

Mainušová, Helena

Sociálně politické aspekty učení Matěje z Janova

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1970, vol. 19, iss. C17, pp. [35]-51

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102453>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

SOCIÁLNĚ POLITICKÉ ASPEKTY UČENÍ MATĚJE Z JANOVA

HELENA MAINUŠOVÁ

Zvýšený badatelský zájem o dílo Matěje z Janova úzce souvisí s otázkou geneze husitství, s hledáním jeho ideových zdrojů. Od doby objevných studií Františka Palackého¹ patří Janovovi pevné místo v galerii postav, které jsou řazeny k předchůdcům Husovým. Poslední dílčí studie ukázaly,² že Matěj z Janova byl předchůdcem Husovým nejen svou ostrou kritikou církve, ale že v mnohém předjímal ideje a kategorie, které se později staly uhelnými kameny husitismu a husitství vůbec. Nemění se přitom nijak podstatně názor o poměrně malé znalosti Janovova díla u Husa. Je známo, že se Hus dostal k jeho spisům dosti pozdě³ a řada prvků Matějova učení mu byla zprostředkována až druhotně Jakoubkem ze Stříbra, který byl výrazným stoupencem Pařížského mistra a hájil a dále rozvíjel i ty komponenty jeho teorie, které u Husa nenalezly výraznější ohlas.⁴ I když tedy nelze prokázat přímou kontinuitu mezi Husem a největším z jeho předchůdců, Matějem z Janova, je nepochybné, že i Janovovo dílo v ideové sféře spolupůsobilo při vytváření příznivé půdy pro recepci a tvůrčí aplikaci Viklefova učení.

V této stati se pokusíme vysledovat základní obrysy Matějových názorů společenskopolitických. Není nutno připomínat, že Janov programově žádnou politickou ani společenskou koncepci nevytvářel a ani jako taková v jeho díle neexistuje. Nicméně je jediný z předchůdců Husových, který zanechal myšlenkově samostatné a poměrně rozsáhlé dílo, umožňující takto otázku formulovat.

Hlavní prací Matěje z Janova je soubor traktátů „Regulae Veteris et Novi Testamenti“.⁵ V první a druhé knize Regulí je vyloženo celkem dvanáct pravidel pro křesťanský život (čtyři starozákonní a osm novozákonních), třetí kniha mluví nejprve o reguli třinácté, hlavní, další části

¹ *Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen* (1846), česky: *Předchůdcové husitství v Cechách*, Radhost 1872, str. 321–352.

² J. Nechutová, *Kategorie zákona božího a Matěj z Janova*, SPFFBU, E12, 1967, str. 211–221; B. Töpfer, *Chiliasische Elemente in der Eschatologie des Matias von Janov*, Ost und West in der Geschichte des Denkens, Berlin 1966, str. 59–70.

³ Srov. J. Sedlák, *M. Jan Hus*, Praha 1915, str. 73–74, pozn. 5; V. Novotný, *M. Jan Hus I*, 2, str. 482, 499.

⁴ K tomu viz četné studie J. Sedláka, *Studie a texty k náboženským dějinám českým I–III*, Olomouc 1914–1919.

⁵ *Matěj z Janova, Regulae Veteris et Novi Testamenti*, vyd. V. Kybal a Odložilík, Sběrka pramenů českého hnutí náboženského ve 14. a 15. století, č. 9–13, sv. 1–4, vydal V. Kybal, Inšpurk 1908–1913, sv. 5, vydal O. Odložilík, Praha 1926. Edice obsahuje 1.–4. knihu Matějova díla. 5. kniha nebyla dosud vytištěna; Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona, přel. Rudolf Schenk, Blahoslav 1954, úvod napsal Miloslav Kaňák.

třetí knihy a kniha čtvrtá a pátá tuto „regula principalis“ aplikují. Je znám Palackého výrok, že Janov nedal svému dílu výstižný název, že spíše než „Regulae“ by jej bylo třeba nazvat zkoumáním o křesťanství pravém a nepravém.⁶ Poslední janovovské studium ukázalo, že název, který náš autor pro své dílo zvolil, je logický: práce skutečně pojednává o pravém a lichém křesťanství, avšak pravé křesťanství existuje podle něj „jen pod regulí, ve shodě s regulí, a odlišit od křesťanství lichého je lze právě jen určitými regulemi, jejichž souhrnem je z ontologického hlediska ‚regula generalis, principalis‘, z etického hlediska ‚Veritas Prima‘, Kristus...“.⁷

