

a s ní i středověkého názoru světového. Při humanismu přes to právě jeho prvky racionalistické u leckterých jeho přívrženců mohly připravovati styk s hnutím náboženským, zvláště snahou o probádání základních textů biblických, takže tím humanismus se stával vítaným pomocníkem úsilí o náboženskou obrodu, ale jinde — v Itálii na př. o vztah mezi biblí a hebrejštinou se již zajímal i Poggio, tedy současník Husův a Jeronymův — nikoli u nás. V naší reformaci, jak lze chápati v prostředí, zatím jen slabě humanismem dotčené — v Němcích za Luthera byly již poměry jiné — bylo zdůraznění mravního ideálu příliš silné a jednostranné, ztrácejíc zájem skoro o všecko ostatní, co přímo nesouviselo s předmětem jeho živelní touhy, a propadajíc tak neobyčejné dalekozrakosti, jež ve své vzrušené vroucnosti vidí jen svůj daleký, zásvětný cíl a nedbá v daltonistickém zaujetí věci jiných a bližších. Za takových předpokladů, vyznačujících se ostrým rozdílem mezi nábožensko-mravním ideálem reformačním a mezi osvětovým a estetickým ideálem humanistickým, bylo možno již předem čekati, že otázka vyrovnání a smíru se stane zralou až později, až vysoko planoucí ohně poklesnou a jejich záry ochladnou: pak teprve bude možna nějaká syntesa.

Utrakvismus právě proto se mohl smířiti s humanismem dříve nežli Jednota, jež, jsouc dědičkou jeho původního, vášnivého zápalu mravního, zůstávala i dále nedůvěřivě odmítavou k vyššímu vzdělání, živíc svou nechuť starými tradicemi, z nichž rostla česká reformace a jichž si byla Jednota dobře vědoma jako svých hlavních směrnic. I trvalo dlouho, než přemohla tyto tradice, pod jejichž vlivem se vytvořila její zvláštní, svérázná povaha, ve své sprostnosti tvrdě vzdorující svodům vyšší kultury. K oběma těmto věcem, k tradičním žívlům přípravným i k jejich výsledku, k povaze Jednoty před jejím smírem se světem, jež však se v podstatných rysech uchovává i po tomto smíru — třeba přihlédnouti, chceme-li pochopiti těžký a dlouhý pochod, než Jednota dospěla od původní negace ke kladnému poměru k vzdělání vyššímu, vykonávajíc tak obdobný vývoj, jaký staletí před tím prodělal i její vzor, prvotní církve.

* * *

S odmítavým stanoviskem vůči kultuře vystupují již ve 14. století Valdenští, kteří z Rakous se rozšířili i do českého sousedství, tvoříce, ne-li přímo, alespoň náladou, pronikající jejich celým prostředím, důležitý přípravný článek nejen k jihočeskému radikalismu, nýbrž i k české reformaci vůbec. Jejich vlivům při dosti hojných stycích, jež lze pozorovati v prvních dobách trvání Jednoty, se Bratři nevyhnuli, přes to, že nebyli vždy příliš ochotni k stykům těm se přiznati, jež však veřej-

nosti stačily, aby dlouho prostě Bratry s Valdenskými ztotožňovala, zvláště když leckteré rysy obou těchto společností náboženských na sebe dosti nápadně upomínaly. Z nich především byl to u Valdenských akcent na Písmo jako zdroj víry, jejich požadavek chudoby, odpor proti přísaze, válce i trestu smrti, jež kromě obdoby s podobnými články bratrskými byly ve věcné souvislosti i se zavrhováním tradičních řádů společenských, založených na právu světském i církevním, a tím i se zamítáním jejich podstatného orgánu, vysokých škol: ty jsou Valdenským neužitečné, jen ztrátou času¹. Podobné poměry sociální i náboženské v Jednotě tvořily vhodnou půdu pro takovéto důsledky kulturní a to tím spíše, když tóny tyto zaznívaly i odjinud, z míst a od osob Jednotou respektovaných. A hlasy ty nabývaly u Bratří tím větší síly, jestliže tu šlo o osoby, jež byly samy dříve vyššího vzdělání účastny.

Takový význam měly i námitky Wyclifovy, jež k prvním Bratřím pronikaly, ne-li přímo, tedy alespoň prostřednictvím jiných jeho českých stoupců². Wyclif, přes to, že sám stál na vrcholu vědy scholastické, přece byl dosti kritický, aby si byl vědom prázdnoty a marnosti různých těch ostrovtipných hříček, jež tak často tvořily u autorů scholastických věc hlavní, a aby především místo zbytečné duševní gymnastiky žádal „pravd pouhých a užitečných“ („veritates solidae et utiles“)³. Nezašel však tak daleko, aby přímo zavrhoval autoritu církevních otců.⁴ To mu ovšem nevadilo, aby leckdy se neopřel naduté pyše universitních odborníků a nehorlil, že university, ježto jich Kristus nezřídil — i zde tedy je biblismus východiskem — i se svým povyšováním na grády nejsou leč marnost pohanská („vana gentilitas“) a „léčky ďáblovy“

¹ Goll, Chelč. a Jedn. 36⁶⁵): „Item dampnant et reprobant omnia studia privilegiata.“ „Item universitates scholarum Parisiensis, Pragensis, Viennensis et aliarum reputant inutiles et temporis perditionem.“

² Je zajímavé, že s jménem Wyclifovým se přímo nesetkáme v celém prvním svazku „Akt Jednoty bratrské“ (sr. vydání Bidlovo 1915), jenž obsahuje nejstarší písemnosti bratrské. Nanejvýše najdeme narážku nepřímou, bez výslovného jmenování (sr. str. 363). Ani ve starých konfesích se jméno jeho neozve (sr. Palmov, Češskije bratja I. 2. 210 zmínku o knihách „Vigleffových“ v Apologii z roku 1503). Z „menší strany“ Jakub Štöckenský cituje Wyclifa ve svém druhém traktátu, leč jen v té souvislosti, že prý Lukáš a jeho druzi praví, že „Wiglef svedl mistry a mistři Petra Chelčického a Petr bratra Řehoře...“ (Goll, Chelč. a Jedn. 226); také Blahoslav mluví („Vady kazatelův“ 72; vydání Slavíkovo), jak Bratří přejímali theologickou terminologii od Táborů a Táboři „od Wiklefa“. Zmínku Tomáše Přeloučského z roku 1502 sr. u Golla, Chelč. a Jedn. 55. Krasnickému již ovšem Wyclif je „doktor ewangelicus, učený“ („O učených“ fol. 4 b).

³ Lechler, Joh. v. Wiclif I. 728.

⁴ To uznal jako důležitý rozdíl mezi ním a kněžími Tábořskými M. Příbram v „Životě kněží Tábořských“ (Čas. katol. duch. 1863. 339—340).

(„diaboli proposita“) a že leckterý nevzdělanec („idiota“) je církvi prospěšnější než graduovaný mistr¹; z této nálady si vysvětlíme i onen jeho článek, odsouzený na koncilu kostnickém, že university i studia kollegiální jsou zavedena „marným pohanstvím“ a že církvi tolik prospívají jako dábel²). Než i jinak u Wyclifa najdeme důsledky jeho biblismu, jež se nám vrátí též u Jednoty: jeho zájem o vzdělání lidové, z něhož vyplynula jeho obrana řečí národních, výslovně také i češtiny, i jeho překlad „Nového zákona“, zatím ovšem ještě z „Vulgáty“³. V této příčině zcela důslednými jeho pokračovateli jsou Lollardi, a českým kruhům reformním dobře známí: u nich vedle kázání a náboženské literatury lidové se vyskytuje i požadavek povinné výchovy školní, aby se muži i ženy naučili z mládí čísti v svém mateřském jazyce, požadavek, který již před tím, než o něm slyšíme u Lollardů⁴, byl v Čechách prakticky splněn u Táborů.

