

4. OKOLNOSTI VZNIKU A PŮSOBENÍ HUSOVY ESCHATOLOGIE

Konkrétní eschatologii nám nabídne až samotné Husovo dílo, avšak máme šanci ji pochopit správně jen tehdy, budeme-li znát různé druhy okolností,¹ které ji formovaly. K nim patří působení jiných eschatologií – středověké křesťanské eschatologie, zvláště potom české předhusovské eschatologie, i dalších faktorů – dobové církevní, společenské a politické situace, Husova osobního i veřejného života. Následující přehled těchto okolností bude sice dlouhý a v některých ohledech podrobný, vidím však důvody, proč je takový důkladnější a ucelený přehled v této práci na místě. Především se snažím o systematický a komplexní výklad eschatologie vybraných Husových děl. Komplexní přehled okolností, které Husovu eschatologii formovaly (nemám totiž na mysli ještě rozsáhlejší Husovy biografie nebo monografie o celku Husova díla bez zvláštního vztahu k eschatologii), v dosavadní literatuře chybí, a proto zde na něj nemohu třeba jen poukázat. Kromě toho, že je takový přehled nezbytný pro studium mnou vybraných děl, lze jej užít i při studiu eschatologie v jiných Husových dílech, nabízím jím tedy snad užitečný manuál i pro jiné badatele nad Husovou eschatologií a činím tím zadost i názvu této práce, která má alespoň částečně přesáhnout od eschatologie ve vybraných Husových dílech k eschatologii v celku Husovy tvorby. Je to tedy jeden z kroků, kterým chci prozatím neexistujícímu komplexnímu zhodnocení Husovy eschatologie napomoci k jeho vzniku, jak jsem to naznačila v úvodu, když jsem hovořila o současném stavu tohoto druhu bádání a jeho výhledu do budoucna. Dalším

¹ Podle J. Nechutové platí teze J. Pekaře (PEKAŘ, J. *Žižka a jeho doba I.* Praha 1924), že „Husovo učení vyrůstá pod třemi sférami vlivu – lidové kacířství, v první řadě valdenství, Wyclif a české reformní hnutí“ (NECHUTOVÁ, J. Matěj z Janova – M. Jan Hus? In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum I.* Tábor 2001, s. 71). Pro téma eschatologie považuji za vhodné doplnit tento úhel pohledu také přehledem dalších aspektů a vlivů, které byly pro Husovu eschatologii podstatné, aniž by byly nutně samy o sobě eschatologické, a to z důvodů, které následně uvedu v textu.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

důvodem, který již souvisí výhradně s vybranými Husovými díly, je to, že se tímto postupem vyvarují neustálých podrobných exkurzů alespoň o některých obecně platných okolnostech v samotném rozboru Husových děl. Je to opět obecně vzato nejvhodnější a nejrychlejší postup pro pochopení Husovy eschatologie.

4.1. Středověká křesťanská eschatologie

K základnímu poznání fungování Husovy eschatologie patří poznání jejího vztahu k eschatologickému rámci, který byl v českém prostředí pro pravověrné katolíky, mezi které se Hus počítal, a v určitém ohledu i pro ty, kteří byli považováni za kacíře, v předhusovském období a během Husova života určující. Takovým rámcem, který nám už dokáže Husovu eschatologii významně přiblížit, je středověká křesťanská eschatologie, zejména katolická. Ještě více detailů se potom o Husově eschatologii dozvíme, budeme-li o ní uvažovat speciálně v souvislostech s českou eschatologií reformační, protože v prostředí nabitým reformním úsilím se Hus pohyboval nejvíce.

Středověké křesťanské učení o posledních věcech má dlouhou a důležitou historii. Jeho myšlenkovým základem je typicky křesťanské lineární pojetí času a dějin,² víra, že Kristova smrt a vzkříšení představují zásadní eschatologické události, a intenzivní očekávání vyvrcholení celého eschatologického dění v budoucnosti. Tímto vyvrcholením přitom musíme v křesťanském kontextu na rozdíl od židovského Starého zákona,³ který očekával teprve první příchod Mesiáše, rozumět opravdu konečné řešení historie.⁴ Všechny uvedené prvky nacházíme v křesťanském učení už od jeho počátků. To, co se v průběhu dějin křesťanství měnilo a čím je i středověká křesťanská eschatologie specifická, je konkrétní interpretace podoby a blízkosti posledních věcí. Podobou posledních věcí mám přitom na mysli nejen podobu vizuální, ale také smysl nebo hodnotu posledních věcí a konečného řešení pro křesťanskou společnost.

První mezník, který ovlivnil středověkou podobu křesťanské eschatologie, musíme hledat už na počátku křesťanství. Byl jím posun očekávání parúsie. Raná církev považovala návrat poměrně nedávno zemřelého a zmrtvýchvstalého Krista, který bude soudit svět (= parúsie),⁵ za bezprostředně hrozící⁶ a intenzivně se upínala k samotnému očekávání, aniž by rozvíjela nějakou nauku o posledních

2 BAUCKHAM, R. J. Eschatologie. In *Nový biblický slovník*. Ed. J. D. Douglas. Praha 2009, s. 221 tuto charakteristiku přisuzuje obecně biblickému pojetí.

3 Srov. např. MCGINN, B. The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages. In *Ende und Vollen- dung*, s. 81.

4 O konceptu „konečného řešení historie“ hovoří BAUCKHAM, R. J. Eschatologie, s. 221.

5 Tamtéž; o pojmu parúsie tamtéž na s. 223; FINKENZELLER, J. Eschatologie, s. 86.

6 SCHWARZ, H. *Eschatology*. Grand Rapids 2000, s. 71–72.

věcech (tzv. přítomná eschatologie⁷). Toto očekávání brzké parúzie bylo typické radostnou nadějí, kterou vystihuje zvolání „maranatha“⁸ – „Pán přišel!“ nebo „Pane, přijď!“⁹ (I Cor 16, 22 a Apc 22, 17). Kristus však stále nepřicházel, a tak se i očekávání křesťanů začala upínat do stále vzdálenější a neurčité budoucnosti a zbývalo jim více času na uvažování o tom, jak vše bude vypadat a probíhat. Obecné úvahy (nejčastěji v rámci teologie dějin) ani méně častá konkrétní zamyšlení nad místem a dobou parúzie¹⁰ však dosud nezastřešovala žádná zvláštní teologická kategorie nebo kapitola. Autoři eschatologických úvah hledali odpovědi spojováním různých biblických pasáží s intertestamentárními a apokalyptickými řešeními a filozofickými úvahami o konci světa. Motivoval je nejen prostý zájem o tuto tematiku, ale i specifické důvody vyvolané konkrétní historickou situací – např. boj proti gnosu nebo snaha inspirovat křesťany k lepšímu chování pomocí připomínek Posledního soudu a pekelných trestů.¹¹ Podle stejného klíče se objevovala v různou dobu různá eschatologická témata a s rozličným důrazem i v další historii křesťanství, včetně celého středověku a doby Husovy.¹² A tak se ona doba mezi prvním a druhým příchodem, dnes obvykle nazývaná Cullmannovými¹³ slovy „už a ještě ne“, vyplňovala bojem dobra a zla,¹⁴ který měl různou podobu – dominovaly v něm rozdílné motivy, zaznívaly rozmanité termíny a už od dob patristiky převládaly rovněž různé a v takových úvahách velmi významné Kristovy role.¹⁵

První samostatný teologický traktát o posledních věcech sepsal až biskup Julián z Toleda v 7. století ve Španělsku pod názvem *Prognosticon futuri saeculi*.¹⁶ Julián je považován za prvního historicky doloženého systematického eschatologa. Jeho traktát obsahuje tři části: De origine mortis humanae, De animabus defunctorum quomodo se habeant ante ultimam corporum resurrectionem, De

7 FINKENZELLER, J. Eschatologie, s. 86; srov. také BAUCKHAM, R. J. Eschatologie, s. 221.

8 RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 11; srov. DOLISTA, J. *Perspektivy naděje. (Teologická výpověď o naději ve vzkříšení)*. Brno 1997, s. 46, v poznámce 62 tento Ratzingerův názor přebírá.

9 BROŽ, V. *Eschatologie. Kurz pro studenty náboženské výchovy* [online], s. 10. 2004 [cit. 2007-01-22]. Dostupné z: <<http://www.diecezch.cz/bakalari/texty/eschatologie-skripta-l.rtf>>.

10 Ortodoxní křesťanství však vždy tvrdilo, že neznáme přesný čas soudu. (MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84.)

11 GRESHAKE, G. *Eschatology*. In *Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. J.-Y. Lacoste. New York 2005, s. 488.

12 O výběru konkrétních biblických míst podle historických událostí FINKENZELLER, J. *Eschatologie*, zejména s. 86–87.

13 Oscar Cullmann zvolil tento termín pro křesťanské očekávání, aby vystihl naplnění prvního Kristova příchodu a stále ještě očekávaný Kristův návrat. (CULLMANN, O. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen 1965, zejména s. 153.)

14 MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84.

15 Podrobně tamtéž, s. 88.

16 SCHULZ, M. *Skript*, s. 91.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

ultima corporum resurrectione, a Julián se v něm opírá o učení církevních otců.¹⁷ Vlastní místo v křesťanské teologii získávaly úvahy o posledních věcech tedy postupně. O nějakém významném postavení můžeme hovořit až ve středověku,¹⁸ a to zejména díky dalšímu zásadnímu mezníku, který rovněž ovlivnil Husovu eschatologii velmi výrazně. Roku 1215 byl na IV. lateránském koncilu oficiálně přijat Lombardův (1095 nebo 1100 v Lumellogno u Novary – 20. 7. 1160 v Paříži)¹⁹ eschatologický systém²⁰ a Lombardova suma *Sententiarum*²¹ *libri quattuor*²² se stala nezpochybnitelným vzorem a pramenem stovek dalších středověkých sbírek sentencí i různých dalších forem teologických pojednání nejen v otázkách eschatologie, ale celé středověké křesťanské teologie. Byla to jedna z nejvýznamnějších událostí pro eschatologii a eschatologickou literaturu dosavadní oficiální středověké katolické církve i pro křesťanskou eschatologii vůbec. Navíc už před tímto oficiálním přijetím Lombardus inspiroval řadu autorů²³ a u dalších přispěl minimálně k rozhybání diskuze o eschatologických tématech.²⁴

Hus, jak ještě blíže uvidíme, byl nejen člověk hlásající za vzor prvotní církev a jako takový člověk ovlivněný obecnějšími principy křesťanské eschatologie, které se objevily už v počátcích křesťanství a o nichž jsem mluvila nejprve, ale působily na něho také konkrétní výroky Lombardových *Sentencí*. V dobách Husových studií a jeho dalšího působení na pražské Univerzitě Karlově totiž tvořily povinnou a významnou složku univerzitního teologického vzdělání. Seznamme se tedy s jejich eschatologickým obsahem podrobněji a doplníme výklad o přehled

17 Tamtéž.

18 První větší vlna zájmu o poslední věci nastala kolem roku 1000.

19 Petrus Lombardus byl italský biskup, který působil na katedrální škole v Notre-Dame. Díky svému nejslavnějšímu spisu získal označení Magister Sententiarum nebo zkráceně Magister. (HÖDL, L. P. Lombardus. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. V, 1977. Stuttgart, Weimar 1999.)

20 NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 3.

21 Sentence byly vybrané a systematicky uspořádané výroky církevních Otců. Takto představovaly především nauku „o Bohu, (...) o lidech a andělech, o Kristu a vtělení, o hříchu a vykoupění, o ctnostech a neřestech, o svátostech a Písmu, o posledních věcech člověka...“ (V. Flajshans v úvodu Svobodova českého překladu *Mistra Jana Husi Sebrané spisy III. Spisy latinské. Díl 3*. Praha 1904, s. 5.)

22 Lombardovy *Sentence* vznikaly pravděpodobně v letech 1145–1151. Zachoval se sice rukopis z roku 1158, avšak ten nejspíše nebyl prvním (DE GHELLINCK, J. Peter Lombard. In *The Catholic Encyclopedia*. Ed. Ch. G. Herbermann aj. New York 1907–1912). Ve všech čtyřech knihách se Lombardus zabývá otázkami, které byly v křesťanské teologii tradiční, ovšem novým způsobem. V první a druhé knize spojil Abelardovo pojetí teologie s pojetím Anselma z Laonu („sacra pagina“). Ve třetí a čtvrté knize se zabýval christologií a soteriologií, naukou o svátostech a eschatologií (HÖDL, L. P. Lombardus). Svým složením jsou *Sentence* ovlivněny Gratianovým *Dekretem* z roku 1140. Dalšími autory, kteří je větší měrou inspirovali, byli Ivo ze Chartres a Alger z Lutychu (DE GHELLINCK, J. Peter Lombard).

23 Už ve druhé polovině 12. století vznikaly glosy k *Sentencím*, např. glosa Alexandra z Halesu. (HÖDL, L. P. Lombardus.)

24 Do té doby byly Lombardovy *Sentence* někdy napadány jinými mistry. Obhajoval je Lombardův žák Petr Comestor. (Tamtéž.)

nejdůležitějších rozhodnutí církevních koncilů, která členové Univerzity Karlovy rovněž znali.

Petrus Lombardus ve své sumě středověké teologie podal o posledních věcech systematický výklad a stanovil *De novissimis* jako poslední část celé dogmatické teologie.²⁵ Umístil eschatologii na konec spisu, kde symbolizovala křesťanské chápání eschatologie jako vyvrcholení dějin a dovršení christologie. Zahrnul ji do poslední, čtvrté knihy, která se zabývala svátostmi. Toto zařazení jí v rámci křesťanské teologie zůstalo, jen občas se jí někteří autoři zabývali v rámci teologie stvoření nebo teologie milosti. Lombardovy *Sentence* se staly vzorem, který v řadě dalších děl (nejen sum) jiných autorů určoval v podstatě vše – prameny úvah („Písmo, církevní otcové, zvláště Augustinus“), obsah i strukturu.²⁶ Obvykle nová eschatologická pojednání zpracovávala stále stejná témata, například s využitím aristotelských kategorií a pojmů. Měla odpovědět na tyto otázky: „zmrtvýchvstání, obecný soud, věčný život, věčné zatracení“.²⁷ Otázky to byly sice tradiční, ale Lombardovými *Sentencemi* se spojily s určitým řádem a získaly větší hodnotu v systému středověké teologie. Eschata následujících pojednání dalších autorů se nejčastěji týkala celého kosmu²⁸ a ukazovala úplný konec lidské společnosti v pozemském světě i konec kosmu. Eschata duše se objevovala jen nepřímou v otázce po zmrtvýchvstání a soudu (např. v *Benedictus Deus*²⁹ Benedikta XII. z 29. 1. 1336).

Pokud jde o přístup k teologickým otázkám, Lombardus zkombinoval dva hlavní přístupy používané v dané době – užití autorit (bible, církevních autorů) a spekulativní tendenci a držel se uprostřed mezi nimi.³⁰ Vytvořil kompilativní dílo, shrnující současnou oficiální doktrínu, a doplnil ji současnými rozpornými názory na jednotlivé myšlenky. Lombardus také dokázal pro něj nepřijatelnou interpretaci zcela

25 Před Lombardem uzavřeli svoji sumu tímto pojednáním sice Hugo od sv. Victora a Robertus Pullus, ale neuzavřeli jím celkový výklad středověké teologie (WICKI, N. Eschatologie – Lateinisches Mittelalter – Theologie. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. IV, 4). *De novissimis* se stalo obvyklým názvem pro tehdejší eschatologii (SCHULZ, M. *Skript*, s. 15; srov. také TONER, P. Eschatology. In *The Catholic Encyclopedia* a v téže encyklopedii dále rovněž POHLE, J. Dogmatic Theology).

26 „Petrus Lombardus hat aus einem umfangreichen Quellenmaterial (Schrift und Väter, bes. Augustinus) den nach Inhalt und Aufbau für die Folgezeit maßgebl. Grundriß der E. geschaffen.“ (WICKI, N. Eschatologie, s. 4.)

27 Tamtéž, s. 5: „... Auferstehung der Toten, allgemeines Gericht, ewiges Leben bzw. ewige Verwerfung.“

28 Tamtéž.

29 Podle Zdeňka Uhlíře došlo v této konstituci k jasnému oddělení osobního a obecného soudu, což Uhlíř považuje za projev individualizace a personalizace (UHLÍŘ, Z. *Česká reformace – svatost a/ nebo zbožnost* [online]. [cit. 2011-09-10]. Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_ceska_reformace.htm>. Joseph Alois Ratzinger považuje středověk za období, kdy se eschatologie zaměřila na osobní smrtelný osud, na otázky osobní záchrany a odsunula tak problematiku „dějin jako celku“ (RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 15).

30 DE GHELLINCK, J. Peter Lombard.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

odsoudit. Vznikly stovky výkladů tohoto jeho díla, v nichž mohli autoři pokračovat v Lombardem užitě spekulativnosti a do určité míry vyjádřit svůj názor na dogmatická tvrzení. Do určité míry proto, že univerzity onu míru pečlivě hlídaly. Církev kontrolovala i to, zda Lombardovy *Sentence* stále ještě korespondují s aktuálním církevním učením, které nebylo zcela ustrnulé, a proto univerzita v Paříži vydávala seznam Lombardových tvrzení, která už nepovažovala za platná.³¹ I když byly Lombardovy *Sentence* občas kritizovány, zůstaly teologickou učebnicí až do světové reformace.³²

Křesťanská eschatologie byla tedy v určitém období své existence a zejména v oficiálním katolickém učením zpětně ovlivňována velkou měrou i jedním konkrétním eschatologickým systémem, který vznikl v jejím rámci. Po roce 1215 docházelo v katolické eschatologii k dalším, spíše tematickým posunům, které jsou zachyceny v oficiálních církevních rozhodnutích vyhlášených na koncilech.³³ Ještě v roce 1215 na IV. lateránském koncilu bylo zdůrazněno zmrtvýchvstání všech lidí v tělech, která mají v současnosti; věčný trest a věčný život. S ohledem na Husa můžeme vidět hlavní význam ve zdůraznění systému věčné odměny a odplaty podle skutků. V roce 1254 zahrnul do ustanovení koncilu v Lyonu Innocenc IV. jako novinku v oficiálních církevních vyjádřeních purgatorium, očistné místo vedle nebe a pekla pro duše před zmrtvýchvstáním a Posledním soudem. Na II. lyonském koncilu roku 1274 byla vydána svým obsahem podobná prohlášení a byla zdůrazněna prosba za mrtvé a rozdílnost posmrtných odměn. Konstituce *Benedictus Deus* z roku 1336 opět hovořila o purgatoriu, dále o bezprostředním Božím zření a o blaženosti duší před Posledním soudem, o pekle, o zmrtvýchvstání lidí v jejich tělech a o Posledním soudu. Zdůraznila definitivnost smrti, okamžitý konečný osud.

Středověká křesťanská eschatologie není jen ortodoxní katolická eschatologie a ani Hus nepřicházel do kontaktu pouze s těmito oficiálními výklady, byť pro něj byly směrodatné. I s oficiálním katolickým eschatologickým učením bylo navíc možné nakládat různě. Dalšími relevantními eschatologickými výklady sledované doby se budu zabývat za chvíli. Ještě předtím si položíme otázku, zda existuje společná charakteristika celé křesťanské středověké eschatologie, ať už oficiální nebo heretické, eschatologie intelektuálů nebo nevzdělaného lidu. Nejoblíbenější témata středověké eschatologie – věci následující po tělesné smrti (ráj, podsvětí, limbus, lůno Abrahámovo, očistec, peklo) – a témata o trochu méně oblíbená (např. Antikrist)³⁴ sice ledacos obecně o středověké eschatologii napovídají, avšak sama o sobě ještě nevystihují, jak eschatologie fungovala.

31 BARTOŠ, F. M. Příspěvky k dějinám Karlovy university v době Husově a husitské. In *Sborník historický*, sv. 4. Red. V. Vojtíšek. Praha 1956, s. 44–45.

32 HÖDL, L. P. Lombardus.

33 Přesný seznam a popis toho, co v rámci eschatologie nového nebo podstatného sledovala v dané době oficiální katolická církev, přináší FINKENZELLER, J. *Eschatologie*, s. 88.

34 WICKI, N. *Eschatologie*, s. 5.

Onu dobu mezi „už a ještě ne“ vyplňovala každá (nejen středověká) eschatologie, jak už jsem předznamenala, podle svých potřeb. Bernard McGinn to v detailu vystihuje pro středověkou křesťanskou eschatologii zaměřenou na apokalyptiku: „Pohlížíme-li na eschaton jako na velké drama, jehož hlavní roli – Mesiáše – a hlavní děj stanovila bible a rané křesťanství, je na středověkém apokalypticismu překvapivá cesta, kterou jsou vkládány vedlejší role a scény do celkového scénáře, často jako odpověď na neočekávané a/nebo hrozící události světově-dějinného významu.“³⁵ Základní křesťanský scénář, o němž McGinn hovoří, je podle něho komplikovanou kombinací optimisticky a pesimisticky vyhlížejících scén konce světa. K těm optimistickým řadí víru v Kristovo pozemské vítězství nad silami zla, vzkříšení svatých a pozemské milénium. K pesimistickým pronásledování Antikristem, hrůzná znamení konce světa a oddělování dobrých a zlých při Posledním soudu. Každá doba se přikláněla k jiné straně. Středověk, hovoříme-li však velmi obecně, díky středověkému apokalypticismu „přidal mnoho nových detailů a další prokreslení ponuré části tohoto scénáře, avšak... nedošlo zde k podstatným novým výtvorům. Pokud se jedná o optimistickou stránku konečného dramatu, středověký apokalypticismus nicméně vyprodukoval nová stvoření, tj. herce a scény, pro které nebyla žádná předloha v Písmu.“³⁶

Joseph Alois Ratzinger³⁷ vnímá v tomto směru středověk jako kontrast k ranému křesťanství a jako typické pro něj vidí *dies irae* – strach ze soudu a konec ve znamení hrůzy a ohrožení spásy duše. Současně v tom spatřuje známky postupné individualizace křesťanství. Ratzinger však považuje svoje hodnocení za globální, nepostihující veškeré středověké eschatologické názory. Je to dáno i tím, že Ratzinger zde nabízí hodnocení jen z jednoho úhlu pohledu. Ten tedy nevyklučuje hodnocení nálady středověké eschatologie, které přináší Jana Nechutová. Ta vidí ve středověké evropské i české eschatologii v teologicko-filozofických systémech, kacířských učeních i lidových hnutích „optimistickou a přitom většinou polofatalistickou formu touhy a snahy o lepší příští svět“.³⁸ Poukazuje tím na význam jak lidského jednání, tak i Boží milosti v procesu spásy. Autorka také upozorňuje na středověké chápání zla (nazývaného mnoha jmény a personifikovaného Antikristem) jako něčeho reálného a jako zdůrazněné vidí spíše očekávání dobrého konce

35 MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84: „If we consider eschaton as a great drama whose leading role of messiah and whose basic acts were laid down in the Bible and early Christianity, what is striking about the history of apocalypticism in the Middle Ages is the way in which new subsidiary roles and scenes come to be inserted into the overall scenario, most often as a response to unexpected and/or threatening events of world-historical significance.“

36 Tamtéž, s. 84–85: „... added many new details and further refinements to the gloomy side of this scenario, but... there were no essentially new creations. When it comes to the optimistic side of drama of the end, however, medieval apocalypticism did produce new creations, that is, players and acts for which there was no scriptural precedent.“

37 RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 11.

38 Vše NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 2–3.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

a snahu k tomuto cíli přispět. Uvidíme, zda bude do těchto charakteristik zapadat Husova eschatologie v dílech, která budeme sledovat, nebo zda bude něčím už v této obecné rovině výjimečná.

4.2. Eschatologie v Čechách ve 14. a na počátku 15. století

Vztahem pozemské skutečnosti, stavu po skončení světa a přechodu mezi těmito dvěma sférami a osudem individuální duše se podle svých potřeb zabývala také eschatologie reformační a oficiálně odmítaná. Tyto dvě skupiny uvádím vedle sebe, protože nyní budu hovořit zejména o období 14. a počátku 15. století, kdy u nás v jejich rámci docházelo k daleko větším posunům a ke vzniku detailnějších teorií s okamžitým praktickým dopadem³⁹ na život laické společnosti i církve než v rámci oficiální katolické dogmatiky.⁴⁰ Oficiální katolické církvi v předhusovské a Husově době chybělo hlubší vědomí, že i ona je nyní ve fázi před Posledním soudem.⁴¹ Reformační eschatologie sice spojovala nové nápady s tradičními přístupy, ale byla více existenciální a christocentrická.⁴² Odlišnou cestou než katolická dogmatika se vydala rovněž eschatologie heretická, která se u nás objevila ještě dříve než reformační. Mimo oficiální katolickou dogmatiku se objevovaly mezi různými, oficiální katolickou církví odsuzovanými pohledy na poslední období světa a řádění Antikrista hlavně od 13. století⁴³ i chiliastické myšlenky, které umisťovaly říši míru dokonce ještě před Poslední soud na tuto zemi. Heretické, chiliasticko-eschatologické⁴⁴ představy byly odsouzeny oficiální církví na IV. lateránském koncilu (1215).⁴⁵ V době Husova života se chiliastické

39 Srov. např. GALÍK, J. aj. *Panorama české literatury: literární dějiny od počátků do současnosti*. Olomouc 1994, s. 41.