Toto třinácté pravidlo je vlastním etickým a teologickým základem, na němž Janov stojí při svém úsilí obrodit a očistit církev. Je konečnou podobou božího zákona, zjeveného lidstvu postupně. Kristus se sám zjevil jako První pravda. Jeho příklad a učení je nejvyšším, dostačujícím a jediným pravidlem křesťanského života. Poslední zkoumání ukázalo, že Matějova „regula principalis“, „regula in se“ a rozumným bytostem poznatelná forma této regule, První pravda, je v podstatě totožná s ústřední kategorií viklefismu – husitismu, s „lex Christi“.⁸ Přitom to naprosto neznamená, že by ji Matěj z Janova používal v té souvislosti jako Hus a odvozoval z ní tytéž konsekvence. Jedno však mají přesto společné: i Janov konfrontuje „etickoevangelické zásady“ se současnou skutečností a odhaluje vykořisťovatelskou praxi a zkaženost církve, i jemu se stává boží zákon kritériem náležitě poslušnosti.

Z uvedené charakteristiky vyplývá, že chceme-li zkoumat Janovy názory na společnost, její uspořádání, znamená to, ptát se, jaké byly jeho názory na církev.

Obsáhlý výklad Janovy eklesiologie podal ve své knize, jež je dosud nejobsáhlejším zpracováním života a díla Pařížského mistra, Vlastimil Kybal.⁹ Celou řadu podnětů, které Kybalovy vývody doplňují a v mnohém upřesňují, přinesl v této otázce i husitolog Paul de Vooght,¹⁰ ačkoliv vymezil ve své husovské monografii Matěji z Janova jen málo místa. V následující charakteristice Janovy koncepce církve vycházíme z těchto prací.

Poměrná složitost Matějovy eklesiologie je dána jeho pojetím vnější a vnitřní jednoty církve. Odtud je jakoby budována na dvojím pojmu církve, nebo lépe řečeno na rozlišení mezi *communio* a *ecclesia*. Pouze *communio* je církví ve vlastním slova smyslu. Je to církev svatých – *ecclesia sanctorum*. Jejím nejpodstatnějším znakem je nezrušitelná duchovní jednota, kterou nemohou rozdělit žádná bratrstva, řehole, žádné schizma (ty jsou plodem jen nejednotnosti zevnější). Tuto jednotu Janov vyvozuje, ve shodě se svým krajním realismem, který je filosofickým základem jeho učení, z ontologické kategorie „regula generalis, principalis“ a teologickoetické kategorie „Veritas Prima“ a jejího zákona: tak jako je jeden Bůh a jediná nejvyšší pravda (ve vědě – *in sciendis*, ve víře i v jed-

⁶ Fr. Palacký, *Předchůdcové...*, str. 324.

⁷ J. Nechutová, *l. c.*, str. 212.

⁸ *Tamtéž*, str. 211–212.

⁹ V. Kybal, *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, Praha 1905.

¹⁰ P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain 1960.

nání), tak je jediný zákon této pravdy. Souhrn těch, kteří se touto zákonou normou řídí, je dokonalý lid křesťanský a jediné společenství a duchovní sjednocení tohoto lidu – vlastní církev svatých. Jen „svatí“ křesťané, tj. věrní neboli dobří tvoří mystické tělo Kristovo, jehož hlavou je Kristus, a jsou součástí společenství církve svatých; hříšníci jsou z něho vyloučeni, jsou naopak články církve zlých, církve Antikristovy. Konstitutivním prvkem církve svatých je tedy představa dobrého křesťana, plněního evangelický zákon Kristův.

Církev v tradičním pojetí, tj. ta, která sdružuje dobré i špatné (congregatio omnium credentium in Christum bonorum christianorum simul et malorum), je *communio* pouze v nevlastním slova smyslu, je společenstvím hierarchicky sjednoceným jednotnou vírou a svátostmi. Jednota této církve může být roztrhána lidmi i věcmi: nálezky, tradicemi, bratrstvy a nedodržováním náležitých vztahů mezi jejími jednotlivými hierarchickými články.

Církev svatých nechápe náš autor podle Kybala ve smyslu duchovně transcendentním; není to ideální veličina, která nemá vztah ke skutečnému křesťanskému životu existující církve. Je to empirická společnost opravdových křesťanů a je zároveň integrující částí viditelné, hierarchické církve všech věřících. Existuje uvnitř ní. Ovšem společenství dobrých křesťanů se špatnými se omezuje jen na akt věření, obřady, tradice a církevní svátosti.

