomí lidí nebezpečně se rodící reformní myšlenky. Nicméně oxfordský doktor si své přívržence drží po své smrti i nadále. Viklefovi nástupci pomáhají s rozšířením jeho heretické nauky kazatelskou

¹⁶⁶ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 36.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 37.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 39.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 39-40.

osvětou, kterou provozují na utajených shromážděních. Po Viklefově vzoru též kladou značný důraz na návrat ke studiu Písma a na jeho správně pochopený výklad.¹⁷¹

V reformě odehrávající se na základě Písma tkví jedna z hlavních myšlenek Viklefova reformního odkazu. Snaha o kvalitně zpracované překlady Bible měla veřejnosti zaručit snadnou dostupnost správně vyložených a pochopených svatých textů. Podle Viklefovy nauky, poté, co církve v otázce hodnotného výkladu biblických textů jako náboženská instituce zklamala, je jedinou možnou jistotou duchovního poznání kvalitní výklad Písma. Viklef se tak vynaloženým úsilím snaží prolomit jazykovou bariéru, která dosud znemožňovala teologické diskuse v mateřském jazyce. Lambert doplňuje, že *„největší událostí těchto let byl překlad Bible do angličtiny, což lze považovat za přirozený výsledek Viklefova doktrinního postoje.“*¹⁷²

Bible zaujímala ve Viklefově učení primární, nezastupitelnou roli. Naopak, viděno Viklefovým pohledem, církevní instituce se od biblického studia a cenných interpretací textů Písma, jako jediného možného zdroje náboženské pravdy a poznání, odklonila jiným směrem a dále se jim propastně vzdalovala. Místo toho se začala zabývat ryze světskými záležitostmi spojenými s mocí, či majetkem, tím tuto možnost spásné pomoci lidem pozbyla. Viklef si byl vědom pokračujícího církevního odklonu od svatých textů, proto se snažil o zásadní reformu odehrávající se na základě Písma. Usiloval tak o kvalitní výklad Písma v národním jazyce, jenž by se stal dostupným všem lidem hledajícím pravdu a spásu.¹⁷³

Viklef tak svou reformní ideou vytyčil nový vztah mezi církevní institucí a Biblí, který podle něj *„vyžadoval širší přístup k Písmu.“*¹⁷⁴

K rozšíření Viklefova vlivu a jeho opravných idejí tak napomohla i doslovná verze překladu Bible do anglického jazyka, hojně rozšířená po Viklefově smrti. Lambert následnou citací navazuje na svou předchozí interpretaci a dodává, že *„doslovný překlad písma znamenal první krok k tomu, aby byl dán nepřikrášlený text se vším svým nebezpečným a hereze vyvolávajícím potencionálem do rukou každého člověka, ať už by si ho chtěl přečíst sám pro sebe nebo na nějakém tajném lollardském shromáždění.“*¹⁷⁵

¹⁷¹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 342-344.

¹⁷² Tamtéž, s. 342.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴ Tamtéž.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 345.

Viklef tak po své smrti zanechává propracovaný soubor reformačních názorů a idejí s kvalitním potenciálem pro vybudování budoucího působivého hnutí. Výše zmiňovaná Viklefova idea reformy Písma, spolu s kritikou hierarchického uspořádání církve (tzv. tezemi o církevní predestinaci), zaznamenaly u jeho nástupců výskyt nepřeborného množství proticírkevní kritiky. Rozšiřování doslovných překladů Písma do angličtiny dávalo obyčejným lidem možnost náboženské osvěty a mělo spolu s heretickým odkazem „oxfordského mistra“ značný význam pro počínající podobu reformního hnutí.¹⁷⁶

Kaňák uvádí, že Viklefův reformní odkaz přežíval a odolával nastolenému církevnímu útlaku zejména díky učencům oxfordské univerzity, kteří tak bránili „jednoho z nejskvělejších jejích učitelů, který byl prohlašován za „flos Oxanie“ - květ Oxfordu. To vyvolávalo na univerzitě jeho obranu.“¹⁷⁷ Silně zakořeněná tradice Viklefových myšlenek na oxfordské univerzitě stála v cestě církevním i vládnoucím kruhům, kteří se snažili o její vymýcení. Oxfordští učenci počali organizovat různá setkání, jak již bylo popsáno výše, utajená lollardská shromáždění, která dál šířila Viklefův antiklerikalismus. Role kritiků církve se pod vlivem Viklefova odkazu zhostili tzv. protolollardi, kteří se tak snažili zprostředkovat „širšímu okruhu lidových posluchačů mistrovsky radikální myšlenky o kněžství.“¹⁷⁸

K šíření radikálních reformních myšlenek byla hojně využívána kazatelská praxe, která patřila v době pozdního středověku k osvědčeným mediálním prostředkům. Sám Viklef prosazoval kazatelskou činnost na první místo. Jejím prostřednictvím šířil reformně laděné traktáty a úryvky z Písma, kterými podtrhoval své kritické myšlení vůči mnišským řádům. Kázání plnilo též funkci konvertibilní, jejímž prostřednictvím získávalo vznikající lollardské hnutí do svých řad nové přívržence.

K dovysvětlení původu názvu lollardského hnutí Kaňák stručným citátem dodává, že „jméno lollardů pochází z Holandska, kde bylo dáváno členům beghardských spolků pro ošetřování nemocných a pohřbívání mrtvých a bylo odvozováno od slova „lollen“, znamenajícího „tiché zpívání“.¹⁷⁹ Odtud je název převzat oxfordskými učenci, kteří jej využívají k označení svého společenství s anarchisticky laděným podtextem.

¹⁷⁶ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 345.

¹⁷⁷ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 47.

¹⁷⁸ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. s. 354.

¹⁷⁹ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 41.

Nesmíme opomenout zmínit, že zpočátku není na lollardy nahlíženo, jako na hnutí vysloveně radikální s hereticky laděným podtextem. Můžeme je spíše chápat jako hnutí nezávislých oxfordských učenců, kteří se tímto způsobem snaží formulovat odpor k vizitačním kontrolám arcibiskupa v jejich univerzitním kostele a nesouhlasí tak s podřízením se jurisdikční pravomoci církve. Dochází tak k prvním třenicím, které motivují univerzitní učence k hledání podpory ve Viklefových dílech. V roce 1395 předkládá rodící se hnutí anglickému parlamentu svých dvanáct shrnujících článků, v kterých prezentují Viklefovy základní teze a myšlenky, jež se stávají základním obsahem jejich učení. Tímto formálním krokem se Viklefovi budoucí nástupci snaží „dosáhnout zákonného uznání lollardského hnutí v Anglii“.¹⁸⁰

Kaňákův další citát nás seznámí s Viklefovým a lollardy následně převzatým reformním programem, jenž je částečně obsažen ve výše zmiňovaných dvanácti shrnujících člancích. „*V těchto člancích je odmítáno bohatství církve jako protikřesťanské, mše a uctívání obrazů jako pověra, celibát kněžský jako nepřírozenost, zastávání světských úřadů od kněží jako odporující jejich duchovenské službě, modlení se za duše v očištění a udělování svátosti za peníze jako svatokupectví, pověrečná procesí, zpověď a rozhřešení jako protievangelní a válka náboženská i jiná jako čin proti Desateru přikázání.*“¹⁸¹

Lollardské hnutí začíná být kněžským klérem vnímáno jako radikální uskupení lidí, propagujících Viklefovy pro církve nebezpečné myšlenky se sklony k herezi. Postupně tak začíná hon na šířitele viklefismu, kterého se později pod vlivem politických okolností Oldcastlova povstání účastní i světská moc v čele s králem Jindřichem V.¹⁸²

Jak jsme již výše zmínili, za propagaci Viklefových názorů je rozrůstající se lollardské hnutí tvrdě pronásledováno a potíráno. Stíhání lollardů se zintenzivňuje po roce 1414, kdy je násilím potlačeno takzvané Oldcastlovo povstání. Ve zmiňovaném období vlády Jindřicha V. se začínají do pronásledování lollardské skupiny zapojovat i státní činitelé, kteří se tak společně s církevními hodnostáři snaží revoluční hnutí všemi možnými prostředky potlačit.¹⁸³

To se však církevní ani světské moci nedaří. Lollardské hnutí se během patnáctého století pod takto vyvíjeným tlakem stahuje do ilegality, ale dál pokračuje v různých

¹⁸⁰ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. s. 48.

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² Tamtéž, s. 52-53.

¹⁸³ Tamtéž.

nárazových vlnách ve své utajené propagaci viklefismu. Učení oxfordského mistra se tak v zemích anglické koruny prostřednictvím lollardských představitelů pozvolna rozrůstá a po svém pronásledování míří i za své hranice, do jiných koutů Evropy.

Prostřednictvím nově navázaných kulturních a politických styků obou království Čech a Anglie, dosažených sňatkem české princezny Anny a anglického krále Richarda II., se viklefismus dostává i do českých zemí. Složitá sociálně-ekonomická situace obyvatelstva v Českém království, spolu s nekale praktikovanou církevní činností, nahrávají vlně kritiky ze strany reformních kazatelů. Ti viní a zároveň kritizují duchovenský klér ze zpronevěry víry a z touhy po majetku, což ostře kontrastuje s prvotním učením Kristovy církve.

Viklefovy reformní ideje dopadají v Čechách na úrodnou půdu a nachází tak u svých potenciálních nástupců kladnou odezvu. Pod vlivem Viklefova opravného programu se tak v českých zemích rozmáhá všeobecná kritika a nesouhlas s církevní praxí. Zchudlý lid, nespokojený se svou životní situací a se soudobým amorálním pojetím kněžského kléru, podléhá reformním ideálům a naslouchá dál slovům provolávaným z lidových kazatelen. V českých zemích vše směřuje k revolučnímu hnutí.

5 HUSOVA IDEA OBNOVY CÍRKVE

V závěrečné kapitole diplomové práce představíme nejvýraznější osobnost českého reformačního hnutí, která s odstupem času proslavila český národ po celém světě. Významný pozdně středověký náboženský myslitel a filozof, mistr Jan Hus, se zapsal do českých dějin nesmazatelným písmem nejen svým opravným učením ve věci obnovy církve, ale též i jako vysokoškolský pedagog, který svým lingvistickým příspěvkem ovlivnil gramatickou část našeho mateřského jazyka.

V této části práce tedy zaostříme pozornost především na reformní aktivity Jana Husa, jejichž prezentací a následným šířením se tento český kazatel snažil kriticky reagovat na tehdejší pokleslou morální úroveň kněžského kléru, potažmo na celou katolickou instituci. Kapitola též zmapuje jeho idealistickou cestu za poznáním pravdy, jež primárně vyvěrala z kazatelova vlastního mravního přesvědčení, že jedná v přímé shodě s Božím zákonem. V této souvislosti si zde představíme stěžejní důvody, proč český reformátor usiloval o obnovu katolického církevního společenství.

V první podkapitole tohoto dějství si připomeneme jména Husových předchůdců a současníků, kteří svými kritickými zásadami napomohli k rodícímu se reformačnímu hnutí. Další stručný úsek práce nás seznámí s vlivem Viklefovy tradice v Čechách a za jakých okolností se díla anglického reformátora dostala do českého povědomí.

Po krátkém seznámení se s Viklefovým učením, které nachází příhodné klima na pražské univerzitě v Čechách, se text práce stručně odvíjí v duchu Husova životopisu a Husovy rodící se kazatelské činnosti. Následující subkapitola se s dopomocí Kejřova literárního zdroje pokusí naznačit vizualizovanou podobu vnitřních pochodů Husova života a zmapuje tak Husův předpokládaný profil, který je neméně důležitý pro pochopení podstaty jeho reformní idey. V další části diplomové práce nastíníme význam pojetí víry v české společnosti patnáctého století, v době Husova reformního působení a stručně jej porovnáme s dnešním pojetím víry české společnosti.

