

JANA NECHUTOVÁ

## VIKLEF A TÁBORSKÉ PIKARTSTVÍ

Československé husitologické bádání, zejména v pracích z posledních desetiletí, dosti jasně prokázalo, že české reformační myšlení, byť vycházelo z domácích zdrojů a sytilo se duchem valdenství, mělo hlubokou vnitřní afinitu s myšlením „evangelického učitele“ Jana Viklefa: ta dovoľovala české reformaci z Viklefa přímo a bez jakéhokoli násilí na své podstatě čerpat, tu a tam však dospívalo české myšlení k týmž závěrům jako Viklef bez vnější závislosti či vlivu. Tímto případem je podle mého názoru vývoj českého vztahu k eucharistii od Husových předchůdců na počátku až po vyvrcholení v táborském sektářství.

Je zde třeba začít učením M. Matěje z Janova o lidských nálezcích. Tyto „*adinvenciones humane*“ u něho stojí, jak známo, v protikladu k základní reguli křesťanského života, *regula prima, principalis, veritas prima, Christus*. Mezi nálezky počítá Matěj vše, co není přímým božím příkazem, *mandata et traditiones hominum*, jako kult svatých a světic, jejich zázraky, obrazy a sochy, odpustky, pouti, dlouhé a mnohomluvné pokrýtecké modlitby, kněžské hodinky, mnišské řády, exempce klášterů, systém beneficí a poplatků, vedoucí spolu s lakotou ke svatokupectví a mnohoobroductví, a vůbec celou řadu mimobiblických ustanovení, obsažených např. ve sbírkách kanonického práva. Jestliže je podle Mistra Pařížského třeba toto vše odmítnout jako překážky pravého pochopení jediné závazné „regule“, je zde naopak něco, co vede k jejímu nalezení; pro Janova jsou tři takové zdroje: bible, praxe apoštolské a prvotní církve a eucharistie (v souladu s ním můžeme mluvit o Matějově biblicismu, redukčním programu a o eucharistickém akcentu). Zdržíme se u třetí z těchto položek: eucharistie se stala centrálním symbolem reformní a reformační zbožnosti a v liturgické rovině odpovídá koneckonců její pozice tomu čelnému postavení, jaké má v rovině dogmatické *regula prima* u Janova nebo *lex Christi* u Husa a husitů. Odtud také požadavek častého přijímání. Známe jej vedle Janova i od autora spisu *Malogranatum*, od Milíče z Kroměříže, Jindřicha z Bitterfeldu, Matouše

bram Surge Domine) deutet an, daß falls man in der tschechischen Reformation eine Parallele zu Wiclifs Lehre über die Eucharistie (Relativierung des Sakramentes) irgendwo suchen kann, ist das erst im taboritischen Pikardismus, der erstaunlicherweise in den meisten Fällen, zum Unterschied von den gemäßigten hussitischen Theoretikern, aus dem englischen Reformator nicht schöpfte, und trotzdem gelangte er zuerst zur Remanenzlehre und schließlich bis zur Ablehnung des Altarsakramentes. Im taboritischen Pikardismus offenbart sich auf diese Weise eine tiefe innere Affinität mit der Remanenzlehre John Wiclifs.

z Krakova, Štítného, Vojtěcha Raňkova z Ježova<sup>1</sup> a byl i v praxi podporován Janem z Jenštejna, o němž zde stačí říci, že na pražské synodě r. 1391 povolí libovolně časté („quocienscumque affectant“) přijímání laickým<sup>2</sup>.

Nejinak je tomu v dalším vývoji husitství: stejné účte jako u Janova a jeho současníků se těší eucharistie u Husa a jeho současníků, pražských teologů. Narážíme zde však na pozoruhodný rozpor zásadního charakteru mezi českými ideology a jejich „evangelickým učitelem“ Viklešem, o jehož vlivu na českou reformaci se dodnes diskutuje.<sup>3</sup> Hus sám, zatímco v otázce universálií se patrně držel Viklešova pojetí, jeho remanenční nauku nepřevzal, což bylo výhodnou teoretickou oporou eucharistické úcty, neboť pravé tělo Kristovo v eucharistii nebylo možno nijak snižovat a relativizovat, což umožňovalo, jak uvidíme, učení o pouhém symbolu a pouhé figurativní přítomnosti. Jan Sedláč<sup>4</sup> to výstižně formuloval tak, že „skutečné remanence byla mostem k pikartství“, cituje jako doklad slova Příbramova z traktátu „De non remanencia“.