Z českých předchůdců Husových slyšíme hned od Milíče chválu sprostných, prostě a pokorně věřících, proti „zvědavé“ moudrosti světské, jež je jako víno, které nadýmá a opíjí pijící: je to protest zniternělého křesťanství proti vnějšímu formalismu theologickému, jež se svými scholastickými subtilnostmi a právníckými dedukcemi zastírá pravý, čistý zdroj víry, Písmo⁵. A lze chápat, jestliže vzrušení unese „ohňového“ kazatele až k výroku, jehož se ochotně pak chápou žalobci a a jehož jádro můžeme přijmouti, byť i žalobci snad ve své formulaci poněkud přehnali, že totiž studium svobodných umění je hříchem smrtelným, takže prý stoupenci Milíčovi zvou studenty kacíři⁶. Duch, jež byl naplněn myšlenkou následování Krista v jeho prostotě, pokoře i utrpení a jež časem podléhal pesimistickým důsledkům tísnivých představ chiliastických o Antikristovi a o dnu posledním, snadno mohl dojít nejen k praktickému domyšlení idey kříže, k naprostému pohrdání

¹ Z „Dialogu“ z kap. 21. cituje Lenz, *Vzájemný poměr učení Petra Chelčického starší Jednoty českých Bratří a Táborů k nauce Valdenských, Jana Husi a Jana Viklifa* (1895) 120.

² Je to 29. článek u Frinda, *Kirchengeschichte Böhmens* III. 335, zde ovšem jako část snesení synody londýnské z r. 1380. Je to též článek, jež v lednu 1433 v Basileji se 27 jinými byl od koncilu předložen českým zástupcům, aby o nich předem podali vysvětlení (Palacký, *Urk. Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges* II. 344).

³ O tom sr. Nejedlý, *Počátky husitského zpěvu* (1907) 168 a d.; o Wyclifově poměru k češtině sr. zde str. 169¹.

⁴ V knize dra Reginalda Pecocka „*Repressor*“, dokončené roku 1449: sr. *Lechler* II. 389.

⁵ Sr. Kybal, *Milíčův sen* v *Sborníku Gollově* (1906) 169 i spis „*Matěj z Jana*“ 198—199.

⁶ Žalobě této upírá pravděpodobnost V. Novotný, *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století* 81.

světem a sebou samým, nýbrž i k odporu proti vědě světské, váže si jen pravd theologických, posilujících vroucí víru prostého srdce¹, Myšlenky Milíčovy, jež v 60. a 70. letech století 14. hýbaly Prahou. působily na další hnutí husitské spíše jen nepřímo, prostřednictvím velikého díla jeho žáka a pokračovatele, Matěje z Janova, jenž svým systematickým prohloubením dodal jim teprve náležitě váhy².

U Janova Milíčův odpor proti nálezkům lidským vyrůstá v pracovanou soustavu, jež bezohlednou, revoluční kritikou hledí očistiti zavedené křesťanství, tak, aby se mohl zjednati průchod jedinému zákonu, jehož platnost každému dobrému křesťanu má býti nepopěrna ve všech případech jeho víry i životní praxe, Písmu. Také jeho dílo je prosyceno náladou apokalyptickou, v níž idea Antikrista, nacházející v přítomnosti ztělesnění v papeži avignonském, nalézá širokou aplikaci historickou: celý vývoj křesťanství je bojem mezi Kristem a Antikristem, jímž je každý, kdo skutky popírá Krista a jehož nejpatrnější formou je vláda nálezků lidských. Postupem od stanoviska Milíčova je přesvědčení Janovo, že reforma přijde nikoli od papeže, nýbrž od věřícího lidu samého, jenž se obrodí v „nového člověka“ a to v protivě proti dosavadním řádům církevním, opírajícím se o právo kanonické, hlavní to zájem studia universitního, zatím co studium theologické, jež Janovovi je vlastně totožné se studiem biblickým, je na vysokých školách pokládáno za neužitečné. S tím přirozeně souvisí i jeho nechuť k světské vědě a vyššímu vzdělání vůbec i k universitám³.

Jestliže Janov již učenou formou svého díla působil především na kruhy vzdělané, z nichž vlastním jeho žákem se stala hlavní osobnost

¹ Význačný v té příčině citát z jeho sbírky kázání „Gratiae dei“ uvádí Kybal, Matěj z Janova 198: „Et si deus veterem legem improbaverat tamquam antiquam et pueris datam, quanto magis philosophiam, loycam et sophisticam ab ydolatriis traditam, et si non in omnibus [tedy negace není přece jen naprostá], tamen quibusdam, in quibus multi sillabicantes mussitant et ludunt more puerorum usque in senectam et senium et elementa vel etiam rudimenta theologie veritatis discere negligunt, que etiam pueri et vetule sciunt. Multa scientes se ipsos nesciunt. Nimis autem fatuum est quecumque alia et profunda investigare et se nescire, an sit homo ex ratione virtutis vel bestia .ratione peccati.“ — O Milíčově ideji kříže sr. Kybal Milíčův sen 170 a d., o jeho chiliasmu sr. Novotný na uv. m. 69 a d.

² Pro malou přímou znalost Milíčovu u prvních Bratří je charakteristická již forma jeho jména „Miličín“, jakou najdeme za Jiřka na konci let 60. v listě jejich mistrům pražským (Goll, Chelč. a Jedn. 48, č. 14). Od Apologie z roku 1503 (Palmov II. 109, 211) jsou o Milíčovi zmínky častější. U Krasnického ve spise „O svátosti těla a krve“ z druhé poloviny let 20. století 16. je již o něm delší místo (Goll, ČČM. 1878. 395), jež se opakuje v traktátu „O učených“ (fol. 4 b).

³ Kybal, Matěj z Janova 126, 197—198, 202—206; Novotný, Náboženské hnutí 160—161.

v husitském vývoji po Husovi, Jakoubek ze Stříbra¹, ač víme, že latinský jeho original byl z části zpřístupněn překladem do češtiny² — způsobem i širším vrstvám přístupným a opravdu vzdělavatelným šířil myšlenky mravní obrody Tomáš ze Štítneho. Štítný, třebaš byl sám v podstatě šťastným popularisátorem filosofie scholastické a třebaš až do stáří jevil dychtivou touhu po vzdělání, přece se zcela v duchu svých učitelů, zvláště Milíčově, neubráníl pohrdlivým poznámkám o těch, „ježto se vždy učie, ale nikdy k konci učenie nepřijdu³“, poznámkám, jež mohly na jeho čtenáře působiti dojmem nechuti k vyššímu vzdělání. Nikoli však tyto příležitostné a náladové detaily působily na další poměr české reformace ke kultuře, nýbrž byla to jeho obrana literární češtiny, jejíž nárok na život on sám svými spisy tak skvěle prokázal. Byl to pravý výboj ve prospěch lidového vzdělání, jehož výsledky fakticky zůstaly již pevným majetkem národní kultury, užívající vlastní řeči, byť i formálně vděčnost dalších generací nebyla tak uznalá, aby s věcí v paměti vždy podržela i jméno znamenitého tvůrce.

Dalším článkem v této souvislosti byla česká kázání v kapli betlemské a zvláště činnost největšího mezi jejími kazateli, Jana Husa, jednoho z hlavních tvůrců spisovné češtiny. Harmonická jeho osobnost dovedla spojití zájem vědecký i smysl pro vzdělání lidové. Ani on nepřehlížel nesympatických rysů u mistrů universitních, nesrovnalosti mezi jejich slovy o pokoře, chudobě a statečnosti a mezi jejich skutky, jejich hrdostí, libující si v prvních místech, v tabardech, sukních s křídly i v kápích s běliznami⁴, přes to však, třebaže zdravý jeho smysl mu nedal, stejně jako Wyclifovi, utonouti v scholastických malichernostech, nestal se odpůrcem universit.