Kdybychom měli vyzdvihnout nejpodstatnější, vrcholnou část kapitoly o Husovi, jednomyslně jí můžeme označit rozbor Husova spisu „*O církvi*“, který svým obsahem nejcitelněji koresponduje a plně vystihuje tematický okruh názvu diplomové práce. V popisované analýze Husova kritického díla můžeme spatřit mezníky rodícího se revolučního hnutí, Husovy reformní ideje za obnovu církve, jež napomohly roztočit pomyslné soukolí reformace. Zmiňovaná kapitola, obsahující detailnější rozbor Husova

spisu, je plná kritického myšlení a kazatelových úvah, které nám umožňují pochopit důvody Husovy nespokojenosti se soudobým pojetím katolické církevní instituce. Analýza Husova literárního díla „*O církvi*“ byla vypracována s využitím Molnárova překladu, jenž se stal pro rozbor tohoto traktátu nepostradatelným literárním zdrojem.

Poslední podkapitola této práce charakterizuje Husovo idealistické hledání pravdy; je krátkým zamyšlením, jakým způsobem můžeme Husovu pravdu chápat dnes. Poselství Husových reformních idejí, důležitých pro budoucí institucionální proměnu katolického aparátu, uzavírá závěrečný text tohoto Husova odkazu.

5.1 Husovi předchůdci a současníci

Kritika církve zazněla ještě dříve, než se tohoto žezla chopil sám mistr Jan Hus. Jestliže máme být v popisu prvotních počátků české reformace objektivní a důslední, musíme zde stručně zmínit i některá jména Husových předchůdců a současníků. Obsah jejich reformního učení je již sice v předchozích kapitolách předkládané práce detailněji charakterizován, ale při deskripci Husovy osobnosti je nezbytné si tato jména, byť jen marginálně, připomenout.

Mezi jednoho z prvních reformních kazatelů bývá zařazován Konrád Waldhauser, který přijal pozvání českého císaře Karla IV. Po svém příchodu do Prahy získal velkou popularitu, i když kázal výhradně v německém jazyce. Svá kázání mezi chudým pražským obyvatelstvem opíral o znalost Písma a myšlenky prvotních křesťanů vyznávajících evangelijní zvěst.

Další neméně důležitou osobou byl Jan Milíč z Kroměříže. Otec reformace, jak bývá Husův předchůdce přezdíván, si i pro svůj příkladný, morálně a asketicky vedený způsob života zajistil širokou oblibu mezi tehdejším českým obyvatelstvem. Svým duchovním pojetím a předreformním úsilím oslovil mnoho dalších následovníků opravného hnutí.

Mezi české reformátory musíme zařadit i Tomáše ze Štítného, který proslul zejména tím, že svá náboženská kázání přednášel výhradně v českém jazyce. I proto jej můžeme též zařadit mezi klasiky českého jazyka doby předhusitské. Z dalších reformátorů nemůžeme opomenout jména Matěje z Janova, jenž byl Milíčovým žákem, či mistra Jakoubka ze Stříbra, proslulého svým teologickým konceptem Kalicha, zmiňovaným již v dřívější kapitole této práce.

Ještě, než text práce volně přejde k prezentaci Husova reformního učení, měla by zde být ve vší stručnosti připomenuta osobnost anglického myslitele a reformátora, jehož opravné učení se Husovi stalo primární předlohou.

Předchozí kapitola práce nám vykresluje Viklefovy radikální výroky v otázkách eucharistie, v nichž oxfordský doktor obviňuje katolický hegemon ze škodlivé církevní manipulace. Viklef též neúnavně kritizuje obecnou zkaženost církve a nabádá, aby se církev navrátila ke své prvotní chudobě, kterou uctívali původní křesťané vyznávající apoštolské ideje. Své radikálně pojaté výzvy, vyžadující vyvlastnění majetku z moci církve, Viklef adresuje samotnému anglickému králi, jenž má zakročit a dokonce i s použitím násilí vlastnictví církve zkonfiskovat.

Za tyto a jim podobné výroky je Viklef církví obviňován z kacířství a při následném odsouzení z hereze doživotně vykázán do vyhnanství. Před tvrdšími církevními sankcemi byl chráněn vlivnými představiteli anglické královské rodiny.

Jakmile se Jan Hus seznámil s Viklefovými spisy, stal se obdivovatelem tohoto anglického reformátora. Viklefem provolávané kritické soudy na adresu soudobého pojetí anglické církve, stejně tak i jeho reformní ideje, nacházely v Husově myšlení kladnou odezvu. Hus v návaznosti na Viklefovu kritiku, nespokojen s činností kněžského kléru, vyvíjí ve věci obnovy katolického církevního učení značné úsilí. Zohledňuje vize anglického myslitele ve své literární tvorbě, kterou prezentuje a obhajuje prostřednictvím vlastních kazatelských aktivit.

Obnovné snahy oxfordského myslitele jsou Husem vnímány pozitivně. Hus tak přijímá Viklefovo učení za své, jeho opravné ideje se stávají idejemi Husovými. Husovo reformní myšlení tak dostává nový rozměr a směřuje k touze navrátit církvi její původní formu. Podobnost Viklefovy a Husovy reformní ideologie tedy není v předkládané studii čistě náhodná.

5.2 Viklefovo učení v Čechách

Do českých zemí se Viklefova tradice dostává především prostřednictvím nově získaných politických styků s Anglií. Z důvodu sňatku dcery zemřelého císaře Karla IV., české princezny Anny a anglického krále Richarda II., dochází k posílení vztahů obou zemí, které byly do této doby spíše sporadické. I díky těmto nově navázaným politickým a kulturním stykům obou královských zemí je přenos Viklefových myšlenek do českých

zemí značně usnadněn. K propagaci Viklefových reformních názorů v Českém království přispívá nemalou měrou i „*stipendium založené mistrem oxfordským Vojtěchem Raňků z Ježova roku 1388, které studentům pražské univerzity otvíralo cesty do Oxfordu a přispělo hlavně k tomu, že Čechové objevili Viklefa.*“¹⁸⁴

Výše zmíněné stipendium využívali studenti pražské univerzity jako jednu z možností studovat na anglické oxfordské univerzitě, kde poprvé přicházeli do styku s Viklefovým učením. Kaňák dodává, že v devadesátých letech čtrnáctého století pronikaly na půdu pražské univerzity nejprve Viklefovy spisy filozofické. Napomáhal tomu vyučovací řád pražské univerzity zavedený roku 1367, který tak umožňoval studium spisů významných mistrů pařížského a oxfordského učení na zdejší univerzitě.¹⁸⁵

Tím se pražským studentům dostává do povědomí Viklefova filozofická tvorba, obsahující jím prezentovaný radikální realismus.

Viklefova teologická díla se dostávají z Anglie do Prahy asi okolo roku 1400, zásluhou Husova přítele Jeronýma Pražského.¹⁸⁶ Novopečený bakalář svobodných umění Jeroným Pražský, odjíždí do Anglie roku 1399 s cílem „*obohatit domácí kolekci o spisy dogmatické a reformní povahy, jejichž existenci nepřímo dokládaly kacěřované články.*“¹⁸⁷ Z Viklefových teologických děl se na půdě pražské univerzity objevily práce nejvíce církví zavrhané: „*Triologus*“, „*Dialogus*“, „*De eucharistia*“ a „*De simonia*“¹⁸⁸ Tyto Viklefovy teologické traktáty ohrožovaly církví prezentované učení více, než Viklefova filozofická tvorba, neboť přímo nabádaly k reformním snahám a radikálnímu postoji vůči dogmatu. Jeronýmovou zásluhou je tak pražskému reformnímu kruhu zajištěna značná část Viklefovy literární tvorby.¹⁸⁹

Vlna Viklefovy filozofické a teologické tvorby tak nachází příhodně uzpůsobené klima na pražské univerzitě, která se zdá být úrodnou půdou pro rozkvět budoucí revoluční ideologie. Kladná odezva učenců pražské univerzity na Viklefův zdroj opravného učení roztáčí pomyslné kolo reformace.

V začínajícím českém reformním úsilí, v rodící se husitské revoluci, zůstávají Viklefovy ideje pro mnohé odpůrce církve stabilním opravným konceptem. V Čechách tak

¹⁸⁴ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 64.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 65.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 66.

¹⁸⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace.* s. 216.

¹⁸⁸ KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce.* s. 66.

¹⁸⁹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace.* s. 216.

radikální učení anglického reformátora rychle zakořeňuje a svým obsahem oslovuje dalšího nástupce viklefismu, katolického kněze Jana Husa.

5.3 Zrod kazatelské činnosti Jana Husa

V následujícím textu práce si deskripcí Husova životopisu představíme výjimečnou osobnost M. Jana Husa. Z důvodu široké veřejné obeznamenosti s podstatnými faktografickými daty Husova života i s jím vydanou literární tvorbou, se pokusíme tuto objemnější pasáž Husova tématu zmínit jen okrajově, abychom naši pozornost mohli následně detailněji napřímít k preferovaným cílům této práce, k samotnému pojetí Husových reformních ideálů.

Šmahel uvádí, že věrohodné historické doložení první poloviny Husova života je z důvodů omezeného množství dochovaných dějinných pramenů jen těžko dosažitelné. Datum narození významného českého myslitele je i dnes jádrem častých sporů, „*proto jistě nepochybíme, když ho položíme do začátku 70. let 14. století.*“¹⁹⁰ Taktéž výklad Husova místa narození vede v současné době k mnohým spekulativním závěrům. Obecně se dnes za Husovo předpokládané rodiště uznávají dvě české obce, jihočeský Husinec nebo Husinec poblíž Klecan u Prahy.¹⁹¹

Vynecháme tedy tuto historicky spornou část Husovy první životní dekády a zvolna se přesuneme do Prahy, kde Hus prožívá svá studijní léta.

Mladý Jan Hus přichází do Prahy s největší pravděpodobností asi kolem roku 1385 a započíná zde tak svá studia na pražské univerzitě. Poté, co je Hus rektorem Karlovy univerzity oficiálně zapsán na zdejší akademickou půdu, stává se Staré Město pražské na delší dobu Husovým působištěm.¹⁹² Na pražské univerzitě Jan Hus společně se svým spolužákem Jakoubkem ze Stříbra dosahuje roku 1393¹⁹³ bakalářské hodnosti a o tři roky později¹⁹⁴ se stává i mistrem svobodných umění. Mistrovský tentamen získaný na zdejší univerzitě Husovi umožňuje vydat se v roce 1388 na profesorskou dráhu a Hus se tak stává řádným profesorem českého národa.¹⁹⁵

¹⁹⁰ ŠMAHEL, F. *Jan Hus: život a dílo*. Praha: Argo, 2013. s. 13.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 14.

¹⁹² Tamtéž, s. 17.

¹⁹³ Tamtéž, s. 21.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 22.

¹⁹⁵ Tamtéž.

Během svých studií na pražské univerzitě se český myslitel setkává s osudovými postavami svého života, které měly pro Husův budoucí reformní program značný význam. Vyjma výše zmiňovaného Jakoubka můžeme jen namátkou jmenovat například Husova učitele mistra Štěpána z Pálče, jenž budoucího českého kazatele a reformátora seznamuje zřejmě již během jeho studií s Viklefovým proticírkevním učením.¹⁹⁶ Jan Hus tedy přichází již na akademické půdě pražské univerzity do styku s Viklefovými kritickými díly, jejichž reformní obsah je pro jeho budoucí revoluční směr podstatným.

Ještě než se volně přeneseme od Husova životopisu k jím nastolené cestě obnovy raného křesťanství, dovolíme si zde ocitovat Šmahelův osobitý citát, který nám vyjeví souvislosti s Husovým reformním zráním. „*Mnozí světci a také někteří reformátoři přijaly své role na pokyn shůry, většinou v podobě vize či zjevení. S tímto vyšším posláním se ujímal misijních úkolů i vizionář Jan Milíč z Kroměříže, jeden z otců české reformace. Také přijímání laiků z kalicha, jež učinilo husitství husitstvím, údajně vděčilo za své opětovné zavedení noční vidině Mistra Jakoubka ze Stříbra. U Husa o ničem takovém dlouho neslyšíme. Za své prozření spíše vděčil napůl rozumovému, napůl emotivnímu hloubání o své víře, vlastním životě a světě kolem něho. Zrál pomalu, to jen historikové, jimž učaroval, by rádi našli projevy dějinné výjimečnosti již v jeho mládí.*“¹⁹⁷

Ve výše zmíněném citátu lze postřehnout Šmahelovo odůvodnění Husova předpokládaného reformního probuzení, očištěného od současných i dřívějších pramenovědných spekulací, jež nepodléhá legendárnímu oparu, který se nad Husovou osobností již dlouhá staletí vznáší a vznášet již zřejmě nepřestane.