40 Srov. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 48, kde autor popisuje „základní linii české reformace před-revoluční etapy z hlediska její sociální orientace“ jako „směrování od individuální k všeobecné sociální etice jako předpokladu záhrobní spásy“. Šmahel však současně upozorňuje na to, že jde o abstrakci a že jednotliví čeští reformační autoři na sebe nemuseli přímo navazovat.

41 MOLNÁR, A. *Endzeit*, s. 74. Molnár zde také tvrdí, že se eschatologické výroky apoštolského kázání převážně vztahovaly na individuální dějiny spásy člověka poutníka (*homo viator*) ve smyslu *meditatio vitae futurae* jednotlivých věřitelů, zatímco nadindividuální, kolektivní rysy tohoto poselství nenacházely žádnou teologickou interpretaci nebo uplatnění v eklesiologii. A dále říká: „Menschlich gesehen war es ein Verdienst der ersten Reformation, dass die Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz von neuem in einen eschatologischen Kontext gerückt wurde. Ein erneutes Wissen um die Endzeitsituation führte zur Entdeckung der absoluten Unerlässlichkeit der Predigt und der Fragwürdigkeit des kirchlichen Selbstbewusstseins. Das Thema Endzeit und Reformation wurde so erstaunlich aktuell.“

42 GRESHAKE, G. *Eschatology*, s. 488.

43 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

44 NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 5–6.

45 Odsouzeno učení albigenkých (katarství ve Francii) a valdenství.

představy většinou objevovaly jen u intelektuálů a nestávaly se podnětem k nějaké mimořádné aktivitě,⁴⁶ jako tomu bude později v tábořské eschatologii.

4.2.1. Kacířské nauky

Kacířské myšlenky včetně těch eschatologicky zaměřených v určité míře domácí situaci na poli eschatologie v předhusovské a Husově době ovlivnily. Počítat přitom musíme nejen s tím, že je mohli někteří čeští myslitelé přijmout za své, ale také s tím, že už samotné povědomí o kacířských názorech mohlo velkou měrou zaměřit pozornost pravověrných katolíků na určitý okruh otázek, v nichž se katolíci a kacíři lišili.⁴⁷ V našem prostředí se konkrétně jednalo o učení Joachima z Fiore, Jana de Rupescissa a dalších františkánských spirituálů, zejména Coly di Rienzo, a nesmíme zapomenout ani na valdenství nebo lollardy. Kromě valdenství a lollardské nauky vstupovaly u nás tyto nauky do povědomí zejména v pražském kulturním okruhu, a to nejspíše zhruba od druhé poloviny 14. století.⁴⁸ O částečném vlivu některých joachimovských názorů nebo alespoň o náhodných paralelách s těmito názory se uvažuje i u Husa, nejvíce však u Milíče a Janova, kteří jsou v úvahách o Husově eschatologii jako Husovi možní předchůdci⁴⁹ i v této disciplíně neopominutelní. Valdenství, jak uvidíme, se k nám dostalo trochu jinou cestou. O jeho vlivech na Husa nebo opět o obdobných myšlenkách v jeho díle, které nemusely mít přímou souvislost s valdenstvím, se uvažuje také. Lollardi, s jejichž myšlenkami se u nás setkáváme až počátkem 15. století, sice možná na Husa vliv neměli, ale zmínka o nich v daných souvislostech bude také na místě, stejně jako zmínka o Janu de Rupescissa.

Dosavadní výsledky studia kacířských vlivů na Husa i na autory předhusovské a Husovy doby se bohužel neustále pohybují v rovině pravděpodobnosti, neboť přímé doklady chybí. Přesto tuto stránku nemůžeme pominout, pokud některé obdobné myšlenky (ať už pocházely z jakéhokoli zdroje) jako ve zmíněných kacířských naukách u Husa a jemu známých autorů skutečně nacházíme.

46 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

47 Např. Olivier Marin potom sleduje ještě jinou, už velmi konkrétní rovinu – jak mohlo prostředí pražské univerzity herezi podporovat, nebo jak jí naopak bylo schopné bránit, přičemž sleduje také roli a postoje Jana Husa (srov. MARIN, O. *Libri hereticorum sunt legendi: svoboda výuky na pražské univerzitě*. Přel. A. Niklová. *AUC, Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 2002, tomus LXII, fasc. 1–2, s. 33–58).

48 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

49 Opodstatněnost existence pojmu Husovi předchůdci zpochybnil ŠMAHEL, F. *Jan Hus. Život a dílo*, srov. s. 26, 236, 262–263, kde je uvedena i další literatura týkající se vztahu Husova myšlení a názorů jeho tzv. předchůdců. Není zde prostor pro hlubší analýzu tohoto problému, takže pouze poznamenám (a bude to zřejmé i z výsledků praktických rozborů a srovnání, které uvádím dále v této práci), že se domnívám, že o tzv. Husových předchůdcích je stále oprávněné hovořit.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

Mezi kacířská učení, která znal i Hus, patří nauka Joachima z Fiore. Dostala se k nám nejspíše díky Colovi di Rienzo roku 1350,⁵⁰ avšak o jejím konkrétním vlivu v českém prostředí se toho příliš neví. Joachimovy a Pseudojoachimovy texty byly několikrát v době vlády Karla IV. v Čechách pečlivě okopírovány vzdělanými kleriky v bohatě vybavených rukopisech a několik dalších rukopisů k nám bylo importováno z Francie nebo z Itálie.⁵¹ Některé texty známe.⁵² Patří do tzv. „kultury učenců“, ať už ze sféry kuriální nebo městských školních učitelů latiny a náboženství.⁵³ Problém je v tom, že žádný z těchto textů nemá prokazatelný vztah k české reformaci.⁵⁴

Joachimovy myšlenky mohly však na Husa působit odjinud. Hus žil v prostředí, v němž se o tomto učení mohl dozvědět a podle *De libris haereticorum legendis* se tak i stalo.⁵⁵ To samozřejmě ještě nesvědčí o tom, že se Joachimem i inspiroval. Na druhou stranu nelze pominout myšlenkové podobnosti s Joachimem v díle českých reformních autorů včetně Husa a to, že první z nich, Milíč z Kroměříže, byl dokonce zaměstnán v pražské královské kanceláři v době, kdy do ní Cola di Rienzo přinesl akta o Joachimově procesu, že tak měl jedinečnou možnost se s Joachimovými názory seznámit⁵⁶ a předat je dál a že k Milíčovu velkému obratu k duchovnu a reformnímu myšlení došlo devět let poté.⁵⁷

50 MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 48, pozn. č. 8. K Molnárovu názoru se přiklání později HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 736.

51 Uvedené informace čerpám ze studie: SELGE, K.-V. Handschriften Joachims von Fiore in Böhmen. In *Eschatologie und Hussitismus*, s. 53–60.

52 Rukopisy, které figurovaly jako přímé doklady ve studiích Howarda Kaminskyho (*History of Hussite Revolution*. Berkeley 1967, s. 352–353; jednalo se o bruselské inkviziční záznamy z roku 1411 a *Pražský manifest* Tomáše Münstera z roku 1521) nebo Ruth Kestenberga-Gladsteina (*A Joachimite Prophecy concerning Bohemia*. *The Slavonic and East European Review*, 1955, vol. 34, no. 82, s. 34–55; jednalo se zejména o dva pražské rukopisy *Prophecia abbatiss Joachim de regno Bohemie*), označil Selge za nejednoznačné a spekulativní, nic nedosvědčující o vztahu těchto textů k Čechám (vše SELGE, K.-V. Handschriften). Selge přichází s jinými prameny. Za prvé jsou to ojedinelé české rukopisy vznikající od 40. let 14. století, tedy rukopisy z období krátce před působením Waldhausera a Milíče, avšak přesto bez zřejmého vztahu k velkým českým reformátorům – *Codex reginensis* 132 Vatikánské knihovny. Za druhé je to dílo *Exhortatorium Judaeorum* v kodexu C 95 Metropolitní kapituly, u něhož Selge prozatím vyloučil alespoň jakýkoli vliv na český chiliasmus, nicméně sám otevřeně přiznává, že vůbec nedokáže zmapovat cestu kodexu pravděpodobně z Říma nebo snad z Avignonu do Prahy. Za třetí se jedná o texty raného joachimitismu v rukopisu Národního muzea ze 14. století. V něm není doklad proti jeho českému původu po polovině 14. století, opět však nic nevíme o jeho možných čtenářích.

53 Vše SELGE, K.-V. Handschriften, s. 60.

54 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

55 HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 75. K Husovým postojům v *De libris haereticorum legendis* a k Husově pozici na univerzitě srov. MARIN, O. *Libri hereticorum*, s. 33–58.

56 MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 48, pozn. 8. S tím souhlasí HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 736.

57 BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie, Cola di Rienzo, Petrarka a počátky reformace a humanismu u nás*. Praha 1952, s. 11.

Nejprve si alespoň stručně představme Joachima a především jeho nauku. Joachim z Fiore (1135 Celico u Cosenzy v Itálii – 1202 nebo 1205 Canale v Itálii)⁵⁸ nejprve pracoval v kanceláři Wilhelma I., potom prožil během pouti do Jeruzálema duchovní obrácení, několik let žil jako poutník a posléze vstoupil do cisterciáckého kláštera – Sambucina a Corazzo. Díky svému učení je známý především jako mystik a teolog, který se snažil vyložit souvislosti mezi biblickým proroctvím a historií i současností církve, a to zejména v těchto dílech: *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalipsim*, *Psalterium Decem Cordarum*. Joachim vyšel z interpretace Apc 14, 6 a vytvořil nauku o třech obdobích dějin (podle osob svaté Trojice), které ztotožnil s dějinami spásy. Hlavním pojmem se stalo tzv. věčné evangelium, zmíněné právě v Apc 14, 6. V každém období vládne některá z osob svaté Trojice: v prvním období Otec a je to období Starého zákona, ve druhém Syn a je to období katolické církve a Nového zákona a ve třetím Duch svatý a je to období, kdy už není zapotřebí vlády žádné instituce, ale vládne jen univerzální láska, která pramení v Kristovu evangelium. Končí druhá epocha, třetí začne po velké katastrofě, která se odehraje roku 1260.⁵⁹ Potom dojde k duchovnímu sjednocení římsko-latinské a byzantsko-řecké církve, katolíků a pravoslavných. V centru Joachimovy pozornosti stojí věk třetí, jehož počátek je charakterizován příchodem prvního Antikrista.

Tohoto Antikrista porazí církevní osobnost, kterou Joachim s nikým neidentifikuje, avšak joachimité z řad františkánů potom tuto osobnost našli ve svatém Františku a považovali jej za druhého Krista. „V rámci tří věků rozlišil Joachim sedm po sobě následujících států s pozitivními i negativními protagonisty: apoštol, mučedník a nové mnišství – pohané, ariáni, saraceni a současný římský císař.“⁶⁰ Františkáni, kteří vytvořili joachimitskou sektu, šli dále než sám Joachim. Domnívali se, že Antikrist je ve světě a ztotožňovali jej s Fridrichem II. Štaufským.⁶¹

Přímo u Husa nachází určité joachimovské eschatologické prvky Holeček, a to myšlenku mnohých již aktivních Antikristů, hlubokou spekulaci o předzvěděných a předurčených, hodnocení dopadů Konstantinovy donace a rozvíjení „motivů pronásledování spravedlivých v posledním čase“.⁶² Avšak nejednoznačnost Holečkova tvrzení spočívá vedle absence přímých dokladů i v tom, že uvedené prvky

58 PÁSZTOR, E. Joachim v. Fiore. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. V, 485; GARDNER, E. Joachim of Flora. In *The Catholic Encyclopedia* uvádí roky 1132–1202; podle informací *International Centre for Joachimist Studies – Joachim of Fiore* [cit. 2011-10-18] dostupných z: <http://www.centrostudiojoachimiti.it/Gioacchino/GF_vitaeng.asp> žil Joachim v letech 1135–1202.

59 GARDNER, E. Joachim of Flora.

60 PÁSZTOR, E. Joachim v. Fiore, s. 486–487: „Innerhalb der drei Zeitalter unterscheidet J. sieben aufeinander folgende Staaten mit jeweils positiven und negativen Protagonisten: Apostel, Märtyrer und neues Mönchtum (7. Staat) – Heiden, Arianer, Sarazenen und zeitgenöss. röm. Kaiser.“

61 Také ostatní uvedené informace čerpám z *The Catholic Encyclopedia* a *Lexikon des Mittelalters*.

62 HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 74–75, citace s. 75.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

lze nalézt i u dalších předhusovských autorů (srov. zejména s Milíčem, Janovem) a u Wyclifa, jimiž se Hus mohl rovněž inspirovat, a že tyto prvky nejsou výlučně joachimovské. A tak se opět neukazuje přesná cesta, jak se takové myšlenky do Husova díla dostaly a co si o jejich původu myslel Hus. Existuje i možnost, že Hus, ať už k takovým myšlenkám dospěl jakkoli, si je sám z nějakého důvodu nespojil zrovna s Joachimem.

Seznamme se nyní ve stručnosti s tím, z čeho mohl Hus vycházet v případě, že by se inspiroval joachimovskými myšlenkami u svých českých předchůdců. Nechutová⁶³ a Šmahel⁶⁴ nacházejí joachimovské eschatologické prvky u Milíče z Kroměříže i u Matěje z Janova, kteří měli na formování domácího myšlení velký vliv. Oba husovští badatelé zdůrazňují i to, že mnoho joachimovských prvků se u těchto českých autorů naopak neobjevuje, a Šmahel jako nejdůležitější příklad uvádí nauku o třetím věku, která ovlivnila až tábořský chiliasmus.⁶⁵ Přímo o závislosti těchto českých autorů na Joachimově nauce proto nemůže být řeč.⁶⁶

Milíč z Kroměříže mohl čerpat joachimovské názory nejen z informací o Joachimově procesu, ale i z díla Coly di Rienzo (zemřel 1354).⁶⁷ Cola byl velmi ovlivněn joachimovskými myšlenkami a působil poměrně dlouhou dobu na dvoře Karla IV. Z kacířství byl usvědčen právě během pražského pobytu, když se neostýchal obdivovat přímo před inkvizitorem odsouzené dílo Jana de Rupescissa *Vade mecum*.⁶⁸ O souvislosti Colova pražského pobytu a Milíčova obratu na cestu Kristovu byl přesvědčen už František Michálek Bartoš.⁶⁹ Milíč četl Rienzovy listy, zejmé-

63 NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 9.

64 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

65 Tamtéž.

66 Srov. NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 8–9. Podle Šmahela nejsou ani přímé vlivy joachimismu u Janova a Milíče prokázány. (*Husitská revoluce II*, s. 13.)

67 Cola di Rienzo – římský státník a humanista. Účastnil se převratu v Itálii. Jeho představa revoluce, kterou měl provést určitý sociální okruh, byla inspirována nábožensky. Měla být vedena Božím uspořádáním a spravedlností a vytvořit takový řád a stav, který Cola chápal jako joachimovský věk Ducha svatého. Cola se vedle těchto úvah aktivně podílel na italské politice a usiloval o její suverenitu. Potom však musel z Itálie odejít a s představou o příchodu Ducha svatého se vydal do Prahy, aby ji sdělil Karlu IV. a Arnoštu z Pardubic. Karel s ním však nesympatizoval. S Colou byl veden proces kvůli obviněním z kacířství, ale nakonec byl Cola propuštěn. (MANSELLI, R. Cola di Rienzo. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. III, 26–28.)

68 BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie*, s. 8. Z novějších prací, které se týkají vlivu tohoto díla na Milíčovy názory, srov. např. článek P. Cermanové Eschatologie a apokalyptika jako módní téma na lucemburském dvoře. In *Dvory a rezidence ve středověku III. Všední a sváteční život na středověkých dvorech*. Ed. D. Dvořáčková-Malá. Praha 2009, především s. 516–519 a 524. Cermanová nachází u Milíče a Rupescissy stejné prvky a sleduje možnost vlivu dalších prorockých textů na Milíčovo myšlení. Tyto závěry lze číst i na mnoha místech autorčiny novější monografie *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Praha 2013, v níž uplatňuje závěry také svých ostatních předešlých studií, na které tedy zvláště již neupozorňuje.

69 Vedle Mt 19, 21, biblického místa, které ovlivnilo i směřování Valdese a Františka z Assisi. Dalším impulsem byl pro Milíče Simon Fidatus z Cassie, florentský augustinián, *Vade mecum* Johanna de Rupescissa a Petrarca. (BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie*, s. 11–12.)

na obdivná líčení františkánských spirituálů – *Dictamina Tribuni*. Dále znal dobře *Oraculum Cyrilli*, které vzešlo z knihy Spirituálů a které přinesl Rienzo do Prahy Karlovi IV. Jana Nechutová⁷⁰ vidí v Rienzových myšlenkách vhodné doplnění kritického tónu domácí opozice vůči církvi a společenské hierarchii. V Milíčově díle spatřuje projevy takového vlivu v představách o příchodu Antikrista a „o nutnosti evangelizačního úsilí jako přípravy na příchod Páně“. Že nejde o závislost, potvrzuje i Molnár, který upozorňuje rovněž na joachimovské hledání Antikrista uvnitř křesťanů, ale i na zásadní rozdíly v tom, od koho se čeká obnova (Cola ji čeká od císaře; Milíč neztratil zcela důvěru v papeže), a na odlišný pohled na mnišské nebo řeholní řády (Cola pozitivní, Milíč negativní).⁷¹

Jako daleko jasnější se jeví Nechutové vliv u Janova, u něhož upozorňuje na jeho orientaci na románské prostředí. V *Regulích* nejsou „slovní shody se spisy Joachimovými“, v některých bodech se naopak velmi liší, nikde se na Joachima výslovně neodvolává, „přesto však silný eschatologismus Janovova díla dojem o existenci tohoto vlivu budí“. To umocňuje i skutečnost, že v této době v našem prostředí kolovalo několik pseudo-joachimitských proroctví o českém království.⁷² Na druhou stranu Nechutová ukazuje Gandevovu snahu dovést Janovovu závislost na Joachimově ideji o království Ducha svatého jako neúspěšnou a domnívá se, že konkrétně k myšlence o svobodě v Duchu svatém mohl Janov dospět nezávisle na Joachimovi.⁷³

K tomu jen dodám, že Janov hledá Antikrista také uvnitř církve a že díky převzetí Milíčova eschatologického spisu do *Regulí* může vyvstat i otázka, nakolik se inspiroval u Milíče. Uzavřeme tedy úvahy o možném vlivu joachimovských eschatologických názorů na Husa a jeho české předchůdce tím, že v dílech jmenovaných českých autorů se nacházejí dílčí paralely s joachimovskými myšlenkami, avšak za současného stavu bádání se ví pouze to, že se nejedná přímo o závislost na Joachimově nauce. Nelze s naprostou jistotou rozhodnout, do jaké míry by mohlo jít o vliv a do jaké míry o to, že stejné myšlenky se objevily u Joachima a v české reformaci nezávisle na sobě, ačkoli pro zmíněný vliv hovoří více argumentů než proti němu.

Dalším kacířským hnutím, které hrálo důležitou roli v našem prostředí a jehož vliv (ať už v kterémkoli smyslu) připadá v úvahu i u Husa, jsou valdenští. Valdenští

70 NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 7.

71 MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 48, pozn. 8.

72 NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, vše s. 8.

73 NECHUTOVÁ, J. Gioacchino da Fiore ed i principi della riforma Boema (Considerazioni sulle origini dei fattori non ortodossi nel sistema del Maestro Mattia di Janov. In *SPFFBU E 14*. Brno 1969, s. 229–233). Autorka reaguje na studii (GANDEV, CH. N. Joachimitské myšlenky v díle Matěje z Janova *Regulae Veteris et Novi Testamenti*. *Časopis Národního Muzea*, 1937, roč. 111, s. 1–28), v níž Gandev nepřinesl konkrétní, doslovné doklady pro svá tvrzení, a oproti Gandevovi tvrdí, že pro formulaci myšlenky o svobodě v Duchu svatém Janovovi mohlo stačit i Písmo.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

existovali od 12. století. Tato hereze se vyvinula „z pravověrných snah o chudobu a z kazatelského hnutí, které podnítl Valdes“.⁷⁴ Už v době života tohoto bývalého obchodníka v Lyonu valdenství překročilo hranice německy mluvících zemí, z Rakouska se stěhovali valdenští do Čech. Obsahem valdenského kázání byl jednoduchý donatismus a biblicismus. Tento obsah „se zakládal na lidových překladech bible a na výrazně etickém hodnocení. Bylo to spojeno s ostrou kritikou středověké církve, s odmítáním částí ortodoxního ritu a forem náboženské praxe, které byly považovány za výstřelky (očistec, obrazy svatých, poutě), s odmítáním přísahy a lži, jakož i hrdelního práva. Nad tím se vznášel nárok na doslovné následování Písma a života apoštolské církve v jejích skutečných základech.“⁷⁵ Valdenští odmítali také přímluvy za mrtvé.⁷⁶

Jejich poměrně silné postavení je u nás doloženo už pro počátek 14. století.⁷⁷ Příznivci valdenského učení byli pravděpodobně výhradně Němci⁷⁸ a koncentrovali se zejména v jižních a východních Čechách. Svoji silnou pozici si drželi poměrně dlouho i přesto, že už roku 1318 u nás byla zavedena inkvizice. Ke snahám vymýtit valdenství zcela docházelo zejména od 40. let 14. století. Že tyto snahy byly oficiální a značně výrazné, to dokládají i paragrafy Karla IV. v zákonodárném programu z roku 1350 o snaze zcela zlikvidovat herezi v českých zemích nebo zřízení stálého inkvizičního soudu Arnoštem z Pardubic v Praze a jeho nebývalý zájem o jižní Čechy.

V Husově době už bylo valdenství velmi známou naukou a znal ji i Hus. Zcela ve shodě s oficiální církví ji však on⁷⁹ i jeho univerzitní stoupenci odsuzovali jako kacířskou.⁸⁰ Hus se tohoto svého stanoviska držel až do smrti, někteří z jeho

74 LAMBERT, M. Středověká hereze. Praha 2000, s. 572.

75 „Der Inhalt der Predigt in den Familien, häufig ein einfacher Donatismus und Biblizismus, basierte auf volkssprachlichen Übersetzungen der Bibel und auf einer betont ethischen Wertung. Verbunden war dies mit einer scharfen Kritik an der mittelalterlichen Kirche, mit der Ablehnung von Teilen des orthodoxen Ritus und der Formen von religiöser Praxis, die man als Auswüchse ansah (Fegefeuer, Heiligenbilder, Pilgerfahrten), mit dem Ablehnen des Eides und der Lüge sowie der Blutgerichtsbarkeit. Darüber stand der Anspruch, die Heilige Schrift buchstäblich zu befolgen und dem Leben der apostolischen Kirche auf deren wirklichen Grundlagen nachzuffolgen.“ (LAMBERT, M. Die Häresie der Zeit, s. 62.) Lambert se nesoustředil na Čechy, ale na celou Evropu. Česká verze článku je obsažena rovněž v české verzi sborníku a navíc také v *Theologické revue* Husitské teologické fakulty UK v Praze, 1994, roč. 3, č. 6, s. 88–90, a to pod názvem Předhusitské hereze.

76 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 43.

77 Některé obce u nás byly zcela valdenské. Řadu dokladů zmiňuje Molnár pro 30. léta 14. století (zejména inkviziční zápisy, dále roku 1338 přešlo pronásledování valdenských v jejich vzpouře). Doklady o valdenství u nás jsou i z 50. a potom ze 70. let 14. století – např. 1377 na Kozím Hrádku (MOLNÁR, A. *Valdenští*). Doklady o 30. – 50. letech najdeme v Lambertově studii Předhusitské hereze.

78 I Jeroným Pražský tvrdil, že u nás nebyli z kacířství nikdy usvědčeni Češi. (MOLNÁR, A. *Valdenští*, s. 129.)

79 Hus navíc neoceňoval postoje, které neměly oporu v nějaké školské metodě, takže si svoji možnou blízkost s valdenskými postoji v tomto směru vůbec neuvědomil. (Tamtéž, s. 189.)