Jeho smrtí nastává i konec jednotného hnutí, prodechnutého hlubokým smyslem pro mravní praxi životní, tak, jak jej většině české veřejnosti vštíplili dosavadní hlasatelé reformy a především Hus svým mučednictvím, a nastal rozchod v jednotlivé strany. Z nich nás i v naší otázce zajímají hlavně Táborští, kteří svou lidovostí i celkovým rázem svého učení byli předchůdci Jednoty bratrské. Zde najdeme onu rozhodnou energii v myšlenkách i v praxi životní, jež pokračuje ve směru starších domácích tradic reformačních i v příčině poměru k vyššímu

¹ Kybal, Matěj z Janova (passim); sr. i Sedlák, Studie a texty k nábož. dějinám českým I. 362 a II. 302 i 446 („Husův pomocník v evangeliu“).

² K zmínce o českém překladu jeho traktátu o Antikristovi u Kybala, Matěj z Janova 2¹ i 66—67 na základě zpráv Krasnického a Blahoslava lze připojiti ještě dodatek z Krasnického traktátu „O učených“ (fol. 4b): „a já některé koucky vypsal sem z těch knih.“

³ Novotný, Náboženské hnutí 181.

⁴ „neb tak sú zahrabali to mistrovství, že nelze k němu přijíti, nebude-li těch přístrojův mieti“ : „O svatokupectví“ u Erben a M. Jana Husa sebr. spisy české I. (1865) 454.

vzdělání. Z frakcí, na něž Táborství samo se rozdělilo, nejvýraznější stanovisko ke kultuře vůbec zaujalo křídlo nejradikálnější, blouzniví chiliasté, s jejichž krajními názory pak odpůrci cizí i domácí ztotožňovali Táborství celé a to nikoli snad jen v krátké době trvání vlastního chiliastického blouznění, nýbrž i později¹; první Bratři byli o jejich učení, jak sami přiznávají, dosti informováni².

U chiliastů základní jejich pojetí, že již bezprostředně nastává říše tisíciletá, má za důsledek zásadní odmítnutí vši kultury. „Slunce lidské rozumnosti“ nebude v království Kristově již svítiti lidem dobrým a všecka moudrost světská zahyne, ježto zákon boží bude vepsán v srdci každého a nikdo nebude učiti bližního svého, ale všichni budou učení boží, umějí a velice učení³; všecky knihy nejen jakýchkoli doktorů, nýbrž knihy vůbec jsou jen „chytrosti Antikristovy“ a mají býti zavrženy a spáleny a ani bible nebude potřeba⁴; všecka práva, světská i duchovní, i všichni nálezkové lidští, jichž Bůh sám nevštípil, mají býti zrušeni⁵. V souhlase s tím i každý člověk, jenž studuje svobodná umění a zde grády přijímá, je „marný a zpohanilý“ a hřeší proti evangeliu Kristovu⁶. Proto školy byly kaženy, žáci i mistři bez rozdílu mínění haněni a tupeni a učení jejich pohanským nazýváno⁷.

To, co se u chiliastů vyskytá v krajní, zcela zamítavé formě, nebylo sice omezeno jen na ně, nýbrž ve formách mírnějších bylo společno i ostatnímu Táborství, přece však ne bez charakteristických rozdílů. Obracel-li se chiliasmus i proti bibli, tato právě se stala Tábořským základem víry i života, z něhož přísnou logikou následníků Wyclifových i Janových vyvozovali své důsledky, nedbajíce při tom tradičních autorit doktorských, jakožto mínění také jen pouhých lidí, jakmile se doktoři s Písmem rozcházel⁸. Tábořští však nejenom v otázkách

¹ Z domácích odpůrců jde tu zvláště o Vavřince z Březové (ve FRB. V.) i o M. Jana Příbrama, jehož „Život kněží Tábořských“ (vydal K. Vinařický v Čas. katol. duchov. 1863. 284 a d.) je vedle kroniky Vavřincovy hlavním pramenem o Tábořství.

² Sr. jejich list Mýtským (z roku 1471): „A opět byli někací lidé na Ostrově těch časuov od Žižky, lidé zlych smysluov, jakož sme o nich zpraveni, jichž se také vystřiháme, jakož i těchto Tábořských“ (Bidlo, Akty Jedn. br. I. 245).

³ AČ. III. 221, Vavřinec z Březové 415, 457, 458, Čas. kat. duch. 1863. 433.

⁴ AČ. III. 221, 223 (zde se však bible vyjímá), Vavřinec z Březové 403, 404, 408, 460, Čas. kat. duch. 1863. 435, 436.

⁵ Čas. kat. duch. 1863. 431—432, 433.

⁶ Vavřinec z Březové 404, AČ. III. 223.

⁷ Čas. kat. duch. 1863. 434—435, 443.

⁸ Vavřinec z Březové 403, mluvě o tom, jak Tábořští zavrhovali autority církevní rázu Ambrožova, Jeronymova, Augustinova a Řehořova, pokud nebyly v bibli zjevně založeny, příměšující při výkladu Písma „vlastní vtipy“, výslovně praví, že základem všeho potomního zlého byl bludný výklad smyslu Písma; doktoři podle

theologických, nýbrž ani jinak nesdíleli s chiliasty krajní negace proti vědě středověké, i v těch případech, kde filosofie a jiná „umění“ byla na prospěch zákonu božím¹. Jestliže na počátku let dvacátých vliv chiliastický i na ně působil ve smyslu silně nepřiznivém všemu vyššímu vzdělání, později se dostavilo i v této příčině vystřízlivění, třebaš toto nedošlo tak daleko, aby se zcela se světskou vědou smířili. I mezi nimi byli lidé graduovaní, kteří se nemohli a ani nechtěli zcela oprostiti od stop své minulosti, svých bývalých studií, jak ukazují případy, kde Táborští dovolávají se historie církevní, kde najdeme i odkazy na právo kanonické a omluvy pro „plebejský sloh“².

Než nechut k světské vědě i u nich zůstala, spojená zároveň s odporem proti latině i jejím zastáncům, „mistrům-fistrům“³.

V té příčině zásadní biblismus Tábořských, jenž předpokládal možnost, aby každý, nejen kněz, nýbrž i laik, nejen muž, nýbrž i žena, mohl čísti Písmo a z něho sám poučení čerpati, vedl zcela v období s tím, co bylo již řečeno o Lollardech, k pozoruhodné snaze o vzdělání lidové v jazyku mateřském. Proti zprávám o boření a pálení škol latinských a o tábořské nenávisti k žákům jejich jako prý ďáblům stojí na druhé straně skutečnost, zjištěná svědkem proti Tábořským zaujatým a tím zcela věrohodným, že oni „sami dietky, pacholíky i děvečky (jali sú sě) na učenie přijimati a je česky učiti“⁴. Tento počín, z něhož ani ženy nebyly vyloučeny, je pro vývoj českého školství národního

nich, zavádějíce obřady církevní, církvi více uškodili než prospěli (str. 412). S Vavřincem se v té příčině shoduje Příbram, tvrdě, že „tito zpupní a všeteční změtenci protoť jsú svatě doktory opustili, neb téměř ve všech je jsú odporné a protivné sobě věděli“ (Čas. katol. duch. 1863. 430); z toho nevyloučili ani Viklefa, zastávající se ho sice v mnohých bludech, avšak leckteré jeho dobré kusy tupice a zamítající (tamtéž 348—349).