Jak jsme již výše předeslali, nyní se volně přeneseme až do roku 1401, do kostela svatého Michala, kde Jan Hus začíná svou kazatelskou dráhu a svými prvními jadrnými výroky v otázkách národnostního smýšlení vzbuzuje značnou pozornost okolí.¹⁹⁸ Kazatelova rétorická zdatnost a výřečnost v záležitosti národnostního smýšlení, kterým se Hus v kostele sv. Michala premiérově prezentuje, mu přináší ovace pročeské veřejnosti. I díky svému prokázanému kazatelskému umění a vyhraněnému, národnostně českému smýšlení, je Jan Hus osloven s nabídkou, aby vykonával správce a kazatele v Betlémské

¹⁹⁶ ŠMAHEL, F. *Jan Hus: život a dílo*. s. 22.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 37.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 48.

kapli. Hus tuto nabídku přijímá a stává se tak v roce 1402 „*rektorem kaple sv. Neviňátek, v lidové mluvě zvané Betlém.*“¹⁹⁹

Kazatelskou činnost v kapli Betlémské zřejmě můžeme označit za pomyslný milník Husových počátků reformační kariéry. S využitím Betlémské kazatelny, mocného středověkého „médiu“ a prostřednictvím svého rétoricky zdatného kazatelského projevu, se český myslitel pokoušel oslovit širokou laickou veřejnost v otázkách obnovy rané křesťanské víry.

Z Betlémské kaple zaznívalo Husovo řečnické umění, které přilákalo velké množství posluchačů různých vrstev obyvatelstva. Husův výklad biblických textů většinou nezůstával v souladu se soudobým církevním učením, začínal s ním být dokonce v rozporu, proto byly jeho výklady od počátku duchovními hodnostáři pozorně sledovány. K definitivnímu vyhocení sporů mezi soudobou křesťanskou církví a Husem přispěl sám Hus i tím, že z Betlémské kazatelny započal postupně obhajovat i Viklefovy radikální reformní názory, které podněcovaly lid k protestům proti majetnému kněžstvu.²⁰⁰

Reakce ze strany církve na sebe nenechala dlouho čekat. V roce 1409 byla nově zvoleným papežem Alexandrem V. vydána bula, jež zakazovala kázání mimo farní, klášterní a biskupské kostely. Toto opatření mělo eliminovat kazatelskou činnost Jana Husa. Hus reagoval zpětným odvoláním k papeži, protože si byl jist, že bula byla vykoupena nekalým způsobem, prodanými odpustky. Samotné odvolání sice skončilo neúspěchem, nicméně Husova kázání a reformní osvěta neutichla a nesla se českými zeměmi i nadále.²⁰¹

Jan Hus s kázáním neustal, naopak cítil morální povinnost kázat lidem svá přesvědčení o „pravém“ výkladu Bible, i když se to mnohým kněžím nelíbilo. Stejně jako pro Viklefa, byla kazatelská činnost i pro Husa morální povinností, stěžejně důležitým posláním, což vyjevuje i následný Kejřův citovaný text: „*Pro Husa byla kazatelská povinnost vrcholným příkazem, který nesmí porušit. Dokonce si vyčítal jako hřích, že po jistou dobu od kázání podle přání krále Václava ustal, a prohlásil, že už nechce více hřešit. Prohlašoval, že kněz, pokud žije podle zákona Kristova a má znalost Písma, má kázat bez ohledu na exkomunikaci. Nemá dokonce poslechnout ani papeže ani jiného*

¹⁹⁹ ŠMAHEL, F. *Jan Hus: život a dílo*. Praha: Argo, 2013. s. 50.

²⁰⁰ KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý*. Praha: Karolinum, 2009. s. 69.

²⁰¹ Tamtéž.

*představeného, zakazuje-li mu kázat. Kazatelskou povinnost je nutno plnit bez ohledu na klatbu.*²⁰²

K výše vyřčenému Kejřovu citátu jen můžeme na závěr doplnit fakt, že v Husově době byla kazatelská činnost jediným z možných způsobů mediálního projevu, který umožňoval oslovit široké masy lidí. Pomineme-li tedy Husovo, potažmo Viklefovo morální stanovisko sdělení, snažili se oba reformátoři využít moci kázaného slova k šíření svých opravných idejí. Nechtěli tak tuto jimi preferovanou náboženskou činnost nechat nevyužitou a kladli na ni ve svém učení značný důraz.

5.4 Původ Husovy ideologie

V této části práce nahlédneme do Husova vnitřního emocionálního světa, co bylo podstatou jeho života a možným smyslem. Jedná se o snahu velmi stručně charakterizovat Husův předpokládaný profil zásadní pro následné pochopení jeho reformní ideové koncepce. Vzhledem k tomu, že od Husovy smrti uplynulo již bezmála šest století a přesné uchopení tehdejšího dobového kontextu je v souvislosti s Husovým profilem skoro nemožné, je popisovaná Kejřova zmínka spíše holým pokusem, jak alespoň částečně naznačit vnitřní podstatu Husova života a jeho smyslu.

Pramenná literatura se obecně shoduje na tom, že M. Jan Hus byl především hluboce věřící člověk. Svoji bezmeznou důvěru napřímil k modlitbě a k pevné důvěře v Kristovu pomoc. Za svůj život zřejmě nebyl nikdy viněn z prostopášného života, naopak, žil zcela příkladným, pro dnešní bulvární média až nudným, bezúhonným životem. Snažil se nabádat tehdejší katolickou společnost, aby jednala v kontextu s Písmem svatým, v souladu s apoštolskými ideály, jež byly platnými normativy rané křesťanské církve. Svou usilovnou morální ideologií zjevně podněcoval celou společnost pro život bez hříchu, jevil se jako pravý mravokárce. Své morální přesvědčení vyjadřoval i v kritice loupeživých skupin lapků, či „v povzbuzení k ctnostnému životu“, jež Hus zaslal bližně neurčeným nevěstkám vykřičených domů.²⁰³

Je patrné, že z Husova počínání je cítit silný prosociální postoj. Jan Hus kritizoval neetické a kriminální jednání napříč celým sociálním spektrem, nejen amorálnost a prostopášnost svých křesťanských „kolegů“ kněží. Hus zřejmě nebyl lhostejný vůči

²⁰² KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. Brno: L. Marek, 2006. s. 70.

²⁰³ Tamtéž, s. 14.

lidskému neštěstí, patrně se snažil svým jednáním přispět k nastolení spravedlivé společnosti. Jestliže tedy můžeme důvěřovat informacím z námi dostupných pramenů, Hus se jevil jako altruisticky založený člověk, jehož posláním byla podpora prospěchu ostatních. Právě vyřčené domněnky popisuje i Šmahelův následný citát: „*Hus měl prostě před očima ideál spravedlivého feudalismu, v němž by každý bratrskou láskou přispíval ke zdaru celku.*“²⁰⁴

Zjevně však zůstalo jen u Husova utopického ideálu. Sociálně-ekonomické rozdíly se mezi českou společností i nadále zhoršovaly, příjmové nůžky se mezi jednotlivými skupinami prudce rozvířaly. Na jedné straně bohatá církev a šlechta, jejíž postavení ve společenské hierarchii ospravedlňovala oficiální církevní ideologie, jako Bohem dané a chtěné, na druhé straně prostí lidé, většinou rolníci, kteří žili na hranici chudoby. Světská moc nekladla kněžím žádné překážky, zpravidla též posvěcovala církevní kupčení s odpustkovými listinami a napomáhala tak katolickému duchovenstvu získat nemalý majetek. Byla tak transparentně formulována neměnnost feudální společenské skladby, kterou církev prezentovala svým příkázáním: „*Ty se modli, ty ochraňuj, ty pracuj.*“²⁰⁵

Jan Hus, idealisticky založený věřící člověk, nemohl zřejmě unést subjektivně postřehnutelnou nespravedlnost života, která tkvěla i v činnostech duchovenského úřadu. Usiloval o potírání nepravostí na půdě církevního aparátu, jehož byl sám jako vysvěcený katolický kněz členem. O to možná radikálněji se vydal hájit pravdu a chtěl za ni náležitě bojovat.

Než se posuneme k zakončení námi naznačené Husovy osobní charakteristiky, musíme zde ještě doplnit, že Hus byl zjevně tak „majitelem“ kladných, ale s podobnou určitostí i záporných vlastností, proto není účelem této deskripce prohlubovat kult Husa, jako svatého mučedníka. V tomto pokusu o pohled do vnitřní podstaty Husova života nebylo snahou nahlížet na českého reformátora jako na obdivovanou, ryze kladnou osobnost, která se vymyká jakékoli kritice svých lidských vlastností, ale jako na člověka výrazného morálního přesvědčení, který se s pomocí svého vyznání, víry a vůle chystal napravit stávající stav pozdně středověké společnosti.

Závěrem popisované retrospektivy nemůžeme opomenout zmínit ještě jeden zdánlivý paradox. Hus se svým učením a názorovým pojetím od „své“ církve výrazně

²⁰⁴ ŠMAHEL, F. *Husův proces v Kostnici*. Praha: Melantrich, 1988. s. 8.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 6.

neodlišoval. Rozhodně neměl v úmyslu radikální útok na soudobou církevní instituci, „neměl revoluční úmysly, ale některé z jeho názorů na církev v sobě revoluční náboj skrývaly.“²⁰⁶ Autor Kejř dále vypovídá, že „Hus si ve svém náboženském přesvědčení ani neuvědomil dalekosáhlé důsledky svého učení a věřil, že se shoduje s Boží vůlí, ale podobně jako v jiných okruzích svého myšlení, o němž věřil, že vychází z nepochybné interpretace biblických zásad, narazil na dogma a autoritu církve a mnohdy i světské moci.“²⁰⁷ Podrobným studiem Husových teologických znalostí a názorů bylo též zjištěno, že se Hus nepokoušel změnit ani zažitá církevní rituály, ba naopak, „uznával všech sedm církví vysluhovaných svátostí a všechny bohoslužebné rity.“²⁰⁸ Jak dále ve svém díle Kejř popisuje, Hus byl zastáncem i vnitřní struktury současného církevního učení a nechtěl na tom sám nic měnit. „Věřil, že duše v posmrtném životě podle svých dobrých nebo zlých skutků přijde do nebe nebo do pekla, plně uznával i očistec ve smyslu katolickém.“²⁰⁹

Husovým zájmem tedy nebylo změnit mocenské postavení církve či její hierarchickou skladbu, ale jeho víra a přesvědčení ve věci obnovy církve nabádaly k návratu k prvotním formám Kristovy církve, z kterých katolická církev původně vyrůstala.

Hus s dopomocí kazatelského média oslovoval své nejbližší okolí, jeho slova směřovala na adresu kolegů katolických duchovních, kteří se tak měli vydat na cestu zpět k chudobě, k přerušení vazby na světskou moc, k vnímání Božího zákona, jako jediného platného normativu. Nutno podotknout, že se zde opět objevuje Husova idealistická, místy utopická vůle a víra v jediný právoplatný soud - soud Boží.

5.5 Porovnání víry „tehdy a dnes“

V této části práce se pokusíme navodit vizi vlivu a moci církve v době Husově, jejíž pochopení je pro další prezentaci Husova učení, obsaženém v následně popisovaném kritickém traktátu „O církvi“, neméně důležité. S dopomocí některých Kejřových citovaných pasáží se pokusíme objasnit historickou podobu katolického církevního vlivu, spolu s ní se pokusíme vystihnout i určitou koncepci významu křesťanské víry Husova období ve srovnání s pojetím víry dnes.