Vooght i Kybal dospívají ke shodnému závěru, že se obě církve v Janovově koncepci navzájem nevyklučují, stejně jako jednota vnitřní nevyklučuje jednotu vnější. Ačkoliv církev všech věřících není pokládána za církev ve vlastním slova smyslu, tj. církev – mystické tělo Kristovo, přece příliš ze svých mocí neztrácí. Zůstává nadále onou institucí, v níž a skrze níž se dospívá k spasení. Všichni její členové sice nejsou účastníky církve ve vlastním slova smyslu, ale přece se naopak žádný křesťan nemůže stát součástí církve svatých, aniž by předtím nenáležel k církvi všech věřících. Příslušnost k této církvi je tedy podstatnou podmínkou příslušnosti k církvi – mystickému tělu Kristovu. Především proto, že hierarchická církev disponuje svátostmi; v popředí stojí zejména svátost eucharistie, jejíž časté přijímání je nejdůležitější prostředek k nabytí a uchování vnitřní jednoty v církvi svatých.

Vooght končí svůj výklad konstatováním, že Janov sice identifikuje pravou církev se společenstvím svatých, ale nechává pozemskou, hierarchickou církev téměř nedotčenu, pouze oslabuje její lesk.¹¹ Jeho postoj je dále vysvětlitelný už vzhledem k době, kterou schizma a celková krize církve přímo předurčily k tomu, aby byla dobou hledání nových definic církve.

Abychom mohli posoudit, nakolik toto hodnocení odpovídá duchu Matějova učení, je třeba mít na zřeteli, že celé dílo je koncipováno ve dvou základních rovinách, které se od sebe značně vzdalují. Tam, kde Pařížský mistr podává výklad, nárys svého systému, jakoby neexistovaly

¹¹ „... laissait intacte l'Église terrestre mais, en lui supprimant sa qualité d'Église proprement dite et de corps mystique du Christ, Janov en diminuait l'éclat“, I. c., str. 35.

problémy, pohybuje se v jakési sféře klidu; stýká se zde s polohou scho-lastických pojednání. Zcela jinak je tomu v převažující části práce, v těch pasážích, které reagují na současný stav církve. Při konfrontaci církve prvotní a současné, při aplikaci zákona První pravdy apod. se Janov neustále přesahuje, vnitřní logika argumentace jej vede dál, než zamýšlel. Domnívám se, že respektování těchto dvou myšlenkových poloh usnadní v mnohem interpretaci Regulí, umožní pochopit ony rozpory, které konstatovali všichni badatelé, kteří s Janovem přišli do styku.

Budeme-li nyní z tohoto zorného úhlu hodnotit jeho eklesiologii, musíme dát za pravdu Kybalovi i Vooghtovi v tom, že Matěj z Janova při konstrukci svého systému nenechal vyplynout ty důsledky, které jeho pojetí pravé církve jako společenství svatě žijících křesťanů obsahuje. Výměr communio se mu nestal základem k útoku na hierarchickou církev. Naopak jsme viděli, že činí církev svatých — communio závislou na církvi jako ústavu spásy.

Dojdeme však k poněkud změněnému závěru, jestliže sledujeme, jak obstojí hierarchická církev tam, kde Janov provádí její konfrontaci s První Pravdou, Kristem, jeho životem a učením. Propastný rozdíl, který shledává, jej vede k poznání o „ohavnosti spuštění v domě božím“, k poznání, že současná církev je vlastně církví Antikristovou, jež pronásleduje nepatrný hlouček vyvolených.

Podobným prvkem, jímž z jiné strany relativizuje institucionální církev, je myšlenka dokonalé svobody ducha. Doposud byla většinou pokládána za důkaz joachimitského vlivu.¹² Ukazuje se však i možnost vysvětlit tento názor z Janovova učení samého,¹³ z důsledného domyšlení kategorie První pravdy. Důsledek teze o svobodě křesťana v Duchu svatém je zřejmý: člověk je osvobozován od podřízenosti církevní instituci svobodou Ducha svatého, je účasten na zjevení boží pravdy individuálně, bez prostřednictví církve.