¹ Sr. chiliastický článek ve Vavřinci z Březové 461: „Item omnes veritates in philosophia et artibus, quamvis sint legis Christi promotive, nullo umquam modo sunt amplectende sive studende.“

² Sr. o tom Bezold, Zur Geschichte des Husitentums 29—30, kde též se uvádí charakteristický citát z knihy Mikuláše Biskupce ospravedlňující svůj způsob „abscondita rusticando elucidare“: „... qui scribit plebejo incesso, sic vult progredi suum sermonem, ut quivis, qui audierit, speret idem“ (Höfler II. 476).

³ Podle Vavřince z Březové 413 Táborští prý kázali: „ad quid sunt nobis mistrzi fistrzi, cum in sola humana sapiencia dies suos confusive (český překlad ještě z 15. stol.: „z pohaněním a hanbou“) consumunt. Et ex hoc multorum corda in odium verterunt magistrorum.“ Tento poměr k mistrům způsobil roku 1420, že při prosincovém jednání v Praze kněží táborští naprosto nechtěli přijíti na půdu universitní, do koleje Karlovy, takže proslulá jejich schůzka s mistry se stala pak na místě neutrálním v domě Zmrzlíkově (Vavřinec z Březové 453).

⁴ Příbram v Čas. kat. duch. 443 a 435; zde autor ovšem hned dodává: „a ještě se na knězie neslušie druhdy, děvečky (jali sě) oholovati a šilinkovati, a co je z toho pocházelo, toho neslušie praviti.“

a tím i pro vysokou poměrně úroveň českého vzdělání lidového ve století 15. nezapomenutelný a v něm Bratří nacházeli dobrý vzor, jenž u nich nezůstal nepovšimnut. Je proto pochopitelné překvapení Eneáše Silvia roku 1451, když při krátkém pobytu v Táboře, jenž mu připadal jako „soubor ničemnosti, sídlo satanovo, chrám Belialův, království Luciferovo,“ v „této ssedlině lidí“ našel i znalost latiny a musil přiznati, že „toto proradné plemeno to jedině dobré má, že vědy miluje“¹. Třebas nesmíme slovům jeho přičísti příliš široký rozsah, ježto mají vztah především k náboženskému zájmu Tábořských, přece je to uznání vzácné, zvláště doplníme-li je jinou zmínkou téhož autora o zběhlosti žen v Písmě², svědčící o tom, že doklad právě uvedený o úsilí Tábořských v příčině škol lidových neměl jen platnost pro léta dvacátá, nýbrž že lidové školy se udržely v městech tábořských, v Táboře, Vodňanech, Střibře, Pisku, Klatovech a Domažlicích³ i po válce, zůstávajíce významným činitelem lidového uvědomění.

Jestliže „šerí kněží“ táborští byli hlavními zastánci jazyka českého ve škole⁴, tím spíše ještě se starali o to, aby čeština ovládla pole v bohoslužbě, zakládajíce i při tom své přesvědčení v slovech Písma (1 Korint. 14, 2)⁵. Zásadu, již vyslovili roku 1420 v Praze, že mše nemá býti zpívána ani čtena latinsky ani jiným jazykem „než jazykem lidu obecného“⁶, také zcela splnili⁷. A čeština se jim ještě více než jiným

¹ List jeho Karvajalovi z 21. srpna 1451 (nyní ve FRA. 68. 36—37); sr. i České dějiny (u Laichtra) III. 2. 528 a d. Táboři přišli k němu, „scholares et cives plurimi, latinum edocti sermonem; nam perfidum genus illud hoc solum boni habet, quod literas amat.“ Kromě hádky s Tábořskými Eneáš měl o nich i dojem z hovorů se svým hostitelem.

² Je to známé srovnání s poměry vláskými, vyplynulé též z Eneášovy české jízdy: „Pudeat Italiae sacerdotes, quos ne semel quidem Novam legem constat legisse; apud Taboritas vix mulierculam invenias, quae de Novo testamento et veteri respondere nesciat“ (sr. citát u Palackého IV. 1. — vydání Kalouskovo — 402³¹⁴). Byla to tradice, jež se v Čechách dlouho udržovala: ještě Balbina dovedla žena jakás opravit, když špatně citoval kapitoly z Písma (sr. Zoubek v Besedě učitel. 1883. 35).

³ Města ta jako tábořská uvádí Martin Lupáč při jednání s Bratřmi (Bidlo, Akty I. 700).

⁴ O kněžích jako učitelích sr. výše 11⁴. O názvu „šerých kněží“ nebo „širků“ pro kněze tábořské sr. Bidlo, Akty I. 699 a d.

⁵ „Nebo ten, kdož mluví cizím jazykem. ne lidem mluví, ale Bohu; nebo žádný neposlouchá, ale duchem vypravuje tajemství“ atd. Táborští, citující tato slova Pavlova, dokládají proti Pražanům: „Et est insania secundum apostolum ibidem, cum laici et idiotae, non intelligentes, nesciunt ad id, quod non intelligunt, dicere Amen, qui melius loquerentur quinque verba in sensu populi quam decem millia, sic mugiant barbarisantes“ (Höfler, SS. rr. husit. II. 580). A jinde: „ibi in ritu magistrorum [Pragensium] multa leguntur et decantantur incerta, falsa et erronea et multa in lingua peregrina . . . quorum nulla omnino ibidem fit . . . interpretatio . . .“ (tamtéž II. 697).

⁶ AČ. III. 222.

⁷ Sr. Nejedlý, Dějiny husitského zpěvu za válek husitských 142 a d.

stranám husitským stává řečí traktátů a spisů theologických, nabývajíce hlubokým promyšlením problémů theologických neobyčejné výraznosti a výstižnosti¹, jež pak jako vzácné dědictví přechází na Bratří².

U ostatních stran husitských s ubýváním radikalismu přibývá úcty k tradičním autoritám i k vědě středověké. Nejdále od Tábořských najdeme jejich zásadního odpůrce, M. Jana Příbrama, jenž spolu se svými druhy Křišťanem z Prachatic a Prokopem z Plzně je typickým představitelem těch Tábořských tak nenáviděných „mistrů-fistrů“³. Jestliže Tábořští mírným husitům a zvláště jejich spojencům, mistrům, vytýkají misterské chytrosti, Příbram naopak mluví o „selské sprostnosti“ Tábořských a jejich chiliastické záchvaty vykládá špatným výkladem Pisma, zaviněným hlavně jejich chatrnými vědomostmi. Proti tvrzení chiliastů („pseudosomniatores“), že Praha je Babylonem zasluhujícím spálení, hlavní město české nachází v Příbramovi horlivého zastánce, jehož apologie se nepřímou obrací i proti výtkám, proti Praze namířeným od Němců po jejich exodu roku 1409; při tom je patrna i jeho úcta k universitě, již sám náležel: Praha je Jerusalems, služka boží, město věd a matka pravdy. S tím souhlasí i jeho obrana církevní tradice i místo, jež osobuje ve společnosti mužům učeným: mistři věd mají rozhodovati o sporných otázkách náboženských a ostatní mají jejich výroky přijímati s největší úctou. Ve svém důrazu na význam vědy, ježto všecka moudrost prý pochází od Boha, dochází až k tvrzení, že je dovoleno pěstovati všecky vědy a že lze se učit i od pohanů, jen když jejich díla jsou pravdivá a dobrá⁴.

Těmto konservativním tendencím zůstal Příbram s přáteli svými věren i dále. Za reakce, nastalé v Praze po smrti Želivského, mohli mírní Pražané přistoupiti k obnově škol latinských („scholae et studia grammaticae artis et aliarum artium“)⁵. To se dobře srovnávalo s tím, co o něco později od Příbrama slyšíme o řádění Tábořských, jak kazili „libráře předrahé“, rozumí se latinské, „a všechny knihy, jenž jsou najdražší klenot české země, každý sobě (jali sú sě) roztrhovati a jedni je kaziti a jedni prodávati“⁶.