²⁰⁶ KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý*. Praha: Karolinum. 2009. s. 37

²⁰⁷ Tamtéž.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 34.

²⁰⁹ Tamtéž.

Kejř uvádí, že náboženská víra a její konfese v době Husova působení „v sobě obsahovaly daleko širší okruh životních situací, než je dnes.“²¹⁰ K dokreslení Kejřova citátu si nyní krátce navodíme předpokládanou náboženskou atmosféru víry u středověkých křesťanů.

Lidé patnáctého století pátrali po odpovědích na otázky metafyzického charakteru podobně jako dnes. Toužili po definitivní pravdě o vzniku světa a genezi lidské existence, celý život zvědavě vyzvídali, co je čeká po smrti a co jim smrt přinese. Přijetím tradiční křesťanské církevní víry s využitím její lákavé nabídky Božské spásy, tedy zajištěním blaženého posmrtného života, se tak potenciálním věřícím naskýtá šance vyřešit primární problém s jejich božským přesahem.

Pro člověka žijícího v patnáctém století patřila k základním nutnostem zabezpečení dostatečně kvalitního duchovního života nezbytná potřeba zakotvit v pomyslné struktuře církevního „nebeského“ pojetí. Jinými slovy řečeno prostřednictvím příkladného prožití života, plného pozitivních skutků a projevovaného vyznání náboženské víry se tak pokusit vysloužit „ostruhu“ boží spásy. Díky této zmíněné praxi tak dosáhnout posmrtného a tedy věčného života na „onom světě“.

Středověký člověk si nedovedl představit, že by po smrti existovalo něco vyjma dvou antagonismů, Nebe a Pekla. Nebe s věčnou blažeností spravedlivých kontrastujícím s Peklem plným neutuchajících muk hříšníků, pykajících za své zločiny. Proto byla zvláště v období středověku kladena taková vážnost a důraz v záležitostech posmrtné spásy. Lidé toužili po bezstarostném životě, když ne teď, tak alespoň po smrti a „minimálně věčně“.

Víra v učení náboženské instituce, v její transcendentní přesah, znamenala pro tehdejší věřící lid totální přesvědčení svého osobního „já“ ve víru v Božské. V životním náboženském postoji tehdejších křesťanů neexistovalo nic vyjma Boha. Duchovní vyznání středověkých křesťanů mělo fatalistický význam.

V komparativním pohledu na současné a středověké vyznání víry můžeme naznačit další kontrastní ukazatel. V období středověku nebyla snadno dostupná jiná alternativa „Boha“, oproti dnešní předimenzované době, která je zavalena různými moderními směry náboženské religiozity, jež nabízejí individuální spirituální únik. Je tedy zjevné, že v současném moderním pojetí duchovního vyznání víry dochází k časté konvertitě věřících. Rozmělněnost na větší počet moderních náboženských frakcí nabízí určitý

²¹⁰ KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý*. s. 38.

nadbytek možností „věřit jinak nebo jiným způsobem“. Spirituální příslušnost k určité duchovní komunitě se tak často mění a nabízí různé alternativy Boha. Pod tímto vlivem tak může dnešní různorodost a „nabídka“ náboženského vyznání víry působit jako období jisté fluktuace, přeběhlictví věřících. O vypořádání kontrastu tehdejšího a současného významu víry se pokouší i Kejř ve své následně prezentované citaci: „*Náboženství zaujímá daleko menší prostor duchovního bytí člověka než v minulých dobách. To si musíme uvědomit, setkáváme-li se na své pouti s dějinami vše pronikajícím vlivem církve.*“²¹¹

Je též pravděpodobné, že v kontrastu s tehdejším pojetím katolické náboženské víry, je dnešní přístup křesťanských věřících omezen jen na určitou formu vyznání církevní oddanosti, dalo by se říci tradici, jakou jsou například návštěvy kostelů nebo osobní přítomnost u bohoslužeb. Někdy se výše popsaná křesťanská tradice může dokonce změnit v automatický závazek směřující například k vynucené návštěvě určité sakrální stavby nebo jiné náboženské praktice, „vysluhované“ za účelem splnění si požadované povinnosti osobní víry. Někdy je to patrné zvláště v případech přenosu či „dědictví“ náboženského vyznání z generace na generaci, kdy nastupující pokolení věřících nechce zklamat své křesťanské založené předky. Křesťanská náboženská konfese je tím vnímána jako naplánovaná, často vynucovaná a dogmaticky pojatá víra.

Jak se zdá, také pod vlivem možnosti dostupného vědeckého poznání a techniky se dnes stále více lidí ve svém životě obejde bez Boha a praktikovaného náboženství. Vědecký pokrok, který je dnes všudypřítomný, se projevuje i v náboženském smýšlení naší společnosti. Snadnou dostupností spekulativních odpovědí na otázky zabývající se původem „božského“, se tak lidské náboženské individuální uvažování přetransformává jiným směrem a může zavinit i odklon současného obsahu vyznání k dosti rozšířenému fenoménu, ateismu.

Propagovaná náboženská svoboda dává současným věřícím i nevěřícím nespočet možností. Náboženské vyznání soudobé české generace tak ostře kontrastuje s nastolenou křesťanskou konfesí pozdně středověkého obyvatelstva. Tehdy spočívala individuální volba jen v možnosti striktního výběru, buď přijmout, nebo odmítnout převládající křesťanské náboženství. I z tohoto pohledu lze vycítit dominantní postavení universálnosti katolické instituce.

²¹¹ KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý*. s. 38.

Závěr popisovaného tématu obstará níže citované Kejřovo shrnutí, které svým souhrnem vykreslí zastávanou dominantní pozici církevního monopolu v inkriminovaném období pozdního středověku: „*Katolická církev byla žijícím organismem s plně ustanovenou hierarchickou skladbou, s možností využití všech vnějších prostředků ke svému poslání. Svým pojetím se pasovala do podoby svátostného organismu, jenž přebírá péči o spásu duší věřící společnosti. Chopila se role pomyslného soudu hříšných skutků celé společnosti. V soudobém období se tedy jednalo o nejvýše možný, představitelný cíl.*“²¹²

Hus se svým kritickým reformním myšlením proti této nadstátní univerzálnosti katolické církve smělym způsobem postavil. Vyžadoval změnu, chtěl obnovit církevní katolickou společnost, za jejího člena se stále považoval a jejíž prvotní ideje, sahající až k apoštolské církvi, stále vyznával. Husova reformní idea obnovy církevního učení, plná snah očistit dřívější dobré jméno duchovního společenství, napomohla v souladu s rodícím se revolučním hnutím k definitivním změnám podoby katolického náboženského aparátu.

Krátce popisovaná komparace vyznání víry „tehdy a dnes“ svým projevem prezentuje snahu o vykreslení významu víry v pojetí obyvatel Českého království patnáctého století. Pochopením významu víry pro tehdejší křesťanskou společnost nám umožní snazší vhled do následující probírané problematiky rozboru Husova reformního traktátu „*O církvi*“.

5.6 O církvi

Podobně jako tomu bylo u Viklefa, je jednou z příčin Husova zásadního rozkolu s církví sepsání několika kontroverzních děl. V následujícím exkursu si představíme jedno z děl Husovy literární tvorby, které svým obsahem rozbouřilo dosud pokojné, dalo by se říci stabilní vody křesťanského církevního monopolu.

Potenciálně vhodným produktem k našemu detailnějšímu rozboru se jeví Husův reformně laděný traktát „*De ecclesia - O církvi*“. Proč právě toto dílo? Husovo pojetí církevní instituce se stává v této knize vrcholně revolučním. Koncepce spisu „*O církvi*“ měla zásadní vliv na budoucí změny západní větve katolického křesťanství. Hus v tomto spise podrývá autoritu církve, diferencuje se od jejího dogmatického učení, ta se cítí být Husovým učením dotčena a ohrožena. Zveřejněním spisu, který vznikl v období Husovo

²¹² KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. s. 250.

sporů s teologií a jeho následnými pokusy o smír, se stalo nakonec i jednou z hlavních příčin kazatelova definitivního odsouzení na Kostnickém koncilu 6. července roku 1415²¹³. Nepředbíhejme událostem a uveďme si zde úvodem některé podstatné historické údaje.

Jak z Molnárova překladu vyplývá, sepisování důležitého traktátu započal Hus zřejmě ještě v Praze, finální podobu získal až ve vyhnanství na Kozím hrádku v roce 1413.²¹⁴ Jak jsme již dříve vylíčili, Husova reformní ideologie vycházela zejména z učení oxfordského mistra Johna Viklefa. I proto Husův latinsky psaný traktát zpracovává některé otázky a názory vyslovené právě Johnem Viklefelem, s nimiž se Hus ve svém učení následně ztotožňuje.

Traktát „*O církvi*“ líčí zásadní rozpor mezi Husem a tehdejší katolickou církví, jímž byla jeho stále se stupňující kritika vůči činnosti této církve, o které již byly mimo jiné popsány mnohé teologické studie. Jak jsme si již dříve vysvětlili, Hus necítil potřebu radikálními postoji potírat veškeré učení středověké církve. Naopak, mnohou církevní činností, například vysvěcování současných křesťanských svátostí nebo jiné křesťanské církevní praktiky, jako aktivní člen katolického společenství i nadále podporoval. Ale již samotné úsilí, které Hus vynaložil na posuzování stávajícího stavu činnosti katolické církve, bylo ze strany křesťanských duchovních vnímáno jako strojená agrese. Molnár k tomu ve své předmluvě dodává, že Husovy teze v popisovaném traktátu atakovaly pomyslný statut důvěryhodnosti církevního hegemonu a tím podvracely společenskou váhu celé křesťanské instituce. A to všechno za okolností, kdy byla veřejná kritika církve vždy striktně společensky tabuizována. Český kazatel tak zaútočil na náboženskou frakci, která zastávala v pozdním středověku významné postavení „*a o jejichž právech dosud nebylo dovoleno pochybovat.*“²¹⁵

Husova kritická slova znamenala pro středověkou křesťanskou církev citelné nebezpečí. Svými tezemi v průbojně koncipovaném spise útočil na samé základy společenského řádu katolické církve a ohrožoval tím tak dosud zažitá dogmatické stereotypy. Hlavní podstatou tohoto díla byla zejména kritika morálky kněžstva soudobé katolické instituce. Z textu tohoto díla lze též vyčíst Husovu snahu o popření církevního práva, jehož prostřednictvím se katolická instituce snažila ovlivňovat duchovní život

²¹³ ŠMAHEL, F. *Jan Hus: život a dílo*. Praha: Argo, 2013. s. 217.

²¹⁴ HUS, J. *O církvi*. Z latinského originálu přeložil František M. Dobiáš a Amedeo Molnár. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. s. 9.

²¹⁵ Tamtéž, s. 11.

středověkých laických křesťanů. Tento statut duchovní nadřazenosti si křesťanský klér přivlastňoval takřka po celý středověk.

Husova kritika hluboko zasáhla církve i samotnou křesťanskou správu, papežskou kurii, v čele s papežem. Podle Husova učení si hlava církve nárokovala právo na své mocné postavení přímo od Krista nesprávně vyloženým výkladem Písma a v rozporu s evangelijními texty. Hus ve svém díle odsuzoval postoj katolického společenství jako „okupaci Petrova stolce antikristovskou ideologií“, která měla svůj pravý původ právě u papeže. Husovými slovy prezentovaná tvrdá kritika papeže se v souladu s Viklefovými idejemi objevuje v podstatné míře právě v jeho spisu „*O církvi*“.

V následující části diplomové práce si tedy představíme Husovo vrcholné latinské dílo „*De ecclesia - O církvi*“. Než však přistoupíme k samotnému rozboru knihy, musíme zdůraznit fakt, že množství jemných teologických odchylek Husova učení, které bychom při studiu spisu mohli využít, není možné vzhledem k jejich široké obsáhlosti a poměrně ztíženému významu z latiny překládaných Husových názorů ve zpracovávaném rozboru dostatečně vyjádřit. Proto je projevenou snahou předkládaný rozbor koncipovat jen rámcově, ve všeobecně zjednodušeném přehledu Husových sporných otázek a odpovědí.