U teoretiků měšťanského husitismu, jinak řečeno u pražských mistrů, stojí tak eucharistie vždy na téže straně jako *lex Christi*, proti ní jsou stavěny lidské nálezky, stejně jako u Matěje z Janova. U Viklefa je tomu zcela jinak, jak vyplývá z těchto několika míst: „*In adoracione creature consistit nimia religionis perturbacio, ut ydolatria et personarum acceptio; quandocumque enim per se adoratur ymago creata ut Deus vel inordinata aut morbo amore, committitur ydolatria... Et in isto peccato gentes, nate vocamus infideles, laborant, adorantes bestias vel simulacra muta tamquam ymagines Dei, quem adorant et credunt finaliter. Et in ista ydolatria nos vocati christiani peccamus sepe plus barbaris, adorando sanctorum ymagines, reliquias et sacramentum altaris...*“<sup>5</sup> Zatímco Matěj z Janova ve výkladu o obrazech v 5. knize Regulí uvádí jako boží opatření proti modloslužbě to, že lidem bylo vzato Mojžíšovo tělo, tělo Panny Marie a Jana Evangelisty, aby se jim snad neklaněli (po něm opakuje toto místo Mikuláš z Drážďan),<sup>6</sup> Vikleš, mluvě v pokračování citované-

<sup>1</sup> J. V. Polc, *Vita conjugale e comunione quotidiana dei laici*, Lateranum 1976, s. 203–238; O. Petru, *Matěj z Janova o častém svatém přijímání*, Olomouc 1946, s. 7–21.

<sup>2</sup> K. Höfler, *Concilia Pragensia 1353–1413*, Prag 1862, s. 40–41; J. V. Polc, *Statutes of the Synods of Prague (1386–1396)*, Apollinaris 1981, s. 447.

<sup>3</sup> P. De Vooght, *Hussiana*, Louvain 1960; F. Šmahel, např. *Jan Hus a viklešské pojetí universálií*, AUC-HUCP 1981, s. 49–66; S. Sousedík, *Hus et la doctrine remanentiste*, *Divinitas XXI*, 1971, III, s. 405–406; J. Kadlec, *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod*, Münster 1982, s. 29 až 30. Zatímco Husově vztahu k remanenci a k transsubstanciaci byla náležitá pozornost věnována, o tom, jak vlastně v této věci smýšleli čelní husitští mistři v Praze, ne pořádného nevíme. Sporná je zde již postava Jakoubkova: držel zřejmě remanenci (už vezmeme-li v úvahu jeho traktát *De remanencia*), lišil se však patrně v jejím pojetí od Viklefa a lze říci, že nikdy nepřijal jeho učení o pouze figurativní přítomnosti Krista ve svátosti oltářní (P. De Vooght, *Jacobellus de Stříbro*, Louvain 1972, s. 79–121). Od důsledků remanenčního učení a od pikartství ho, myslím, odvrátil jeho zájem o prosazení kalicha.

<sup>4</sup> O tábořských traktátech eucharistických, *Hlídky* 1913, s. 36.

<sup>5</sup> *De eucharistia*, c. 9, ed. J. Loserth, London 1892, s. 317–318.

<sup>6</sup> *Matěj z Janova*, *Regule Veteris et Novi Testamenti I. V. rkp. UK Praha III A 10, f. 126v; Mikuláš z Drážďan, De ymaginibus*, ed. J. Nechutová, SPFFBU E 13, 1970, s. 217.

ho textu o týchž opatřeních („*corpus matris Domini . . . corpus Moysi . . . corpora apostolorum*“), dodává zdánlivě překvapivě: „*Et hinc creditur Apostolum tam crebro vocare sacramentum altaris panem. Et omnia ista sicut prohibicio ymaginum erant propter ydolatriam precavendam. Conceditur ergo, quod reliquie, ymagines, et sacramenta sunt cum prudencia adoranda.*“ A dále: „*... nemo rite adorat ipsam (hostiam) sub ratione propria, et sic vere concluditur, quod homo sit multiplicius honorandus quam hostia, et adorandus, tamquam ymago Dei, vas virtutum, et sic Christus, verius quam hostia consecrata.*“ Je zjevné, že u Viklefa je hostie a eucharistie vůbec jen druh obrazu, ymago, symbolu, znaku — je to tedy stvoření, jež nesmí být zýváno úctou, náležitou pouze Bohu. Že je tomu v české reformační tradici jinak, jsme viděli už u Janova. Za teology husitské Prahy vezmeme Jakoubka, který se o vztahu vnějších symbolů (obrazů) a eucharistie vyslovuje takto: „*Secundum legem evangelicam christianorum plebes necessitantur non solum in se, nec solum generaliter, ubicunque est divinitus, sed speciali modo habere et colere a doracione patrie hanc supermundanam ymaginem in sacramento divinissime eucharistie*“ — náleží tedy eucharistii „adoracio patrie“, tj. úcta, náležitě vzdávaná pouze Bohu a nikdy ne stvoření. „*Ex quibus alterius correlarie sequitur, quod omnia, quecumque sunt in templis, que venerantur et coluntur a populis, per quam quidem venerationem impediuntur in vero cultu in spiritu adorare increatam ymaginem in sacramento, deberent semoveri ab oculis hominum simplicium.*“<sup>7</sup>