¹ Sr. České dějiny III. 1. 864—865.

² O přejímání terminologie tábořské sr. výslovné svědectví Blahoslavovo na str. 6².

³ Sr. o nich Nejedlý, Dějiny husitského zpěvu za válek husitských 326 a d.

⁴ Sr. jeho traktát proti pikartům (Tábořským) z konce roku 1420 v článku Kroftové v ČČM. 1899. 213.

⁵ Chronologie synody, na níž se to stalo, je nejistá. Rukopis jejích usnesení klade rok 1426 a toho se i drží Nejedlý, Dějiny husitského zpěvu za válek husitských 345, jenž též uvádí text příslušného (20.) článku o školách; Fr. Bartoš v ČČM. 1914. 313—314 však synodu tu klade k červnu 1422.

⁶ Čas. kat. duch. 1863. 134.

Jakoubek ze Stříbra byl uprostřed mezi krajnostmi radikálů i strany mírné. Světská věda se mu jeví — a v tom je přímým žákem Janovovým, blízkým názorům Táborských — jako „všetečnost neužitečná k spasení“¹, neboť hlavním zřetelem lidským od mládí má být poznání toho, čeho je potřeba ke spáse, a nikoli zjednání moudrosti světské, „jakož mnozí dávají syny k tomu, aby znali více jazyků a lépe dovedli klamati svět“. Jako jindy, i v příčině vědy zachovává Jakoubek míru: třeba věda mu je pravým pohanstvím a hříšným nálezem lidským, přece ji neodmítá jako zcela špatnou, zabývá-li se jí mládež střídě; není to však nutné, zvláště když život lidský je příliš krátký, aby se marnil zbytečnostmi. Jinak je ovšem, jde-li o náboženství, o Písmo: kněží mají být „velmi učení“ a mají „ve dne, v noci uvažovati o zákoně božím“, aby mohli lid řádně poučiti². Než Jakoubek si ani zde nepřeje přílišného hloubání o tajemstvích božích a na rozdíl od racionalističtějších Táborských spokojuje se u kněží i laiků se sprostnou vírou, „nechají vtípův vysokých, nebezpečných a nejistých“³. Také z otců církevních má raději ty, kteří se zabývali „nám užitečné“ Písmem, nemajíce při tom nejmenších vztahů k Aristotelově logice⁴. V příčině liturgické češtiny není dosud v historické literatuře o Jakoubkovi shody⁵, jenž jinak kromě spisů latinských i svými českými postillami se dobře zapsal v řadu vynikajících spisovatelů, kteří, počínajíce Husem, takto se starali o vhodnou četbu lidovou, doplňující jejich činnost na kazatelně; zdá se však, že i v otázce liturgické češtiny stanul na střední cestě mezi stranou nejmírnější a radikály, k nimž v Praze, na Novém městě náležel Želivský⁶.

¹ Tak praví o zeměpise: sr. Nejedlý, Děj. husit. zpěvu za válek husit. 70⁴⁶; zde jest str. 68—70 rozbor jeho poměru k vědě vůbec. Zajímavé v té příčině je kázání (před r. 1417) „Sermo contra graduatos et scholasticos sermonem Christi non servantes“, jehož obsah podává Tomek. Děje university pražské I. 228—229. Zde se praví na př. o filosofech, že si příliš zakládají na marné a pohanské moudrosti, ano i na uměních pověrečných, jako nigromancii, geomancii a jiných, hned od počátku Písmem zapověděných. Podobně jako Hus (sr. výše str. 9) útočí zde Jakoubek na marnivou chloubu hodností universitních, na universitní protekcionářství, podplatnost a vznikající tím nákladnost promocií.

² Nejedlý na uv. místě 89¹⁰⁸.

³ Tamže 89¹⁰¹.

⁴ Tamže 69⁴⁰. Jak hojně uvádí Jakoubek otce církevní, avšak vedle nich právě též Aristotela a Seneku, svědčí Hrubý, České postilly 42—43.

⁵ Proti Nejedlému, jenž hledí u Jakoubka a jeho stoupenců prokázati nechuť k liturgické češtině, F. M. Bartoš, Kniha Z. Nejedlého o husitské písni a bohoslužbě (1915) 18 a d. tvrdí opak, dokazuje, že, nebyl-li Jakoubek zakladatelem české mše, byl jedním z jejích největších průkopníků.

⁶ O Želivského je mezi Nejedlým a Bartošem obdobný spor jako o Jakoubka. Podle Nejedlého (Dějiny hus. zpěvu 310—311, 385) je Želivský i v liturgii představitelem pražského radikalismu, podle Bartoše (str. 18) však je jeho liturgie táborská.

Jakoubek byl zván od Tábořských „duševním otcem“ Rokycanovým¹, muže, jenž pro počátky Jednoty bratrské měl rozhodující význam, neboť někteří horliví posluchači jeho kázání byli v době správcovství páně Jiříkova jeho slovy o zavedení církve podníceni k odhodlání jíti svou zvláštní cestou. Rokycana v mnohém připomínal svého mistra, nejen dotčenou již při Jakoubkovi nechutí k hloubání o subtilitách theologických², nýbrž i svou náklonností k vyrovnávání protiv, dobře vyjádřenou známým jeho přáním: „Dajž nám, milý Bože, v prostředek uhoditi, kterýž by se tobě líbil a tvé milé matce³!“ Také v jeho poměru k učenosti lze postřehnouti odraz vlivu Jakoubkova, avšak již silně zmírněný⁴.

Zato mocně na posluchače jeho působilo staré, avšak českému husitovi 15. věku stále nové thema, imperativní důraz na Písmo, před nímž všecky nálezky lidské, všechna práva „papežská, zemská, královská, knížecká, biskupská, panská, rytířská, kněžská, mnišská, jeptiščie, ano panošská, městská až do sedlákuov“ musí ustoupiti, jakmile se s Písmem octnou ve sporu⁵. A nejmocnější suggestcí při jeho kritice poměrů církevních a náboženských roznícené duše posluchačů pronikala a unášela jeho přirovnání o zavedené církvi jako o městu dříve krásném, nyní však vypáleném, ssutém a lesem zarostlém, v němž bydlí litá zvěř⁶, nebo o korábu na vzbouřeném moři, kde plavci-kněží se svadili, až se bili, nehledíce k nebezpečí⁷ — zvláště když přirovnání ta byla pozadím, na němž výrazně se odrážel ideál pravého křesťana, příležitostně črtaný Rokycanou s tesknou touhou: „Jako nesnadně jelena najdeš v lese se zlatými rohy, tak nesnadno v pravdě křesťana nalezeš.“

¹ České dějiny III. 1. 842.

² Tamže 839 a d.

³ Hrubý, České postilly 95.

⁴ Vzniknou-li pochybnosti u víře, mají se lidé obracetí ke kněžím učeným v zákoně božím a k „dřevním svatým“, k „doktorům svatým“. Kdo se vzpírá proti doktorům, již tím prozrazuje své bludařství. Lidem učeným přece však nelze slepě věřiti: „Nebo ti lidé, ješto v dalekých zemích bývají, a lidé učení, ba velmi mnoho lháti mohou. A tak náramně mnoho lidí bývá zavedeno, kdež lidé hledí k těm učeným, povýšeným a zákona božého a čtení svatého zanechají, nedbají“ (Hrubý, České postilly 92—93).

⁵ Sr. Goll, Rokycanova Postilla v ČČM. 1879. 66. Zde je také citát: „Ba prikazujte všickni, papež, císař, králi, knížata, úředníci, konšelé, a ty vši, že jinak buoh velí: nikoli neposlauchaj!“ Sr. i Hrubý 146.