Naším pokusem je tak vyabstrahovat jen ty nejpodstatnější pasáže Husova učení, v jejichž obsahu jsou vyjádřeny jeho ideje za obnovu církve a které současně zahrnují reformní zásady podstatné pro genezi budoucího revolučního hnutí. Jelikož text Molnárova překladu spadá svou povahou i svým rokem vydání do období propagace komunistické ideologie, je též snahou textového zpracování nepodlehnout vlivu marxisticky laděných názorů, jež se v tomto literárním zdroji Husova překladu leckdy nalézají.

Úvodem se nejprve zaměříme na obsahovou část studovaného Husova latinského spisu a vybranými výňatky z tohoto traktátu nastíníme jím formulované názorové vize, kterými se ve svém učení prezentuje.

V reformně laděném traktátu si Hus vypomáhá stručnými tezemi z Bible, jichž tento český kazatel využívá jako názorných pravdivostních příměrů. Zmíněné biblické příměry Kristova učení srovnává s chybně nastaveným pojetím katolického učení a využívá je jako kontrastního poměru, Husem viděného rozporu Kristova pomyslného dobra a katolického zla.

Z Husova spisu lze též vyčíst subjektivní výklad silně nábožensky založeného, katolicky emancipovaného kazatele, jenž se svým pojetím křesťanské víry vymyká

tehdejšímu náboženskému přístupu a který, stejně jako Viklef, vychází ve svém učení hlavně z textů Písma svatého. V použitém rozboru si tedy vypomůžeme úryvky z Bible, jejichž význam využívá sám Hus ve svém díle, jako výše zmíněný pravdivostní poměr a normativ.

Snahou analýzy Husova díla je nástin vidiny reformátorova uspořádání tehdejší středověké náboženské společnosti. Naznačená vize Husovy struktury středověké církevní společnosti vyjadřuje jeho vlastní etický přístup k životu, moralistický postoj mravokárce. Současně je text knihy obhajobou Viklefových realistických názorů a myšlenek, které Jan Hus během svého života přebíral za vlastní a zakomponoval je tak do svého učení. Opět je zde tedy patrný Husův intenzivní příklon k Viklefovu reformnímu myšlení.

Spis „*O církvi*“ tvoří ucelený svazek Husovy ideologické proticírkevní kritiky, který můžeme dle Molnárovy předmluvy rozdělit na dvě pomyslné části. První, kratší část obsahuje první až desátou kapitolu, druhý, objemnější díl ukončuje v závěru Husova traktátu kapitola třiadvacátá.²¹⁶

Pro následný rozbor Husových podstatných reformních tezí se jako obecněji pojatý výklad jeví první oddíl knihy, proto se na něj detailněji zaměříme.

Úvod první části knihy naznačuje Husovu snahu o pochopení významu slova církev, která v jeho reformním učení představuje společnost věřících lidí předurčených ke spáse, souhrnně nazývanou církev Obecná. Následuje Husovo rozdělení církví na určité náboženské frakce, jež tvoří kompletní strukturu tehdejšího církevního uspořádání. První část se též zabývá Husovou kritickou myšlenkou neoprávněné državy Petrova stolce ze strany katolické církve, která díky špatně vyznávané náboženské ideologii, jež je v rozporu s Kristovými ideály, nemá dle kazatelova úsudku na dědictví Petrova stolce nárok. Otázka nepravomocného nástupnictví papeže a následně celé církevní instituce se volně prolíná i do druhé části knihy. V závěru pomyslného prvního úseku Husova spisu je též zmíněna kritika katolických duchovních.

Zahájení pomyslné druhé části Molnárova překladu „*O církvi*“, počínaje jeho jedenáctou kapitolou, souvisí s Husovým posuzováním morálky kněžského kléru. Zhruba od třinácté kapitoly spisu Hus atakuje svými reformně laděnými tezemi učení pražské univerzity, hlavně její nejvyšší teologické představitele, vyznávající dogmatický postoj papeže Bonifáce VIII. i jím v bule vyslovené teze, které budou ještě v dalším úseku této

²¹⁶ HUS, J. *O církvi*. s. 13.

práce dodatečně představeny. V převážné většině v druhém díle Husem prezentovaných výroků, tak spočívá kazatelova kritika ve vyhraněném postoji proti doktorské obhajobě papežova nástupu na „Petrův trůn“. Hus tak navazuje na kritiku z úvodní části svého spisu a oponuje tak nepravomocnému předpisu katolické církve, jímž se tato instituce neprávem pasovala do božské role.

V tomto díle Hus též útočí na katolické duchovenstvo, které oplývá domnělou představou duchovní moci, ale spíše „vyniká“ nekale nabytým církevním majetkem, jenž v rozporu s Kristovým odkazem chudoby neustále hromadí. Druhé části Husova spisu se dotkneme jen okrajově a primárně v ní zmíníme otázku šesti Bonifácových výroků.

V úvodu první části se Hus vyjadřuje k otázkám vzniku církve a k její autoritě, z níž původně vychází. Je zde též objasněn pojem Obecná církev. Husovo vyobrazení pojmu církev, který má dnes zcela jinou podobu, vykresluje následný Molnárův citovaný překlad Husova textu: *„Hle, veliké shromáždění všech lidí pod vládou krále Krista! Poněvadž však celé ono shromáždění není církvi svatou, proto se dodává: I rozdělí se jedny od druhých, tak jako pastýř odděluje ovce od kozlů.“*²¹⁷

Výše řečeným vyslovuje Jan Hus názor, že ne všichni lidé jsou zařazeni do církve Obecné. Součástí církve Obecné by měli být jen „kvalitní“ věřící, jak Hus prezentuje, jen dobří křesťané. Ostatní lidé, kteří nejsou tohoto společenství hodni, musí náležet do církve Zavržených. Církev Obecná zahrnuje v plném počtu všechny, kteří mají být spaseni, doslovně předurčení ke spáse. Jak podotýká Hus Augustinovými slovy, kdo má být spasen a kdo zavržen, určuje Bůh předem.²¹⁸

Hus z filozofického a teologického hlediska sympatizoval s učením Augustina. Ve svém spisu vychází z Augustinova deterministického pojetí předurčenosti církve i z jeho tezí, které předznamenávají Augustinovu ideu jednoty církevního aparátu. Augustin v Husově textu představuje význam pojmu Boží instituce, jako ideu ztělesnění jednotného nedělitelného celku. Hus ve svém traktátu přebírá Augustinovy myšlenky za své a přiklání se k jeho nesouhlasu s dělením církve na dvě nebo na více částí. Český kazatel tak přejatým názorem odmítá rozdělení církve, dle jeho mínění je věčná církev jen jedna jediná. Její činnost byla ustanovena za účelem šíření víry v Boha a žádná jiná církev, ani její část, tak nemá být uctívána stejným způsobem jako Bůh.²¹⁹

²¹⁷ HUS, J. *O církvi*. s. 23.

²¹⁸ Tamtéž, s. 25.

²¹⁹ Tamtéž, s. 26.

Molnárův text prezentuje Husovo ovlivnění Augustinem a tvrdí, „že *Obecná církev jest jedna od počátku až do skonání světa chválící Boha. Za druhé, že svatí andělé jsou částí Svaté církve obecné. Za třetí, že putující nebo bojující část oné církve je podporována církví zvítězilou. Za čtvrté, že církve bojující a zvítězilá jsou spojeny poutem lásky. Za páté, že církev jako celek i kterákoli její část má uctívat Boha a že ani sama ani žádná její část nemá být uctívána jako Bůh. Z toho plyne důsledek, že věřící nemají věřiti v církev, protože není Bohem, ale jen domem Božím.*“²²⁰

Z výše zmíněného obsahu reformního spisu lze vycítit Husovu kritickou reakci vůči nastavené autoritě katolické instituce, která se snaží sama sebe propagovat jako jedinou obecně platnou náboženskou autoritu.

Hus v opětovné kritice dále představuje církev jako Kristovo tělo, jako Kristovu nevěstu, kdy její ženich, či pomyslná hlava celé instituce je Kristus. Jen Kristus má tedy právo spasit církve. Hus tak dokončuje svoji reformní myšlenku týkající se autority církve a doznává tak odevzdanost své víry pouze do rukou Boží.²²¹

Z dalšího obsahu Husova latinského díla „*O církvi*“ můžeme přiblížit jeho koncepci rozdělení církve Obecné. Hus ve svém spise dále segreguje Bohem již vydělenou společnost věřících na tři další podtituly, na církve Bojující, Spící a Zvítězilou. V následné charakteristice si nyní tyto tři Husem oddělené individuální kategorie v krátkosti přiblížíme.

Církev bojující - uvedená kategorie označuje počet předurčených věřících, kteří jsou již na cestě k „nebeské vlasti“. Zmíněná cesta je těmto křesťansky orientovaným věřícím kýženou motivací, která tkví v budoucí spáse zajišťující požadovanou nesmrtelnost. Nazývá se bojující, protože bojuje Kristův boj proti „tělu, světu a ďáblu“. Svým postavením tedy popisovaná církev čelí různým lidským svodům, které člověk během svého života zakouší. To znamená, že věřící lidé jsou již na cestě k Bohu, znamenající věčnou spásu, ale k dosažení svého cíle musí ve svém životě překonat ještě mnohá úskalí, než vytouženého úspěchu dosáhnou.²²²

Církev spící - je seskupením předurčeného počtu trpících v očištění. Zde už není třeba úsilí dosáhnout požadované blaženosti. Po nutném absolvování a vytrpění očištění je

²²⁰ HUS, J. *O církvi*. s. 25 - 26.

²²¹ Tamtéž, s. 27.

²²² Tamtéž, s. 28.

náležitě pokoušený člověk odměněn „v nebeské vlasti“ ve stejném měřítku, jako věřící křesťan v kategorii předchozí.²²³

Církev zvítězilá - soubor „blahoslavených“, je již kategorií v klidu odpočívajících křesťanů, kteří dosáhli absolutního maxima „nebeské vlasti“. Touto náboženskou třídou jsou Husem myšleni svatí, či jiní „zasloužilí“ křesťané, kteří už za své vykonané dobré skutky vstoupili do pomyslného „ráje“.²²⁴

Pro Jana Husa měl význam jím strukturované hierarchie církví nebývalý význam. Reformátor spatřoval v popisované církevní soustavě motivační systém pro současné, i pro potenciální zájemce křesťanského náboženství. Popisovaný systém se tak měl postarat o náboženskou motivaci lidí a následně vykrytalizovat v prohlubování osobní zbožnosti, která je jediným smyslem a cílem lidského života. Božským vyznáním by se tak dle Husa kontinuálně rozvíjela rostoucí morálka lidstva, profitovala by z něj tedy i celá středověká společnost. Tento idealistický pohled plně vystihoval Husův prosociální, altruisticky laděný postoj. Husovým utopickým přáním měla být změna dosavadního náboženského i společenského systému na morálně bezúhonný, křesťanský svět.

V dalším textu traktátu Hus používá argumenty z Bible, konkrétně výňatky z Matoušova evangelia. Citovanými pasážemi z Písma chce Hus poukázat na rozdíl mezi negativním chováním katolické církve a jím uznávané formy církve Obecné. Zabývá se v Písmu citovaným výrokem Krista, který je adresován předurčenému následníkovi svatému Petrovi, jenž je v budoucnu postupně vystřídán nástupci z řad papežské kurie:

„A já ti pravím, že ty jsi Petr, a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou.“²²⁵

Výše uvedeným citátem z Matoušova evangelia tak Hus ve svém díle představuje společnost předurčených věřících, kteří uvěřili v Kristovo duchovní učení a hodlají dál šířit poselství Ježíšových skutků. Je to geneze společnosti věřících, církve, která může za podmínek dodržení Kristových zásad vyznání víry, směle dojít ke svému spásnému cíli, k věčnému životu. Princip víry v Boha je k dosažení duchovní spásy nezbytný, avšak i tak, při dodržení veškerých zásad se nemusí obejít bez různých úskalí, číhajících na zbožné věřící. Ale s opravdovým přesvědčením, s vírou v nebeského Boha je věřící křesťan vůči očekávanému nebezpečí imunní.