Jakoubek rozlišuje několik druhů obrazů Boha ve viditelném světě (slovo boží, andělé, svatí lidé; materiální obrazy: živé — živá příroda, a umělé — obrazy v užším slova smyslu; konečně eucharistie). Z nich mohou být nižší typy obrazů uctívány veneratione dulie, pouze svátosti oltářní stejně jako Bohu náleží latria. I člověk jako obraz boží má být ctěn (f. 264): „*... ideo sanctus homo secundum interiorem hominem est etiam ymago invisibilis*...“

Odišný systém vidíme u Viklefa: protože je mu tělo Kristovo ve svátosti přítomno pouze symbolicky, není proň eucharistie tím nejvyšším a nejctihodnějším obrazem božím, nikterak jí tedy božská latria nepřísluší. Smí být uctívána nanejvýš opatrně a nižším stupněm úcty, stejně jako obrazy ze dřeva či z kovu nebo sochy z kamene. Člověku jakožto živému obrazu božimu náleží úcta vyšší než jí.

Jako bychom zde slyšeli výroky tábořských pikartů. Skutečně, je-li kdy v české reformaci možno hledat paralelu k této Viklefově klasifikaci, je tomu tak až v tábořském pikartství. Je v tom hlubinná vnitřní souvislost mezi Viklefem a českým reformačním myšlením, pokud se nebálo důsledků vlastní vnitřní logiky. Relativně dlouhý vývoj předhusitského a husitského myšlení učinil ovšem cestu, na níž se mělo táborství s Viklefem definitivně sejt, samostatnou a svéráznou. Není tedy možno, jak se zde znovu ukazuje, mluvit o české recepci Viklefa, ale o vnitřní afinitě viklefského a českého reformačního myšlení.

<sup>7</sup> Posicio de ymaginibus, rkp. kap. Praha D 53, f. 268, 270; srv. příbuzná místa v 5. knize Janových Regulí a v traktátu Mikuláše z Drážďan De ymaginibus.

Již Sedlák a Holinka<sup>8</sup> se zabývali charakteristikou tábořského pikartství jako celku i jeho jednotlivými stupni a jejich klasifikací. Po nich se této problematice věnovali J. Macek a R. Kalivoda, který podal podrobný výklad svých názorů v Husitské ideologii, ve společné práci s Kolesanymem a posléze v německé verzi „Ideologie“ — Revolution und Ideologie (Köln 1976), kde se udatně bije za své pojetí s těmi, kdo k němu mezitím přímo nebo nepřímo zaujali kritické stanovisko. Holinka i Kalivoda a jeho odpůrcové se ovšem věnovali spíše výkladu prvního stadia pikartství, extrémním naukám Húskovým a Kánišovým,<sup>9</sup> zde se chci zabývat druhým obdobím vývoje tábořského pikartství, v němž po likvidaci hlasatelů extrémního pikartsko-adamského (naturalistického) stanoviska převládl umírněný názor. Vyjdu z některých tábořských pikartských projevů, které nejlépe osvěžují souvztažnost pikartského Tábora a Viklefovy remanenční nauky.<sup>10</sup>