80 Tamtéž, s. 200.

stoupenců po jeho smrti svůj názor změnili, a to i v eschatologických otázkách. Odhlédneme-li však od Husova hodnocení valdenství a od možnosti, že by se jednalo přímo o vliv, i u něho určitou blízkost jeho myšlenek s tímto směrem přece jen nalézt lze. Nejedná se však přímo o eschatologickou problematiku. Hus sám si přitom tuto blízkost uvědomit nemusel. Není jisté, zda se na tom podílel Husův pobyt na venkově po roce 1412, kde se s valdenstvím inzenzivněji setkával, ale po tomto roce se Hus podle Amedea Molnára přiblížil více valdenskému lidovému biblicismu.⁸¹ Ačkoli Hus nepřevzal od valdenských přímo žádnou eschatologii (v otázce existence očistce a účinnosti přímluv za mrtvé se přece jen ještě stále zásadně lišil), myšlenka chudoby (ačkoli ideál chudoby nakonec Hus interpretoval jinak než valdenští, jako následování Kristova vzoru)⁸² a s tím související poslušnosti nemusí být v jeho úvahách o podobě posledních časů bez významu. I kdyby nedošlo přímo k ovlivnění Husa, je zde další důležitá okolnost pro Husovu eschatologii. Totiž že valdenství mohlo ovlivňovat myšlení těch, kteří Husa na venkově poslouchali v době jeho exilu.⁸³ Molnárova monografie o valdenských, z níž jsem na předchozích řádcích čerpala především, je však třeba brát v některých bodech s nadhledem. Některé informace se díky nejnovějším poznatkům badatelů již nezdají být tak jisté a některé byly dokonce vyvráceny. K předchozímu výkladu je tedy třeba doplnit, že Husovi posluchači mohli být ovlivněni valdenstvím nejspíše jen do určité míry. Vezmeme-li totiž v úvahu výsledky nejnovějšího historického bádání, je pravděpodobné, že nemohlo jít o vliv na velkou masu lidí. Pavel Soukup, který se zabýval tím, jak valdenství působilo v našem prostředí ve 14. a na počátku 15. století, totiž uvádí, že valdenští nebyli v pozici, z níž by mohli ovlivnit dobovou kazatelskou scénu výraznějším způsobem, a o tom, co valdenští přesně hlásali, vědělo nejspíše jen nejbližší okolí této sekty.⁸⁴

Dalším z důvodů, proč je třeba valdenské alespoň zmínit, je i to, že ještě během Husova života byl Hus a jeho přívrženci s valdenskými dávání do souvislosti. Johlín z Vodňan, křížovník s červeným křížem, který od roku 1389 působil jako farář kostela sv. Václava na Zderaze,⁸⁵ jako první poukázal na možnou souvislost mezi českým předhusitským kazatelstvím a valdenstvím. Ve své postile z let 1403–1404 Johlín viděl v církevních kazatelích, kteří hlásají svoje reformní teorie lidu, nežádoucí posílení dosavadního valdenského kacírství. Johlín však tuto souvislost přecenil, neboť valdenská myšlenka našla dobré pole pro svoje uplatnění až po Husově upálení, kdy naopak ve zbytku Evropy valdenství už spíše odumíralo.

81 Tamtéž, s. 201.

82 Tamtéž.

83 Tamtéž, s. 189.

84 SOUKUP, P. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*. Praha 2011, s. 61–67.

85 MOLNÁR, A. *Valdenští*, s. 129.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

K významným událostem, které byly pro další rozvoj valdenství a díky tomu současně i pro podobu eschatologických názorů Husových přívrženců podstatné, však skutečně docházelo ještě za Husova života. Po roce 1411⁸⁶ přišli do Prahy drážďanští mistři. V Praze se jim dostalo útočiště v domě českého národa Univerzity Karlovy U černé růže Na příkopě, kde později vytvořili ohnisko husitské propagandy. A tak o antikristovcích, kteří ovládají církev, hovořil například už Eppinge při obhajobě Husa na Univerzitě Karlově. Ovšem význam příchodu drážďanských mistrů pro rozvoj valdenství nebyl badateli prozatím dostatečně popsán. Ačkoli měl Molnár na tento vztah nejspíše jednoznačný názor a např. prezentoval Mikuláše z Drážďan jako toho, kdo zprostředkoval valdenské myšlenky Jakoubkovi ze Stříbra,⁸⁷ nejen tento názor, ale i řada dalších výroků o drážďanských mistrech se zdají být překonány nebo je alespoň zpochybněna jejich jednoznačnost.⁸⁸ Souvislost myšlenek drážďanských mistrů a valdenství totiž prozatím není dostatečně objasněna – nejistým zůstává jak vztah samotných drážďanských mistrů k valdenství, tak i otázka, zda vůbec v tomto vztahu (a dokonce nejen v něm) vystupovali jednotně jako drážďanská škola. Stále se hledá odpověď na otázku, zda drážďanští mistři opravdu hlásali přímo valdenské myšlenky, nebo jejich názory byly jako valdenské teprve přijímány. Zdá se, že jednotliví mistři se v tomto svém vztahu k valdenství mohli lišit a že u mnohých právě až následná recepce jejich názorů hrála velkou roli v tom, že byly považovány za valdenské. Drážďanskou školu tedy nelze charakterizovat jako valdenskou.⁸⁹ To vše následně komplikuje také popis vztahu, který měli k valdenství Husovi pokračovatelé. Např. ke vztahu Jakoubka ze Stříbra k valdenským lze tedy říci, že Jakoubek valdenské považoval za „údy Kristovy“, připomínal jejich pronásledování pro Kristovo evangelium (nikoli už tedy pro jejich blud, jak se domníval dříve) a přestal vymezovat obecně herezi vzhledem k sociální autoritě stávajícího křesťanstva. Jediným kritériem pravdy a bludu se mu stalo evangelium. O několik let později však svůj názor na valdenské změnil.⁹⁰ V souvislosti s Husovou eschatologií a dobovou atmosférou tedy ponechá-

86 P. Mutlová uvádí, že po roce 1411 museli odejít z Drážďan (MUTLOVÁ, P. Vybrané prameny k existenci drážďanské školy. In *Querite primum regnum Dei*. Brno 2006, s. 554).

87 MOLNÁR, A. *Valdenští*, s. 194.

88 K novějším pracem, které mimo jiné sledují původ myšlenek drážďanských mistrů a odkazují na novou relevantní literaturu, patří např. tyto: utrakvistické problematice se věnuje H. Krmíčková v publikaci *K počátkům kalicha v Čechách*. Brno 1997 (zde především její studie *Attulit novam pestem?* na s. 61–85); již zmíněná studie P. Mutlové *Vybrané prameny*; dále disertační práce téže autorky na téma *Radicals and heretics: rethinking the Dresden School in Prague*. Budapest 2010. Práce je dostupná on-line: www.etd.ceu.hu/2011/mphmup01.pdf.

89 Srov. MUTLOVÁ, P. *Vybrané prameny*, s. 557. Srov. dále studii téže autorky *Na okraji společnosti: valdenští a husité*. In *Humanitas Latina in Bohemis*. Red. G. Cadorini, J. Špička. Kolín, Treviso 2007, s. 51–59, kde autorka podává také hlavní informace o valdenství a o jednotlivých drážďanských mistrech.

90 MOLNÁR, A. *Valdenští*, s. 205. O tom, že Jakoubek v jedné fázi svého působení vystupoval jako za-

vám pouze tuto krátkou připomínku významu valdenství, ale současně i složitosti popisu jeho detailů.

Spíše pro úplnost zbývá zmínit se ještě o dvou kacířských naukách, které sice u nás pro dobu Husovu doloženy jsou, avšak o jejichž vztahu přímo k Husovu učení nemáme dosud relevantní informace.

Velmi málo údajů máme o vlivu nauky františkánského alchymisty Jana de Rupescissa (zemřel asi roku 1362 v Avignonu). Jeho nepotvrzená prorocví a výrazná kritika zneužívání ze strany církve vedly až k jeho uvěznění Klimentem VI. a Innocentem VI. Během věznění napsal roku 1349 *Visiones seu revelationes* a roku 1356 *Vade mecum in tribulatione* a dále dílo *Ostensor*. Rovněž komentoval *Oraculum Cyrilli*, *Fragmenta revelationum* nebo *Apologus propheticus*.⁹¹

Znalost Rupescissových názorů u nás byla dlouhá. Doložena je už pro předhusovskou dobu a Rupescissovo učení dokonce postupně získalo takový význam, že spoluvytvářelo prostředí pro revoluční události v husitských Čechách.⁹² Rupescissa byl v Čechách známý už v době, kdy byl vězněn v Avignonu, a to díky úzkým konexím pražského dvora a papežské kurie a díky kronice (1345–1362) kaplana Karla IV. – Konráda z Halberstadtu. Ta obsahuje dokonce shrnutí Rupescissova prohlášení a detailní shrnutí obsahu Rupescissova prvního pojednání, které vzniklo během Rupescissova věznění – *Liber secretorum eventuum* (1349). Znalost dalšího značně eschatologického Rupescissova díla – *Vade mecum in tribulatione* (1356) – je doložena pro české prostředí až kolem roku 1400, kdy o Rupescissových věštbách diskutoval ve svém spise anonymní autor,⁹³ jenž znal celé *Vade mecum*, a považoval jeho předpovědi za použitelné při řešení velkého schismatu. Rupescissa využil prorocví Danielovo a Apokalypsu a na rok 1370 předpověděl zničení Antikrista, ustání utrpení a příchod andělského papeže, který započne milénium míru. Pro srovnání s naším prostředím je také důležité, že Rupescissa zde viděl jako znaky současné předpověděné trýzně války, záplavy, hlad a mor. Kritika směřuje zejména proti upadající církvi, proti pýše a moci. Církev je nutné opravit. Ačkolí se v Husově díle setkáváme s brojením proti úpadku církve

stánce valdenských, píše rovněž Šmahel (ŠMAHEL, F. *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*. Praha 2008, s. 435), stejně tak ale poukazuje na změnu jeho názoru (tamtéž, s. 435–436).

91 RUDGE, F. M. John of Roquetaillade (de Rupescissa). In *The Catholic Encyclopedia*.

92 LERNER, R. E. „Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia. In *Eschatologie und Hussitismus*, s. 39–49. Lerner vychází zejména z Rupescissova díla *Vade mecum in tribulatione*. Doklad vlivu na revoluční události v Čechách vidí Lerner zejména ve spise neznámého českého klerika z roku 1422, který užil *Vade mecum* k interpretaci soudobých a budoucích událostí a kterého zaujaly zejména Rupescissovy předpovědi násilí. Dochovala se latinská kopie, která tehdy u nás kolovala. Vznikla u Prahy a autory byli odpůrci táboritů. Existuje rovněž částečný překlad do češtiny, který obsahuje výběr oné „násilné“ verze.

93 Rupescissa se mu stal inspirací milenialismem a stal se rovněž povzbuzením reformního očekávání, náš autor však odmítl myšlenky o lidové vzpouře.

a s tématem Antikrist, souvislost s Rupescissovou naukou doložena není. Navíc názory na řešení zborcené církve, utrpení a představy o budoucnosti se od představ rané reformace už liší a obsahují líčení násilí páchaného před vítězstvím nad zhýralými představiteli církve.

Rovněž v případě lollardské nauky nemáme prozatím dost informací, aby se dala zodpovědět otázka vlivu lollardství na Husa.⁹⁴ Je to však další významná součást českého eschatologického myšlení doby, v níž Hus žil a tvořil. Lollardské hnutí⁹⁵ bylo v Anglii jedinou herezí, která získala větší vliv. Základem jeho nauky bylo Wyclifovo učení v míře, v jaké je bylo možné aktualizovat. Návaznost na Wyclifa se projevovala také v odmítnutí tradiční nauky o transsubstanciaci, jak upozorňuje Anne Hudson.⁹⁶ Lollardi především zdůrazňovali roli bible v životě všech křesťanů.⁹⁷ Vše, co podle nich nekorespondovalo s evangeliem, které považovali za jádro veškerých úvah, odmítali – např. prvenství papeže,⁹⁸ účinnost ušní zpovědi a kněžského rozhršení v soudobé církevní praxi,⁹⁹ uctívání obrazů a poutě, které byly s obrazy úzce svázány,¹⁰⁰ nebo světský majetek církve a vůbec zainteresovanost jejích předních představitelů v světských záležitostech.¹⁰¹

Poprvé bylo označení lollardi použito roku 1380 pro stoupence Wyclifovy nauky v Oxfordu.¹⁰² Většina lollardů se domnívala, že jen oni mohou svět zachránit a že před tím musí předcházet boj lollardů s klérem. Kristus předpověděl znamení – zkázu, zemětřesení, hladomor, bitvy a spory bližních. Mezi takové známky poslední epochy řadí lollardi také pronásledování Wyclifa a jeho stoupenců v Anglii.

94 Otázku položila např. Anne Hudson v knize *Lollards and their Books* (London, Ronceverte 1985, s. 41), ovšem současně hned upozornila na to, že prozatím a v její publikaci není možné takovou otázku zodpovědět.

95 Vedle následující definice je zde však nutné upozornit na to, že W. Scase popisuje dva krajní názory na to, jak pohlížet na lollardy. Na jedné straně podle ní stojí badatelé, kteří vnímají lollardy jako hnutí vycházející z myšlenek Johna Wyclifa a šířící tyto myšlenky. Na straně druhé vidí badatele, kteří pohlížejí na lollardství ne tolik jako na hnutí, ale jako na projekci obav či neklidu církve nebo monarchie (SCASE, W. Lollardy. In *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Ed. D. Gagchi, D. C. Steinmetz. Cambridge 2004. Kap. 2, s. 15–16. Tato studie podává i přehled hlavních bodů lollardských myšlenek, celý čl. je na s. 15–21.)

96 HUDSON, A. *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*. Oxford, New York 1988, s. 281–290.

97 Tamtéž, např. s. 228 a následující podrobný výklad o lollardském přístupu k bibli.

98 Tamtéž, s. 237–334.

99 Lollardi především poukazovali na to, že knězovo rozhršení nemůže být účinné, pokud je jeho postoj odlišný od Božího vědomí či moci a od příkázání evangelia. Detaily lollardských názorů se lišily, avšak většinou všechny lollardské úvahy končily závěrem o tom, že minimálně v soudobé podobě nemá celá záležitost smysl (srov. tamtéž, s. 295–298).

100 Opět jde o zobecnění lollardských představ, jednotlivé detaily se lišily. Poutě si lollardi představovali jinak – spjaté s askézí, pokáním, pomocí chudým apod. (tamtéž, s. 279, 304, 307–309).

101 Tamtéž, s. 335.

102 LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 571.

K Rupescisovi a Joachimovi se mají lollardské texty tak, že jsou v nich tito autoři jen málo zmiňováni. Antikrist je identifikován s papežem či přímo papežstvím. Obrácenou stranou je chvála a podpora kazatelů evangelia v jejich díle, učení a kázání. Tito současní kazatelé jdou ve stopách apoštolů, jsou pronásledováni. Veškeré podobnosti mezi lollardy (*Opus arduum*) a husity však mohou být způsobeny jejich společným zdrojem – Wyclifem. Na lollardy měl přímý a obrovský vliv, na husity menší, avšak stále větší než samotní lollardi.¹⁰³

První známý rukopis lollardského díla *Opus arduum*, jež je jediným známým lollardským komentářem Zjevení a který vznikl mezi Vánoce 1389 a Velikonoce 1390, u nás vznikl v roce 1415, tedy v roce Husova upálení. Prvním známým domácím autorem, který byl evidentně ovlivněn takovým učením, je až Jan Želivský (od roku 1419) a dochování díla v husitských sbírkách a jeho popularita v Evropě husitské doby jsou nepochybné.¹⁰⁴ Přesto nám opět nemohou uniknout některé podobné prvky i v myšlení předhusitském včetně toho Husova, zvláště pokud A. Hudson upozornila na to, že lollardská nauka byla v Husově okruhu známa.¹⁰⁵

4.2.2. Raná česká reformace

Vlivy, které působily na formování Husovy eschatologie, lze obtížně roztřídit do izolovaných skupin. Hodně se totiž prolínají.¹⁰⁶ Je to i případ tzv. Husových předchůdců,¹⁰⁷ o nichž jsem se právě z tohoto důvodu zmínila už v oddíle věnovaném kacířským naukám a ani následující přehled jejich eschatologických představ nebude poslední zmínkou o nich. V dílech Husových předchůdců se eschatologie objevuje poměrně často a má významné postavení. V tom můžeme vidět jeden společný rys těchto autorů a tento trend pokračuje i u dalších autorů české reformace, z nichž na některé pro Husa významné rovněž upozorním. Dodnes hojně citovaný Molnárův výrok, že „patří tedy eschatologie k nejzákladnějším charakteristickým rysům české reformace, k motivům, které samostatně a pro obecnou církev

103 HUDSON, A. Lollardy and Eschatology. In *Eschatologie und Hussitismus*, s. 99–113.

104 Informace čerpám z: HUDSON, A. Lollardy, s. 99–113. Autorka článku, která se zabývá doklady vlivu lolladství na husitství, zkoumá zejména anonymní *Opus arduum*, jediný lollardský komentář Zjevení, který je však u samotných lollardů velmi málo populární. Autorem je vzdělaný wyclifista a sepsal jej v latině. Dochoval se zlomek české verze z roku 1528 z edice *Commentarius in Apocalypsim ante Centum Annos editus* a je dokladem, že distribuce a vliv *Opus arduum* je zcela husitský a ne lollardský.

105 HUDSON, A. *Lollards and their Books*, s. 41, kde o tom badatelka uvažuje v souvislosti s texty *Floretum* a *Rosarium*.

106 Např. J. Nechutová hovoří o tom, že lidové kacířství a české reformní hnutí spíše vytvářejí „ideové zázemí, v němž se Hus a jeho spolupracovníci pohybují a jež právě Hus uvádí ve víceméně ucelený systém“ (NECHUTOVÁ, J. M. Matěj z Janova, s. 71). Naopak Wyclifův vliv lze doložit přesně.

107 Prozatím jsem hovořila o Milíči z Kroměříže a Matěji z Janova.

přínosně dostřežila“,¹⁰⁸ by však byl bez dalšího upřesnění poněkud zavádějící.¹⁰⁹ Molnár jím nemyslel to, že by se v české reformaci intenzivně řešily všechny možné poslední věci, protože by byly samy o sobě zajímavým tématem. Chtěl poukázat na to, že příznivci české reformace dobu prožívali s uvědoměním, že je to doba poslední a především doba rozhodující pro budoucnost světa. Společným byl pro ně pocit otřesné situace, naléhavosti jednání a současně naděje v konečné řešení.¹¹⁰ Společným byl také způsob, jak k tomuto uvědomění došli – pozorováním současného stavu křesťanské společnosti. Souhrnně vzato sledujeme v české reformaci obdobný vztah eschatologie ke společenskému dění (včetně toho církevního) dané doby. Je třeba sledovat detaily jednotlivých eschatologických myšlenek různých autorů, které nám objasňují tento společný rys jejich eschatologie, ale odhalují také stejně významné prvky, jimiž se tito autoři naprosto liší.

Česká reformace se nejen ve své rané fázi řídila tímto společným principem – její představitelé byli přesvědčeni o nutnosti nápravy současného neudržitelného stavu křesťanské společnosti, zejména chování oficiálních zástupců církve. Každý autor však už ve své teorii nebo praxi pojímal tento princip po svém. Budeme-li chtít pro přehlednost využít dnešní klasifikace, můžeme rozlišit v eschatologii české reformace několik hlavních tendencí. Zastoupena byla eschatologie kolektivní (univerzální) i individuální.¹¹¹ Z jiného hlediska potom eschatologie „v užším smyslu“ – víra „v brzký příchod Kristův a v nastolení království božího zásahem metafyzických sil mimo tento svět nebo... i na něm“ (Milíč, Janov, Jakoubek ze Stříbra), a eschatologie jako naděje obsahující „mravní výzvu k životu v souladu s božím zákonem, z jakého bude křesťan moci vydat počet v den

108 MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 182. Molnára cituje a souhlasí s ním např. Jan Milíč Lochman (LOCHMAN, J. M. Eschatologický náboj české reformace. In *Evangelikální fórum. Sborník evangelikálních teologií. Eschatologie*, 2. Red. J. Lukl. Praha 2000, s. 15) a tvrdí, že tuto Molnárovu tezi předznamenával už Rudolf Řičan (neuvádí konkrétní Řičanovo dílo). Lochman tomuto stavu v polovině 14. století říká „eschatologicky motivovaný obnovený neklid“ a dává jej do souvislosti se sociální a kulturní krizí pozdní středověké společnosti, která se spojila s dalšími prvky, jako je intenzivní setkání s biblickým poselstvím a s eschatologickým napětím (nejprve mezi teology, později i mezi lidem). Podobně cituje Molnára HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 735.

109 Upřesnění je nutné nejen v případě, pokud hovoříme o Husových předchůdcích. Z. Uhlíř upozorňuje na nutnost podrobněji charakterizovat 14. a 15. století vůbec. Eschatologické myšlení je podle něj pro toto období charakteristické jen do určité míry a „nelze jej prostě ztotožnit s myšlením apokalyptickým a chiliastickým“. Uhlíř v tomto období spatřuje v určité míře už v reformační Evropě vedle sociálně-politických aspektů i pojetí mystická – např. *De quaestionibus alterius vite* z první poloviny 14. století, kázání Bernardina ze Sieny *De gloria consubstantiali corporum beatorum* nebo homiletický traktát Johanna Geusse *Sermo seu tractatus de iudicio extremo*. (UHLÍŘ, Z. *Poslední soud a jiný život v pozdním středověku* [online]. [Cit. 2008-06-6.] Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_posledni_soud.htm>.)

110 Podrobně MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 182.

111 Tamtéž. To samé tvrdí Molnár ve sborníku *Od reformace k zítřku* na s. 14. Ještě roku 1996 s tím souhlasí NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen vor Hus. In *Eschatologie und Hussitismus*, srov. zeména s. 62, 68, 69.

posledního soudu“,¹¹² eschatologie pro českou reformaci podle Jany Nechutové typičtější proto, že tato reformace zdůrazňuje časný život. A to je vysvětlení dalšího Molnárova výroku, že eschatologie byla v české reformaci živá.¹¹³ Z eschatologických motivů se nejvíce do popředí dostal Antikrist, kterého totiž nelze dále tolerovat¹¹⁴ a který snad nejvíce ze všech témat souvisí s reformní snahou o nápravu církve.

Nyní se zaměříme na některé reformní autory¹¹⁵ – tzv. Husovy předchůdce¹¹⁶ a současníky. U Konráda Waldhausera (zemřel 1369) ještě nemůžeme hovořit o eschatologii ve smyslu souvislého výkladu nebo dokonce učení o posledních věcech. V jeho díle jsou pouze „konvenční eschatologické narážky“ a „pouze ojedinělé“.¹¹⁷ Přímý vliv na Husovu eschatologii zde ještě nenacházím. Na druhé straně však nelze pominout, že právě Waldhauser měl velký vliv na formování počátků silné kazatelské tradice v Čechách a hlavních principů rané české reformace (najdeme u něho prioritu Písma, kritiku svatokupectví, důraz na kategorii pravdy, na život podle křesťanského ideálu, na morální život kněžstva a dobrý život vůbec), které potom Husovu eschatologii, jak se pokusím ukázat, ovlivnily naprosto zásadním způsobem.

Opravdovou eschatologii a navíc velmi výraznou nacházím v díle kazatele Milíče z Kroměříže (zemřel 1374). Očekávání příchodu Antikrista se stalo nejen náplní několika Milíčových děl – kázání *Sermo de die novissimo*, krátkého spisu *Libellus de Anticristo*, traktátu *Epistula ad papam Urbanum V.*, ale tato idea řídila i jeho život – Milíč založil Jeruzalém, podle Molnára předobraz naděje, že Duch zcela předělá vše, co lidé zkazili;¹¹⁸ vydal se k papeži, aby si svoje nejasnosti v eschatologických otázkách ujasnil a aby si s ním o nezbytnosti nápravy církve a o Antikristu promluvil; souvislost můžeme najít také v Milíčově příklonu k askezi.¹¹⁹ V rámci studia eschatologie vybraných Husových děl ještě dále upozorním podrobně zejména na možnost Milíčova vlivu v pojetí Antikrista, znaků Antikristovy doby, hodnoty kazatelství v boji proti Antikristovi a spjatosti s kritikou morálky, zejména morálky představitelů církve.

112 NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 179.

113 MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 182.

114 LOCHMAN, J. M. Eschatologický náboj, s. 16.

115 Opírám se o výčet J. Nechutové (*Latinská literatura českého středověku*. Praha 2000, s. 200).

116 Za tzv. Husovy předchůdce se v užším smyslu považují obvykle Konrád Waldhauser, Milíč z Kroměříže a Matěj z Janova. Nejsou to však jediní reformně smýšlející a píšící autoři předhusovské a Husovy doby (srov. tamtéž), kteří mohli Husovo smýšlení v různých ohledech ovlivnit, proto hned za nimi ve svém výkladu a v jedné kapitole informuji i o dalších více či méně reformně zaměřených autorech.