²²³ HUS, J. *O církvi*. s. 28.

²²⁴ Tamtéž.

²²⁵ *Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1989. Mt 16,18.

V dalším navazujícím citátu z Matoušova evangelia je podle Husa vyjádřen Kristův zásadní odkaz dědictví moci a náboženského vlivu, jenž byl postupem času církví zneužit. V náplni níže uvedeného citátu tkví podstatný smysl Husovy kritiky namířené proti katolickému společenství: „*Dám ti klíče království nebeského, a co odmítneš na zemi, bude odmítnuto v nebi, a co přijmeš na zemi, bude přijato i na nebi.*“²²⁶

V tomto biblickém citátu je možné zahlédnout deterministickou křesťanskou ideologii, spočívající v nástupnictví Kristova odkazu, ve správcovství jeho učení, jak si jej církev sama vyložila.

Hus soudí, že Kristus vytvořil svou společnost, církev, na osobní identitě, na vlastním náboženském učení, a Petrovi, jako prostředníkovi mezi Božským a „zbytkem světa“, byla svěřena pouze její správa. Nutnou podmínkou dobrého správcovství ovšem je, že Kristem zvolený následovník, Petr, potažmo v budoucnu dosazená katolická církev, musí církevní správu vykonávat s čistým morálním vědomím, jinak tato správa není dle Božího zákona uznávaná. Církev, jako odvozená společnost od Krista, nemá ve svém správcovství statut všemocnosti, ten má jen Bůh. V případě etického pochybení správce, tak samotné správcovství náboženské instituce pozbývá platnosti a pomyslného společenského nadřazení.

Zjednodušeně řečeno, špatný pastýř, Hus jím míní katolickou církev, nemá nárok dál zastávat pozici morálního vzoru pro křesťanské věřící.

Těmito slovy se Hus snažil vyvinout tlak na omezení respektu vůči takové instituci, která jedná v rozporu s Božím zákonem. Je samozřejmostí, že tímto argumentem byla míněna soudobá katolická církev v čele s její hlavou, papežem, který, dle Husova kritického mínění, nejedná v souladu s Božím zákonem. Papež nevede příkladný morální život, je kněžskému kléru špatným vzorem. Katolické duchovenstvo, následně pak celá církevní instituce, tak důsledkem zastávané antikristovské ideologie, působí na své věřící zpustlým, amorálním dojmem, vyžadujícím nutnou reformu.

Z dalšího sledu Husových tezí můžeme vycítit podnět, směřující k nezávislosti a duchovní svobodě. Pro snadnější uchopení tématu zde za asistence Molnárova překladu ocitujeme Husův v pořadí dvoustý patnáctý článek studovaného spisu: „*Z toho, co bylo již řečeno, máme za to, že Bůh od věčnosti předurčuje a časově dříve zaručuje rozhřešení a odpuštění hříchu tomu, kdo má být spasen, než jej zde na zemi rozhřeší služebník církve.*“

²²⁶ Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1989. Mt 16,19.

*A za druhé z toho vyplývá, že služebník církve jako náměstek Kristův nemůže nikoho rozhřešit nebo svázat, ani mu hříchy odpustit nebo zadržet, neučiní-li tak dříve Bůh.*²²⁷

Z předchozí citace je patrné, že Husovo učení v první části knihy směřuje k vyřčení nezávislosti na církevní instituci v otázce duchovní svobody a spásy. Svými úvahami o podstatě církve a o předurčení ke spáse nezávislé na církevní účasti, se radikálně postavil mimo uznávané věroučné zásady.

Druhá část Husova reformně laděného díla začíná v úvodu jedenácté kapitoly tvrdou kritikou duchovních, na kterou volně navazuje Husovo opoziční myšlení vůči doktorské radě pražské fakulty teologické. V rozporu s Husovým učením se vrcholní představitelé pražské univerzity hlásí k dekretům vydaným papežem Bonifácem VIII.,²²⁸ které nám zde, pro následné pochopení Husovy kritické reakce, nyní stručně představí Molnárův překlad:

1. *Papež je hlavou svaté církve římské.*
2. *Sbor kardinálů je tělem svaté církve římské.*
3. *Papež je zřejmý a pravý nástupce Petra, knížete apoštolů.*
4. *Kardinálové jsou zřejmí a praví nástupci sboru ostatních Kristových apoštolů.*
5. *Ke správě církve na celém světě je třeba, aby takový úřad zastávali zcela zřejmí a praví nástupci Petra, knížete apoštolů, a ostatních Kristových apoštolů.*
6. *Na zemi se nemohou vyskytovat nebo býti takoví nástupci jiní než papež, který je hlavou, a sbor kardinálů, jenž je tělem církve římské.*²²⁹

Výše prezentované formulace papeže Bonifáce VIII., vyslovené v jeho bule „*Unam sanctam z roku 1302*“²³⁰, byly obhajovány a následně zastávány doktorskou radou teologické fakulty. Mistr Jan Hus se obrací proti profesorům pražské teologické fakulty a svou kritikou prezentovanou v díle „*O církvi*“ útočí na výše uvedené zásady.

Hus je ve své opozici vůči Bonifácovým výrokům radikální a odvolává se na Kristovo poznání pravdy. Poznání pravdy lze Husovými slovy dosáhnout jen prostřednictvím tělesného smyslu, neomylností rozumu, zjevením, či tím, co je obsaženo

²²⁷ HUS, J. *O církvi*. s. 88.

²²⁸ Tamtéž, s. 108.

²²⁹ Tamtéž.

²³⁰ Tamtéž, s. 10.

v Písmu. Hus doktorskému sympóziu vytýká, že ani v jedné profesory hájené Bonifácově zásadě se definitivní pravdy nelze dobrat. „*Proto žádný z těchto bodů není pravdou, kterou máme v Kristově náboženství následovat.*“²³¹

Hus se v kritickém textu spisu Molnárova překladu „*O církvi*“ vyjadřuje k pravdivosti Bonifácovy buly. Opírá se o myšlenky svatého Augustina, jehož ústy vysvětluje své závěrečné odsouzení šesti výše popsaných tezí. Pravdu je třeba hájit rozumem a žádný ze šesti jmenovaných výroků nelze racionálně uvažujícím rozumem postihnout, tudíž tak ani následně pravdivostně potvrdit. To samé platí i v případě smyslového vnímání, jehož prostřednictvím si nemůžeme ověřit pravdivost vyřčené Bonifácovy argumentace. Když již nemáme jinou možnost verifikace, neboť v tomto případě ani smysly, ani rozum nejsou vhodnými důkazními prostředky, naskýtá se podle Husem přejaté Augustinovy teorie možnost přihlédnout k učení Písma, jehož svědectví Krista je neomylné. Hus podotýká, že ve Svatých textech Bible se skrývá odvěká moudrost a jediná možná apoštoly dosvědčená pravda.²³²

Jestliže by měla být vystihnuta konkrétní, možná nejpodstatnější Husova výtká k jednotlivým Bonifácovým tezím, nejhodnotněji se v jeho traktátu jeví kritika prvního bodu. Ostatně souvislost s otázkou autority a hlavy církve se hojně objevuje napříč celým Husovým dílem. První bod papežovy buly tvrdí, že hlavou katolické církve je papež, zásadně tak nepřipouští žádnou jinou alternativu. Hus na tuto tezi kriticky reaguje a vytýká jejím zastáncům z řad doktorské rady pražské univerzity že, „*kromě Krista není žádný papež nejdůstojnější osobou této církve obecné, a tedy kromě Krista není žádný papež hlavou této církve obecné.*“²³³

Český reformátor dále komentuje svůj opoziční, proticírkevní soud slovy, že jestliže se církví zvolený papež zhostil svého úřadu bez požadovaného stvrzení prokazaného božím zjevením, je jeho duchovní pravomoc neplatná. Žije-li papež dostatečně morálně ctnostným životem, může tato osoba v maximálně možném důsledku doufat, „*že je údem svaté církve obecné, nevěsty Kristovy.*“²³⁴ Na výše vyřčené Hus Molnárovým prostřednictvím navazuje tímto doplňujícím citátem: „*Dále není třeba věřit, že každý římský velekněz je hlavou kterékoli dílčí církve svaté, jestliže Bůh jej nepředurčil.*“

²³¹ HUS, J. *O církvi*. s. 108 - 109.

²³² Tamtéž, s. 109.

²³³ Tamtéž, s. 110.

²³⁴ Tamtéž.

To je jasné, protože jinak by se musela křesťanská víra mýlit a křesťan by musel vyznávat lež... ²³⁵

Husův rozpor s uznáním hlavy katolického církevního společenství a z něj vyvěrající negativní postoj k uznání katolické svrchované autority je v jeho spise všudypřítomný. Hus má problém respektovat vážnost církevního aparátu, katolický vliv je podle něj vynucen nespravedlivou a nepodloženou volbou hlavy církve, papeže.

V následném textu Husova spisu se zde i nadále střídavě prolínají kritická zvolání, že hlavou obecné svaté církve není papež, ale jen Kristus, se zvoláními k návratu k prapůvodní podobě církve, k její počáteční chudobě. Ožehavou otázkou Husem vyžadované chudoby kněžského katolického kléru dokumentuje i další Molnárův překlad této jeho teze: *„První pak rada mezi dvanácti předními radami evangelickými je totiž dobrovolná chudoba, která znamená zřít se vlastního majetku a zavázat se k nuzotě, k níž Kristus radí, kterou však nepřikazuje.*“ ²³⁶

Obsahem tohoto výroku je Husem prezentovaná snaha navrátit katolické instituci její původní podobu chudé církevní společnosti. Katolické náboženské společenství oproštěno od shonu materiálních statků má napomáhat svým posláním vyznání víry k naplnění Kristova odkazu. Hus tak církev obecně vyzýval, aby katoličtí kněží zanechali hromadění vlastního jmění, jehož nabývaly v rozporu s Písmem a šli tak po stopách evangelijních apoštolů. Tím by opět stoupla katolická církevní prestiž a historická podstata církve by byla oprášena a zachráněna.

Podíváme-li se na to z jiného hlediska, strach církevních představitelů zřejmě nepramenil ze ztráty majetku, to nebyl asi ten pravý důvod případné paniky kněží z možné reformace. Primárnost tohoto problému tkvěla v poměru vynucované církevní moci k laikům (pasivně věřící lidé - pozn. aut.), z frustrace ztráty nadřazenější církevní pozice, ale též ve vztahu k moci světské, kterou představovala v historickém kontextu Husovy doby královská aristokracie. Pro soudobou podobu katolické církve byla nepřijatelná jakákoliv vyšší autorita světských úřadů, která by měla právo církev trestat nebo ji jinak sankcionovat. Obava katolického církevního aparátu tedy primárně netkvěla ve strachu ze ztráty majetku. Citelná stísněnost vyplývala v největší míře ze ztráty mocenského vlivu

²³⁵ HUS, J. *O církvi*. s. 110.

²³⁶ Tamtéž, s. 177.

a prestiže této církevní instituce, která zastávala ve společnosti pozdního středověku neochvějně postavení.