Nejinak se vede Janovovi i s pojmem Antikrista. Navazuje na pozdní pojetí Milíčovo, jemuž se Antikrist stává symbolem zla zahrnutého v církvi. I náš autor¹⁴ považuje za Antikrista každého křesťana, který žije v rozporu s Kristem. Dále než jeho učitel se dostal svou představou Nejvyššího Antikrista. Zatímco Milíč ho hledal v Karlu IV., vychází náš autor z premisy, že „Summus Antichristus“ je bytost, která je nejvýraznějším, nejzřetelnějším protikladem Krista a není to nikdo vně církve. Pak musí logicky dospět k závěru, že je to nejvyšší kněz, protože nikdo nemá v církvi k dispozici takové prostředky, aby mohl více odporovat Kristu než papež. Vooght¹⁵ sám upozornil, že se Janov zalekl tohoto logického důsledku a uhýbá před ním tvrzením, že Antikrist není pravý papež,

¹² Zejména Christo N. Gandev, *Joachimitské myšlenky v díle M. z Janova Regulae Veteris et Novi Testamenti*, ČNM 1937, str. 1–28.

¹³ B. Töpfer ukazuje, že u Matěje „stellt die Freiheit des Heiligen Geistes nicht ein absolut neues Prinzip dar, sondern sie ist das Kenzeichen der von Jesus verkündeten Lex evangelica“, l. c., str. 70; podrobně se touto otázkou zabývá J. Nechutová v dosud nepublikované studii.

¹⁴ Viz V. Kybal, l. c., str. 108–109, pozn. 3, 203–206, B. Töpfer, l. c., str. 62 až 63, P. de Vooght, l. c., str. 24–26.

¹⁵ Tamtéž, str. 25–26.

nýbrž podvodný antipapež. Sice nemá ony znaky, které Nejvyššímu Antikristu jako nejmocnějšímu oponentu Krista příslušejí, ale tento vzdoropapež si je nárokuje a někteří mu je i přiznávají. To mu stačí, aby viděl Nejvyššího Antikrista v Klementu VII.

Nemohli jsme vyčerpát všechny případy, kde náš autor v zápalu diskuse rozbíjí to, co při pozitivním výkladu přijímá. Pokládali jsme však za nutné na tuto skutečnost upozornit, protože se budeme v dalším výkladu zabývat poněkud jinými stránkami jeho kritiky.

Všeobecně je možno konstatovat, že u Janova — podobně jako u jiných myslitelů rané reformace — nestojí v popředí zájmu instituce, církevní úřady, ale jejich nositelé; vystupuje s kriteriem mravní kvalifikace osob. Ani to však nemuselo být pro instituce bez nebezpečí, uvážíme-li, že rozlišování úřadu od jeho vykonavatelů neproniklo ještě v této době do obecného povědomí. Janov tak mohl připravit cestu pozdějšímu reformačnímu snažení, ačkoliv zdánlivě zůstává v jeho systému institucionální církev nedotčena.

*

Janovova nedůslednost v pojetí církve se odráží i v terminologii. Rozlišení na církve svatých a všech věřících používá jen v kapitolách, kde své pojetí popisuje. V traktátech, kde provádí kritiku současného stavu, probírá hierarchické členění církve apod., se oba pojmy překrývají. Hovoří se většinou o církvi boží, Kristově.

Pokud jde o hierarchické členění této viditelné církve,¹⁶ Janov uznává a rozlišuje tři podstatné a základní stavy: jsou to papež, biskupové a faráři. Byly zřízeny bezprostředně Kristem a jsou plně ve shodě s církví prvotní. Kristus ustanovil místo sebe Petra, prvního papeže, místo apoštolů biskupy; farní kněží jsou nástupci sedmdesáti dvou učedníků. Dnešní církev však už nedochovala onu jednoduchost zřízení prvotní církve a rozšířila hierarchické stupně o stavy méně podstatné, druhotné. I zde jsme svědky Janovovy nedůslednosti. Ačkoliv vyzvedává jako první u nás ideál prvotní církve a usiluje obrodit současnou církev do její podoby, nehájí tento postulát jako závaznou normu. Akceptuje rozšíření církevních úřadů o patriarchy, arcibiskupy, arcikněze a děkany s tím, že je přidala církev na pokyn Ducha svatého. Tím je ovšem zaštiťuje proti jakémukoliv napačení. Nositelům dalších církevních úřadů a hodností však už nepřikládá samostatnou úlohu, nýbrž je chápe jako pomocníky, kteří se podílejí na výkonu funkcí, k jejichž plnění byly ustanoveny stavy základní. Kardinálové jsou pomocníky papeže, kanovníci biskupů a vikáři (zde ve významu střídník, kaplan) farářů.