117 Obojí NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 63: „... konventionelle eschatologische Anspielungen... auch dies nur vereinzelt.“

118 MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 183.

119 Tamtéž.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

Milíčův traktát *Libellus de Anticristo* převzal do svých *Regulae Veteris et Novi Testamenti* Matěj z Janova (zemřel 1393).¹²⁰ Kromě toho sem zahrnul i traktát pařížských mistrů *De periculis novissimorum temporum*, který byl zejména polemikou proti mendikantům.¹²¹ Na rozdíl od Milíče, který eschatologickými očekáváními doslova žil, zpracoval Janov vybranou eschatologickou problematiku hlavně systematicky a díval se na ni spíše bez emocí.¹²² Molnár Janova nazývá biblickým teologem a tvrdí, že Milíčovu eschatologii obohatil o „radikální reformní myšlenky své i odvážnějších současných nebo nedávných myslitelů“.¹²³ Při rozboru Husových vybraných děl se podrobně budeme zabývat zejména možnými souvislostmi s Janovovým pojetím Antikrista, jeho ideou o rozpolcenosti církve nebo antitezemi Krista a Antikrista. Proto v tuto chvíli zůstávám i v případě Janova eschatologického díla ve značně obecné rovině. Již jen poznamenám, že Matěj z Janova se na vytváření domácího ideového zázemí, o němž hovoří Nechutová, podílel velkou měrou.¹²⁴ Avšak najít konkrétní doklad toho, že by Hus Janova přímo četl, se nepodařilo.

S eschatologií je spojován poměrně často také další reformní autor – Vojtěch Raňkův z Ježova (zemřel 1388). O jeho eschatologických názorech se dovídáme z jeho spisu *Apologia* (asi 1386). V něm se kromě jiných témat, která do okruhu eschatologie nespádají, zabývá očistcem a kritizuje odlišný názor arcibiskupa Jana z Jenštejna.¹²⁵

V blízkosti Husa se pohyboval a mnohdy podobné, avšak radikálnější názory měl další autor, který už byl Husovým současníkem – Jakoubek ze Stříbra (zemřel 1429). O něm už můžeme opět stejně jako o Milíčovi a Janovovi prohlásit, že eschatologie hrála v jeho díle a názorech výraznou roli. Jakoubkovo místo v české reformaci je vzhledem k Husovi dvojí. Během Husova života už sice překračoval více než kdo jiný i v eschatologických otázkách nepsané meze domácího reformního programu, ale k jakémusi zlomu došlo až Husovou smrtí. Tehdy se začal opírat i o valdenství a jeho názory se začaly ubírat velmi specifickým a značně nekompromisním směrem. Díky tomu jej potom můžeme považovat nejen za jednoho

120 MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 17.

121 NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 206. Srov. dále KAMINSKY, H. *A History of Hussite Revolution*. Berkeley 1967, s. 14.

122 To však nevylučuje postřeh profesora Skalického o silné výbušnosti Janovy teologie, která vzniká úvahami o přítomnosti Antikrista ve světě (srov. SKALICKÝ, K. *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. – 30. listopadu 2000*. Vyd. K. Skalický a Jan B. Lášek. Brno 2002, s. 47–69.)

123 MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 17.

124 NECHUTOVÁ, J. M. Matěj z Janova, s. 71.

125 NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 209. Ke sporu o pojetí očistce mezi Vojtěchem a Jenštejnem podrobně KADLEC, J. *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio*. Münster 1971, s. 31–33, 50–51; edice Vojtěchovy *Apologie* tamtéž, s. 277–329.

z myslitelů české reformace, ale společně s Nechutovou i za prvního teoretika husitského eschatologického učení.¹²⁶

Poukázat chci nejprve na Jakoubkova díla před rokem 1415, v nichž hraje důležitou roli zejména téma Antikrist. Patří mezi ně *Tractatus responsivus* (1412), v němž autor často upozorňuje na přítomnost Antikrista ve světě a jako charakteristické znaky vidí chamtivost, prostopášnost a pokrytectví.¹²⁷ Jakoubek se o Antikristově přítomnosti ujistil po „křížovém tažení“ Ladislava Neapolského a nabyl přesvědčení o antikristovském charakteru papeže. Tyto názory jsou zřetelné v kázání z téhož roku – *Dilixerunt*,¹²⁸ v němž pracuje s mysteriózními symboly z Apokalypsy. Nejvýraznější je však z hlediska tématu Antikrist univerzitní kvodlibet *Posicio de Antichristo* (leden 1412). V něm se Jakoubek věnuje Antikristovi jako stěžejnímu problému. Prohlašuje, že Antikrist už je mezi křesťany a ukazuje se hlavně v tom, kdo si přisuzuje nejvyšší moc nad kněžstvem, je bohatý a slavný. Dá se říci, že poukazuje na papeže Jana XXIII.¹²⁹ Na podzim téhož roku ještě na téma Antikrist několikrát kázal a problematika Antikrista se významně promítla i do jeho spisku *Ad bellum*, který psal v létě roku 1413.¹³⁰ Jakoubek čerpá v antikristovské myšlence nejvíce z Janova.

Dalším eschatologickým tématem, kterého se Jakoubek významně dotknul, je očistec. Tomu se věnoval roku 1413 při výroční bohoslužbě za císaře Karla IV.¹³¹ nebo v *Opusculum de purgatorio animarum*.¹³² Z roku 1415 potom pochází spis *Sermo de purgatorio*, který se zachoval jako kázání.¹³³

Jakoubek se stal významnou osobností a především osobností více viditelnou z hlediska eschatologických názorů po roce 1415. Do tohoto roku totiž spadá *Sermo habitus in Bethlehem in memoriam novorum martyrum M. J. Hus et M. Hieronymi*, kde Jakoubek označuje Husa za druhého Eliáše.¹³⁴ Hus se podle Jakoubka postavil jako kazatel na pokyn Pána proti Antikristovi¹³⁵ a to je přesně to, co si současná situace žádá – Boží mučedníky, kteří by bojovali proti odchýlkám od praxe prvotní církve.¹³⁶ Jakoubek vyzýval k odporu vůči zesvětšelé institucionální církvi.¹³⁷

126 NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 10.

127 DE VOOGHT, P. *Jacobellus de Stříbro* († 1429) *premier théologien du hussitisme*. Louvain 1972, s. 8–9.

128 BARTOŠ, F. M. *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*. Praha 1925, č. 27, s. 30.

129 K tomu dále např. HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, zejména s. 238. Holeček dokonce tvrdí, že Jakoubek dospěl společně s Husem k závěru, že „papež je Antikrist nejvyšší“. (Tamtéž, s. 238.)

130 Podrobný rozbor tohoto Jakoubkova spisku z hlediska motivu militia Christi podal P. Soukup v *Reformním kazatelství* na s. 272–279.

131 DE VOOGHT, P. *Jacobellus*, s. 212–214 – kázání *Factum est ut moreretur*.

132 Tamtéž, s. 214–218.

133 Tamtéž, s. 218–219.

134 HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 740.

135 HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, s. 232.

136 Tamtéž, s. 243.

137 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, srov. např. s. 83.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

A nadále pokračoval ve sledování Antikristova řádění – např. *Výklad na Zjevení sv. Jana*¹³⁸ – a vyzýval k odporu proti němu. O Jakoubkově příklonu k valdenství už jsem se zmínila. Na podrobném srovnání Husových názorů s Jakoubkovými ještě uvidíme, že Hus mohl být na tehdejší poměry v některých antikristovských otázkách daleko radikálnější.

Tomáš ze Štítného (mezi 1331 a 1335 – mezi 1401 a 1409) hraje v Husově době velkou roli, avšak o jeho vlivu na Husovu eschatologii pravděpodobně řeč nemůže být. Musím se o něm však alespoň zmínit, protože je třeba ukázat všechny zásadní směry, které mohly Husa zasáhnout, a také to, že Hus si vybral jen některé z nich a jiné možnosti, jak k eschatologii přistupovat, nevyužil. Tomáš se sice zabýval mimo jiné i eschatologií, avšak díval se na tuto oblast jinak než Hus. Zabýval se individuálním aspektem eschatologie,¹³⁹ a to v česky psaném spisku pojatém jako Tomášův odkaz – *O smrti, o pohřbu*. Podobný pohled na věc zvolil i v dalším díle – *Knížky o smrti mládence bujného*, které se řadí do tehdy rozšířeného žánru ars moriendi. K rozvoji eschatologie u nás přispěl dále českým překladem slavných středověkých prorockých textů *Visio Brigitty* ze Švédska. Ne že by překlad obsahově nesouvisel s důrazem českého reformního hnutí na církevně sociální tematiku, avšak opět v něm na rozdíl od děl českých předhusovských reformátorů převažují individuálně eschatologické prvky.¹⁴⁰

K rozvoji žánru ars moriendi přispěl nejspíše i další Husův současník – Matouš z Krakova (zemřel 1410). O jeho autorství se uvažuje v případě spisu *De arte moriendi*, jednoho z nejranějších spisů zmíněného populárního žánru.¹⁴¹ Kromě toho Matouš vyložil vidění svaté Brigitty v díle *Revelaciones beate Brigitte de Swecia de passione Cristi*.

4.2.3. John Wyclif

Hned vedle tzv. Husových předchůdců a reformních autorů, kteří byli Husovými současníky, musím jako významný zdroj Husových eschatologických úvah zmínit Wyclifa (asi 1330 – 31. 12. 1384 Lutterworth). I jeho snahy jsou totiž v jistém smyslu reformní a v českém prostředí známé. S Wyclifovými názory se Hus seznámil díky svému učiteli Stanislavovi ze Znojma. Hus Wyclifa zpočátku ani necitoval a z jeho díla přejímal názory vždy pouze kriticky.¹⁴²

138 DE VOOGHT, P. *Jacobellus*, s. 264–276. Bartoš (*Literární činnost*, č. 99, s. 64) uvádí jako *Českou postilu na Apokalypsu*.

139 Totéž tvrdil už MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 20.

140 Informace o Tomášovi ze Štítného čerpám z: NECHUTOVÁ, J. *Eschatologie in Böhmen*, s. 70.

141 Uvažuje se i o autorství Mikuláše Magní z Javora: NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 340, pozn. 543.

142 Je všeobecně známo, že Hus nepřijal např. Wyclifův remanenční názor. Podrobně o vztahu Husova a Wyclifova učení např. KALIVODA, R. *Hus a Viklef. FČ*, 1966, roč. 14, s. 253–262.

Wyclifovo predestinační pojetí církve jako *congregatio praedestinatorum*, jehož hlavou je Kristus,¹⁴³ bývá často uváděno husovskými badateli jako zdroj Husova pohledu na církev.¹⁴⁴ Je to jistě i proto, že pouze Wyclifův vliv je z Husových textů doložitelný,¹⁴⁵ neboť Hus nakonec Wyclifa citovat začal. Wyclifovo pojetí v sobě zahrnuje ideu nezničitelnosti a čistoty opravdové církve Kristovy, která má základ v milosti predestinace, a nelze ji tedy ztotožnit s církví viditelnou.¹⁴⁶ Jak ovšem ještě uvidíme na srovnání konkrétních děl, takové pojetí církve vychází již z Augustina a Hus se na Augustina přímo odvolává. Opět tak narážíme na otázku, kudy vést pomyslnou hranici jednotlivých vlivů, tentokrát Augustinova a Wyclifova.

Na rozdíl od Wyclifova¹⁴⁷ pojetí církve to Husovo nemá podkopávat funkčnost institucionální církve. Každý kněz, který je řádně vysvěcen, má schopnost vysluhovat svátosti, a to i v případě, že je hříšný. Je to důsledek Boží moci takto působit i skrze nehodné kněží, kteří jsou tedy jen prostředkem Boží moci.¹⁴⁸ V otázce papežství Hus není tak radikální, nechce papežství jako Wyclif odstranit. Avšak Bernhard Töpfer tvrdí, že Hus je přesvědčen, že tato instituce nutná není, protože vznikla až díky Konstantinovi a nebyla tedy vlastní prvotní církvi.

Wyclifův vliv je spatřován také v Husových úvahách o Antikristu a někdy rovněž v užívání pojmu zákon Kristův, který se však objevuje také v domácí tradici. Podrobnější srovnání Wyclifovy a Husovy eschatologie přinesu v rámci konkrétních rozborů Husových děl.

143 TÖPFER, B. *Lex Christi, dominium und kirchliche Hierarchie bei Johannes Hus im Vergleich mit John Wyklif*. In *Jan Hus – Zwischen*, s. 159.

144 Töpfer to pozoruje v případě Husova kázání *Ite vos in vineam meam* z roku 1410. Zato Holeček (a vychází i z názoru M. Ransdorfa) vidí Wyclifův vliv na Husův predestinacionismus už v roce 1405 v kázání *Diligēs* (HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 60). O tom už dříve RANSDORF, M. *Kapitoly z geneze husitské ideologie*. Praha 1986, s. 92 nebo SPINKA, M. *John Hus' Concept of the Church*. Princeton 1966, zejména s. 253.

145 NECHUTOVÁ, J. M. Matěj z Janova, s. 71.

146 Holeček upozorňuje na podobnost s názorem Vojtěcha Raňkova z Ježova na sklonku 80. let 14. století, že „v tomto schismatickém rozdělení se nemusíme domnívat, že jsme bez hlavy (acephalos), neboť naší hlavou je Kristus, který nám, svým údům, vlévá ducha života a dává darem charismata své milosti“ a že „Kristus je naší základní hlavou a že tedy není třeba podřaděné, sekundární hlavy“. (HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 62. Holeček neuvádí zdroj citace z Vojtěcha.)

147 K Wyclifovu názoru PATSCHOVSKY, A. ‚Antichrist‘ bei Wyclif. In *Eschatologie und Hussitismus*. Upozorňuje na něj HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 739. Ve spise *De quattuor sectis novellis* chce Wyclif dokonce papežství zcela odstranit.

148 TÖPFER, B. *Lex Christi*, s. 159.

4.2.4. Proroctví

Dalším autorem, který mohl Husovu eschatologii ovlivnit, je Jakub z Terama (1349 v Averse – 1417 v Polsku),¹⁴⁹ a to svými proroctvími. Jako hlavní problém při dokazování jeho vlivu se ukazuje to, že jediným dokladem jsou slova Husových žalobců. Ti Husovi v Kostnici vytýkali jeho údajné prohlášení, že se naplnilo Jakubovo proroctví, podle kterého roku 1409 povstane jeden, který bude pronásledovat evangelium a epištoly, a dále to, že prý Hus považoval za tohoto pronásledovatele papeže Alexandra V. Hus to měl pronést v kázání v Betlémské kapli 25. 6. 1410 při příležitosti veřejného čtení odvolání proti Zbyňkem vyhlášenému zákazu hlásat bludné Wyclifovy články a kázat na soukromých místech.¹⁵⁰ Hus se údajně hájil tím, že slova nebyla přesně reprodukována. Zda však opravdu něco z Jakubova proroctví řekl a zda skutečně myslel pronásledovatelem papeže, to nevíme.¹⁵¹

Jakub byl zastáncem joachimitského pojetí tří období dějin – věku Otce, Syna a Ducha svatého. Na rozdíl od joachimitských textů druhé poloviny 14. století byl však pro Jakuba „rex novus“ Kristus, nikoli nějaká lidská osoba. Palladini byl obviněn Giovannim Scivanim z Piacenzy kvůli výrokům v knize *Somnium Nabugodonosor sive Statua Danielis*.¹⁵² Obvinění byl zproštěn roku 1410.

Víme o existenci tří Jakubových spisů, v nichž se proroctví objevuje. Prvním je *De fine saeculi*, o kterém však víme jen díky zmínce v korespondenci s Coluciem Salutatim. Přímo známe další dílo, *Consolatio peccatorum* (nebo také *Lis Christi et Belial iudicialiter coram Salomone iudice a sede divina dato agitata super spolio et violentia per eundem Christum in inferno commissa* nebo *Processus Luciferi contra Jhesum coram iudice Salomone*), které Jakub věnoval roku 1382 papeži Urbanovi VI. a v němž vyšel z díla Bartola da Sassoferrato.¹⁵³ Převzal z něj literární schéma soudní pře Beliala proti Kristu, který sestoupil do pekel, aby vysvobodil duše spravedlivých, avšak doplnil tento prvek prvky dalšími, mimo jiné nástinem výkladu dějin světa

149 Biskup Giacomo Palladini z Terama působil v Teramu jako kanovník. Nejvyšší církevní hodnosti dosáhl, když byl roku 1391 jmenován biskupem v Monopoli. Roku 1401 byl přeložen do Florencie. O eschatologickou problematiku se zajímal dlouhodobě. (HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama. In *Nový Mars Moravicus, aneb Sborník příspevků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Váškovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. Vyd. B. Chochooláč, L. Jan, T. Knoz. Brno 1999, s. 111–112. Dále OTT, M. Jacobus de Teramo. In *The Catholic Encyclopedia*.)

150 HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a proroctví, s. 111. Upozornil na to však už SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. Olomouc 1996, s. 177 a latinský text na s. 342* v přílohách.

151 Sedlák o tom byl přesvědčen (tamtéž, s. 177). Novotný (*M. Jan Hus: život a učení I, 1*. Praha 1919, s. 408, pozn. 2), jak ukazuje F. J. Holeček (*M. Jan Hus a proroctví*), poukázal, že kázání dnes není známo a že se o něm ví jen z vytržených citátů, které poslal arcibiskup Zbyněk ke kurii, dále ze „zmínek v žalobních artikulech Michala de Causis, Pražských *Depositiones* a Kostnických“ (HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a proroctví, s. 117, pozn. 29).

152 Podrobně tamtéž, s. 114–116.

153 Vliv tohoto autora je v našem prostředí spatřován později v tzv. pekelných románech (Solfernus, Belial, Súd Astarótov) – GALÍK, J. aj. *Panorama*, s. 36.

a církve rozvíjeného v duchu joachimovské eschatologické apokalyptiky.¹⁵⁴ Snažil se zde odpovědět na otázku položenou v Mt 24, 3, tedy na otázku po době a znameních příchodu Krista a skonání věků. Jakub vyšel dále z Lc 21, 20–22 a Dn 12, 12–13 a vypočítal, že konec nastane roku 1409, kdy skončí lidské utrpení, a tento čas se blíží, protože svět je plný pseudo-Kristů a pseudo-proroků (podle I Io 2, 18).¹⁵⁵ Antikristy ztotožnil s avignonským vzdoropapežem Klementem VII. a jeho preláty a vyzval věřící k očekávání jejich pronásledování na konci věků.

Pokud jde o vliv na Husa, přichází nejvíce v úvahu třetí spis, jehož obsah je však znám jen ze žaloby Giovanniho Scrivaniho z Piacenzy. Kromě jiného zde údajně Jakub stanovil stejným způsobem jako v *Consolatio* „datum parusie na rok 1409 nebo 1410“¹⁵⁶ a právě při této příležitosti hovořil i o českém prostředí. Tak například se zmiňuje o Karlu IV., ale především tvrdí, že schisma skončí roku 1411, poté co „padne římské císařství, které bylo v Českém království pětadesát let (od roku 1346), pak nastoupí Kristovo království“.¹⁵⁷

Kromě již zmíněných prococtví, u nichž se uvažuje o vlivu na Husa, se v našich zemích objevovala ve druhé polovině 14. století řada prococtví, která se velkou měrou týkala tří měst „super flumina“ – Avignonu, Říma a Prahy.¹⁵⁸ Už ve 13. století, v době Přemysla Otakara II., vznikla *Prophecia abbatis Joachim de regno Boemie*.¹⁵⁹ V předvečer husitského hnutí má potom počátek v Čechách také *Vaticinium angelicum Cyrilli*, jehož zprostředkovatelem byl Cola di Rienzo. Existuje pozoruhodná souvislost tohoto prococtví se psaním Milíče papeži Urbanovi V., která je tak úzká, že se z toho usuzuje, že v Milíčově listu lze postřehnout slova cyrilského *Vaticinia*.¹⁶⁰ Ve 14. a 15. století rovněž vedle již zmíněného Rupescissova *Vade mecum* nacházíme německé prococtví Sibylinu.¹⁶¹

154 Podrobně HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a prorocství, s. 113.

155 Tamtéž, s. 113.

156 Tamtéž, s. 114.

157 Tamtéž, s. 115. Holeček navíc poukazuje na údajně analogický postup Milíče v *Libellus de Antichristo*, který vyšel z Danielových výpočtů a identifikoval Antikrista s císařem Karlem IV. Za zmínku stojí i to, že Palladini považuje za znamení různé druhy katastrof, protože po vysvobození Satana roku 1304 „vypuklo sto let válek, morových epidemií, hladomorů a pronásledování“.

158 HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 75.

159 NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 71.

160 Tamtéž, s. 71. Otázkou vlivu různých prorockých textů na Milíčovo myšlení se zabývala rovněž P. Cermanová v již zmíněném článku Eschatologie, s. 515–531 nebo na mnoha místech monografie *Čechy* (srov. kapitulu „Prococtví“ v této knize).

161 NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 9.

4.2.5. Ostatní vlivy v soudobé domácí literatuře

Uvedla jsem přehled jednotlivých eschatologických vlivů, které nejvýrazněji působily na Husovy představy o posledních věcech. Zaměřila jsem se na autory a díla, u nichž lze alespoň předpokládat nějaký vliv na Husovu eschatologii, pokud snad není přímo doložen. Již tento přehled jsem pro úplnost doplnila několika informacemi o další eschatologické tvorbě, která s těmito vlivy souvisí. Obraz eschatologie předhusovského a Husova období se snažím dotvořit, abych mohla vymezit také postavení Husovy eschatologie mezi všemi významnými eschatologickými dobovými proudy, nejen těmi, které na Husa bezprostředně působily. Ke komplexnímu zhodnocení domácí situace zbývá zmínit se ještě o podobě eschatologie v další české dobové literární produkci, i v té, která Husa z nějakého důvodu nezaujala, ale která v dané době silně působila.

Základní přehledné dělení eschatologických proudů české předhusovské literární tvorby přináší Jana Nechutová,¹⁶² když rozlišuje eschatologii v celospolečensky orientované literatuře teologů, eschatologii Husových předchůdců v užším smyslu; v dílech dříve tradičně zaměřené individuální eschatologie; ve futurologických výrocích vizionářské a věštecké literatury, která je obsahově nejbližší prvnímu zmíněnému proudu.

K proměnám, které postupně krystalizovaly v uvedené proudy, u nás v duchovním životě docházelo už na konci 13. století, kdy se u nás ujímalo „nové asketické a mystické pojetí zbožnosti“,¹⁶³ které „k nám přinášely na jedné straně nové reformní řády, cisterciáci a premonstráti, na druhé straně františkáni“. S tím spojený posun „k emotivnější křesťanské poloze“ měl velkou šanci oslovit tehdejšího křesťana zvyklého jen na přemrštěně formalistní církevní praxi, zvláště v době různým způsobem nepříznivé až krizové. Objevil se nový ideál křesťanského života. Lidé hledali „zakotvení a útěchu v opravdové, hlubší, v citové, mystické, ale také asketické i charitativně orientované zbožnosti“. V literatuře se to projevilo například větší oblibou mariánské tematiky, „růstem eucharistické úcty“ nebo již zmíněnou oblibou prococtví poukazujících na příchod Antikrista a konec světa nebo na to, co lze po tomto konci čekat. Výroky plné eschatologického a chiliastického očekávání se objevovaly i v teologických dílech a projevech kazatelů. V tomto období vrcholila také činnost sekt, které k nám pronikaly od začátku 13. století z Francie, Itálie a Rakouska a z nichž nejvýraznější byli také již zmínění valdenští. Sekty ovlivňovaly i venkovany, ale u těch docházelo ještě k jinému procesu, k nárůstu obliby magických praktik starého pohanství.¹⁶⁴

162 NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 71–72.

163 NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 191.

164 Tamtéž, s. 192 (platí pro všechny uvedené citace).

Rostla také snaha oslovit lidi a s ní množství tvorby homiletické (františkáni, dominikáni, světší kněží), v níž se eschatologie také mohla objevit. Zbožnost se podle Nechutové začala prohlubovat ve dvou hlavních směrech významných pro literaturu: v monastické, klášterní zbožnosti, která byla součástí opravného proudu uvnitř církve, a vedle toho ve spíše laickém, reformním proudu, do kterého patří i Husovi předchůdci a který potom přechází v českou reformaci. „V ortodoxních opravných proudech se uplatňovali nejvýrazněji cisterciáci... a augustiniáni..., v intelektuálních a vědeckých kruzích... dominikáni, františkáni a opět augustiniáni.“¹⁶⁵

V jakých ohledech ovlivňovala eschatologie rané reformace a prorocká eschatologie Husa, to jsem již uvedla. V této úvodní části práce ještě k celkovému zhodnocení situace dodám, že pro mnohé představitele reformního proudu byla typická intenzivní a vážně pojatá pojednání a proslovy zejména o kolektivní eschatologii. Eschatologie pro ně představovala problém hodný samostatných úvah a především úvah z jiného důvodu a hlediska než v dosavadní domácí literatuře. Na vině je jistě i větší extroverze a společenský zájem oproti monastickému směřování k individuálnímu a mravnímu sebezdokonalování. Právě proto se mnozí reformátoři orientovali na témata, jako je „očekávání blízkého zániku tohoto světa, přesvědčení o aktuálním působení Antikrista, víra v brzký druhý příchod Kristův“.¹⁶⁶ Na zobecnování je však nutné si dávat pozor i v tomto případě, neboť také v tomto proudu najdeme eschatologii individuální, např. u zmiňovaného Tomáše ze Štútného,¹⁶⁷ kterého motivovaly rovněž církevně-společenské důvody, snaha po reformě. Proto jsem se nejprve věnovala jednotlivým autorům.