Prvním textem z tohoto období je traktát Jana Němce ze Žatce (Sedlák Hlídka, s. 285 nn., Přílohy, s. 1—20), z něhož lze jako sumu jeho obsahu citovat toto: „*Sensus autem catholicus est, quod panis est corpus Christi sacramentaliter aut figurative, i. e. quod in natura sua manet materialis, licet iam sanctificatus, illud est corpus Christi secundum figuram et significationem*“ (s. 5), což je viklefská teze. Zajímavé je Janovo zdůraznění přijímání pouze duchovního — *spiritualiter* (od s. 14), čímž ukazuje na dispoziční a kvalifikační věřícího nezávisle na eucharistické materii, chlebu a vínu: „*Et sic oportet nos semper spiritualiter manducare Christum, sive fiat per sacramenta sive sine illis.*“ Je zjevné, že v době po r. 1421, na tomto stupni vývoje tábořského pikartství, je zdůraznění duchovního přijímání novým (po Martínkovi a Kánišovi) a snad mimovolným náběhem k realizaci svátosti vůbec. Zcela jinak totiž mluví o duchovním přijímání pražští teoretikové raného husitismu: vidí v něm jen krajní útočiště v případě nouze a pouze k němu vztahují Augustinovo „*crede et manducasti*“<sup>11</sup> jinak je pro ně nutné a závazné přijímání svátostné — *sacramentaliter*, v linii od předhusitského požadavku co nejčastějšího přijímání k právě vzniklému postulátu laického kalicha. Raní hlasatelé utrakvismu by si byli jakýmkoli zpochybňováním eucharistie podkopávali půdu pod nohama: teprve ve své rozvinuté podobě si může husitská teologie dovolit „pikartství pod kalichem“, řečeno s Chelčickým.<sup>12</sup>

V Žateckého traktátu čteme i další formulaci, směřující k pikartskému odpirání úcty eucharistii, formulaci, známou z Viklefa (viz výše), že „*homo*

<sup>8</sup> J. Sedlák, o. c.; R. Holinka, Počátky tábořského pikartství, Bratislava 1932, s. 187—195.

<sup>9</sup> Naposledy srv. J. Keřf, Mistři pražské university a kněží táborští, Praha 1981, s. 47nn.

<sup>10</sup> Jsou to texty vydané Sedlákem jako „tábořské traktáty eucharistické“ ve Sbírce příloh Hlídky 1913 a pak samostatně v Brně r. 1918. Úvodní Sedlákův výklad kromě publikace Brno 1918 čteme na pokračování v Hlídce 1913, odkud dále cituji: Sedlák Hlídka a Sedlák Přílohy.

<sup>11</sup> Ve smyslu Jana Němce vykládá tento citát i traktát *Nota duo queruntur*, o němž bude řeč dále.

<sup>12</sup> J. Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder*, Prag 1882, s. 17.

*fidelis est multum dignior quam sacramentum*“ (s. 17). Zároveň se však Jan ze Žatce distancuje od radikálnějšího pikartského tvrzení, že svátostný chléb není o nic posvátnější než jakýkoliv obyčejný pokrm (s. 19) a závěrem výslovně prohlašuje, že on a jeho souvěrci se drží střední cesty („*Nos vero medium tenentes credimus, quod hoc, quod in natura sua est panis, hoc idem virtute Christi, . . . est modo dicto corpus Christi*“ — s. 20), ačkoli na začátku traktátu, patrně ze strategických důvodů, prohlašuje, že je třeba držet a věřit, že onen chléb je tělo Kristovo a víno je jeho krev, a staví se tím prvním pohledu snad dokonce jako stoupenec transsubstanciacie. Že se táborští učení pikarti uchýlovali k terminologickému matení — ostatně ve Viklefových stopách —, postřehl dobře jejich odpůrce Jan z Příbramě, o čemž se ještě zmíním.

Odvážnější jsou dva další spisy Sedlákovy edice. Vydavatel je na základě domněnky, vyslovené Příbramem,<sup>13</sup> připisal Petru Paynovi, Bartoš však soudí, že patří do okruhu tábořských spisů. První z nich, traktát *Multi a patre l u m i n u m*, se již nesnaží jít cestou matení pojmu, nýbrž posunuje definici svátostného chleba v ten smysl, že svátost znamená tělo Kristovo. Výslovně se pak distancuje od církevní ortodoxie a učí s Vikleffem takto: „*Sic est de signo vel sacramento eucaristie sciendum, videlicet quod sunt secundum naturam suam verus panis et verum vinum, licet sint figur aliter corpus et sanguis Christi. Licet enim iam tota romana ecclesia pro fide teneat, quod illa signa totam naturam suam amittant, ita quod iam non sint panis et vinum, sed nudum accidens sine subiecto, tamen hoc non habet a Christo vel ab eius apostolis, . . . sed a pseudofratribus . . .*“ (Sedlák Přílohy, s. 24).