Toto rozdělení církve pokládá Janov za vhodné vzhledem k úloze, která byla církvi svěřena: být ústavem spásy, poskytovat křesťanským národům spásitelnou službu. Plnění oněch funkcí však závisí nejen na mravní kvalifikaci jejich nositelů, ale též na zachovávání kompetence a náležitého vztahu mezi nimi navzájem. Je to moment, jež se velmi výrazně uplatňuje při kritice stavu, který zavládl v církvi od doby avignonského papežství. Budeme mít možnost rozebrat ho podrobněji v dalším výkladu.

¹⁶ Sv. II, str. 201–205.

Dříve, než budeme věnovat pozornost kritice, kterou Janov stíhal hierarchickou církev, všimněme si jeho obecně vysokého hodnocení kněžského úřadu. Na několika místech, zejména když chce zdůraznit propast mezi velikostí poslání kněží a jejich skutečným životem a činy, cituje verš z knihy Žalmů (82, 6), kde se ve vztahu ke kněžím říká: „Já jsem řekl: bohové jste.“¹⁷ Z toho pak vyvozuje, že kněžský úřad, hodnostní stupně v církvi, jsou připraveny Bohem jen pro pokorné a prosté. Vykonávání kněžského úřadu má být následováním Krista; mají ho tudíž zastávat jen povolání, protože jim je svěřeno významné poslání: být pastýřem lidu, zprostředkovávat slovo boží v podobě kázání a slovo boží vtělené ve svátosti eucharistie.¹⁸

Oč větší je představa našeho autora o úkolu a tím o potřebné mravní kvalifikaci kněží, o to intenzivnější je pak jeho kritika těch, kteří daná kritéria nespĺňují. Dokázal ve výrazné zkratce postihnout cestu, kterou se ubíral vývoj „sluhů božích“ od onoho vysokého postulátu až ke stavu, pro nějž má jen nejtvrďší slova kritiky, když říká: „... také jsme byli všichni podle božího svědectví bozi a synové Nejvyššího, byli jsme vyvolení rod, královské kněžstvo, svatý národ“, ale když jsme došli oblíby, začali jsme mít zalíbení jen sami v sobě, ve svém bohatství, ve svých počtách. To však znamenalo, že jsme se přestali líbit lidem i Bohu. Pozbyli jsme svou autoritu natolik, že dnes už není slyšet mezi lidmi nic než odsuzování a urážky proti řeholníkům a kněžím; lid nás neposlouchá, natož aby si nás vážil.¹⁹

Tím zároveň naznačil, v čem vidí hlavní příčiny zkázy v církvi: je to odklon od života ve shodě s Kristem a příklon k tomuto světu a jeho hodnotám – světské panování. Tento stav a jeho důsledky hodnotí Janov z různých stránek.

V první řadě se kněží a všichni ostatní klerici prohřešují proti požadavku chudoby a ctnostného života obecně. Způsob života, který vedou, znamená nejen jednat proti evangeliu, ale úplně ho vyvracet.²⁰

Dalším a z hlediska jejich poslání nejdůležitějším důsledkem je, že připravují svým nehodným životem ostatní složky společnosti o spasitelnou službu, již jsou jim povinni poskytnout. Janov se v tomto ohledu nedostává tak daleko jako někteří jiní myslitelé tzv. první reformace, kladoucí požadavek mravní kvalifikace kněží do nejužšího spojení s platností vysluhovaných svátostí. Zatímco Viklef důsledně hájí zásadu, že svatokupecký kněz, kněz ve smrtelném hříchu světi nehodně, zůstává Hus na polovině cesty. Uznává světící moc nehodných kněží, avšak upírá jim autoritu jurisdikční. Stejně radikální stanovisko jako Viklef zastává v tomto ohledu Mikuláš z Drážďan.²¹

Janov především zdůrazňuje, že současní kněží, kteří se nejvíce honí za bohatstvím a hodnostmi, jsou tím rozptylováni a odváděni od svého základního úkolu: „... horlivě se staráme hlavně o to, abychom měli úřady,

¹⁷ Sv. III, str. 34, I, str. 159.

¹⁸ Sv. IV, str. 26, V. kniha, otištěno ve *Výboru...*, str. 84.

¹⁹ „Fuius quoque dei testimonio dii et filii excelsi omnes, genus quoque electum, regale sacerdotium, gens sancta.“ Sv. I, str. 160, podobně sv. I, str. 136–139.

²⁰ Sv. II, str. 236.