V monastickém proudu nacházím díla zaobírající se z hlediska posledních věcí více snad jen nebem (kontemplací o jeho kráse), a to v rámci úsilí o zdokonalení jednotlivce a zdůraznění ideálu askeze. U Jana z Jenštejna se setkáváme s eschatologií individuální v úvahách o smrti – *De bono mortis* (*Paralella de mortis presura* nebo také *De morbo suo* z let 1391–1393). Impulsem k Jenštejnově úvaze a k příklonu k asketickému a kontemplativnímu životu byla pravděpodobně těžká nemoc, kterou tento tehdy pražský arcibiskup prodělal v roce 1380, a současně náhlá smrt jeho přítele, magdeburského metropolity Ludvíka.¹⁶⁸ V *De bono mortis* se Jenštejn „vyznává ze své úzkosti, bolesti a strachu ve chvíli, kdy se domníval, že umírá, a pokouší se o hlubší pohled na smrt, inspirovaný nejen biblickými texty, ale i antickou literaturou (Seneca). Upozorňuje na bezcennost majetku a postavení, na pošetilost

165 Vše tamtéž, s. 192–193.

166 Vše tamtéž, s. 200.

167 NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 69 – u tzv. Husových předchůdců individuální eschatologii nenachází, avšak u některých jejich současníků (zejména u Jana z Jenštejna) už ano. Dalším tematickým okruhem, který lze na přelomu 13. a 14. století v domácí latinsky psané literatuře doložit, je personifikace smrti – *Planctus Marie Magdaleny, Chronicon Aulae Regiae, Chronica Domus Sarensis*. (Tamtéž, s. 68.)

168 NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 184.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

člověka, který baží po světské slávě a na smrt zapomíná.¹⁶⁹ Vedle Jenštejna je třeba zmínit i individualistickou religiozitu a eschatologii *Malogranata* (nejspíše 50. léta 14. století).¹⁷⁰

Uvedla jsem výčet toho podstatného, co se na poli české eschatologie v literatuře 14. a počátku 15. století dělo. Uvažujeme-li o této oblasti, musíme vzít v úvahu ještě další hledisko, hledisko popularity, a trochu tím předznamenat společenský kontext Husovy eschatologie, o němž ještě budu speciálně hovořit. Je třeba oddělovat společnost intelektuálů a vzdělaných lidí od tehdejší běžné populace. Na tu měla individuální eschatologie a futurologie (vidění a věštění) v předhusitské době daleko větší vliv než teologické traktáty a kazatelská literatura. Proroctví kladla konec světa do neurčité budoucnosti a neočekávala přímo nastávající konec. Kázání lidí ovlivňovalo podstatně, avšak v předhusitské době kazatelé o zániku světa lidem kázali zřídka. U laického posluchačstva Nechutová eschatologické nálady nepozoruje, avšak jen do doby, kdy bylo publikum na představy o konci světa konečně připraveno a Jakoubkovi ze Stříbra se je podařilo přesvědčit o blížícím se konci světa.¹⁷¹ Díla Husových předchůdců sice musela mít v této době v této myšlenkové oblasti také velký vliv, avšak nemůžeme si být jisti, že duchovní texty, které máme k dispozici, byly pro danou dobu určující.¹⁷²

V této souvislosti je významná i otázka vztahu Husovy eschatologické tvorby k jejím posluchačům a čtenářům. Ti velkou měrou ovlivňovali to, o čem Hus ve svých dílech, zejména kázáních hovořil. V Husově době existovala hluboká propast „mezi lidovou zbožností a učenými církevními doktrínami, mezi formální vírou a reformní ideologií“. Lid nebyl příliš gramotný.¹⁷³ A navíc byl často i nepřístupný. „Křesťanský katechismus se omezoval na modlitby Otčenáš a Věřím v Boha, biblické reálie a věroučná mementa kazatelských promluv často šly unaveným, rozptýleným i nechápavým posluchačům jedním uchem tam a druhým ven.“¹⁷⁴ Kazatelé používali různé vsuvky k vynucení pozornosti posluchačů. I to mohlo podobu Husovy eschatologie ovlivnit.

Na konci 14. století a v prvním desetiletí století 15. se potom stávala eschatologie záležitostí nejnižších a nejpočetnějších společenských vrstev.¹⁷⁵ Byla to zejména kolektivní eschatologie – např. zpracování díla *Vade mecum* Jana de Rupescissa, podle kterého bude hrát prostý lid hlavní roli v posledním věku; nebo obnovené kazatel-

169 Tamtéž, s. 186.

170 Tamtéž, s. 196–197.

171 Vše NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 62.

172 Tamtéž.

173 Vše ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 16.

174 Tamtéž, s. 15.

175 MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 27.

ství valdenských proti Antikristovi a jejich očekávání příchodu Enocha a Eliáše,¹⁷⁶ jak jsem také již naznačila.

4.3. Církevně-společenská situace a Husův život

K celkovému obrazu Husovy eschatologie patří také informace o církevně-společenských vlivech a Husově životě, jichž už jsem se částečně také dotkla. Jsou to faktory, které v Husově eschatologii hrají obrovskou roli.

Jan z Husince se narodil pravděpodobně v roce 1371 nebo 1372¹⁷⁷ v Husinci u Prachatic. Ve zmínkách husovských badatelů o základním vzdělání tohoto chlapce, pocházejícího z chudých poměrů, na farní škole v Prachaticích¹⁷⁸ ještě nenacházíme nic, co by pro jeho pozdější úvahy o eschatologii mohlo hrát důležitou roli. Podobně je tomu s počátky jeho pobytu v Praze, kde už známý spíše jako Jan Hus¹⁷⁹ navštěvoval pravděpodobně už nižší školy (od roku 1386) a kde žil jako většina jeho vrstevníků obvyklým studentským životem.¹⁸⁰

Snad už tehdy si všímal některých věcí víc než ostatní, ale podstatné období pro celé Husovo dílo včetně názoru na poslední věci začalo až Husovými studii na univerzitě. Zde byl jednak průběžně ovlivňován dobovým univerzitním pohledem na eschatologii a vědění vůbec, jednak čím dál více vnímal dobovou církevně-společenskou situaci, hodnotil ji jako vážnou a především na ni i reagoval. Velice brzy se z ní stal hlavní motiv veškerého jeho úsilí, celého jeho života a co je z našeho hlediska nejdůležitější – motiv zásadní i pro jeho eschatologii. Jednotlivé aspekty této situace, o nichž jsem zatím nehovořila, nyní představím.

Začneme opět spíše obecněji – církevní a společenskou situací Husovy doby. O tom, že na Husa měla velký vliv, dnes není pochyb. Avšak stále není zcela jasné, do jaké míry jej ovlivnily její jednotlivé aspekty.

176 Vše tamtéž.

177 KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý*. Praha 2009, s. 22 nebo s. XII (chronologický přehled Husova života). Srov. MACHOVEC, M. Jan Hus, s. 207, který uvádí jen rok 1371. Zde najdeme také informace o dřívějším datování: NOVOTNÝ (*M. Jan Hus I, 1*, s. 1) uvádí ještě rok 1369, což je datum zastávané do počátku 20. století. SEDLÁK (*M. Jan Hus*, s. 76) uvádí rok 1370. Podle Machovce otázku vyřešil F. M. Bartoš. Ještě J. Kejř však uvádí dvě varianty zmíněné výše v textu.

178 MACHOVEC, M. Jan Hus, s. 207.

179 Přezdívkou ze studií (NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 2*, s. 11).

180 Tamtéž, s. 8–9.

4.3.1. Otázka krizových faktorů 14. století

Snad největší nejistotu máme ohledně vlivu nemocí, neúrody a dalších přírodních katastrof na tehdejší českou společnost, ranou českou reformaci a potažmo i na Husovo smýšlení. Je to zajisté lákavá látka, kterou však lze snadno přecenit i kvůli oprávněným ambicím být populární. V souvislosti s českou reformací se nejčastěji hovoří o vlivu moru, a to na mentalitu a tím i na religiozitu tehdejší české společnosti. V Husově době jde o morové rány v letech 1369–1371, 1380, 1390, 1394–1395, 1413–1415.¹⁸¹ Dlouhou dobu se o vlivu moru hovořilo rovněž jako o vlivu podstatném¹⁸² dokonce na celospolečenskou krizi této doby. Ponecháme-li zatím stranou pojem krize a budeme-li se soustředit na dopad moru na celkové dění, je třeba zmínit se o tom, že jednoznačný, někdy dokonce do detailu popsáný význam moru, který by byl současně platný pro celé naše území a celou společnost, je již nějakou dobu zpochybňován.¹⁸³ To, co přetrvává prozatím bez větších otřesů, je myšlenka, že mor vyvolal „pocit ohrožení, strachu a bolesti“¹⁸⁴ v ohniscích svého výskytu a že měl vliv na smýšlení a prohloubení religiozity lidí. Jednotliví badatelé se tedy vcelku shodují na hodnocení psychologického dopadu moru. Rozcházejí se však v odpovědi na to, v jaké míře a kde mor naznačeným způsobem působil.

Tři hlavní pohledy, které se na poli novějšího historického bádání objevily – dva krajní a nejčastější umírněný – uvádí Jaroslav Mezník v článku *Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce*.¹⁸⁵ Čornejovo přesvědčení o výsadním vlivu moru na mentalitu a religiozitu lidí tohoto období považuje za přehnaný. Mezník přitom vychází z názorů, které Čornej prezentoval v *Dějínách zemí koruny české*.¹⁸⁶ V nich se Petr Čornej domnívá, že v roce 1380 u nás udeřila „nebyvale silná epidemie moru, který citelně rozrušil rytmus každodenního života a uvrhl zemi do těžké ekonomicko-populační deprese“.¹⁸⁷ Výsledek této morové rány z roku 1380 hodnotí jako velký šok, kdy se díky moru vedle již existujících vážných politických otázek vynořila za vlády Václava IV. dokonce všeprostupující celospolečenská krize. Mor z roku 1380 způsobil prudký úbytek obyvatelstva a poznamenal všechny oblasti života.

181 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 22.

182 Např. tamtéž; ČORNEJ, P. *Dějiny zemí koruny české. I, Od příchodu Slovanů do roku 1740*. Praha 1992, podrobně na s. 133.

183 SROV. MEZNÍK, J. Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce. *ČČH*, 1995, roč. 93, č. 4, s. 702–709. ČECHURA, J. Mor, krize a husitská revoluce. *ČČH*, 1994, roč. 92, č. 2, od s. 288.

184 MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 703.

185 Tamtéž, s. 702–709.

186 ČORNEJ, P. *Dějiny zemí koruny české I, Od příchodu Slovanů do roku 1740*. Praha 1992.

187 Tamtéž, s. 120.

Mezník se kloní k umírněnějšímu stanovisku Františka Šmahela¹⁸⁸ a Eduarda Maura.¹⁸⁹ Ti přisuzují moru velkou váhu, ale uznávají významné odchylky podle konkrétního místa. Jinak také hodnotí mor ve vztahu k celospolečenské krizi. A tak Šmahel např. v *Husitské revoluci II*¹⁹⁰ nakonec sice neoznačuje mor za výhradní příčinu nějaké celospolečenské krize, avšak velmi jednoznačně jej vidí jako jeden ze zásadních důvodů krizovosti doby. Morové rány podle Šmahela „přinášely hrůzné prožitky, zkracovaly pozemské perspektivy, převracely ustálené hodnoty a vystavovaly člověka tváří v tvář smrti i záhrobnímu osudu. Nebylo ani třeba zjištěné představitosti, aby se mory současníkům jevily trestem božím, zkouškou víry i apokalyptickou skutečností zvěstující brzký konec světa.“ Svoje úvahy upíná Šmahel nakonec i přímo k husitskému hnutí, kdy podle něj „husitské agitaci zvnějšku napomohla davová psychóza existenčních nejistot vyvolaná schismatem, mocenskými konflikty, drobnými válkami a zejména tzv. černou smrtí“.¹⁹¹

Než přejdu ke třetímu pohledu na význam moru, musím zde ještě doplnit, že pět let po vydání Mezníkovy studie vyšel Čornejův pátý díl *Velkých dějin zemí Koruny české*, věnovaný oficiálně létům 1402–1437, ale dotýkající se významně i období předchozího. Cílem mého značně obecného a orientačního vhledu do problematiky krizových faktorů 14. století není detailní vymezení a sledování hranic mezi názory jednotlivých historiků, nicméně si dovoluji poznamenat, že i když v těchto nových *Velkých dějinách* Čornej stále zdůrazňuje roli moru jako ve své předchozí učebnicové práci v kapitole věnované „společenské krizi na přelomu 14. a 15. století“, oproti první práci daleko více zdůrazňuje i nutnost ohlížet se na konkrétní území¹⁹² a situaci, během které k morové ráně došlo, a nezapomíná klást mor do souvislostí s jinými problematičtými faktory dané doby. V úvodu věnovaném „hromadění krizových jevů v českém soustátí“ nových *Velkých dějin* tak už nefiguruje mor jako téměř jediný faktor hodný zdůraznění, ale byl stále stojí co nejbližší středu Čornejova zájmu (ne-li stále v něm), je zde představen ve vztahu k dalším důležitým jevům. Pokud např. Čornej o moru pojednává v souvislosti s depopulací, neopomíná zmínit i další faktory, které depopulačnímu trendu po největších

188 ŠMAHEL, F. *Dějiny Tábora I, I*. České Budějovice 1988, zejména s. 180–181, kde však hovoří Šmahel zejména o situaci v Táboru a okolí.

189 MAUR, E. Příspěvek historického demografa k objasnění počátku lidového kacírství na Táborsku. In *Husitský Tábor*, sv. 4. Tábor 1981, zejména s. 106; MAUR, E. Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech. *AUC, Philosophica et historica*, 1989, Studia Historica XXXIV, zejména s. 49–50.

190 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 22.

191 Není zde vhodná příležitost tuto otázku řešit, ale alespoň upozorním na jednu další studii, která se souvislosti problematiky krize a husitství věnuje, neboť o názorech jejího autora zde ještě bude řeč – jedná se o studii Petra Čorneje Husitství: katastrofa, nebo východisko z pozdně středověké krize? In *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*. Vyd. M. Bárta, M. Kolář a kol. Praha 2012, s. 319–344.

192 ČORNEJ, P. *Velké dějiny zemí Koruny české*. Praha, Litomyšl 2000, např. s. 24.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

úderech moru nahrávaly,¹⁹³ i přes zdůraznění vlivu moru na ekonomiku českých zemí se nezapomíná zmínit o tom, že o této tematice se nejspíše vždy bude kvůli její složitosti diskutovat.¹⁹⁴ V tomto novějším podání tak už mor nefiguruje jako téměř jediný pojem vysvětlující společenské problémy přelomu 14. a 15. století.

Za opačný extrém vůči Čornejově pojetí publikovaném v *Dějínách země Koruny české I* považuje Mezník Čechurův názor, že pro lidi této doby nebyl mor neznámou věcí a že je tedy nemohl v tak velké míře zasáhnout a náhle změnit jejich postoje, zejména náboženské citění.¹⁹⁵ Jaroslav Čechura také odmítá zcela myšlenku, že by u nás nastala nějaká všeprostupující krize díky moru z roku 1380, navíc větší než v jiných evropských zemích. Uznává jako možnou pouze přítomnost krize v některých složkách hospodářského a sociálního života, avšak i v tom je velmi skeptický, a především nevidí důvod v moru.¹⁹⁶

Roli moru rozhodně nepřeceňuje ani Martin Nodl v doslovu k českému vydání Delumeaovy knihy *Strach na Západě ve 14. – 18. století. Obležená obec I*,¹⁹⁷ kde hodnotí mor zejména z hlediska strachu, který je důsledkem moru. Jeho příspěvek se sice týká dřívějšího období (morových ran v letech 1347–1351 v Evropě), přesto uvádí informace podstatné i pro pozdější dobu. Nodl u nás nenachází výrazný otřes, neboť uvedené morové rány se v našich zemích příliš neprojeví, a nepozoruje tedy ani reakce na ně v literatuře nebo výtvarném umění. Navíc v českém prostředí zaznamenává epidemie, hlad a přírodní katastrofy už od nejranějšího středověku. Strach z ďábla, Božího hněvu, trestu, zatracení, pekla, očistce, hříchu a smrti podle něj v našem prostředí vznikl v této době jinak. Rostl pocit stále fyzické přítomnosti ďábla ve světě, což vyžadovalo odpor ve formě neochvějné víry v Boha a neustálého boje s hříchem. Počátky velké kariéry ďábla v tomto období spatřuje po vzoru Delumeaua např. i Peter Segl.¹⁹⁸

Nyní se tedy musíme spokojit s prozatímní a nejpravděpodobnější odpovědí, že u jednotlivých osob a v jednotlivých oblastech se míra vlivu moru mohla lišit.¹⁹⁹ Stěžejní jsou pro nás stejně Husova vyjádření, která tuto tezi podporují. Hus se k takovým přírodním ranám ve sledovaných dílech ani v souvislosti s posledními

193 Tamtéž, např. s. 36.

194 Tamtéž, s. 40.

195 Mezník toto tvrzení vyvrací tím, že „je poněkud něco jiného vědět o pohromě, která se odehrává jinde, a tuto pohromu prožívat (...) Nelze také zapomínat na to, že dnešní informovanost obyvatelstva je nesrovnatelná s informovaností prostých středověkých lidí, takže lze pochybovat o tom, že mor postihující jiné země byl pro mnohé z nich věcí i z doslechu známou.“ (MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 706.)

196 Tamtéž.

197 DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století. Obležená obec I*. Praha 1997, s. 275–276.

198 SEGL, P. Schisma, Krise, Häresie und Schwarzer Tod. In *Jan Hus – Zwischen*, s. 27–38.

199 Na odlišný vliv podle místa upozorňuje Mezník (Mor z roku 1380), ale třeba i Čechura (Mor, krize a husitská revoluce), který však využívá toto tvrzení spíše k popření jakéhokoli většího vlivu moru na tehdejší dění.

věcmi nevyjadřuje, byť právě takové rány by poskytovaly v těchto dobách k eschatologickým úvahám ideální látku – například Milíč²⁰⁰ o nich hovoří zcela jasně jako o znameních či projevech konce lidských dějin, který se nese ve znamení Antikrista. Vzpomeňme také na Janova nebo z heretických směrů např. na názory Jana de Rupescissa.

Sledujeme-li Husovy výroky v těchto dílech, nesmíme přehlédnout ještě jednu věc. Je nepopíratelné, že rovněž v Husově době proběhlo několik morových ran a že Hus je při výkladech o trestech a záhrobí i při všech dalších hrozbách hříšníkům velmi zdrženlivý, pokud jde o naturalistický popis hrůz, o smyslovou konkrétnost. František Šmahel si podobného přístupu k hrozbám všímá právě v souvislosti s morem obecně téměř v celém Husově období a zdůvodňuje jej ohledem soudobých kazatelů na to, že lidé jsou vystrašeni už dost tím, kolik přírodních hrůz (zejména mor) a v jaké míře kolem sebe každodenně vidí. Mimo jiné říká:²⁰¹ „Matěj z Janova cítil ještě potřebu ukazovat na zlověstný příznak moru prstem, později již toho nebylo ani třeba, neboť kdekdo s ním přišel čas od času do styku. Smrt si nevybírala, nikdo si před ní nebyl jist... Právě z tohoto důvodu však reformní propaganda nemohla morové každodennosti bezprostředně využít. Mor kosil dobré i zlé, nebyl tudíž trestem jen na spřežence Antikristovy. Strach před ním pouze spoluvytvářel eschatologické klima...“ Ačkoli Šmahel uvádí ještě Janova jako příklad autora, který si moru všímá, Janov obvykle do naturalistických líčení hrůz také nezacházel a mor nebyl něčím, co by příliš připomínal. U Janova a už ani u Milíče nenajdeme výraznější tendenci k naturalistickému líčení a připomínky moru v jejich díle sice jsou, ovšem tito autoři na něj upozorňují jen zřídka a jako daleko důležitější signály Antikristovy doby vidí schisma.

Vzniká tedy ještě důležitá otázka, zda k tomu měl Hus stejný důvod, o němž hovoří Šmahel, nebo zda jen pokračoval v tradičním obecně mírném tónu (ten např. pozorujeme už u Milíče nebo v domácí atmosféře), jehož důvody si třeba už vykládal jinak, nebo zda lze pro toto jeho počínání nalézt úplně jiné motivy. Důvodem mohl být také jiný dobový krizový faktor a důvodů mohlo být nakonec i více.

Je také třeba sledovat, jak absence většího množství smyslových hrůz souvisí s všeobecným růstem zájmu o lidskou spásu a z toho plynoucím větším zájmem o péči o lidskou duši během pozemského života. Také tento trend mohl mít i u Husa hlavní kořen např. v šoku starší generace z moru, aniž by o něm sám Hus musel mluvit. Musíme brát v úvahu Husa, jeho publikum a předchozí generaci kazatelů a jejich posluchačů. Ať už dospějeme na základě rozborů vybraných děl k jakékoli odpovědi, již nyní je jasné, že znaménko vyplývání jednoduše mezi mor a eschatologii Husa nebo celé české reformace umístit nelze.

200 JAN MILÍČ. *Epistula ad papam Urbanum V.*

201 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 22.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

O čem snad pochybovat nemůžeme, je poněkud jiná role samotné fyzické smrti ve středověku. Středověký člověk se s ní setkával častěji než běžný člověk dnešní. Jistě můžeme jako důvod uvést i časté války, hladomor, mor, hrdelní tresty, jak to dělá například František Holeček,²⁰² a vidět úmrtí v masovém měřítku jako součást dobové krizovosti. Avšak již jsem naznačila obtížnost, s jakou se určuje míra vlivu na jednotlivé lidi, jak nesnadně se přihlíží k místním rozdílům a navíc je zde jiná a jednoznačnější okolnost, ačkoli v jejím případě už o krizovosti nemůže být řeč. Spíše než tyto masivní projevy smrti, které se nevyhýbají snad žádné době, je pro středověk typická větší blízkost smrti zapříčiněná způsobem života tehdejších lidí. Mluvme o větší šanci lidí setkat se s ní v každodenním životě, vidět ji na vlastní oči, a to nejen při zmíněných událostech,²⁰³ ale třeba při přirozeném úmrtí blízkých osob a jejich vyprovázení na poslední cestu. Představme si jakési větší a mnohdy zcela nenásilné uvědomění středověkého člověka, že smrt je něco přirozeného a neodvratného. Pocity z osobního setkání se smrtí jistě byly dostatečně živeny i kazatelovými připomínkami smrti nebo onoho světa a jeho dvou podob. Smrt tedy především většinou nebyla žádným předmětem teorie ani něčím skrývaným,²⁰⁴ ale byla každodenní realitou, a to zvláště pro obyčejného člověka. Jako v každé době i ve středověku vyvolávala smrt v přeživších oba pocity, negativní a pozitivní. Tehdy to byl sice na jedné straně strach z Posledního soudu a vnímání smrti jako trestu Božího, na straně druhé to však byla naděje v dosažení království Božího a vnímání smrti jako jednoho z posledních kroků v návratu k Bohu.²⁰⁵

202 HOLEČEK, F. J. Eschatologická úzkost mobilizující. Změny pohledu na konec světa do středověku. *Katolický týdeník*, 14. 3. 2004, č. 11, s. 2.

203 Ne všichni vyvozují z častějšího setkávání se smrtí krizovost doby a změnu mentality směrem k prohloubení její niternosti. N. Ohler (*Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany 2001, s. 34) tvrdí, že ve středověku se lidé běžně setkávali se smrtí ve svém okolí a díky tomu byli naopak otrlejší a zvyklejší. Ohler však nemá na mysli speciálně kritičtější momenty středověku, a proto záleží v dalším hodnocení také na vymezení krizových faktorů.

204 O dřívějším křesťanství říká Ratzinger, že představovalo realitu, na jejímž základě se dalo žít a umírat (RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 20). Ještě podle Šmahelova názoru se reflektovaný ateismus dosud nepodařilo v myšlení středověké evropské společnosti doložit, kacíři byli považováni za nepřátele společnosti (ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 9). Ovšem Peter Dinzlacher v *Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“* upozorňuje, že obecně přijímaný názor, že v době před osvícenstvím lidé nebyli schopni fungovat bez myšlenky na Boha (např. A. Gurjevič), sice platí pro většinu lidí, nicméně nelze jej brát jako obecně platný. Někteří lidé do tohoto hodnocení nezapadají – buď dospěli k nevíře nějakým racionálním postupem, nebo jim byly Boží existence a transcendence lhotejné. Slovníky a encyklopedie neznají ateismus ve středověku. Ateismus sice nebyl pro středověk typický, ale v tomto období existoval v nejrůznějších formách a sociálních vrstvách, ačkoli ne jako proud, ale u jednotlivců. Prameny přitom dokládají jen zlomek, neboť většina ateistů se k tomuto svému názoru bála ze strachu o život přiznat. (DINZELBACHER, P. *Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“*. *Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*. Badenweiler 2009.)