Druhý traktát, *Nota duo queruntur*, se vyznačuje množstvím citátů z Viklefa, což ukazuje buď na skutečné autorství Paynova nebo, je-li traktát tábořského původu, na srůstání tábořského umírněného pikartství s pražskou vikleffskou tradicí: ve vikleffismu, jehož se v jeho husovské modifikaci věrněji drželi Pražané než Táboři, se začíná v ústech Tábořů prosazovat radikálnější jádro jeho eucharistického učení, remanentní teorie, kterou Pražané nepřijali, a stává se vítanou ideologickou oporou tábořskému pikartství.

O Viklefa se opírá i další text, který Sedlák nazval *De quattuor modis essendi*, jež považuje za Chelčickým citovaný spisek O čtyřech bytech, jež hypoteticky připsuje Biskupcovi (Hlídka, s. 437) a jež považuje za teoreticky nejzávažnější mezi tábořskými eucharistickými materiály. Pro náš výklad má však prvořadý význam další traktát, nadepsaný *De adorare et colere* (Hlídka, s. 433—434, Přílohy, s. 51—55). Sedlák zjistil, že jde o dosud neznámou redakci Biskupcovy kvestie *De non adorando Christo*, známé z Příbrama a z Rokycany.<sup>14</sup> Vezměme v úvahu běžnou scholastickou formuli o druzích úcty, vzdávané Bohu i stvoření

<sup>13</sup> *Processus causae*, F. M. Bartoš, Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama a M. Petra Payna, Praha 1928, Příbram č. 31, srv. Payne č. 23 a 24; dále cituji *Soupis Příbram, Soupis Payne*.

<sup>14</sup> P. Spunar, *Opera Nicolai Biskupce de Pelhřimov, Směšování*, Praha 1983, s. 105, č. 3.

(srov. výše při výkladu o Viklefovi): učila, že znaku (*signum*) nenáleží *adoratio* (*latria*), nýbrž pouze *veneratio* (*dulia*), stejně jako jakémukoli jinému stvoření, od nejvyššího živého (člověk) přes nižší druhy životného stvoření až po nejnižší druhy neživé přírody (dřevo, kámen). *Latria, adoratio latrie*, patří pouze Bohu. Tak rozlišuje také traktát *De adore et colere* (str. 52) a zdůrazňuje navíc existenci dalšího druhu úcty, *reverentia*, která patří věci pro její figurativní, zástupný smysl, tedy jako znaku. Viděli jsme již, že česká reformace běžně kladla v této souvislosti po bok božím osobám eucharistii, jež není pouhým znamením, ale pravým Kristem, a je tedy *adoranda adoracione latrie*, popř. *hyperdulia*, která náleží Kristu jako člověku, tudíž i jeho tělu, skutečně v eucharistii existujícímu. Pozorovali jsme již i opačné stanovisko Viklefovo, totiž že hostie jako pouhé *signum* je *adoranda adoracione vicaria, cum prudencia*. Ve zmíněném spisku Multi a patre luminum je jasně řečeno, že svátost je znak, *signum*,<sup>15</sup> a text, jímž se zabýváme nyní, z toho vyvozuje logický závěr (s. 53): protože je svátost známem nejsvětější věci, má být svým způsobem ctěna jako svatá připomínka našeho spasení, tedy reverencí. Ale protože lid je vždy hotov k modloslužbě, je jistější uctívat Boha prostě bez takovýchto znamení; z toho důvodu také zakázal Bůh ve Starém Zákoně všechny obrazy. Připouští sice, že svátosti jakožto znaku přináležejí *reverencia* (jiný termín, jak jsme viděli, pro Viklefovu *adoracio vicaria*), vzápětí však ne zcela logicky i tento způsob úcty eucharistií odpírá. Také apoštolé a prvotní církve užívali této svátosti jen jídlom a pitím. Následuje útočná pasáž o eucharistické úctě v moderní církvi, která eucharistii pouze vystavuje k úctě a nepřekládá ji k jídlu a pití (nově zavedený svátek Božího těla), což je mnohým „in laqueum et ruinam“.

Nad Viklefa zde autor postupuje, jak se zdá, ve varování přede dvěma druhy modloslužby: jeden druh plyne z víry v transsubstanciaci,<sup>16</sup> druhý spočívá ve víře, že Kristus je nějakým způsobem ve svátosti a že má tudíž být uctíván on a nikoli hostie. Takového pojetí autor odmítá mimo jiné s poukazem na to, že v kterémkoli vyvoleném je Kristus mnohem reálnější než ve svátosti a přece nikoho ani nenapadne uctívat Krista v některém člověku. Je to tedy radikálnější a krajnímu pikartství bližší stanovisko než jaké drží Viklef, který, jak jsme viděli, nabádá k uctívání hostie „cum prudencia, adoracione vicaria“ a jemuž tedy jde o to, aby svátost nebyla ctěna o sobě, ale aby v ní byl uctíván Kristus, což právě autor našeho textu činí problematickým.