⁶ V „Apologii“ (1508) u Palmova I. 2. 207 a v Krasonického traktátu „O učených“ fol. 7b (u Bidla, Akty I. 1²); sr. i Blahoslav, O původu Jednoty bratrské 12.

⁷ Z Krasonického Bidla, Akty I. 1² i Blahoslav na uv. m. 13. Je to obdoba se známým obrazem na pražském domě podkomořího Vaňka Valečovského, kde do vozu jsou s obou stran zapřaženi koně jež formani-kněží nutí táhnouti každý svým směrem (Bidlo I. 547¹).

Jsau, ale někde v kautě, ješto o tom svět neví¹. Byl to obraz pokorného, sprostného křesťana z dob církve prvotní, jenž nepoznal ještě všech těch nálezků a svodů, jimiž další staletí podle mravokarců, neschopných ve svém zaujetí, aby byli právi potřebám historického vývoje, ohrozila duševní klid i vědomí jistoty spasení u prostých věřících. A obraz ten, lehce jen skizzovaný, jehož podrobností si posluchači Rokycanovi spíše jen domýšleli z kontrastu sytě líčených vad a nedostatků přítomnosti, splýval jim s proroctvím, že „má lid přijíti k obnovení a k řádu první církve svatě“, s proroctvím, jež nabývalo konkrétnějších rysů, věštící příchod „lidu bez meče, a tento (že) prospěje“². Na proroctví to snadno se mohla najíti narážka i ve slovech samého Rokycany o obnovení církve, „že ještě po svrchku chodíme, základuov se nedobravše, ale nahodí se lidé, ještoť se gruntu dokopají, i budú dělati dielo trvalé a užitečné“³.

Tyto působivé výzvy k návratu k dávné sprostnosti, jež nebyly bez značného vlivu i na nový odklon od vyšší kultury, na níž též tkvěla klatba, pronášená nad „světem“ a jeho neblahými nálezky — slily se posléze v jeden, určitý již směr, když horliví posluchači Rokycanovi, mezi nimi zvláště Řehoř krejčí, k vlastním jeho pokynům se seznámili s nejmohutnější náboženskou osobností tehdejších Čech, vysoko vynikající i nad dosavadního jejich mistra, s Petrem Chelčickým. Potom nebylo již třeba váhati a pochybovati: posluchači Rokycanovi, jejichž touze již mistr jejich nestačil, viděli již před sebou úzkou cestu, jež jim slibovala dovésti je k spasení. To byl zároveň i nejmocnější náraz, jenž určil i jejich poměr k vyššímu vzdělání.

Zaujetí proti světské učenosti, s nímž jsme se již průběhem české reformace častěji setkali jako s jedním ze základních rysů, musilo zvláště u Chelčického najíti dokonaly souhlas, ješto byl to nezbytný doplněk jeho vášnivého protestu proti celému řádu současnému, proti

¹ Goll v ČČM. 1879. 67. Je to opak obvyklého typu křesťana, jak svědčí jiný citát uvedený Blahoslavem (O pávodu Jedn. br. 16): „Mňte, že sau to praví křesťané; však jsau zhola pohané, vodau omáčení; jakož onenno malovaný Petr (ukázav na obraz svatého Petra) daleký jest od svatého Petra, který jest v nebi, tak tito křesťané rozdílni jsau od prvních křesťanů. Co jest po tom jejich křtu? však v bludu a ve lži se křtí; a takž i jiných svátostí užívají, kterýž sau jim široký most do horaucího pekla. (Doložil i to): Kdyby nyní pravý křesťan se ukázal, byl by tak divný, jako jelen se zlatými rohy na pražském mostě.“ Blahoslav tu opakuje, co našel jednak u Krasonického („O učených“ fol. 8a—b), jednak u Br. Lukáše ve spise „O obnovení církve“ (1510) (sr. Goll, Chelč. a Jedn. 72).

² Sr. Goll, Chelč. a Jedn. 141. První proroctví je v traktátě „Kterak se lidé...“ z roku 1471, druhé, o lidu bez meče, ze spisu o dobrých a špatných kněžích z roku 1468—1469. Je pravděpodobno, že jádro obou proroctví bylo starší.

³ Tamže 143.

všemu tomu, co obsahoval pružný pojem „světa“. Najdeme je hned v jeho prvním spise s počátku let dvacátých, „O boji duchovním“, jako vůbec se zde shledáme s názvuky jiných jeho mínění, jimž pozdější léta dala širší rozvití, jež však tvořila již základ jeho světového názoru, když račinal svou činnost literární: již tehdy byl Chelčický ve svém nitru hotovým člověkem. Již ve spisku „O boji duchovním“ stává se autor prudce na odpor „mnoha těm slepým učitelům“, vůdcům takovým, kteří „jedině vo tom pracují, aby knih mnoho shromáždili rozličných doktoruov. Kdežkoli co nového zvědie, an se zjeví, tak ihned kúpí to neb najieti musí a mnoho peněz na to naložiti, nebo samému psáti jest. A když mnoho těch knih doktorských shromáždie, tehdy se vzedmú v pýchu, jako by již mnoho uměli. Ale pro ty mnohé knihy nie viery nepožívají, jedno proto, že nemohú zčisti ani srozuměti těch knih mnohých, a druhé proto, že ti mnozí doktorové nesrovnali jsú se v nápisích svých . . . Protož kněžstvo, ješto se ovšem zakládá na knihách, nezpraví se tu, ale vice se zplete v rozumu¹.“ To je základní tón, jenž se chví, silněji neb slaběji, v celém díle Chelčického, nejmočněji ovšem v jeho hlavním soudě nad světem i životem, v „Síti víry“, v oddíle „o rotách mistruo kolejských . . ., o nichž se zdá, že by jako světla světa byli a že by viera Kristova najsilnější zástavu měla v pravé rozumnosti skrze ně a ovšem v ctnostech,“ a kde hned potom autor určitě naznačuje hodnotu jejich pro křesťana, jenž, jako on, má na zřeteli především víru: „Nevím, koho by zpodepřeli u viere svým uměním².“ Neboť „z jich skutkuov znáti jest, že oni svým uměním a svými vtipy pohanskými sú moc najsilnější Antikristova, jako štít nepřemožený proti pravdě Kristově a proti jeho zvoleným³.“

Chelčický dovršil, k čemu původci Jednoty byli již vedeni i jinými vlivy českých tradic reformačních: uprostřed let padesátých ustavila se Jednota, jež celým svým charakterem těžko se hodila k tomu, aby

¹ Sr. vydání Kroftovo (ve Svět. knih. č. 916—918) 134—135. Kromě základní studie Gollovy (Chelč. a Jedn., první studie) sr. i syntetický obraz Kroftův, Petr Chelčický (Nákladem Spolku pro zbudování památníku v Chelčicích; bez roku).

² Vydání Smetánkovo (v „Comenium“ XXII, 1912) 267 a d.