205 Srov. např. úvodní slova článku HOLEČEK, F. J. Eschatologická úzkost, s. 2.

Vraťme se k dalším faktorům a k samotnému pojmu krize, který může být díky různým interpretacím matoucí. Badatelé se opět neshodují zcela v tom, jak velká a jakého druhu u nás v Husově době krize byla, a to nejen kvůli různým faktografickým zjištěním, ale právě i díky rozličnému chápání krizovosti a odlišnému názoru na provázanost a sílu jednotlivých faktorů, jak jsem před chvílí naznačila. Téměř všichni uznávají, že nějaká krize zde byla a že byla vyvolaná větším množstvím příčin a projevila se ve více oblastech lidské existence. Nejčastější mediévistický názor hovoří o jakémsi celkovém nevalném pocitu ze všech probíhajících katastrof.²⁰⁶ Prozatím jsme uvažovali o vlivu moru a téměř každodenního zažívání blízkosti smrti, a to zejména na religiozitu. Samotný mor ještě pocit, že situace ve společnosti a církvi je kritická, nejspíše nezpůsobil, byť jak jsem ukázala, někteří badatelé jej vidí jako jednu z hlavních příčin. V úvahu tedy musíme brát kromě dalších epidemií i hladomor nebo církevní a mocenské spory a s tím vším související chudobu. A uvažovat musíme i o jejich dopadu v různých společenských sférách.

Šmahel o takových faktorech hovoří souhrnně jako o tzv. krizových²⁰⁷ jevech doby vlády Václava IV. a nachází pro ně více příčin.²⁰⁸ Asi nejlépe vystihuje složitost pojmu krize a jeho určitou proměnlivost vzhledem k jednotlivým autorům, společenským vrstvám, místům apod., když se s tímto pojmem pro danou dobu vypořádává následovně: „Sporný pojem ‚krize‘ ztratil svou pomyslnou jednoznačnost v podobě jediné rozhodující determinanty reformního i revolučního procesu a stal se tak pomocným konceptem převládajících jevových skutečností, společným pojmenovatelem viditelných rozporů a neduhů, jež se v době vlády Václava IV. nejen umocňovaly, ale i křížily. Jejich odraz v soudobém společenském vědomí dlouho zůstával tříští individuálních i kolektivních postojů, jejichž jednotícím znakem bylo převažující spektrum temných barev v pohledu na přítomnost i budoucnost. Fluidní tušení ‚něco se musí stát‘ nicméně krok za krokem nalézalo gravitační pole, jež jakoby k sobě přitahovalo společenské zlo v jeho různých podobách. Byla jím zesvětštlá, schismatická církev (...) A protože mravní prohřešky i skandální aféry některých kněží byly na očích všem, stále více sílilo přesvědčení, že s nápravou se musí začít právě zde. Zprvu tyto obrodné proudy rozdílného dosahu vycházely jen z úzkého okruhu vnímavých učenců a nespokojených kleriků. Čím víc však církev ztrácela mocenskou oporu v králi i ve šlechtě, tím širší odezvu nalézaly reformní podněty v laických vrstvách...“²⁰⁹

206 Např. NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 192; nebo CERMANOVÁ, P. „Čas nynější den pomsty slove a tresktanie...“ O zatracení a spáse ve středověkých Čechách. In *Evropa a Čechy na konci středověku*. Praha 2004, s. 234–235.

207 Krize v Evropě je obecně vymezována roky 1250–1500. Peter Segl považuje slova schisma, krize, hereze a černá smrt za pojmenování charakteristických znaků doby kolem roku 1400. (SEGL, P. *Schisma*, s. 27.)

208 MEZNÍK, J. *Mor z roku 1380*, s. 709.

209 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 7.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

Šmahel tedy vyzdvihuje kromě morových ran církevní schisma jako další fázi nebo faktor krizovosti doby (a nemyslím tím jen schisma papežské,²¹⁰ ale špatnou situaci v celé církvi), z něhož jako reakce vyrůstala česká raná reformace. To jsou dva faktory, o jejichž velkém významu se hovoří běžně. Minimálně o nezměrném vlivu církevních rozkolů na utváření české reformace a na smýšlení i laické společnosti této doby není pochyb, když byl hlavním bodem reformační kritiky a dění. Zdeněk Kučera charakterizuje schisma pro Husovu dobu dokonce jako nejtěžší. Podle něj byla doba schismatu „pravděpodobně nejhorší a nejnebezpečnější periodou církve od roku 313 anebo vůbec nejsmutnějším obdobím jejích dějin. Urážka Kristova přišla zevnitř církve.“ Podle Kučery to byl tvrdý zápas, v němž šlo nejen o existenci církve, existenci zemí koruny české, ale i o existenci Husovu a jeho přívrženců, a to existenci nejen kazatelskou, ale i fyzickou. „Situace byla skutečně extrémní ...“²¹¹ Porozumění vztahu ke schismatu se také Malcolm Lambertovi jeví jako „základní pozadí pro porozumění české reformaci, poněvadž právě schisma podnítilo boj o změnu a donutilo duchovní myslet více na povahu církve a místa, které v ní papežství zaujímá. Schisma také oslabilo autoritu papežství...“²¹² Schisma bylo u nás velmi populárním tématem právě proto, že se velmi dotýkalo dění u nás. Ale ohlasy na něj nezaznívaly pouze z řad představitelů rané české reformace. Zabýval se jím značně už např. i Jan z Jenštejna v několika spisech a z hlediska eschatologie a její podoby v rané české reformaci je hodno upozornění, že už Jenštejn ve svých spisech v souvislosti s problémem schismatu přišel s otázkami predestinace a předzvědění a s nimi se dotknul kategorie budoucnosti a věčnosti.²¹³

V případě Husa si dovoluji už zde tvrdit, že i na sledovaných dílech ukáží, že situaci v církvi vnímal i on dokonce jako ze všeho nejproblematičtější a skutečně kritickou. Sám se považoval za „současníka i pamětníka velkého západního schismatu“²¹⁴ a vzpomínal na ně velice často.²¹⁵ Pro nás je tedy stěžejní, že Hus situaci církve jako

210 Velkým papežským schismatem nazývají historikové situaci, kdy za pontifikátu Urbana VI. v Římě zvolili francouzští kardinálové vzdoropapeže Klimenta VII. se sídlem v Avignonu (podrobně např. BOBKOVÁ, L. *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. IV.a. Praha 2003, s. 451–455). Podle Segla považovali mnozí současníci schisma z roku 1378 za nejškodlivější ze všech dosavadních schismat (SEGL, P. *Schisma*, s. 28). Zajímavé je pro nás i hodnocení situace v Evropě a zejména v německy mluvících oblastech. Podle Segla, který se na ně zaměřil, bylo schisma nejprve spíše věcí politiků a nedotýkalo se všedního života lidí. Ve 14. století obecně v Evropě vidí apokalyptické nálady a zesíleně používaný nepřátelský obraz Antikrista, který byl v bádání o schismatu dosud přeceňován. Segl nic neobjevil v pramenech pozdního 14. a začínajícího 15. století o širou rozšířenou náladě zániku světa, ke které mělo schisma rozhodujícím způsobem přispět, rozhodně ne v intenzitě, která se dá podle něho dokázat koncem 15. a začátkem 16. století. (Tamtéž, s. 29–30.)

211 KUČERA, Z. *Ekklesiologický výklad posledního soudu*, s. 150–151.

212 LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 420.

213 UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*. Praha 1998, s. 59–60.

214 NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 1*, s. 25. Až v Kostnici byl sesazen Jan XXIII. a Benedikt XIII., zvolen byl všemi uznávaný nový papež Martin V.

215 Tamtéž, s. 34.

kritickou viděl a že tomuto svému přesvědčení podřizoval další úvahy na rozličná témata, včetně těch eschatologických. Pro rozbor si ponechme vedle detailů zajímavou otázku, zda Hus viděl nějakou souvislost mezi schismatem a dalšími katastrofami, zda je viděl např. jako znamení stejné Antikristovy doby a zda tedy uvažoval o těchto katastrofách způsobem, kterého si v jeho době všímá Šmahel.

Kromě ryze církevní krize lze uvažovat ještě o krizi světské moci nebo krizi hospodářské. Problémy jednotlivých oblastí měly vliv na dění v oblastech jiných. V případě české reformace a Husa je především třeba říci, že církevní spory nepůsobily zrovna konstruktivně na dění ve společnosti, zvláště když církev a společnost byly nesmírně úzce provázané oblasti. Také z Husových děl víme o tom, jak církevní krize zvětšovala lidskou chudobu a jak moc si toho Hus všímá. Myšlenky toho druhu najdeme u Husa v hojném množství. U Husa také není neobvyklé, když sleduje i širší politické dění. V jeho případě už však tak často nenarazíme na nějaké další informace o společenských problémech vysloveně světského rázu, jako např. o historiky popisovaném všeobecném růstu kriminality.²¹⁶ I když někdy kárá lupiče, neposkytuje nám materiál, ze kterého bychom mohli usuzovat na nějakou skutečnou hospodářskou krizi.

Jednoznačné stanovisko ke stavu dvou zmíněných oblastí a k problému krize vůbec opět u současných historiků nenajdeme.²¹⁷ Mezník sociální a hospodářskou krizi uznává, ale neví si rady s její velikostí a poukazuje na časté zneužívání slova krize.²¹⁸ Projevy rozkladu církve můžeme pozorovat i v jiných evropských zemích této doby.²¹⁹ Co se týče charakteru sociálních a politických rozkolů, Mezník se odvolává na další Šmahelův závěr: „... ve srovnání s pokročilými industriálními oblastmi na západě a jihu Evropy se sociální a politické konflikty vynořují v českých a moravských městech nejen se značným zpožděním, ale i ve velmi umírněné podobě.“²²⁰ A Mezník na základě všeho uzavírá, že za současného stavu našich znalostí nemůžeme o podobě či odlišnosti zhoršení ekonomické situace u nás vzhledem k ostatním zemím rozhodnout.²²¹ Na přelomu 14. a 15. století podle Mezníka nebyla krize „ekonomická, sociální, církevní“ a politická „hlubší než v jiných západoevropských (katolických) zemích té doby.“²²² Mezník uznává vliv na religiozitu

216 ČORNEJ, P. *Velké Dějiny I*, s. 45 nebo *Dějiny*, s. 133–134.

217 Srov. pojem krize pozdního středověku: SEIBT, F. Zu einem neuen Begriff von der Krise des Spätmittelalters. In *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*. Hrsg. F. Seibt. Stuttgart 1984, s. 7–23.

218 Mezník se často odvolává na Šmahela a také zde mu nejspíše neunikl Šmahelův názor (*Husitská revoluce II*, s. 7), kde autor na rozporuplnost pojmu krize poukazuje.

219 MEZNÍK, J. *Mor z roku 1380*, s. 708. A to opět zejména díky F. Šmahelovi (*Husitská revoluce. I. Doba vymknutá z kloubů*. Praha 1995, s. 82).

220 MEZNÍK, J. *Mor z roku 1380*, s. 708. Mezník se odvolává na Šmahelovu *Husitskou revoluci I*, s. 403.

221 MEZNÍK, J. *Mor z roku 1380*, s. 708.

222 Tamtéž, s. 709.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

a mentalitu, ale podle něho „všechny tyto skutečnosti ještě nemusely nutně vést k husitské revoluci, že jimi tedy nelze vysvětlit, proč husitská revoluce vypukla a proč vypukla právě u nás“.²²³ Nejistota tedy pokračuje i v úvahách o období po Husově smrti.

V závěru přehledu možných krizových faktorů Husovy doby proto uveďme ještě další důvod, proč je otázka krizovosti důležitá a proč úvahy badatelů nezůstávají jen u konstatování vlivu bez určení jeho míry a souvislosti s vlivy dalšími. Jde o aspekt pojmu krize ve druhé polovině 14. století, na který poukazuje Segl. Ten vyšel ze Seibtova pojmu „krize pozdního středověku“²²⁴ a společně s tímto badatelem poukázal na to, že v mnoha oblastech se rozpadal tradiční pořádek, avšak v této „dezorientaci a změně tradičních politických, hospodářských, společenských, náboženských a také uměleckých vedoucích představ se svět nerozpadá, nýbrž přes nejistotu a beznaděj (nebo právě kvůli nim) vyvíjí nové směry a nové modely řádu. Při všech hovorech o krizi pozdního středověku je proto nutné uvažovat o depresi a vitalitě zároveň.“²²⁵ Jde tedy, nám zejména, nejen o samotnou krizi, ale také o výjimečnost jednotlivých názorů, a dokonce i o výjimečnost celých myšlenkových proudů tohoto období.²²⁶

Shrňme, o čem má v případě Husovy eschatologie význam uvažovat. U Husa můžeme doložit zásadní důraz na krizi církevní a společenskou (velmi výrazný je i u Janova), v tuto chvíli ovšem nevíme nic o jeho názoru na jejich propojení s morem a dalšími přírodními katastrofami. Z Husova zaměření na stav morálky v církvi a společnosti potom pramení myšlenky o Antikristu a konci světa. Hus dále zdůrazňuje také problém chudoby, avšak zde už je diskutabilní, zda jej bral jako kritický. K přírodním katastrofám se nevyjadřuje, ale je možné, že ho ovlivnila dřívější tradice, která je v potaz brala. Hus tedy reagoval na faktory, které nacházíme jako společné i pro předchozí a další autory české reformace, ale soustředí se jen na morální hledisko stavu v církvi a společnosti.

223 Tamtéž.

224 SEIBT, F. Die Hussitische Revolution als europäisches Modell. In *Jan Hus und die Hussiten in europäischen Aspekten*. Trier 1987, s. 38.

225 SEGL, P. Schisma, s. 34: „... in dieser Desorientierung und Veränderung der herkömmlichen politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, religiösen und auch künstlerischen Leitvorstellungen die ‚Welt‘ nicht zerfällt, sondern trotz – oder gerade wegen – Unsicherheit und Verzweigung neue Orientierungen und neue Ordnungsmodelle entwickelt. Jedes Reden über die große Krise des Spätmittelalters hat deshalb Depression und Vitalität gleichzeitig zu denken.“; srov. Seibtovy myšlenky, na něž Segl poukazuje, např.: SEIBT, F. Die Hussitische Revolution, s. 38.

226 Čornej vidí důvod toho, že se obecně začalo pohlížet na péči o duši kvůli spáse ne pouze jako na záležitost svědomí jednotlivce, ale jako na celospolečenský problém, právě v morových ranách, které vedly k hlubšímu zájmu o otázky křesťanské víry a k opravdovějšímu náboženskému citu. (ČORNEJ, P. *Dějiny I*, citace s. 137, téma zpracováno zejména na s. 137–139.) V novějších *Velkých dějinách* už takto konkrétně nehovoří a považuje mor za faktor, který výrazně prohloubenou zbožnost násobil (s. 60–61), ale neopomíná ani jiné faktory.

4.3.2. Domácí kazatelská tradice

Dalším bodem, u kterého se musíme zastavit a jehož role je v Husově díle i životě neopominutelná, je domácí kazatelská tradice a nálada. Kazatelství se neustále rozvíjelo díky zájmu o toto povolání i díky kladnému ohlasu posluchačů, a to už od dob Waldhausera. Za Husa existoval velký počet kněží, avšak mnozí z nich se odklonili od mravního ideálu natolik, že to začalo zasahovat do fungování a podoby celého církevního zřízení. Proto se už za Husova mládí ozývaly směle myšlenky o zkaženosti církve a Husova generace je neponechávala bez povšimnutí.²²⁷ Jejich původci nebyli pouze již zmínění tzv. Husovi předchůdci, ale i další kazatelé, kteří s nimi sympatizovali – Matouš z Krakova, Jan řečený Marienwerder (z Kwidzina), Jindřich z Bitterfeldu a další.²²⁸

Zájem o kázání ze strany lidu navíc stoupal. V roce 1391 byla založena Betlémské kaple,²²⁹ která byla určena výhradně českým kázáním, tedy v jazyce lidu srozumitelném. Kázání se přizpůsobovalo aktuálním potřebám lidu, týkalo se každodenního života.²³⁰ Bezpochyby zde tedy můžeme hovořit o tom, že situace byla už před Husovým vystoupením nastavena směrem, v němž Hus pokračoval, a že tedy velkou měrou mohla ovlivnit zaměření téměř veškeré Husovy aktivity právě na tuto oblast.

4.3.3. Husovo univerzitní vzdělání

Ve velké míře měla na utváření Husovy eschatologie vliv i univerzita. Hus s ní spojil velkou část svého života nejprve jako student – artistické a dále teologické fakulty, později jako univerzitní učitel a funkcionář.

Univerzitní vzdělání Husovy doby mělo určitá pravidla a mantinely a platí to i pro eschatologii. Hus se během studií seznámil dobře se vším, co mu tehdejší Univerzita Karlova nabízela. Něco musel přijmout jako povinnost, avšak v některých směrech můžeme pozorovat jeho vlastní iniciativu. Především četba Bernarda z Clairvaux nebo třeba Hildegardinych proctví, které se Hus věnoval, mezi školními povinnostmi nebyla. Jako dobovou samozřejmost nemůžeme brát ani to, že Hus ještě před tím, než mu to nařídila škola, znal východisko tehdejší učenosti a hlavní pra-

227 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus*.

228 POLC, J. V. Duchovní proudy v Čechách ve XIV. století. In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Tábor 2001, s. 61. Jeschke hovoří dokonce o obecném zjevu „v 15. století v jižním Německu a ve Švýcarsku, odkud zasahoval i k nám“. (JESCHKE, J. B. K theologickým předpokladům, s. 21.)

229 Např. ČORNEJ, P. *Velké dějiny*, s. 65.

230 K této problematice v Čechách 14. století: MORÉE, P. C. A. *Preaching in fourteenth-century Bohemia*. Heršpice 1999, zejména s. 76–99.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

men citací – Lombardovy *Sentence* a Gratiánův *Dekret*.²³¹ Nesvědčí to jistě o nějakém zvláštním zájmu o eschatologii, nicméně zmíněná díla zahrnovala i tuto oblast a především to posiluje názor, že ve srovnání s jinými obory byly filozofie a teologie u Husa od počátku v popředí jeho zájmu. S otázkami přírodních věd se seznámil spíše jen v rámci studia a podobně jako v historii, která jej zaujala jen o něco více, nikdy nešel do hloubky. Byl také obeznámen s liturgickými a jinými ustanoveními papežů. Vedle úvodního výčtu jakýchsi možných myšlenkových směrů nebo odvětví tehdejší univerzity, s nimiž se Hus během studií setkával, nesmíme opomenout Novotného zmínku o tom, že Hus přijímal i výklady „mylné a fantastické“, jako jsou podzemní draci, čary nebo kouzla, avšak ne zcela nekriticky.²³²

Obecně se tedy dá říci, že Hus měl výborný všeobecný rozhled a zaměřoval se zejména na filozofii a teologii, tedy oblasti, do nichž bychom mohli eschatologické úvahy zařadit alespoň z určitého dnešního hlediska. Co si však můžeme představit pod filozofičností nebo teologičností myšlenek, které tehdy vznikaly na půdě Univerzity Karlovy, jak souvisely s tehdejší eschatologií a jak se Husova obliba těchto odvětví a snad i nadprůměrná vzdělanost²³³ v nich odrazily v jeho vlastním eschatologickém myšlení?

Filozofie

Jako každý student artistické fakulty se musel i Hus věnovat především školní četbě církevních autorů. Řadu děl znal přímo, avšak citace čerpal podle tradičních zvyklostí z vybraných sbírek. K tomu přidejme samozřejmou znalost bible a školní četbou omezenou znalost literatury antické. Studium filozofie mělo pevný řád zakotvený už od 60. let 14. století ve statutech fakulty.²³⁴ Byly sice zastoupeny všechny disciplíny trivía a kvadrivía, avšak upřednostňovaly se obory přírodovědné a právě filozofické. Největší zdroj představovaly Aristotelovy spisy,²³⁵ případně komentáře k nim – Porfyriův, Boethiův, Petra Hispana. Co se týče kvadrivía, nejvíce se četly Aristotelovy spisy přírodovědné, etické a sociálně filozofické, a to daleko více než metafyzika.²³⁶ V této době kromě toho v Praze existovala ještě tzv. druhá augustinská škola.²³⁷

Jak se na Univerzitě Karlově rozvíjelo originální filozofování, na tom se badatelé nemohou shodnout. Neshodnou se totiž v první řadě na tom, jak volné výklady Aristotelových spisů byly. Herold s Mrázem jsou přesvědčeni, že nešlo „jen o me-

231 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 1, s. 19.

232 Tamtéž, s. 16.

233 Husovo filozofické a teologické vzdělání hodnotí jako nadprůměrné Novotný (tamtéž, s. 12–15).

234 HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů a společenského působení českého filozofického myšlení doby předhusitské. *FC*, 1976, roč. 24, č. 1, s. 721–750.

235 Scholastický aristotelismus na Univerzitě Karlově byl samozřejmostí. Byl zde hlásán od počátku, protože v té době už byl v univerzitním prostředí plně obhájěn a prosazen. (UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 29.)

236 Vše HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů, s. 727.

237 UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 29.

chanickou interpretaci a neplodné omílání, ale o tvůrčí rozvíjení otázek, které byly tematizovány velkým Stagiritou, přičemž jím podávaná řešení nemusela být a vsutku nebyla vždy respektována“.²³⁸ V tom vidí tvůrčí přístup, „který se neskláněl za každou cenu před danou autoritou, ale snažil se na základě zkušenosti dojít k závěrům cestou vlastního rozumu...“.²³⁹ Formální stránka byla daná Aristotelovými spisy a rovněž již existujícími komentáři k nim. Celkovou úroveň filozofického bádání na Univerzitě Karlově této doby hodnotí Herold s Mrázem jako velmi vysokou.²⁴⁰ Rovněž Husovi učitelé byli podle nich na velmi vysoké úrovni filozofování. Zmíňme zejména Jana z Mýta, Štěpána z Kolína a Stanislava ze Znojma, který jako první na Univerzitě Karlově uvedl Wyclifova díla a problematiku univerzálií. Herold s Mrázem hovoří o Stanislavu jako o mysliteli, který nejednou překročil formou i obsahem svých děl univerzitní osnovy, a všímají si jeho „přesnosti myšlení a nesporné filozofické samostatnosti“.²⁴¹ Ovšem ne vždy musí znamenat filozofie typická univerzitní témata, jako je spor o univerzálie. Herold s Mrázem považují totiž tzv. Husovy předchůdce za podstatné pro vývoj českého filozofického myšlení a právě v jejich díle vidí příklon české filozofie na Univerzitě Karlově k sociální tematice.

Dostí odlišný názor má Václav Flajšhans, podle kterého se studenti artistické fakulty učili nazpaměť, často z různých výtahů a především je důležité, že se učili přesně to, co Aristoteles údajně řekl. Nějakým rozebíráním nebo dalším vyvozováním se nezabývali²⁴² a Flajšhans neuvádí žádné výjimky. Takové studium mělo studentům zajistit nejen základní znalosti o jednotlivých oborech, ale také „cvik v myšlení a mluvení“.²⁴³

S vlastním pohledem na filozofickou originalitu nejen při výkladech Aristotelových spisů přišel Zdeněk Uhlíř. Domnívá se, že pokud bylo hlásání aristotelismu zejména povinností, „přednášející, vykladač, komentátor, glosátor vůbec nemusel vyjadřovat vlastní stanovisko, nýbrž se pokoušel třeba jen povrchně reprodukovat učení Stagiritovo, aby prostě učinil své učitelské povinnosti zadost. Lze samozřejmě říci, že je to pouhý předpoklad, který je nedokazatelný, ale ani nevyvratitelný“.²⁴⁴

Položená otázka po originalitě a do jisté míry také účelu filozofování na Univerzitě Karlově má přitom svůj význam nejen pro úvahy nad tím, do jaké míry mohli a chtěli členové tehdejší univerzity ve svých úvahách (i eschatologických) vykročit mimo oficiálně stanovený rámec. Opakuje se i v dalším pro husovské bádání důležitém momentu, kterého si i Uhlíř povšimnul a který souvisí s konkrétními

238 HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů, s. 727.

239 Tamtéž, s. 727.

240 Tamtéž, s. 728.

241 Tamtéž, s. 731.

242 *Mistra Jana Husi sebrané spisy III*, 3, s. 3.