Mnohem umírnějším se Biskupcovo stanovisko jeví v Apologii, kde v 8. kapitole<sup>17</sup> Mikuláš říká zcela v Jakoubkově smyslu, že právě Kristovo tělo je v chlebu pravdivé, svátostně, duchovně, a nikoli snad pouze symbolicky, a že má být svátosti prokazována úcta nikoli pokud jde o podstatu

<sup>15</sup> Cf. Viklef, *De eucharistia*, s. 16.

<sup>16</sup> Zde se dále argumentuje týmiž vývody o stupních důstojnosti stvoření (viz výše), jakých užívá v české tradici Matěj z Janova a pak pražští teologové proti obrazům: „Remissiores ydolatre fuerunt, qui condam adoraverunt talpas et serpentes, quia racione vite melioris erant condicionis...“

<sup>17</sup> Překlad A. Molnára a F. M. Dobiáše, Praha 1972, s. 79–80.

chleba, ale pokud je Kristovým tělem. Takto charakterizuje Biskupcovo stanovisko ke svátosti oltární i Paul De Vooght,<sup>18</sup> je však nesporné, že traktát De non adorando je radikálnější: přinejmenším je zde jasně řeč o pouhé figurativní, symbolické přítomnosti (signum).

Všimněme si posléze, jak tento vývoj odráží a komentuje pražský odpůrce Tábora a jeho eucharistických nauk, Jan z Příbramě, v traktátu proti jinému spisu Mikuláše Biskupce z Pelhřimova, v polemice *Surgere Domine* (Sedlák Hlídka, s. 513—517, Přílohy, s. 56—106).<sup>19</sup> Především je příznačné, jak zachází Příbram s Viklešem. Stručně charakterizovat to lze tak, že se pokouší hájit transsubstanciaci, opíraje se o Viklefa, a musí tudíž ztroskotat. Cituje „doktora Jana“, „doktora Viklefa“ nebo prostě jen „doktora“ (z toho vidíme, jaké autoritě se Viklef dosud těšil u pražských teologů) už v úvodu k problému ve 3. kapitole (s. 60); na str. 67 v pozn. 6 Sedlák upozorňuje, že pražský kapitulní rukopis D 47 má dokonce „poznámku o transsubstanci dle Viklefa De euch. cap. IV.“ Viklef je uváděn rovněž v 5. kapitole Příbramovy polemiky jako autorita pro uctívání eucharistie. Zde je situace dosti složitá: viděli jsme, že eucharistie sama o sobě nemá být ctěna *adoracione latræ*, ale že má být uctíván Kristus v ní, jí samotné tedy přísluší *reverencia* (traktát De adorare et colere) či *adoracio vicaria* (Viklef). Příbram zde (s. 75) dovozuje, že „*deitas est colenda in nostro sacramento*“ a že „*deus in hostia est colendus*“, což je teze, již držel i Viklef. O delší pasáž z „doktora Jana“ se Příbram opírá při výkladu o rozdělování těla Kristova, o jeho rozdělené mnohosti a o jeho existenci zároveň na různých místech (*multiplicatio, multilocacio*, s. 81—82), neuzívá ale Viklefova řešení této otázky, nýbrž pouze jejího kladení. Viklefovo řešení by totiž šlo proti jeho záměru. Naopak — text, kde Viklef tuto otázku řeší, uvádí Příbram proti svému protivníkovi polemicky, patrně aniž by si byl vědom, že tento text má Biskupec z Viklefa.<sup>20</sup>

Není tedy snad náhoda, že ve druhé části Příbramova traktátu Viklef umlká; autor si zřejmě uvědomil, že se s touto autoritou při obhajobě transsubstanciace a v protipikartských vývodech daleko nedostane. Tím spíše, že se v něm tu a tam proti Viklefovi bouří přívrženec krajní pravice i v první části traktátu, a to explicitně: ve 3. kapitole na str. 63 je možno považovat za protiviklefský názvuk slova „*per illud antecedens substantie ‚corpus‘, et illud relativum substantie ‚quod‘ vel intelligitur subcidens, ut adversarii contra scripturam configunt. Per idem possunt repelli omnes hereses alie, que solummodo intelligunt per corpus Christi signum corporis Christi vel figuram...*“ Nutno je také zastavit se u otázky, koho míní Příbram Biskupcovým

<sup>18</sup> Nicolas Biskupec de Pelhřimov et son apport à l'évolution de la méthodologie théologique hussite, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XL, 1973, s. 197.