Hus se ve svém spisu dále negativně vyjadřuje k propagaci vynucované moci katolických duchovních, společně s kritikou biskupů, které označuje za svatokupce. Tito vyšší představitelé katolické instituce prodejem odpustků nabízejí k odkoupení pomyslnou spravedlnost a odpuštění formou finančního úplatku. Chování biskupů se neslučuje s požadovanou bezúhonnou propagací náboženského vyznání, proto vyzývá jejich hierarchicky nadřazené představitele, aby tyto „náboženské škůdce“ sesadili.²³⁷

Hus nabádal jednotlivé kněží k dodržování Božího zákona. Je možné, že se zřejmě cítil být silněji povinován vůči vyššímu přesahu, ke svému Bohu. Jako vyznavač mravního zákona vyžadoval naprostou etickou čistotu všech duchovních, včetně dodržování celibátu, ke kterému se kněží před Bohem zavázali. Povinnost mravního dohledu je patrná i v citaci Husova následného citátu, který nám nabízí Molnárův překlad: „*A běda mně, kdybych mlčel a nenapadal lakotu nebo zřejmou zhýralost duchovenstva.*“²³⁸ Hus k tomu dále ze svého mravního přesvědčení dodává, že jím nezveřejněná kritika by byla stejným hříchem, jako hřích sám. Proto je pro Husa nutností prezentovanou kritikou odkrývat vinu, kterou si často neuvědomuje ani její iniciátor.²³⁹

V posledních slovech předchozího textu lze vystihnout další možný důvod, proč Hus vynakládá své reformní úsilí a kritizuje soudobé církevní společenství. Je pravděpodobné, že se snaží napravit dosavadní negativní pověst katolické instituce, kterou si získala špatně vyvolenou cestou svého náboženského pojetí. Hus, idealisticky a mravně zaměřený kazatel, tak cítí svou morální potřebu naznačit církevním hodnostářům, potažmo celé katolické hegemonii, jakým duchovním směrem se má toto církevní společenství vydat. Husova inkriminovaná idea obnovy církve může tedy v určitém pohledu vyznívat jako důsledné připomenutí, či záměrné představení dávno zapomenuté cesty.

Závěrečná kapitola knihy se zabývá otázkami spojenými s interdikt, uvaleným na město Prahu: „*Proč postihují klatbou a interdikt, obec, která není vinna, a vůbec, proč připravují dobré a zbožné kněze o bohoslužbu, zbožný Boží lid o svátosti, samého Boha o čest, která se mu tím vším prokazuje, mrtvé o pochování a zhusta i děti o křest, bez*

²³⁷ HUS, J. *O církvi*. s. 211.

²³⁸ Tamtéž, s. 212.

²³⁹ Tamtéž.

něhož umírají.“²⁴⁰ Ke vzniklým otázkám v souvislosti s uvaleným interdiktem, hned Hus připojuje i svá kritická odůvodnění: „*Důvod pro to je ten, že tito svatokupci prodávají a zkupují klatby, sesazení a interdikty, a jimi jako nejmocnějšími zbraněmi si pěstují a hájí své svatokupectví.*“²⁴¹

Husova kritická závěrečná reakce se snaží vystihnout nastolenou krizi katolické instituce. Tato církev v touze po kazatelově potrestání uvrhuje na Prahu diskriminační opatření, které má nesporný vliv na popírání náboženského vyznání víry pražského obyvatelstva. Husovo následné odůvodnění církevního interdiktu koresponduje s jeho přesvědčením morální pokleslosti duchovních. Velkou váhu své kritiky věnuje katolickým kněžím, kteří jsou odpovědní z využití vynucované mocenské síly, či autoritářského postoje, ve věci obhajoby jimi provozovaných svatokupeckých činů.

Závěr retrospektivy Husova revolučního traktátu obstará následné Kejřovo shrnutí, které výstižně vystihuje podstatu reformně laděných textů Mistra Jana Husa. Kejř ze svého obecného hlediska podotýká, že „*dlouhá řada Husových úvah o papeži a papežství v různých spisech a kázáních tvoří spletitý celek, který svou ideovou náplní obsahuje, posuzováno z hlediska církve – vážný útok proti centrální instituci, z hlediska Husova pak cestu k její reformě.*“²⁴²

Předchozí analýza Husova stěžejního reformního díla „*O církvi*“ nám naznačuje Husův předpokládaný profil silně věřícího a radikálně založeného člověka, jenž vyvíjel úsilí očistit církevní půdu od „nekvalitních“ duchovních. Hus se svým mravním kreditem, který v první řadě vycházel z jeho osobního přesvědčení a víry v Kristovy ideály, snažil eliminovat průkaznou amorální činnost duchovních, kterou se tito představitelé a domnělí nástupci Kristova odkazu podíleli na špatné vizitce středověkého katolického společenství. Český reformátor tak kriticky apeloval na změnu činnosti celé duchovní instituce, která vlastním, dogmaticky zakořeněným způsobem učení tolerovala, či napomáhala k výše již dostatečně popsaným projevům selhání katolických kněží.

²⁴⁰ HUS, J. *O církvi*. s. 217.

²⁴¹ Tamtéž, s. 222.

²⁴² KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. s. 253.

5.7 Husovo poselství osobní svobody

Husův význam pro naši společnost dnes můžeme posuzovat z více aspektů. Pro naši práci s předchozím studiem Husova spisu „*O církvi*“ byly stěžejní zejména dvě roviny, mravní a náboženská. Jaký význam může mít Husův traktát a v něm obsažené proticírkevní myšlenky pro naše současné chápání? Můžeme se domnívat, že kazatelovo dílo nemusí být jen pouhou kritikou církve, či pointou spočívající v Husově odsouzení papeže, ale v souladu s dobovým historickým kontextem jej můžeme též chápat jako velký zlom v hledání osobní i náboženské svobody. Individuální soud poznání a pravdy, tak se nám může prezentovat Husův spis „*O církvi*“, jenž může být dnes chápán a hodnocen jako tehdy se rodící forma, či reforma osobní svobody.

Z jakého hlediska může být v Husově kritickém učení nahlíženo na jeho pojetí pravdy, respektive jak tomuto přístupu k Husově osobní pravdě rozumíme dnes? Různými autory prezentované výklady se obecně shodují na tom, že Husova pravda spočívala v etickém a teologickém obsahu. To znamená, že poznání pravdy je závislé na vlastním spravedlivém jednání, mravním přesvědčení, že jedná ve shodě se zákonem Božím. Jak jsme již v souvislosti s odhadovaným naturelem Husovy osobnosti dříve podotkli, mravní zákon byl pro českého reformátora primárním. Na Husa je tak v mnohých studiích nahlíženo v první řadě jako na mravokárce, ale jeho předpokládaná profilace nemusí být hlavním důvodem touhy po morální pravdě. V této souvislosti je třeba upozornit na skutečnost, že Hus to, čemu říkal Boží pravda, chtěl poznat, nikoliv přijmout jako hotovou věc, která je zaručena nějakou vnější autoritou.

Jan Hus měl zjevně na mysli pravdu, která je duchovní, náboženské povahy. Pravdu, kde pouze koncentrovaný duch, naše duchovní intuice oživuje pravdivé poznání. V možné návaznosti na Viklefovu filozofii, tak Husův realistický pohled zřejmě předznamenával, že pravdu odhaluje svobodně rozvažující lidský duch, nikoliv vynucovaná autorita církve. Jenom tímto způsobem zakoušená a poznaná pravda, se tak pro Husa mohla stát závaznou.

Kritická část Husových tezí vůči tehdejšímu pojetí katolické církve zde byla již v dostatečné míře prezentována. Jak můžeme tedy hodnotit přínos Husova učení pro další vývoj západní větve křesťanství a jak je chápán Husův odkaz dnes?

Husovo učení skutečně pootočilo tehdy platným poznávacím procesem a mělo značný vliv na počínající zlom v západním křesťanství a vznik protestantských odnoží této

církve. Dosud uznávanou autoritou již nemělo být vnější přikázání, ale osobně poznaná pravda, která však nemusí být, i když může být pouhým omylem. Husovo učení o Boží pravdě, které bylo kriticky namířeno proti „špatné vládě“ soudobé církevní instituce, se stalo, spolu s touhou po osobní svobodě a pravdivém poznání, hlavním mottem Husovy reformy.

Jím prezentované radikální projevy ve věci obnovy církve, v kterých se zračila touha po osobním poznání pravdy, měly základ v jeho etické zásadovosti. V Husových tezích prezentovaná věrnost Boží pravdě, spolu s vlastním mravním přesvědčením, znamenala pro tehdejší církevní smýšlení velký převrat. Husův odkaz se stal precedentem a měl značnou váhu pro budoucí následovníky „hledáčů pravd“. Husovo iluzionistická představa svobodného projevu, nezávislá, na tehdy autoritářsky pojatém duchu církevní společnosti, se nakonec podepsala na pokrokovém smýšlení počínající reformace křesťanství a na pozdějším vzniku evangelických církví.

Hus svým osobitým pojetím reformního učení zaujal významné místo v českých dějinách a jeho pozdější odsouzení a následné upálení v Kostnici se staly stěžejním podnětem k vypuknutí největšího duchovního hnutí patnáctého století, husitské revoluce.

Hus tak otevřel dveře k budoucím a zásadním změnám v institucionálním složení katolické církve, které se pod začínající vlnou protestantismu rozvinuly do nebyvalých rozměrů. Jeho kritické reformní učení se tak stalo pomyslným milníkem pro budoucí vlnu následovníků reformace.

ZÁVĚR

Reformní ideje vyplývaly na povrch napříč celými dějinami křesťanské společnosti. Opravné myšlenky se množily ruku v ruce s prohlubujícími se sociálními rozdíly. Jejich geneze byla z historického pohledu ovlivněna mnoha různými faktory. Na území evropského kontinentu hrály podstatnou roli mocensko-politické důvody rozvinutého feudálního systému, jenž byl zaštitěn církevní mocí a její dogmatickou věroukou.

Koncepční přístup církve a její vzrůstající mocenský vliv se stává terčem kritiky prvních předchůdců reformačního hnutí. Tím se profiluje budoucí spor mezi dogmatickým pojetím církevní instituce a lidovými kacířskými kazateli, kteří usilují o návrat k prapůvodní verzi Kristovy církve. Lidové kacířství odráží tíživou situaci středověké společnosti a supluje tak přímý sociální protest. Do středu zájmu se vedle teoretické reflexe dostává mystérium víry, které s postupem času umožňuje ideologicky stmelit vizionářské představy lidového kacířství a přebírá tak jakýsi kodex norem a forem uzavřený náboženskou věroukou. Předreformní učení tak prostřednictvím ideje „pravé víry“ dostává do rukou pomyslný nástroj spravedlivého duchovního boje, jehož prostřednictvím se snaží navrátit církev k prvotním Kristovým ideálům.

Kolektivním ztotožněním se s náboženskou věroukou spolu s oddaností vyššímu principu se takto formulovaná víra stává v pozdějším období hybným faktorem kulturních dějin české společnosti, náboženskou revolucí.

Zajímavostí jistě zůstává, že rozvoj opravného učení obnovy církve vesměs iniciovali bývalí zástupci kněžského kléru. Jak Milíč, Jakoubek, Viklef, tak i M. Jan Hus či jiní předchůdci a současníci reformačního hnutí byli většinou zástupci římskokatolické instituce, středověcí katolíci. Jejich programové učení o reformě církve mělo tak být v první řadě nápravou profesionálních církevních institucí, od nichž měla očista postupně pokračovat do všech sfér laického, rovněž hierarchicky rozvrstveného společenství věřících.

Předreformní iniciativa tedy nebyla pokusem ateisticky smýšlejícího společenství lidí. Naopak, původci, představitelé a šířitelé forem reformačního učení byli vesměs hluboce věřící křesťané z řad katolické církve, kteří chtěli navrátit církvi její dobré jméno a usilovali o cestu zpět k prvotním Kristovým ideálům.

Idea obnovy církve v učení M. Jana Husa a jeho předchůdců společně tkvěla především v etickém radikalismu evangelia, jehož prostřednictvím mělo být vymýceno

pokročilé stadium mravního úpadku katolické instituce. Amorálnost tohoto křesťanského církevního aparátu spočívala zejména v neřestném způsobu života mnišských řádů, ale i v hromadění majetku, který církev nabývala v rozporu s apoštolskými idejemi. Projev zbohatlých církevních hodnostářů provokoval zchudlou českou středověkou společnost, která stále hlasitěji kritizovala propastné rozdíly zbohatlé církve na jedné straně se soudobým fenoménem své chudoby na straně druhé.