243 Tamtéž.

244 UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 29.

vztahy k teologii. Uhlíř poukazuje na odlišné pojetí štěstí v aristotelské etice (štěstí je „v tomto světě a v tomto životě“) a v morální teologii (štěstí je „mimo tento svět a tento život“).²⁴⁵ Diví se tomu, jak mohla tato dvě odlišná pojetí existovat bez konfliktu vedle sebe a navrhuje možné odpovědi – bylo to počátkem „specializace, jakási předzvěst moderní profesionality“, nebo naopak jen „úlitbou“, třeba světštější části studentstva, které netoužilo po univerzitní kariéře.²⁴⁶ A velmi příhodně uvažuje i o přesazích tohoto problému za rámec univerzity, k otázkám jak souvisí např. očištěc a „chápání štěstí, jehož smysl a cíl je vnitrosvětový“ nebo „jak souvisí aristotelsko-scholastické pojetí času s představou ‚svatých živých‘ a ‚svatých mrtvých‘ a ideologizace transcendentního světa“.²⁴⁷ Charakter filozofičnosti tedy promlouvá do eschatologických otázek dosti významně hned v několika směrech.

Co vše si Hus myslel o Aristotelovi a jak vykládal jeho spisy, to nevíme. Jeho výklady z artistické fakulty se nedochovaly.²⁴⁸ Víme jen to, že roku 1393 se stal bakalářem a roku 1396 mistrem svobodných umění.²⁴⁹ A že měl tedy zkoušku z nižších i vyšších Aristotelových knih a že rovněž jako mistr učil jiné studenty Aristotela. Můžeme však počítat spíše s tím, že Hus nebyl ve filozofii excentrikem,²⁵⁰ podobně jako to vidíme i v rámci teologie (ačkoli o hranicích těchto dvou disciplín bychom mohli rovněž vést diskuzi) např. na jeho výkladu Lombardových *Sentencí*. Zda lze v případě Husových děl, kterými se budeme zabývat, zodpovědět i otázky, které vyslovil Zdeněk Uhlíř, to uvidíme při konkrétních rozbořech.

Velmi dobré informace však máme o dalším filozofickém vlivu na Husa, který byl zprostředkován univerzitou, avšak poněkud nadstandardně. Mám na mysli vliv Wyclifa, zejména jeho filozofických spisů. Hus se začal seznamovat s Wyclifovými²⁵¹ filozofickými spisy ještě jako student Univerzity Karlovy na počátku

245 Vše tamtéž, s. 31.

246 Nutno dodat, že artistická fakulta byla sice jen odrazovým můstkem teologického studia, avšak teologické studium jako hlavní cíl bylo často nereálné. (Tamtéž, s. 29.)

247 Tamtéž, s. 31.

248 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 1, s. 99.

249 Např. *Mistra Jana Husi sebrané spisy III*, 3, s. 4.

250 Srov. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 63.

251 Wyclifovy názory byly v Praze známy už před tím, než se sem dostaly jeho knihy, asi od 80. let 14. století (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 1, s. 58). Od roku 1381 se k nám dostávaly Wyclifovy názory o svátosti oltářní, od roku 1382 další Wyclifovy nauky a spisy (SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*). Poprvé začal být Wyclif problémem roku 1403, kdy však ještě Hus zdaleka nestál v čele opravného hnutí a kdy se hlavně ve wyclifovské otázce příliš a veřejně neangažoval. Wyclifovy vybrané názory byly v Anglii zakázány roku 1382, roku 1403 připojil Jan Hübner k 24 zakázaným článkům ještě 21 dalších a označil soubor 45 článků za kacířský. To přijala i Univerzita Karlova, avšak čeští mistři se za Wyclifovy spisy postavili (tamtéž, s. 94). Wyclifa hájil zejména Stanislav ze Znojma proti obviněním z kacířství, stejně jako on se hlásil k remanentní nauce a hájil ji jako katolickou. Nakonec však Stanislav označil tuto obhajobu za cvičnou. K rozvoji Wyclifových myšlenek na Univerzitě Karlově srov. rovněž MARIN, O. *Libri hereticorum sunt legendi*, s. 33–58.

90. let.²⁵² Některé dokonce opisoval. Avšak otázka vlivu na Husa zůstává i tak v jistém směru složitá. Četba Wyclifových spisů byla pro Husa důležitá, avšak nikoli vše převyšující. Šla ruku v ruce s Husovým pozorováním domácí situace, a to zejména na poli církevním, zcela doplňovala dobový obecně velký zájem o otázky schismatu i Husovy osobní zážitky, jako byla např. jeho účast v doprovodu Václava IV. na jednání s francouzským panovníkem o řešení církevního schismatu (1398), kde navíc viděl nepřijatelné světské chování porýnských biskupů. Korespondovala také s dlouhou domácí kazatelskou tradicí, upozorňující na problémy soudobé církve. Dohledat přímý a hlavně jedinečný vliv jednotlivých oblastí zde tedy opět není možné. Všechny zmíněné okolnosti nejspíše na Husovy eschatologické názory vliv měly, a to přibližně ve stejnou dobu. A všechny byly v souladu s Husovým hlavním cílem – působit jako kazatel a zvěstovat lidem pravdu. Pokud jde tedy o přejímání Wyclifových názorů, u Husa sice najdeme i celé Wyclifovy výroky, nicméně Wyclif zůstal pro Husa pouze inspirací, která vhodně doplňovala ostatní vlivy a myšlenky, nikoli univerzálním nebo a priori bezchybným zdrojem myšlení.

Otázka míry filozofičnosti na tehdejší univerzitě i mimo ni je tedy diskutabilní. Musíme respektovat, že i filozofie dané doby měla vlastní parametry, a to i z hlediska své náplně. Ptáme-li se, co vše do filozofie Husovy doby lze počítat, můžeme znovu poukázat na slova Herolda, že ke specifickému druhu filozofie patří i „mimouniverzitní počiny“, jako je „sociální filozofie a kritika v nejširším slova smyslu“.²⁵³ Vliv takové filozofie samozřejmě v daném období rostl, a to i v laické společnosti.²⁵⁴ Filozofické myšlenky se stávaly prostředkem různých cílů v rámci rozličných myšlenkových oblastí, mohly tvořit jejich „metodologický základ“.²⁵⁵

Na univerzitě se však dařilo do určité míry i klasickým filozofickým tématům mimo oblast morální filozofie. Filozofie se u nás pěstovala, o čemž svědčí nejen existence artistické fakulty a už dřívější pěstování filozofie na dvoře Karla IV. (zde se projevil kromě již zmíněné přísné kritiky zejména politický averroismus – Jenek Václavův z Prahy).²⁵⁶ V době Husově nebyly filozofické úvahy křesťanských myslitelů výjimkou. Zmíňme například Wyclifa,²⁵⁷ z něhož Hus leccos čerpá, nebo Mikuláše z Drážďan, který naopak čerpal z Husa. Zapomenout nesmíme na zásadní filozofický spor tehdejší Univerzity Karlovy – spor realismu a nominalismu.

252 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 58–59.

253 HEROLD, V. Kultura, vzdělanost a filozofie ve feudální společnosti XIV. a začátku XV. století. *FČ*, 1989, roč. 37, č. 1, s. 130.

254 Tamtéž, s. 122.

255 Tamtéž, s. 132.

256 Tamtéž, s. 121.

257 K jeho filozofii tamtéž, s. 124.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

V pozdním středověku se otázka idejí (zpracovaná už např. zmíněným Wyclifem, který odporoval Ockhamovi) řešila na teologické fakultě, například i v rámci studia a komentářů Lombardových *Sentencií*.²⁵⁸ Jeroným Pražský se naproti tomu chtěl touto otázkou zabývat na fakultě artistické, neboť ta má dát studentům základní znalosti, k nimž tato problematika patří. Herold v tom vidí určitou známku emancipace filozofie od teologie. Na pozdně středověkých artistických fakultách se mění i důraz na jednotlivé filozofické disciplíny: např. v době předhusitské se dávala přednost četbě přírodovědných a ekonomických spisů před metafyzickými – Aristotelova *Metafyzika* se četla méně hodin než *Etika Nikomachova* a Stagiritovy přírodně filozofické spisy.²⁵⁹ Závěr Husových studií a počátky jeho učitelského působení spadají „do vrcholu odborné úrovně pražského učení, v duchu via moderna zvýrazňujícího zejména filozofické problémy nauky. Poněkud zjednodušeně to znamená v metodě přechod od komentáře výkladového k ‚modo questionis‘ a zájem o nové proudy, vycházející z učeného světa západních univerzit.“ Platí to např. o Wyclifových spisech.²⁶⁰ Vztah filozofie k teologii a pojetí samotné filozofie a velikost důrazu na jednotlivé její disciplíny se mění až ve druhé polovině 15. století.

Proč se máme také těmito aspekty filozofie zabývat a byl Hus vůbec filozofem? V otázce Husovy eschatologie by se měla v souvislosti s otázkami pojetí filozofie a teologie objevit i tato rovina – rozdíl v úrovni filozofických úvah, úzká hranice mezi filozofií a teologií²⁶¹ a inklinování filozofie a teologie k praxi. Hus byl v první řadě kazatelem.²⁶² Ale najdeme ho v dnešním *Slovníku českých filozofů* právě kvůli širokému obsahu pojmu středověká filozofie, jejím vazbám na jiné obory nebo třeba proto, že Hus přeložil Wyclifův *Trialogus* a přispěl tím k rozšíření české filozofické terminologie.²⁶³ Václav Novotný píše, že Husa filozofie zaujala.²⁶⁴ Nejpřesnější by snad bylo říci, zvláště v našem kontextu, že Hus podobně jako mnoho jeho předchůdců, současníků a následovníků nebyl v pravém slova smyslu filozofem, takovým, který by vedl úvahy vždy systematické a logicky korektní. Ně-

258 Tamtéž, s. 125.

259 Tamtéž.

260 MALÝ, K. Mistr Jan Hus a Univerzita Karlova. In *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea – supplementum I*. Tábor 2001, s. 397.

261 Vyučovací řád Univerzity Karlovy ukládal povinnost přednášet hlavně „komentované spisy proslulých mistrů Pražského, Pařížského a Oxfordského učení, ale také dovoloval mistrům přednášet i vlastní spisy“. (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 58.)

262 JESCHKE, J. B. K theologickým předpokladům Husovy reformace. In *Husův sborník*. Praha 1966, s. 21.

263 HEROLD, V. Kultura, vzdělanost a filozofie, s. 131.

264 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 58.

kterými filozofickými názory třeba i silně ovlivněn stejně jako ostatní byl,²⁶⁵ avšak obvykle se k systematické filozofii nevyjadřoval, nebyla to filozofie, o kterou by mu v prvé řadě nebo nějak výrazněji šlo, a ačkoli bývá někdy řazen do rámce morální filozofie, je velmi diskutabilní, zda to není zařazení příliš násilné i vzhledem k tehdejší filozofickým poměrům. Hus byl duší a jednáním (včetně svých ústních i písemných projevů) kazatelem a tato jeho role přehlušila všechny jeho ostatní možné role a zájmy. Na jeho eschatologii to mělo nesmírný dopad z hlediska obsahu i podání. Ponechme další podrobné úvahy nad tím, kde jsou hranice morální filozofie, autorům filozofických slovníků. Pro naše účely je důležitá jiná věc – zmíněný způsob Husova myšlení, který fungoval většinou napříč tématy. Hovoříme-li potom o Husově filozofičnosti v rámci sledovaných děl a eschatologie (a v tomto hledisku filozofičnosti nehraje příliš roli, že se jednalo formálně o teologické téma), jsem přesvědčena, že v tomto případě se Hus jako filozof zdaleka neukázal. Žádoucí jednoduchost jeho díla je dána kazatelstvím a není spjata s důsledností a bezzporností.

Teologie

Po studiích na artistické fakultě Hus začal pravděpodobně už na podzim roku 1398²⁶⁶ studovat na teologické fakultě. Student bakalář teologie musel na univerzitě poslouchat pět let výklad o Písmu a Lombardových *Sentenciích* – dvou stěžejních knihách středověké teologie. Potom se musel přihlásit ke kursu, tedy výkladu některých částí Písma, které mu určila teologická fakulta a o nichž četl kursoricky, nikoli důkladně, a to dva roky pod dohledem mistra. Když četl o Písmu, byl označován jako *baccalarius cursor* nebo *biblicus*. Při četbě *Sentencí* dostal nejprve označení *baccalarius sentenciarius*, při četbě třetí a čtvrté knihy *Sentencí* *baccalarius formatus*.²⁶⁷

Při četbě bible se bral v úvahu její čtvrtý smysl – historický (doslovný) a tři vyšší: alegorický, morální a anagogický.²⁶⁸ Na základě obojího výkladu a čtyř zmíněných smyslů zpracoval v polovině 14. století celé Písmo francouzský teolog Mikuláš z Lyry a jeho výkladu se „drželi na pražské univerzitě skoro doslovně“.²⁶⁹ Hus

265 Papežská bula z roku 1377 vytýkala Wyclifovi, že „jen poněkud změněnými slovy rozvíjí učení Marsilia z Padovy a Jana z Jandunu (...) I Hus převzal do svého vrcholného díla ‚De ecclesia‘, inspirovaného stejnojmenným spisem Wyclifovým, celé pasáže ze spisu ‚Defensor pacis‘.“ (HEROLD, V. Kultura, vzdělanost a filozofie, s. 129.) Dodejme k Heroldovu tvrzení, že přejímání (ale často bezhlavé nebo zcela neoriginální) bylo mezi církevními autory běžné.

266 Tento nový výpočet uvádí D. Coufal v úvodní studii k edici Husova díla *Enarratio Psalmorum* na s. XXII (*Enarratio Psalmorum*. Turnhout 2013). Tradičně se však uváděl rok 1400.

267 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 121.

268 Vše *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 4–5.

269 Tamtéž, s. 5.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

bibli prostudoval do roku 1405.²⁷⁰ Význam práce s biblí byl nejen pedagogický, ale i meditativní.²⁷¹ Výklady jednotlivých bakalářů se lišily, protože každý si musel připravit svůj výklad samostatně, nereprodukovat žádnou učebnici nebo příručku.²⁷² Vedle kursorických výkladů na Teologické fakultě UK se pracovalo i na biblických textech, „které se osamostatnily a žily pak vlastním životem jako modlitby nebo jako explicitní formulace morálního kodexu a také pokusů o harmonii evangelií týkající se události vykoupení“.²⁷³

Hus ani při výkladech na teologické fakultě „nepatřil k excentrikům ženoucím se bezhlavě proti zdi“.²⁷⁴ Už od počátku u něho můžeme sledovat, že ani jeho teologické výklady nijak zvlášť nevybočují a že jsou provázeny jedinou a důležitou zvláštností – silným důrazem na mravní stanovisko. Tak tomu je v Husově povinném výkladu sedmi kanonických epištol (*Super canonicas* – 1404–1405),²⁷⁵ kde se v jeho tvorbě nově objevují myšlenky o neposlušnosti prelátů. Nacházíme zde i úvahy zajímavé přímo pro eschatologii, a to o „tempus novissimum“, přičemž zlost světa, tj. zejména schisma, značí poslední hodinu, a proto Hus musí kárat hříchy. Dočteme se zde i o Antikristu. I eschatologické výroky tak úzce souvisejí s Husovým mravním stanoviskem. Další Husův povinný počín – výklad žalmu 109–118 (*Enarratio Psalmorum* – kolem roku 1405)²⁷⁶ – se nese rovněž ve znamení morální kritiky, objevují se zde častější povzbuzení a nabádání ke kázání. Hus se zmiňuje o Antikristových žácích v souvislosti s lakomými kněžími, stěžuje si na pronásledování dobrých lidí a hovoří o mučednictví. Také tento Husův výklad svědčí o tom, že už během Husových studií nacházíme v Husově díle vedle moralistického základu i s ním související eschatologické prvky.

Lombardův výklad systematické teologie musel Hus číst povinně jako každý baccalarius cursor, jenž chtěl dosáhnout hodnosti baccalarius formatus a stát se tak adeptem nejvyšší akademické hodnosti – doktorátu nebo mistrovství teologického.²⁷⁷ Baccalarius cursor se nejprve dva roky učil *Sentencím* sám, další dva roky

270 Podle D. Coufala (úvodní studie k edici Husova díla *Enarratio Psalmorum*, s. XIV) byl Hus cursor biblicus nejpozději na podzim roku 1404.

271 UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 33.

272 Vše tamtéž.

273 Tamtéž, s. 34.

274 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 63.

275 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 122. Tuto tradiční dataci přebírám z: BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 3, s. 67.

276 Bartoš a Spunar uvádějí rozmezí let 1405–1407 (tamtéž, č. 4, s. 68). O dataci, okolnostech vzniku a obsahu *Enarratio Psalmorum* píše podrobně ŠVANDA, L. Husova *Enarratio Psalmorum*: k Husově metodě výkladu žalmů. In *Studia historica Brunensia*, 2009, 56, č. 1–2, s. 37–47; tuto opatrnější dataci, kterou zde uvádím, přejímám ze s. 37. Edici žalmů 109–118 přináší publikace IOHANNES HUS. *Enarratio Psalmorum (Ps 109–118)*. Ed. J. Nechutová, H. Krmíčková aj. Turnhout 2013. Opera omnia XVII.

277 *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 3.

vyučoval jiné studenty. První fázi zvládl Hus v letech 1405–1406²⁷⁸ a v roce 1407 začal číst Lombardovy *Sentence* veřejně.²⁷⁹

Vedle Písma byly Lombardovy *Sentence* pro středověkou teologii nejvýznamnějším předmětem studia a pramenem úvah.²⁸⁰ Kvůli lepšímu zapamatování jednotlivých myšlenek z něj vznikaly výtahy a veršíky. Tradice jejich četby na Teologické fakultě UK byla „projevem setrvalosti středověké křesťanské tradice, neboť [Sentence] udržovaly spojení s teologickým myšlením před scholastickými velkými sumami 13. století... Zatímco sumy představovaly systematizaci myšlení, knihy sentencí... se pokoušely o systematizaci tradice scholastického a protoscholastického období.“²⁸¹ Propojovaly tak současnost se starší křesťanskou tradicí a díky neustálému vznikání nových komentářů docházelo k neustálé aktualizaci tradičních témat.²⁸² Jednotlivé výklady se tedy lišily. Lombardovy *Sentence* se využívaly pro současnost, a tak se v různých obdobích měnila popularita jednotlivých témat převzatých do komentářů, což mohlo znamenat i to, že některá témata nebo i celé knihy chyběly úplně.²⁸³ Takoveto samostatné komentáře (komentující třeba jen jednu knihu) se většinou týkají čtvrté knihy *Sentencí* – o svátostech a zmrtvýchvstání, tj. o individuální eschatologii. Stále stejné citáty se mnohdy používaly pro jiná tvrzení a cíle. V rané české reformaci se upřednostňovala právě čtvrtá kniha a směřovalo se (alespoň podle rukopisných dochování) ke spojení „individuální eschatologie s modelem jurisdikční církve jakožto ústavu spásy, tedy ke svátostnému a zásvětnému pojmání blaženosti“, což je v rozporu s aristotelským pojetím štěstí.²⁸⁴

Husův výklad se zachoval v zápiscích jeho posluchačů.²⁸⁵ Dosáhl úspěchu a rozšířil se. Hus při veřejné lektuře konkuroval v letech 1407–1408 dalším čtyřem adeptům doktorského stupně: dvěma světským bakalářům, Štěpánu Pálčovi a Mikuláši Stoerovi, a dvěma řeholníkům, dominikánu Janu z Hory a Petru Mangoldovi.²⁸⁶ V letech 1408–1409 potom Janu z Hory, cisterciáku Matouši ze Zbraslavě a světskému bakaláři Janu z Frankensteinu ve Slezsku.²⁸⁷

278 V tom se rozchází Bartoš s Flajšhansem, který vymezuje Husovo soukromé studium *Sentencí* roky 1405–1407 a veřejné přednášky na Univerzitě Karlově roky 1408–1409 (tamtéž, s. 5). Sedlák uvádí jako roky veřejných přednášek 1407–1409 (*M. Jan Hus*, s. 147–148).

279 Tzv. lektura – BARTOŠ, F. M. Příspěvky, s. 45.

280 *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 4.

281 UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 37.

282 Tamtéž.

283 Tamtéž, s. 37–38.

284 Tamtéž, s. 38.

285 *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 5. Poprvé vyšel výklad tiskem roku 1904–1906 pod názvem *Super quatuor Sententiarum*. Vydali jej V. Flajšhans a M. Komínková-Bydžovská.

286 Podle Bartoše snad rovněž dominikán a nejspíše se jedná o Petra z Uničova. (Příspěvky, s. 45.)

287 Tamtéž, s. 45.

Samotný Husův výklad je nezastupitelným pramenem studia Husovy eschatologie. V Husově komentáři Lombardových *Sentencií* jsou nejen jasně vloženy Husovy aktuální eschatologické názory, ale je to i nezastupitelný doklad míry, v jaké byl Hus soudobými mantinely eschatologického a teologického myšlení vůbec ovlivněn. Hus sice přistupoval k výkladu velmi svědomitě – bakalář teologie si mohl výklad ulehčit tím, že použije komentář některé z uznávaných vědeckých autorit a Hus to neudělal. Avšak v takovém případě se předpokládalo, že interpret využije možnosti kritizovat církevní autority nebo třeba odpůrce svého názoru. Této šance Hus příliš nevyužil.²⁸⁸ I tak už Václav Novotný Husův výklad hodnotí jako příklad díla vynikajícího obsahem i provedením, svědčící o pilném ovládnutí látky.²⁸⁹

Hus postupuje ve své lektuře tak, že to po stránce teologické nepřináší nic výjimečného.²⁹⁰ Není jasné, zda Hus čerpal přímo z původních pramenů, nebo je opsal z jiného díla – možný pramen zjištěn nebyl.²⁹¹ Přesto je jeho výklad považován za dostatečně jednoznačný přehled jeho osobních stanovisek v otázkách středověké teologie.²⁹² K Lombardovým názorům přistupoval kriticky.²⁹³ Lombardus byl pro Husa učitelem „scholastických myšlenkových forem“.²⁹⁴ U Husa však znovu

288 Přehled Husových oblíbených i kritizovaných autorit ve výkladu *Sentencií* přináší BARTOŠ, F. M. Příspěvky, s. 46–50. Husovo zpracování však badatelé hodnotili rozdílně. Bartoš se domnívá (Příspěvky, s. 55), že Hus se při výkladu v letech 1408–1409 příliš neprojevil. V té době došlo k řadě vážných změn, včetně procesu Stanislava ze Znojma, a podle Bartoše se Hus např. v otázce očištění přes svoje niterné přesvědčení držel dost zpátky, když uvedl ortodoxní názor, že očištěc existuje, a přitom už znal Pseudochrysostomovy důvody, které roku 1405 použil Mikuláš z Drážďan k popření očištění. V tomto bodě se kromě hodnocení kvality Husova výkladu rozchází s Flajšhansovým výrokem, že Hus „nic nepřechází mlčením a ničím nepohrdá“ (*Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 6). Navíc Flajšhans tvrdí, že ani studium *Sentencií* nemělo za cíl nic jiného, než se tvrzení učit nazpaměť. Neočekávala se žádná vlastní intervence studenta (tamtéž, s. 5). Sedlák si zase myslí, že v Husově výkladu lze najít stopy tehdejších jeho bojů – hlásí se k Wyclifovi, přebírá celé pasáže z „Impugnantibus“, čímž připomíná eucharistické spory, dotýká se problematiky trestání bratří, exkomunikace nebo svazování a rozvazování – to jsou podle Sedláka témata současná (SEDLÁK, J. *M. Jan Hus*, s. 148–149).

289 NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 1*, s. 195. Podobně kladné hodnocení Husova výkladu jako Novotný přináší Flajšhans (*Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 6).

290 SEDLÁK, J. *M. Jan Hus*, s. 147.

291 Tamtéž, s. 148.

292 BARTOŠ, F. M. Příspěvky, s. 45.

293 JESCHKE, J. B. Husova věroučná závislost. *Theologia evangelica*, 1950, roč. 3, s. 308. Do určité míry využil Hus v prvních dvou knihách Wyclifa, avšak jen tam, kde je to vhodné, a počíná si velmi opatrně. Také snad mohl použít výklady Stanislava ze Znojma (NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 1*, s. 201). Hus se dokáže postavit proti Lombardovi – např. v otázce, zda hříšný kněz posvěcuje, dále o exkomunikovaných a kacírích (tamtéž, s. 358). Husova teologie byla prý „theologií výběru“ (JESCHKE, J. B. K teologickým předpokladům, s. 23). Hus sice vycházel z různých církevních autorit, avšak vybíral si je kriticky, nepřejímal je bezhlavě a byl schopen jim i různé věci vyčítat. Konkrétní příklady tohoto Husova postupu Jechke ukazuje ve studii Husova věroučná závislost, s. 298–311.