<sup>19</sup> Četba Příbramovy polemiky je mj. zajímavá i po literární-historické a formální stránce: ukazuje svého autora jako vášnivého polemika a výmluvného řečníka, čímž jde ostatně po stopách někdejších protivníků Husových. Příkladem může být podobnost o kobyčkách, zejm. pasáž na str. 58—59 s apostrofou Biskupce a pak slovní hříčky na zač. 9. kapitoly, s. 100.

<sup>20</sup> Viklef, *De eucharistia*, s. 247; Sedlák Přílohy, s. 78, Viklefova slova identifikována editorem.



učitelem a vůdcem v té části výkladu, kde Biskupcovi vytyká záměrné terminologické matení a falešnou manipulaci s termíny „*vere, realiter, presencialiter, spiritualiter, sacramentaliter*.“<sup>21</sup> Těžko jím může být vzhledem ke smyslu inkriminovaných tezí někdo jiný než Viklef.

Nepochybné je, že Příbramův vztah k Viklefovi je dvojaký už v traktátu *Surge Domine* a že tedy tento text tvoří logickou spojnicí mezi viklefahusovskou epochou svého autora a obdobím, kdy Viklefa úplně popřel, zavrhhl a prohlásil za kacíře a kdy se dal tvrdě do boje proti jeho vlivu na Čechy v polemice s Petrem Paynem.<sup>22</sup> Příbram tedy byl ochoten jít za Viklefelem v tom, v čem byl evangelický doktor i učitelem Husovým a pražské husitské teologie. Jakmile se však — filiačně vzato nezávisle na Viklefovi — utvořilo tábořské pikartství, došlo druhotně k unii Viklef-Tábor a musela nastat roztržka mezi Viklefelem a dosud viklefskou Prahou. Viklefovo dědictví se ve chvíli vzniku pikartství stává nedělitelným. Znovu se tak dostáváme k tomu, že v jádru pikartství leží racionalisticko-materialistická remanenční nauka, příbuzná remanenčnímu učení anglického reformátora. Navíc je zde potvrzen starý názor a poznatek, známý odjinud, že Hus, jehož dědici v tomto směru byli pražští mistři, učení o symbolické přítomnosti Kristově v eucharistii nikdy od Viklefa nepřevzal.<sup>23</sup>

\* \* \*

Vezmeme-li v úvahu, jakou roli hrála eucharistická úcta v ranějším období české reformace, do doby, než se rozvinulo pikartství a boj proti němu a proti remanenčnímu učení a přičteme-li eucharistické problémy zralého období husitismu, sledované v této studii, máme dojem, že jsou to dvě zcela odlišné věci.

U Husových předchůdců a v měšťanském viklefismu-husitismu je eucharistická úcta centrem zvnitřněného náboženského postoje (devotio moderna, milíčovská zbožnost), za druhé je jednotlivým prostředkem neviditelné církve — *communio sanctorum, congregacio fidelium* (koinonická funkce) a konečně ve svých důsledcích se stává prostředkem emancipačních nároků laiků vůči kléru. Zpočátku to vše doprovází a zdůrazňuje požadavek častého přijímání, potom nachází tento typ eucharistické úcty výraz v traktátech, bojujících o kalich.

Od doby, kdy se prosazuje — ať už v souvislosti s Viklefelem nebo nezávisle na něm — remanenční učení a na Táboře vznikají pikartské tendence, ustupují tyto funkce svátosti do pozadí. Eucharistie se stává bodem, v němž se řeší teologické a filozofické otázky zásadního rázu, otázky, jejichž kladení i řešení spolupodmiňuje vymanění myšlení z uzavřeného

<sup>21</sup> S. 60—71: „cum doctore tuo, quem sequi videris... una cum doctore tuo... cum tuo duce... si et de quanto ducem tuum sequeris“.

<sup>22</sup> F. M. Bartoš, *Soupis Příbram*, s. 71nn., týž, *K traktátovým cyklům Jana Příbrama proti Petru Payneovi a Tábořům*, LF 1914, s. 112nn.