Radikální odchylky katolických představitelů od prvotně vyznávaných ideálů chudé církve, zavedení nově modifikovaných církevních svátostí či poplatků a v neposlední řadě i odklon od kázaného slova svatých textů Písma znamenaly prohlubující se propast mezi společností věřících a zmíněným církevním dogmatickým učením. Laickou společností věřících vnímaný kulturní problém tak předznamenává genezi prvních reformních spolků, které chtějí kriticky reagovat na výše zmiňovanou všeobecnou nespokojenost a začínají se postupně radikálně vymezovat.

Vzniku těchto prvních reformních společenství většinou předcházelo kritické myšlení některé z výjimečných osobností lidového opravného hnutí. Tito předreformní kazatelé nepřímo iniciovali rozmach opravných myšlenek, idejí za obnovu církve a nesporným způsobem se tak podíleli na hybném faktoru lidských dějin, který postupně vyústil v celosvětové reformační hnutí.

Jan Milíč z Kroměříže, zvaný též Otec reformace, ještě před svými nástupci Janem Husem a Jakoubkem ze Stříbra spatřoval nápravu církve v návratu k jejím původním ideálům, k prvotní chudé církvi. Milíč si byl naprosto vědom, že tato podstatná změna „obrácení se“ k původním kořenům Kristovy církve nebude uskutečněna s přispěním a dopomocí papežského dvora. Nevěřil, že papež díky svému dominantnímu postavení hlavy církve začne vyvíjet jakoukoliv snahu o nápravu ztraceného dobrého jména křesťanské církevní instituce. Naopak, v soudobém pojetí vlády papežské kurie Milíč pozoroval hlavní zdroj morálního úpadku a církevního dogmatu, jež se poté odrážely i do nižších pater církevní hierarchie. Pomocnou ruku v obnově církevního učení nemohl Milíč očekávat ani od kněžských představitelů, neboť ti se svým duchovním pojetím vzdálili Kristovým ideálům a změnili tak radikálně své náboženské priority. Obnovu a nápravu církve tak musí z Milíčova hlediska obstarat sami věřící občané, a to vlastním duchovním obratem v hlubší víru a osobní zbožnost. Lidoví kazatelé mají věřícím lidem

příspět kvalitním výkladem evangelijních textů a jít jim příkladem morálně vedeným způsobem života.

Hus přijímal Milíčovo stanovisko, se zájmem však sledoval i Viklefovo pojetí církevního boje, které se mu zdálo být pro „velkou obnovu“ katolického dogmatického učení prospěšnější a filozoficky vyvinutější. Viklef stejně jako Husovi předchůdci lpěl na kázáném slově, nespoléhal se však jen na sílu náboženské prezentace. Když upozoroval, že kazatelská reformní osvěta nesplňuje dokonale svůj účel, vyzval za pomoci vlivných přátel anglické koruny státní moc, aby svým opatřením zajistila konfiskaci církevního majetku. V hromadění církevního majetku, v odklonu od Písma a v nedostatečném výkladu správně interpretovaných svatých textů Bible spatřoval oxfordský mistr nejpalčivější problém soudobého pojetí středověké křesťanské instituce.

Viklef se tedy projevovalou koncepcí idey obnovy církve poněkud odlišoval od Husových předchůdců. Ti vyvíjeli snahu reformovat katolický monopol od spodních pater společnosti, počínaje duchovním obratem obyčejných lidí, a poté mířícím až k samotné hlavě církve, k samotnému papeži. Oxfordský doktor směřoval ve svých reformních idejích výše. Kritickými výzvami Viklef apeloval na státní aparát, jenž se měl s využitím své pravomoci pokusit vyvlastnit církevní majetek a dopomoci tak k obecnému naplnění Kristova poselství chudé církve. Zmiňovaným vládním opatřením by tak byl zajištěn ústup z církevních mocenských pozic a návrat katolické instituce k naplnění Kristových ideálů spočívajících ve službě lidem by tak nabýval reálného uskutečnění.

Viklefův odkaz se díky reformní činnosti lollardského hnutí začíná šířit celou Evropou a české země tohoto revolučního poselství nejsou ušetřeny. V devadesátých letech čtrnáctého století začínají pronikat na půdu pražské univerzity nejprve Viklefovy spisy filozofické, které však neznamenaají pro soudobé pojetí římskokatolické církve podstatné nebezpečí. Úhlavním nepřítelem se staly středověké křesťanské instituci až Viklefovy myšlenky teologické, které se do Prahy dostaly díky iniciativě Husova spolužáka Jeronýma Pražského. Jeroným Pražský do Prahy postupně přepravil Viklefova kontroverzní teologická díla „*Triologus*“, „*Dialogus*“ a „*De eucharistia*“, která obsahovala církví zavrhané heretické ideje. Viklef tak nejdříve na půdě anglického království a poté následně i v Čechách rozdmýchal náboženské revoluční hnutí, které se s přispěním Jana Husa a jeho předchůdců stalo postupně základem reformního učení.

Mistr Jan Hus společně s dalšími českými mistry projevil intenzivní zájem o studium Viklefových děl a přebíral tím i jeho kritické myšlení. Sympatizoval s idejemi „oxfordského učitele“, které se prostřednictvím filozofických a teologických děl dostávaly mezi studenty pražské univerzity. Obdivoval Viklefovo reformní poselství obnovy církve a během svého krátkého života se jej snažil naplňovat i nadále rozvíjet. Byl si též vědom, že se osobním sdílením a následným rozšiřováním Viklefova reformního programu vystavuje možnému církevnímu postihu, ale pravda a poznání u něj vítězily.

Jan Hus ve vlastním reformním jednání neshledával příčinu jakéhokoliv provinění vůči církevní instituci. Popíral pochybení z kacířské zločiny, z níž byl postupem času církví obviňován. Naopak, ze svého hlediska si byl vědom toho, že jedině kritickým přístupem k soudobému pojetí církve může napomoci k ukončení stadia krizového vývoje církevního aparátu. Jím prezentované reformní aktivity sám nepovažoval za heretické, ale za nutnou a prospěšnou reformu církevního učení, které tak vinou propagovaného katolického dogmatu sešlo z Kristem šířené cesty.

Hus tak propagoval svou ideu obnovy soudobého církevního učení, v které se zračila touha navrátit církvi její dobré jméno. Vyvíjel úsilí dovést jím kritizovanou duchovní instituci zpět k prvotním Kristovým ideálům, které iniciovaly zrod samotného církevního společenství. Sám jako kněz římskokatolické církve si přál jedině: navrátit zpět ztracenou důvěru české společnosti v církevní subjekt, jenž od svého založení napomáhal lidem v duchovních otázkách a předával lidem Boží zvěst.

Stejně jako jiní předchůdci a současníci reformace stál i Hus na prahu probouzejícího se opravného hnutí a snažil se tak svým odkazem aktivně přispět k ochraně duchovní úrovně, která vinou katolického hegemonu značně uvadala. Husova idea za obnovu raného křesťanského církevního učení se tak podstatnou měrou podílela na pozdější změně institucionální podoby křesťanské katolické instituce a následné genezi protestantských církví.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- BARTOŠ, F., M. *Několik postav z českých dějin*. Praha: Život a práce, 1941.
- BARTOŠ, F., M. *Světcí a kacíři*. V Praze: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949.
- BARTOŠ, F., M. *Husitství a cizina*. Praha: Čin, 1931.
- BAUER, J. *Čeští světcí a kacíři*. Brno: Moba, 2006. ISBN 80-243-2221-8.
- Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona*. Mapy podle předloh Miloše Biče nakreslil Bohumil Vančura. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1989.
- FIALA, Z. *Předhusitské Čechy: 1310-1490*. 2. doplněné vyd. Praha: Svoboda, 1978.
- FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. 2. doplněné vyd. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-119-9.
- HUS, J. *O církvi*. Z latinského originálu přeložil František M. Dobiáš a Amedeo Molnár. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.
- KAŇÁK, M. *Milič z Kroměříže*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1975.
- KAŇÁK, M. *John Viklef: Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973.
- KEJŘ, Jiří. *Jan Hus známý i neznámý*. Praha: Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1643-8.
- KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. Brno: L. Marek, 2006. ISBN 80-86263-81-9.
- KOPECKÝ, M. *Jan Milič z Kroměříže a Jan z Jenštejna*. Žďár nad Sázavou: Cisterciána Sarensis, 1999.
- KUMLER, A., G. *Dějiny anglické literatury. Část 1*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1963.
- KYBAL, V. M. *Matěj z Janova: jeho život, spisy a učení*. 2. vyd., Brno: L. Marek, 2000. ISBN 80-86263-05-3.
- LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-291-7.
- LEVY, CH., I. *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*. Leiden: Brill, 2006. ISBN 90-04-15007-2.

LIŠKA, V. *Husitství: lesk a bída české reformace*. Olomouc: Fontána, 2009. ISBN 978-80-7336-496-0.

LOSKOT, F. *Milič z Kroměříže otec české reformace*. Praha: Volná myšlenka, 1911.

MAREK, J. *Jakoubek ze Stříbra a počátky utrakvistického kazatelství v českých zemích: studie o Jakoubkově postile z let 1413–1414*. Praha: Národní knihovna České republiky, 2011. ISBN 978-80-7050-593-9.

MOLNÁR, A. *Slovem obnovená*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1977.

RATZINGER, J. *Vrchol a pramen: texty o eucharistii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-327-2.

ŘÍČAN, R. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: Vydavatelské oddělení YMCA, 1948.

SOUKUP, P. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. Praha: Filosofia, 2011. ISBN 978-80-7007-359-9.

ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. Sv. 2., Kořeny české reformace*. 2. vyd., Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-074-2. ISBN 80-7184-072-6.

ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. ISBN 80-7106-468-8.

ŠMAHEL, F. *Husův proces v Kostnici*. Praha: Melantrich, 1988.

ŠMAHEL, F. *Jan Hus: život a dílo*. Praha: Argo, 2013. ISBN 978-80-257-0875-0.

ŠOLTÉSZ, Š. *Dějiny křesťanské církve*. 4. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. 158 s. ISBN 80-7017-204-5.

Sborníky

Dějiny české literatury I, Starší česká literatura. Autorský kolektiv; redakce, úvod Josef Hrabák. Praha: Československá akademie věd, 1959.

Jakoubek ze Stříbra: texty a jejich působení. HALAMA O.; SOUKUP P. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-227-X.

RESUMÉ

Téma zpracované práce podává živé svědectví o ideách obnovy církve praotců české reformace. Hlavním záměrem předkládaného textu je patřičně charakterizovat genezi reformních idejí u vybraných osobností pozdně středověkého období, které svou kritickou reakcí vyjadřují obecnou nespokojenost s takto nastavenou církevní ideologií, či s jejím soudobým panujícím diskurzem.

Vypracovaná práce zároveň představuje snahu o sondu do samotného jádra protestantského učení a reformních ideologií předchůdců a současníků opravného hnutí, jež by mohla svým tematickým zaměřením přitáhnout pozornost, či případný zájem potenciálních čtenářů nebo badatelů, zabývajících se problematikou dějinných počátků reformace.

Diplomová práce je tedy pokusem o detailnější deskripci zrodu reformních idejí, v převážné míře vyvěrajících z již započatého odklonu katolického učení od svých původně vyznávaných evangelijních hodnot.

SUMMARY

This thesis bears witness of the ideas of the early representatives of the Czech Reformation about the restoration of the Church. The principal intent of this text is to duly characterize the genesis of the Reformation ideas in selected late medieval figures, who through their critical reaction express a general dissatisfaction with the ideology and discourse of the Church at the time.

At the same time, this publication presents an attempt at a probe into the inner core of the protestant teachings and reformation ideologies of the predecessors and contemporaries of the Reformation movement. Due to its thematic focus, the thesis could arouse interest among potential readers or researchers dealing with the early history of the Reformation.

This thesis contains a detailed description of the birth of the ideas of Reformation, which to a large degree stemmed from the deviation of the Catholic teachings from the original evangelical values.