294 JESCHKE, J. B. Husova věroučná závislost, s. 308. Ovšem vliv *Sentencií* na Husův způsob myšlení nebyl na druhou stranu jediný. Lze předpokládat, že Hus měl přístup i k jiné literatuře, která nabízel na příklad seznámení s patristickými myšlenkami. Srov. HLAVÁČEK, I. *Středověké soupisy knih a knihoven*

převládá mravně reformní zájem nad teologickým²⁹⁵ a často si vybírá výroky podle takových aktuálních účelů. Ve výkladu čtvrté knihy Hus reaguje živě na současné události. Novotný tomu říká „živý smysl pro otázky dne“.²⁹⁶ Např. o pohřebních obřadech mluví kvůli kritice církevního obřadního formalismu.²⁹⁷ Typické je pro Husa dále to, že se nehodlá rozejít s oficiálními stanovisky církevní dogmatiky a že se explicitně odmítá zabývat detaily. Podle Husa „je třeba to ponechat Bohu“.²⁹⁸

Ucelenější oddíl věnovaný otázkám posledních věcí začíná v Husově výkladu XLIII. distinkcí čtvrté knihy, v níž přechází téma od uzdravení poraněného člověka nedokonalého a svátostně počatého (*inperfecta et sacramentaliter iniciata*, tj. „per sacramentorum devotam perceptionem“)²⁹⁹ k vyléčení dokonalému, dovršenému nadpřirozeně (tj. „per corporum resumptionem et iudiciale discussionem“ – *Super IV Sententiarum*, IV, XLIII, 1, s. 705.). Ve XLIII. distinkci Hus hovoří o jednotlivých aspektech vzkříšení mrtvých, v dalších distinkcích o stavu vzkříšených (dist. XLIV), o stavu duše po oddělení od těla (dist. XLV) a v rámci toho řeší místa pobytu, tedy i peklo, dále přímluvy živých za zesnulé a v rámci toho očištěc; dále pojednává o stavu zatracených (dist. XLVI – zejména o nekonečném trestu), o posledním výslechu vzkříšených (tedy o Posledním soudu, o ohni – dist. XLVII), o Kristu soudci (také o znameních soudu – dist. XLVIII), o dvou městech po soudu (dist. XLIX), o zatracení bezbožných (dist. L). Tato část Husova výkladu je chápána jako souvislé učení o posledních věcech (takový je přístup již od dob Lombarda) a Hus se v nich drží v zásadě témat jednotlivých Lombardových distinkcí, jen v detailech se od Lombarda může lišit (např. téma očištěc).

V Husově výkladu však najdeme i výpovědi, které nepatří do tohoto ucelenějšího oddílu (a nejsou podány jako ucelené učení), ale které můžeme podle dnešních kritérií mezi výroky o posledních věcech zařadit také. Jedná se o výroky související s problematikou předurčení a předzvědění, a to z různých hledisek – Hus mluví o církvi predestinovaných a zavržených (v předmluvě první knihy, kde reaguje na Lombardův pojem *odibilis ecclesia* z prologu *Sentenci*,³⁰⁰ avšak Lombardus na rozdíl od Husa o církvi zavržených nebo predestinovaných dále v prologu nehovoří),

v českých zemích. Praha 1966. K Husově knihovně srov. HLAVÁČEK, I. Husovy knihy (několikero úvah o Husově bibliotéce a užívání knih). In *Jan Hus mezi epochami*, s. 90–95.

295 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 201 nebo JESCHKE, J. B. K teologickým předpokladům, s. 24.

296 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 352.

297 Tamtéž, s. 359.

298 Tamtéž, s. 335.

299 *Spisy M. Jana Husi. Č. 4–6, Super IV Sententiarum*. Ed. V. Flajšhans. Praha 1904–1906, liber IV, dist. XLIII, 1, s. 705.

300 PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*, prologus. Ed. I. Brady. Grottaferrata 1971–1981, s. 4. Spicilegium Bonaventurianum 4–5.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

Božím předzvěděním (lib. I, dist. XXXLIII–XLI), předzřízením (lib. I, dist. XLI), Boží vůli spasit lidi (lib. I, dist. XLVI), lidských zásluhách pro život věčný (lib. II, dist. XXVII), smrtelných hříších (lib. II, dist. XXXV a XLII; lib. IV, dist. XXI). Všechna uvedená témata distinkcí najdeme v Lombardových distinkcích, někdy ovšem pod jiným číslem distinkce.

Na porovnání Lombardova díla a Husova výkladu vidíme, jak vypadá soudobé vymezení posledních věcí a jak vypadá Husovo nejsystematičtější zpracování eschatologické látky. Hus se důsledně drží témat a rozvržení Lombardových distinkcí. Zda se přidržuje i všech jeho tvrzení a názorů, to ukáží při výkladu o sledovaných Husových dílech a konkrétních tématech, u nichž budu srovnávat zpracování látky se zpracováním v systematickém komentáři k *Sentencím*, a tedy i s Lombardovou předlohou.

Už nyní však mohu něco říct k tomu, jak Hus vybírá eschatologické i další teologické otázky, a uvést příklady jednoho charakteristického prvku Husovy metodologie ve výkladu o eschatologických problémech, o němž jsem se před chvílí zmínila. Přesněji řečeno v Husově komentáři k *Sentencím* nacházím jeden velmi důležitý jev, který doprovází i jeho další eschatologické názory v jiných dílech. Je to Husova neochota pojednávat o některých detailech nejen eschatologické látky – v komentáři se to týká zejména otázek očištění. Podle Novotného je tato Husova tendence způsobena nikoli snahou o stručnost, ale skepsí a kritičností „vůči dosahu teologického poznání“, nebo alespoň přesným rozlišením podstatných a nepodstatných věcí. Hus si uvědomuje „neužitečnost planého hloubání“.³⁰¹ Tento Husův přístup se podle Novotného objevuje tam, kde Hus nemá jistotu podle Písma. Jedinou jistotou je pro něj správný křesťanský život v souladu s tím, co říká Písmo.³⁰² Mravně reformní zájem neustále vede směr výkladu. „Praktické stanovisko mravní má převahu nad spekulativními účely.“³⁰³ I přes Novotného hodnocení se domnívám, že Hus sice často takto svoji strohost ve výkladu vysvětluje, nicméně že v mnoha případech se automaticky jednoduše nezabývá věcmi, které nepovažuje za důležité pro své cíle,³⁰⁴ tj. hlavně z hlediska moralizování, a někdy naopak ví věci, které by podle vlastních (a Novotným vyzdvižených) kritérií vědět neměl, jako je např. počet dní strávených v očištění v *Dixit Martha* (např. *Positiones*, s. 174).

Uvedme si několik příkladů těchto Husových výroků, které v Lombardových *Sentencích* v tomto nebo obdobném znění alespoň na uvedených místech, v uvedených distinkcích nenacházíme.

301 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, vše s. 199.

302 Tamtéž.

303 Tamtéž, s. 202.

304 Srov. Husův výrok, když po podrobném výkladu o zásluhách mrtvých a přímlovách živých za mrtvé v očištění poznamenává: „Ista videbantur michi audientibus utilia, ideo prolongavi.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 6, s. 719.)

- Když Hus mluví o neschopnosti porozumět Božím tajemstvím (avšak o tom nehovoří často a v některých jiných dílech vůbec), např.:

„Quis enim nostrum explicare possit baptismi efficaciam, que mens comprehendere, que hanc gratiam lingua narrare valeat, ubi in innocenciam redit iniquitas et in novitate vetustas...“ (*Super IV Sententiarum*, IV, Inceptio, 4, s. 504)

- Když Hus hájí Wyclifa proti obviněním z kacířství a při té příležitosti se zmiňuje o očištcí, uznává existenci očištky, avšak říká, že nemůžeme vědět, je-li Wyclif předurčený, je-li v pekle, nebo v očištcí, a dodává:

„Essent aliqua dicenda de sera penitencia, quam pulcre tractat Augustinus in sermone De penitencia, qui incipit ‚Penitentes‘, ut adducit Magister in litera, eciam de igne purgatorio, de quo ego modicum loqui scio; melius ergo videtur michi, quod discam bene vivere, quam incerta de igne huiusmodi seminaré. Si enim bene vivens sufficienter penitueró, ignem supplicii non timebo...“ (Tamtéž, IV, XX, 3, s. 621)

Podobně se vyjadřuje o stejném tématu v distinkci následující.³⁰⁵

- Když se Hus nezmiňuje o místě pekla:

„Sed adhuc ista omnia michi locum inferni certum non indicant (...) Certus ergo sum de hoc, quod infernus est et quod ignis eternus est, sed non sum certus, ubi est et si illum effugiam; pro illo debeo instare bonis operibus, ut illum experientialiter non sentiam cum dolore.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 3, s. 714)

- A svým způsobem také tento odkaz na to, že vše, co potřebujeme vědět, najdeme v Písmu:

„... quidquid queritur ad salutem, totum iam adimpletum est in scripturis: qui ignarus est, invenit ibi, quod discat; qui contumax est et peccator, invenit ibi futuri iudicii flagella, que timeat; qui laborat, inveniet ibi epulas promissionis vite perpetue, quas manducando amplius exercetur ad opus; qui pusillanimis est et infirmus, inveniet ibi mediocres iusticie cibas, qui etsi pinguiorem animam non faciunt, tamen mori non permittunt; qui magnanimus est et fidelis, invenit ibi spirituales escas continenciores vite, que perducunt eum ad angelorum naturam; qui percussus est a dyabolo et vulneratus est in peccatis, inveniet ibi medicinales cibos, qui eum per penitentiam reparent ad salutem.“ (Tamtéž, I, Inceptio, I, 8, s. 7)

305 Na tato dvě místa upozorňuje i NOVOTNÝ, V. *Jan Hus I, I*, s. 359, pozn. č. 2 a 3.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

Mnohdy Hus uzavře svůj výklad tvrzením, že úplné jistoty „se dočkáme po smrti nebo při soudném dni“.³⁰⁶ Výroky tohoto charakteru najdeme v *Super Quattuor sententiarum* na těchto místech: v první knize, dist. XIII, 5 (s. 95), kde Hus hovoří o plození Syna a vycházení Ducha svatého; v knize druhé, dist. XXXIII, 6 (s. 332), když hovoří o zatracení dětí, podobně v knize čtvrté, dist. XLIV, 5 (s. 711), kde pojednává o detailech posledních věcí, ve čtvrté knize, dist. XLVIII, 5 (s. 730), když hovoří o přesné podobě Posledního soudu, a ještě jednou ve čtvrté knize, dist. L, 6 (s. 739), když hovoří o zatracených a přesné podobě ohně, který je ztrestá. Jsou to přitom Husovy poznámky, neboť u Lombarda nacházíme jen někdy a spíše jen stručné vyjádření, že některé odpovědi nezná, neboť je nenašel v Písmu: „... fateor me ignorare, quia in Scripturis non memini me legisse.“ (PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, IV, XLVIII, 5, 7, s. 547.) V dalších uvedených příkladech však shody nenacházím.

Husovy teologické úvahy i jejich teologický základ jsou naprosto v souladu se středověkou teologií. Nejbližší byl Husovi augustinismus, naprosto zásadně v učení o církvi.³⁰⁷ Podle Machovce nebylo nic z Husovy kritiky (zmiňuje kritiku církve a myšlenku o Antikristu) „ve středověku nového – nová byla dosud nikdy tak vyhrocená situace. Co do základů teorie, byl u Husa ve vztahu k veškeré středověké teologii rozdíl pouze v akcentech na to či ono, ne v celku učení. V Husově učení byly dva důrazy v jeho době cizí většině teologů: jednak všudypřítomný platonsko-augustinický mystizující kult ‚pravdy‘ jako čehosi transcendentního, božského, jednak její stálé osobní hledačství.“³⁰⁸ Především, že tyto dva akcenty jsou stěžejní i právě speciálně v Husově eschatologii.

Studium a další působení na Univerzitě Karlově nemělo na Husa vliv jen danými osnovami. Lze uvažovat i o vlivu osobním, který jsme pozorovali již na setkání s Wyclifovou naukou – o vlivu Husových učitelů a dalších lidí z univerzitního okruhu. Žádný z nich však neovlivnil Husa přímo svojí eschatologií. Spíše utvrdili Husovo zaměření na morální a reformní problematiku, které teprve Husovu eschatologii zásadně zformovalo. V této souvislosti musím zmínit minimálně Štěpána z Kolína, který kritizoval poměry v církvi a byl stoupencem wyclifismu, dále teologa Jana z Mýta a Stanislava ze Znojma. Stanislav se na rozdíl od dvou dříve zmíněných Husových učitelů eschatologii částečně věnoval, avšak o tom, že by z jeho myšlenek nějakou Hus přejal, zde nemůžeme hovořit. Stanislav se k tomuto tématu dostal více až v okamžiku, kdy kritizoval husitskou apokalyptickou eschatologii ve spise *De Antichristo (contra M. Jacobellum de Missa)*.³⁰⁹

306 Tamtéž, s. 200, zde konkrétní ukázky v poznámce č. 2.

307 MACHOVEC, M. Jan Hus, s. 208.

308 Tamtéž.

309 Vše NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 222.

4.3.4. Mezníky Husova života, Husova povaha, tvorba a povolání

Vyjmenovala jsem řadu faktorů, které měly nebo velmi pravděpodobně mohly mít vliv na utváření a výsledný charakter Husovy eschatologie. Jednalo se však více méně o faktory vnější. Zbývá nám zohlednit faktory vnitřní, tedy autorovu osobnost – čím Hus byl, jakou měl povahu,³¹⁰ jaký byl jeho život a jakým způsobem díky těmto aspektům Hus uvažoval.

Začněme Husovým veřejným vystupováním. Jakou roli Hus hrál? Hus sám sebe považoval především za kazatele. Nechápal však tuto funkci jako jednu z mnoha, ale jako svoje celoživotní a nejdůležitější poslání, jehož nezpochybnitelnou prioritu dokládá Písmo. Kazatel je tím, kdo pomáhá ukázat lidem cestu ke spáse a odvrací je od cesty vedoucí k ztracení. Kazatel je zprostředkovatelem mezi Bohem a lidmi. V napjatém dění rané české reformace potom tato role na významu ještě nabývá, protože jde nejednou o osud celé české společnosti a celé české křesťanské církve, nikoli jen vybrané skupiny posluchačů nebo uzavřené skupiny farníků. Vzpomeňme v souvislosti s tím už na Milíče, který svůj život zasvětil kazatelské službě sice poněkud jiným způsobem, avšak v podstatě ze stejných důvodů. A vzpomeňme i na to, jak Milíčovu kazatelskou službu silně ovlivňovala jeho povaha a jaký charakter díky tomu měla jeho díla. Nebo si pro srovnání připomeňme Matěje z Janova, který byl naopak velkým teoretikem, což se opět projevilo ve veřejném vystupování i jeho myšlení a charakteru jeho díla a eschatologie.

Hus měl k povolání kazatele velmi vhodnou povahu, která rovněž následně ovlivňovala i jeho další společenské role a literární tvorbu. Nebyl systematickým teologem, který by seděl v ústraní a několik let do detailů propracovával nějaký traktát. Byl to člověk velmi horlivý, snad až netrpělivý, který sledoval aktuální církevně-společenské a politické dění a který se snažil na toto současné dění rovněž co nejdříve a co nejvýrazněji reagovat³¹¹ – ať už v kázáních nebo jinou formou, v níž však vždy nějaká stopa kazatelství zůstala. Ne nadarmo vyjmenovává už Václav Novotný jako typické Husovy rysy „výmluvnost a zápal pro věc“.³¹² Hus byl tedy kazatelem svým celkovým způsobem života a myšlení, veřejného vystupování a přístupem k literární tvorbě. Vše prožíval podobně jako Milíč dost osobně, avšak nenajdeme u něho jako u Milíče nějakou dobu mystického našeptávání Ducha, ale spíše osobní přesvědčení o správnosti vlastního počínání vycházející z četby evangelia.

310 K různým pojetím Husovy povahy (optimista, pesimista) a osobnosti (kacíř, světec, prorok, mučedník, národní hrdina, první propagátor marx-leninského socialismu) v historii husovského bádání a o množství Husových rolí: na s. 1–5 v českém překladu části de Vooghtovy knihy *L'hérésie de Jean Hus*, který vyšel pod názvem *Kacířství Jana Husa* (v *Teologické revue Husitské teologické fakulty UK v Praze*, 1997, roč. 68, č. 1.)

311 Srov. Šmahelovo hodnocení Husa jako tribuna slova a muže činu (ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 62).

312 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 1, s. 101.

V podobném směru zkoumal Husa v poslední době nejvíce Zdeněk Uhlíř a Jiří Kejř. Uhlíř³¹³ v jeho kázáních spatřuje spojení „myšlenkové jednoduchosti s reformní rigorózností“. „Jan Hus nebyl teologem v pravém slova smyslu, byl spíše ideologem, který se v rámci své kazatelské činnosti stával propagandistou a agitátorem.“ Autor na základě různých indicií předpokládá „agitátorský styl kázání“ Jana Husa, který však věrohodně z dochovaných textů doložit nelze. Kejř³¹⁴ sleduje Husa z hlediska historicko právního a všímá si jeho zatvrzelosti, neústupnosti, neschopnosti přijmout argumenty, které hovoří proti němu.³¹⁵ Pro Husa byla typická zejména v náročných situacích neuváženost a spontánní projev.³¹⁶

V samotné kazatelské praxi Husa podporovalo několik věcí. O kariéře kazatele především už dlouho snil, považoval ji za jeden z možných smyslů lidského života a vedle důrazu na Písmo tak můžeme vidět kazatelství jako jeden z nejvýraznějších rysů celého Husova snažení. Jistě v tom určitou roli hrála popularita a dlouhá tradice domácího kazatelství³¹⁷ v dané době. Na roli kazatele kladl sice důraz i Wyclif, avšak plnit toto poslání se rozhodl Hus bez jeho vlivu, neboť s Wyclifovými názory se seznámil až potom. Wyclif tedy spíše podporoval Husovo již započaté kazatelské úsilí.³¹⁸ Husa povzbuzovalo jistě i to, že byl úspěšným kazatelem. Jeho kázání se těšila hned od počátku velké oblibě (u sv. Michala od roku 1401),³¹⁹ tedy byla hojně navštěvována, poslze i opisována a čtena. To bylo i důvodem, proč se mohl Hus stát od 14. 3. 1402 hlavním kazatelem Betlémské kaple a také toho, proč kázal častěji, než bylo jeho povinností.

Smyslem Husovy kritiky v kázáních byla už od počátku „skutečná reforma života“³²⁰ kněží a laiků, která je možná jen díky nápravě stávajících mravů. Ze začátku Hus na nikoho neútočil, ani na duchovenstvo, pouze pozitivně ukazoval, jaké má být.³²¹ Hus však vždy nejraději reagoval na aktuální problémy a nebál se vyslovit svůj názor (alespoň co se morálních otázek týče). A jelikož problémy se podle něho stupňovaly, vyvíjela se a zostřovala i kritika. Po roce 1400, kdy přijal kněžské svěcení, se jeho názory formovaly „v neustálém dialogu s jeho vlivnými i lidovými stoupenici prostřednictvím kazatelny“³²² a hlavním centrem nejen jeho kazatelské, ale

313 UHLÍŘ, Z. *Středověké kazatelství*.

314 KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. Brno 2006, s. 12–48.

315 KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý (Resumé knihy, která nebude napsána)*. Praha 2009, zejména s. 101 (ale těmito postřehy je proloženo celé dílo).

316 KEJŘ, J. *Husův proces*. Praha 2000, zejména s. 98.

317 O českém reformním kazatelství a jeho významu např. stručně LAMBERT, M. *Středověká hereze*, zejména s. 422.

318 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, např. s. 72.

319 Roku 1401 byl Hus vysvěcen na kněze. (Tamtéž, s. 69.)

320 Tamtéž, s. 93.

321 SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 87.

322 ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 64.

i „literární a zčásti i učitelské“³²³ činnosti se stala Betlémská kaple. K tomu současně studoval bohosloví, plnil povinnosti na fakultě a udržoval čilou korespondenci se žáky i venkovskými straníky a odpůrci. Nemůžeme jej tedy nikdy vidět jako kazatele izolovaného od běžného života. V Praze měla tradici povšechná kritika ze strany kazatelů, avšak Hus reagoval z kazatelný častěji bezprostředně. „Adresné invectivy, ironické narážky i aktuální glosy byly dráždivě přitažlivé, ale současně se dotýkaly stále většího množství mnohoobročníků, svatokupců“,³²⁴ a reakcí na ně proto byly žaloby. Hlavní osa kázání³²⁵ – snaha poučit posluchače o nutnosti dobrého života – zůstává stejná pro celou Husovu tvorbu včetně námi sledovaných kázání a listů. Proto je Hus nejčastěji představován jako mravokárce a zejména této složce jeho učení je věnována pozornost. V kázáních je tato snaha samozřejmě nejzřetelnější.

Literární tvorbě se Hus věnoval zejména v dobách, kdy nemohl kázat a někdy právě kázání touto formou nahrazoval (zejména listy). Zpočátku psal o látce oblíbené v dané době (např. *Gesta Christi* a *Passio Christi*) a přiřadil se tak v tom k dosavadnímu domácímu hnutí. Většina jeho děl vznikala podobně jako kázání jako více či méně bezprostřední reakce na nějakou aktuální událost ve společnosti nebo církvi. Husovou prioritou byly i v tomto případě vždy mravy, a to zejména církevních představitelů. Pod tímto úhlem se díval následně i na ostatní věci, které nikdy nezískaly jeho mysl natolik, aby ho na delší dobu odvedly od tématu, které chápal jako svoje životní poslání. Proto zde ani nemohu přinést přehled výhradně eschatologicky laděných děl, jako jsem to udělala v případě jiných autorů. U Husa chybí svázanost eschatologie jen s některým konkrétním dílem, nacházíme ji rozptýlenou v mnoha dílech.

Po raných, čistě moralistních kázáních začal psát první spisy – scholastické univerzitní disputace, proslovy, české knihy. Prudčí kritika kléru přišla až později. Jednotliví badatelé se však mohou ve svých názorech lišit. Sedlák vidí radikalizaci Husovy kritiky od roku 1409.³²⁶ Za kritický potom považuje rok 1410, kdy Zbyněk na popud papeže prozkoumal Wyclifovy knihy a označil je za kacířské a dále Wyclifa kritizoval za blud o svátosti oltářní. Proti Zbyňkovým dekretům byla podána odvolání k novému papeži Janu XXIII. Kaple betlémská se stala centrem odboje a na Univerzitě Karlově se přednášelo na obranu Wyclifových spisů. První opravdu těžká zkouška nastala v létě 1412,³²⁷ kdy se rozešel s Václavem a své wyclifovské minulosti se zřekli Stanislav s Pálčem. Šmahel tuto situaci označuje jako kritický

323 Tamtéž.

324 Tamtéž, s. 65.

325 NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 93. Ryze moralistní kázání jsou typická i pro Husovo působení v Betlémské kapli (MACHOVEC, M. *Jan Hus*, s. 207).

326 První církevní klatba na Husa a následně další žaloby. Hus potom kázal proti duchovenstvu, odpuštěním a částečně se začal dotýkat i otázek papežství.

327 Např. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, podrobně od s. 258.

moment hnutí. Hus na to reagoval tak, že důsledně pokračoval proti stanoviskům odpůrců.

Husova kazatelská nálada prostupovala všechny oblasti jeho působnosti a Hus ji dokázal skloubit i s vysokými posty na Univerzitě Karlově, které považoval rovněž za důležité. Roku 1398 byl examinátorem při bakalářských zkouškách, roku 1400 dispensátorem, roku 1401 examinátorem magisterských zkoušek, 15. 10. 1401 děkanem, asi v letech 1402–1403 rektorem Univerzity Karlovy. Kromě toho zastával průběžně ještě další různé univerzitní funkce. Vlastní funkce mělo i opravné hnutí. Nejprve Hus nebyl v čele opravného hnutí a nebyl zdaleka tak vidět jako např. Stanislav ze Znojma nebo Štěpán z Pálče. Postupně se však do čela hnutí dostal. Už od začátku měl z univerzitních mistrů reformního okruhu díky Betlému a jakémusi osobnímu soucitu s nelichotivým osudem městské a venkovské chudiny nejbližší k lidovým vrstvám, a snažil se tak o reálnou nápravu.³²⁸

Husova eschatologie se pod vlivem všech těchto okolností vyvíjela. Byla často součástí Husovy kritiky a společně s ní se měnila také díky výrazným událostem Husova života. Můžeme shrnout, že ke kritickým momentům Husova života patří konec arcibiskupovy přízně, konec královy přízně, veškeré vnější zásahy do Husovy kazatelské činnosti (od roku 1408) a domácího kazatelství vůbec, nejrůznější stížnosti a žaloby na Husa a reformní stranu a nakonec kostnický proces. Těmi, které zasáhly do eschatologie v námi sledovaných dílech, se ještě případně budeme zabývat blíže v rozbořech. Ovšem spojením všech zmíněných okolností bychom měli získat již tímto přehledem alespoň obecné předpoklady pro porozumění tomu, proč je Husova eschatologie, s níž se za chvíli seznámíme, právě taková, jaká je.

328 Tamtéž, s. 64–65 .