³ Tamže 269. Sr. k tomu z „Postilly“ (také vydání Smetánkovo v „Comenium“ XIV. a XVI.) I. 36: „by pak kto chtěl zle držeti o Kristovi, ale oni se postaví proti němu, nebo mají knihy hlubokých smysluov, múdré a dekrety veliké, loiku, gramatiku, biblí a doktoruov mnoho.“ „A v tom nynie záleží veliký svod a oklamání křesťanské, kdežto bezmála všechen lid učený opil se jest lži ďáblóvú . . .“ (I. 251); „mistři a kněží, ocasové Antikristovi“ (I. 257); (mistři učení a duchovní domnění pastýřové), „jenž jsú pohrzeli Kristem a jeho chudým a pracovitým životem, jeho pokorú a sprostností a uvalili jsú se v svět a v lakomstvie, v lakotu a v rozkoš tělesnú, v panování pohanské, v pýchu, hledajíce zvelebenie na světě jako pohané, ješto naděje nemají o budúci odplatě: z těch věcí poznáme, kterak daleko sú od Krista. a kterak jest jim on mrzek v své pravdě“ (I. 37).

s vyšší kulturou mohla hned, dokud ještě v ní plálo zanícení prvních zápasů, vstoupiti v poměr přátelský. Její těžce dobytý zisk, názory, k nimž se posléze dopracovala nebo jež po tvrdém boji vnitřním od jiných, především z knih Chelčického, přijala za své, vyháněly ji v ústraní. Byla to nouze spasení, jež ji pudila mimo svět a jeho svody a tím i mimo vyšší kulturu duševní, podstatnou jeho složku. Mimo svět, vyhýbajíc se všem stykům s ním, vlastně již žila hned od svých počátků, ještě než i místně se od něho oddělila odchodem předních svých členů v podhorské zátíší kunvaldské. Všecky skoro podstatné složky ideové u nové náboženské společnosti, jestliže přímo se nepřičily požadavkům vyššího vzdělání, alespoň po něm nevzbouzely touhy, ani u těch jejích členů, kdo ho byli dříve účastni: dlouho toužený a nyní dosažený klid v základní otázce životní byl jim dostatečnou náhradou za to, čeho se stranou života městského vzdávali.

V první řadě byl to biblismus, povýšení Písma za jediný základ životní praxe, snaha srovnati celý život v soulad s příkazy evangelickými, jež všecko to, co nabízelo a co mohlo Bratřím podati vyšší vzdělání, činila zbytečným a snadno pohřešovatelným: tomu, kdo chtěl plně využiti ideál, vyzarující z Kristova kázání na hoře, nebylo všeho toho prostě potřebi při víře, jež opravdu hory přenášela a nade vším vítězila. V přímé protivě k chiliastům tábořským, tvrdícím, že v nastávající říši tisícileté je zákon lásky vyprázdňen a že v tomto čase pomsty nemá býti Kristus následován ve své tichosti a slitování nad zlými lidmi, nýbrž v horlivosti a v spravedlivé odplatě¹ — právě tento zákon lásky a zároveň pokory i sprostnosti Bratřím platil nejvýše a oni ve všem usilovali dojíti onoho „pravidla zlatého“, onoho „nejlepšího mistrovství života“, jímž je následování „skutkuov první církve“², tak, jak si ji ideálně, nikoli v její historické skutečnosti, představovali. Jakým měl býti pravý Bratr, naznačuje Br. Řehoř výčtem nijakým skrovným ani lehkým: má býti „zdrželivý, dobrotivý, trpělivý, milostivý, milosrdný, skrovný, čistý, stydlivý, pokojný, dobrého žádostivý, povolný, ke všemu skutku dobrému způsobný a hotový“³. Proti „moci světa“, již zcela v duchu Chelčického zavrhovali, stavěli Bratři svou chudobu, trpělivost a pokoru, jež nejlépe mohli využiti ve svém venkovském ústraní, v prostředí selském, zabývající se kromě rolnictví a rybářství jen takovými živnostmi, jež byly ve shodě s jejich zásvětným ideálem⁴. Jejich odpor

¹ AČ. III. 218, 219, Vavřínc z Březové 413—414, 416, Čas. katol. duch. 1863. 424, 426.

² List Albrechtovi Kostkovi (1470—1471) u Bidla I. 201.

³ Sr. Goll, Chelč. a Jedn. 166.

⁴ Sr. Goll, Chelč. a Jedn. 170 a d. Dekret z roku 1506 (Gindely, Dekrety Jednoty bratrské, 1865, str. 128) ještě má ráz počátků Jednoty, pokládaje za „dobré

proti „světu“ nabývá, jako to při naší reformaci častěji vidíme, rázu soumráčeného, pošmourného, z něhož jakoby všecko veselí a živější radost byly vypovězeny¹, podobně jako pojem sprostnosti se dostává, ne bez jejich vědomí, v nebezpečné sousedství duševní obmezenosti². Je pochopitelné, že se i brzo se strany odpůrců ozvaly výtky, vinící je z pokrytectví a z ješitnosti, jež se i dále potom proti nim opakují³.

Jestliže již v evangelické sprostnosti bratrské, dobře se shodující se zvoleným prostředím selským, jemně ostatně odpovídala i společenská příslušnost většiny Bratří, náležející k vrstvám řemeslnickým a selským

obchody: „sedláctví rybářství, řemesl děláni k rolí, k stavení, k pokrmu, k nápoji, k rouchu, k potřebám, k přípravám, k nádobám, bez nichž lidé býti nemohou, a ješto při nich snáz mohou lidé zachováni býti, když jsou bez zbytečnosti, nepravosti, šperkův, rozkoší a nespravedlností . . .“

¹ Dekret z roku 1506 (89) podává definici rozkoše: „Rozkoš slove, čehož sama- chuť mimo potřebu se škodou zdraví i s hříchem obtíženě požívá.“ Počítá se sem i hodování časté „pro pýchu, marnou chloubu neb kratochvíle atd“, spaní „a jiné tomu podobné“. „Item prázdnoti a zahálek se varovati. marného, prázdného i škodlivého mluvení, posuzování lidského, smíchův, žertův, kratochvílí, světských veselí a diváček při nich“; pochopitelně sem náleží i „oděv oplzlý a smilný i pyšný“ (89—90). Sr. k tomu i starší soupis hříchů, jenž, neníli bratrský, má silné zladění podobné (I. J. Hanuš, Malý výbor ze staročes. literatury. 49): „Ancille cum famulis vel viri cum mulieribus risus vel cachinos et pohádky proferentes et ad luxuriam provocantes.“

² Sprostnost se charakterisuje jako ctnost, „skrže níž se člověk ustavuje v upřímosti srdce k Bohu i k lidem, v řeči i v skutku beze lsti se zachovává, smělosti i hlouposti se vystříhaje“. Záleží pak u víře v příkazy boží i v jejich plnění, „buď těžko nebo lehko, a před načkoli, by pak měl ztratiti statek, čest i život . . . jakož srdcem věří, tak aby ústy vyznával“. A poměr vnitřní pravdy, přesvědčení k moudrosti (roz. učenosti) se zajímavě určuje: „pravda bez moudrosti spíš prospěje u dobrých než moudrost bez pravdy“ (Dekrety 105).

³ Již roku 1478 Koranda mladší mluví o jejich „skutcích pošmurných“ a „mluvení poknřilém“ (Manuálník 37); roku 1479 píše: „(Bratří) bludy premují i řečí i pošmurnú pokrytostí, a to, když jsú ne před svými“ (tamtéž 40); 1489: „I to pokrytství, kteréž při nich jest, jako poknřile se mieti, pošmurnú tvář okazovati, zticha smutně někdy mluvíti a o sobě se chlubití, aby v tom viděni byli, jest při viere, při pravdě při spravedlnosti škodlivé náramně . . .“ (tamtéž 33—34). — Sr. i kázání, připisované původně Rokycanovi, avšak náležející až do druhého desetiletí 16. století (sr. Goll v ČČH. 1896. 246): „Lidem na voko zdají se býti tiší, pokorní, trpěliví, snesitedlní, spravedliví. rovně co kožich na ruby. Pod tím faleš, blud a podvod . . . Takovíť sú Pikharti jako zlatý falešný, před lidmi zdají se býti nábožní, tiší, pokorní, ale vnitř lstiví, liší, falešní, neupřímní, pokrytci lajci, rufáni, vožralci, smilníci, cizoložníci, duší lidských vražedníci, ve všem zlém zlými se srovnávají, jedno s nimi do kostela choditi nechťejí, než v hodování, v lání, v krčmování, v opilství, v tom se s jinými srovnávají . . .“ (ČČM. 1879. 211). Sr. tamtéž 210 o jejich nedůtklivé trpělivosti: „Jedině dotkní se ho slovem protivným, uzříš, jakť se zježí, ssupí proti tobě, jako trn zbodá tě, protivnými slovy uhaní tě.“ — Roku 1556 Flacius Illyricus napomíná Bodensteina, aby se varoval sporů s Bratřimi: „videntur enim sibi plusculum tribuere, nec facile admonitiones ferre“ (Gindely, Quellen zur Geschichte der Böhm. Brüder 283).