<sup>23</sup> K dalšímu vývoji názorů a sporů o charakter eucharistie v 30. a 40. letech 15. stol.: J. Goll, *Quellen und Untersuchungen*, II, Prag 1882, s. 60nn.; Z. Nejedlý, *Prámeny k synodám strany pražské a tábořské*, Praha 1900. Zde se v polemických projevech Rokynany a Chečického seznamujeme i s citacemi z Biskupce a jiných husitských teoretiků.

okruhu středověkých theocentrických schémat. Opuštění transsubstanci-  
ačního dogmatu, byť se zde důvody zdravého rozumu kryly rouchem dis-  
putačních termínů a tradiční argumentace, k tomuto procesu významně  
přispělo.

## LITERATURA

- BARTOŠ, F. M. 1914: K traktátovým cyklům Jana Přebírama proti Petru Paynovi  
a Táborům, LF 1914, s. 112nn.
- BARTOŠ, F. M. 1928: Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Přebírama  
a M. Petra Payna, Praha 1928.
- GOLL, J. 1882: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder,  
Prag 1882.
- HOLINKA, R. 1932: Počátky tábořského pikartství, Bratislava 1932, s. 187—195.
- HÖFLER, K. 1862: Concilia Pragensia 1353—1413, Prag 1862.
- KADLEC, J. 1982: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters.  
Andreas von Brod, Münster 1982.
- KALIVODA, R. 1981: Husitská ideologie, Praha 1981.
- KALIVODA, R. 1976: Ideologie — Revolution und Ideologie, Köln 1976.
- KEJŘ, J. 1981: Místní pražské university a kněží táborští, Praha 1981.
- MIKULÁŠ Z DRAŽDAN, 1970: De ymaginibus, ed. Jana Nechutová, SPFFBU E 15,  
1970, s. 217.
- MOLNÁR, A.—DOBIÁŠ, F. M. 1972: Mikuláš Biskupec z Pelhřimova, Vyznání a ob-  
rana Táborů, překlad, Praha 1972.
- PETRŮ, O. 1946: Matěj z Janova o častém svatém přijímání, Olomouc 1946.
- POLC, J. V., 1976: Vita coniugale e communione quotidiana dei laici, Lateranum  
1976, s. 203—238.
- POLC, J. V. 1981: Statutes of the Synoda of Prague (1386—1396), Apollinaris 1981.
- SEDLÁK, J. 1913: O tábořských traktátech eucharistických, Hlídka 1913, Sbirka  
přfloh.
- SEDLÁK, J. 1918: O tábořských traktátech eucharistických, Brno 1918.
- SPUNAR, P. 1983: Opera Nicolai Biskupec de Pelhřimov, Směřování, Praha 1983.
- SOUSEDÍK, S. 1971: Hus et la doctrine remanentiste, Divinitas XXI, 1971, III.
- ŠMAHEL, F. 1981: Hus a viklefské pojetí universálie, AUC-HUCP 1981, s. 49—68.
- DE VOOGHT P. 1960: Hussiana, Louvain 1960.
- DE VOOGHT, P. 1972: Jacobellus de Stfibrq, Louvain 1972.
- VIKLEF, J. 1982: De eucharistia, ed. Johann Loserth, London 1982.

## VIKLEF UND DER TABORITISCHE PIKARDISMUS

Die dominierende Strömung in der tschechischen Reformation zeichnete sich durch  
starke Betonung der Ehrfurcht vor der Eucharistie aus, was schließlich auch im  
äußeren Symbol, dem Kelch, zum Ausdruck kam. Der Unterschied zwischen dieser  
Einstellung der führenden Gestalten des Prager und des taboritischen Hussitismus  
und der Einstellung des „evangelischen Lehrers“ Wiclif wurzelt offensichtlich in  
Wiclifs Remanenzlehre, die vom Hussitismus im Prinzip nicht angenommen wurde.  
Die vorliegende Studie zeigt, daß „die Remanenzlehre die wirkliche Brücke zum Pi-  
kardismus war“ (J. Sedlák). Für Wiclif nämlich befand sich die Eucharistie auf der-  
selben Ebene wie die Reliquien oder die Bilder der Heiligen, d. h. auch sie war bloßes  
„signum“, „ymago“, ein Zeichen, ein Symbol, dem die höchste Verehrung nicht  
gebührte. Die Analyse der betreffenden Stellen aus den taboritischen eucharistischen  
Traktaten (der Traktat von Johannes Němec von Saaz, die Traktate Multi a patre lu-  
minum, Nota duo queruntur, De quattuor modis essendi, der Traktat De adorare et  
colere von Nikolaus Biskupec von Pilgram, und die Polemik von Johannes von Pfi-