— nemohlo se dařiti snahám kulturním, nepříznivé tyto okolnosti byly zesíleny i jinými důsledky, přímo nebo nepřímými vyplývajícími z bratrského biblismu: bylo to jak přesvědčení o zvláštní milosti boží, jež se pojí k Jednotě, tak představy eschatologické, jež poněkud u Bratří upomínají na tábořský chiliasmus.

V příčině první, v přesvědčení o vyvolení Jednoty, lze viděti jen další vývoj honosného mínění českého, jež hned se vyskytuje od počátku hnutí reformního a jehož kořeny bylo Karlovo dílo zakladatelské, ozdobivší Prahu i Čechy četnými kostely a v první řadě universitou, kde rychle rostoucím počtem a váhou národa českého, energickým jeho příkloněním k myšlenkám reformním vzájemnost mezi češtvím a náboženskou reformou se rychle upevňovala¹. K čemu zprvu podnět dala skvělá nádhera českých chrámů a klášterů z doby karolinské, jež získala Čechám název „země svatě“, a v zápětí reforma náboženská, z níž Čechům vyrostl nárok na jméno národa vyvoleného, jemuž dal Bůh nejprve pravdu svou poznati, to utvrdila v Čěších vítězná válka husitská, v níž se pokládali za bojovníky pře boží. Tradice ta se pak přenáší na užší kruh Jednoty bratrské, nikoli bez odporu a posměchu jejich odpůrců. Bratřím hlavním důvodem k tomuto sebevědomému nároku, jež snadno těm, kdo stáli mimo ně, mohl připadat jako osobivá ješitnost, bylo zřízení vlastního řádu kněžského, jinnž zaujali samostatné místo vedle a proti ostatním vyznáním a o němž pevně věřili, že se neobešlo bez přímé účasti vůle a milosti boží. První, tuším, oficiální projev toho spadá již do roku 1468, do jednoho z listů jejich k Rokycanovi², jež krátce potom ve svém veřejném listě proti nim neváhal tuto jejich „všetečnost“ pokárati³, načež se toho zmocnila kazatelna⁴. V kruzích

¹ Sr. České dějiny III. 1. 33 a d., 40.

² V II. listě k Rokycanovi praví, že Bůh „nepřestává i v tento čas [dobro] činiti lidu svému vyvolenému, přivodě jej na cestu známosti vůle své, tajemství víry zjevuje...“ (Bidlo I. 10). Soukromě náběh k tomuto tradičnímu nazírání činí již dříve (1463) kněz Martin v listu k Rokycanovi, když psal, jak Bůh, „jsa pokrm duchovní vyvolených svých, rozličné věci v nich dělá, jež sou chopni věčných věcí a zpusobní k učení, jichžto srdce posvěcuje a vdechnutím svým otvírá k srozumění božských svých věcí, dáváje rozuměti tajnostem svým“ (Bidlo, Akty I. 560; sr. i 567). — Bratří sami ani ve svých veřejných odpovědích Rokycanovi (1468 a 1470) věcnou podstatu výtky jeho nepopírali (tamtéž 220 a 503).

³ Rokycana vytýká Bratřím jejich „všetečnost, kterůž do sebe mají, pravece, že zjevení mají od Boha a že by, což činie, z ducha sv. vedli, a kterak mají volení boží mieti se, že se tak mezi nimi shledává“ (Manuálník Korandův 43).

⁴ Kázání anonymní (sr. výše 19³; tedy ne Rokycanova): „Tedy ti lidé, jež slovau Mikulášenci, zle říkají: my sme lid boží; Pikharti, ti pak praví, že jsú lid vyvolený“ (Goll, ČČM. 1879. 211). — Již před tím, roku 1479, napsal Koranda mladší: „Ústa jejich mluvie pýchu, když mluvie se býti volenými božími a svatú cirkví“ (Manuálník 40, latinsky 159).

bratrských se p i tom cítila souvislost se starší tradicí p es prom nu, jež v ní nastala, takže opravdového božího bojovníka z doby války husitské vyst ídal jiný zápasník Bohu milý, tentokrát však p edstavující ideu zcela opa nou: „Neodpírejte zlému!“ V domí této souvislosti proniká z nové úpravy zmín ného již proroctví o p íchodu nového lidu¹.

Jestliže idea o vyvolenosti, pevn mezi Brat ími zako en ná, utvrzovala je v p esv d ení o správnosti, jak za ídili svou obnovenou církev v duchu k es anské sprostnosti bez ohledu na „sv t“, a tím i o sob sta nosti, jež, spoléhajíc na svou prostou víru i v pomoc boží, se obejde bez moudrosti sv tské — také mín ní i mezi Jednotou na základ Apokalypse obecn rozší ené, že není daleko ke konci sv ta a že proto je t eba tím více se soust editi jedin na v ci spáasy a všecko ostatní zavrhnouti jako v ci zbyte né anebo dokonce pro p ípravu k spáse rušivé, p íspívalo nemálo k tomu, že v í vyššímu vzd lání byla ne-li p ímá ned v ra a odpor, tedy alespo nedostatek živ jšího zájmu. Tyto p edstavy eschatologické sice nem ly dramatického vzrušení chiliasmu táborského, avšak p es všecek klid, s jakým byly od Brat í p íjímány jako všecko ostatní, co z Písma bylo možno p ímo a výslovn prokázati, dodávaly celému životu v pojetí bratrském zvláštního zabarvení krátké a rychle pomíjející do asnosti, jež na vážn jší duše nebyla bez mocného dojmu mravního. Pod tímto zorným úhlem všechny d vody, jež domácí tradice reforma ní podávala proti všemu, co mohlo odvád ti k es ana v poslední lh t , jemu poskytnuté, °& pln ní nejp edn jších povinností k Bohu, nabývaly zvláštního, kategorického d razu¹.

* * *

Prvotní Jednota tedy nebyla sice ani svou povahou, shodující se s tradicemi, z nichž vyrostla, ani svým sociálním složením, v tšinou náležejíc k vrstvám nižším, p íznivá vyššímu vzd lání, p ece však nelze tvrditi, že by v ní hned od po átku nebylo živl u ených, t ebas to leckdy bylo tvrzeno, zvlášt když otázka vyšší kultury za ala leny

¹ Sr. výše str. 16¹. Rozší enou versi proroctví o lidu bez me e nacházíme v Apologii z roku 1503 (sr. Goll, Chel . a Jedn. 141): „Za krále Václava jeden pravil, že dv j lid povstane, jeden s me em a druhý bez me e; o prvém pravil, že zahyne, o druhém, že obdrží.“

² Jako Hus a Jakoubek v íli, že nastává „tempus novissimum“, „plnost asu“ (sr. V. Novotný, M. Jan Hus I. 122, II. 44), stejn ani Chel ický se neubráníl t mto domn nkám, avšak beze všeho blouzn ní (sr. Goll, Chel . a Jedn. 26, 41). A tento klid trp livé a oddané víry byl vlastní i Brat ím a vane na nás odevšad, kde se o „posledním v ku Kristov “ v bratrských spisech mluví (sr. na p . Bidlo, Akty I. 10 a 287).