²¹ J. Nechutová, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení*, Praha 1967, str. 14–16, 33–36.

důchody a obročí, takže se zdá, že nepřijímáme péči o duše, nýbrž spíše péči o desátky a důchody, o bohatství a výsady. Neboť o to usilujeme, spor vedeme a staráme se, ale péče o duše je... až na posledním místě nebo vůbec žádná.“²² Tato skutečnost pak způsobuje, že se duchovenstvo zbavuje toho, co činí podstatu jeho moci, pozbývá sil, vzdaluje se od vlastního důstojenství.

Ono zpronevěření se úkolu a poslání postihuje stejnou ne-li větší mírou i ostatní dva základní stavy v církvi: biskupy a papeže.²³

Biskupům neleží na srdci ani tak to, aby byli řádně dosazováni duchovní správcové, ale spíš věci a záležitosti velmožů a jiné světské zájmy. Podobně papež je více spojen s králi a svými pomocníky, kardinály, než aby pečoval o svůj hlavní úkol – řádné dosazování biskupů – a dbal o součinnost s nimi při správě církve. Navíc si papež přisvojil propůjčování všech obročí a osobních důstojenství v církvi, které příslušelo podle zákonitého a přímého postupu biskupům. Tím nejen vzal na sebe úkol, který nemůže zvládnout, a porušil strukturu prvotní soustavy, jelikož je to věc, jež je v příkrém rozporu s prvotní církví,²⁴ ale rozhodným způsobem umožnil růst zlořádů v hierarchii.

Janov plně sdílí názory stoupců opravného hnutí v církvi, kteří ukazovali na důsledky papežského centralismu, fiskalismu, systému expektancí a prezentací. Na několika místech připomíná, že světské panování (a zlořády z něho plynoucí) nabylo vrcholu právě tehdy, když kurie soustředila u sebe všechny úřady a církevní obročí.²⁵ Důsledkem toho pak je nejen porušení práv a pravomocí biskupů papežem, ale zúžení kompetence i jiných hierarchických článků. Četnými exempcemi byla znevážena a oslabena autorita farních kněží, což se nutně odrazilo i na výkonu jejich úřadu. Neblahý důsledek celého tohoto systému je však zejména v tom, že papež nemůže znát mravní kvality osob, jimž svěřuje úřady. Jelikož biskup ztrácí vliv na jmenování, nemá účinnost ani jeho snaha vést podřízené duchovní správce k řádnému plnění povinností. Dochází tím k uvolnění poslušnosti a narušení poměru mezi představenými a podřízenými.²⁶

Při kritice centralizační praxe kurie zřetelně vystupuje do popředí Janovovo odmítání monarchistického principu správy církve, odmítání papežského primátu. Měli jsme možnost sledovat už při výkladu o stavech církve, že náš autor nepovažuje autoritu papeže (v těchto pasážích používá obratu *papa vel episcopus Romanus*) za kvalitativně jinou než biskupů a kněží a zdůrazňuje, že papeži, biskupům i kněžím byla moc postoupena bezprostředně Kristem, tedy ne skrze papeže. Do protikladu monarchistického typu staví správu církve na federalistické platformě,²⁷ která odpo-
vídá poměrům v prvotní církvi. Naproti tomu si „papež – čili biskup

²² „... principaliter curamus habere strenua officia, beneficia et prebendas ita, ut iam non curam animarum videamur assumere, sed magis curam decimarum et censuum, curam diviciarum et libertatum. Pro his etenim laboramus, litigamus et sollicitamur, sed cura animarum est... vel novissima vel forte nulla.“ Sv. IV, str. 189 až 190.

²³ Sv. II, str. 224–226.

²⁴ Sv. II, str. 224–226.

²⁵ Sv. IV, str. 138–139, 143–145.

²⁶ Sv. IV, str. 140–145, II, str. 246–247.

²⁷ V. K y b a l, I. c., str. 184.

římský — udělal z jiných papežů své nájemníky“, kteří mu odvádějí pravidelné nájemné; ti stejně postupují i vůči svým podřízeným. Jimi ustanovení kněží „dělají totéž s laiky, když vymáhají od svých věřících četné poplatky dokonce i za udělování svátostí a za pohřeb“.²⁸ Výstižnější charakteristiku simonie si nemůžeme přát!

Vedle uvedeného sleduje Janov důsledek světského panování ještě z jiného zorného úhlu. Orientace duchovenstva na světské bohatství, hodnosti a pocty vede církev do područí těch, kteří tyto věci spravují a rozdělí: světské vrchnosti, státu.²⁹ Pak se církevní hodnostáři snaží mocným zalíbit, vyhýbají se všemu, čím by mohli upadnout v jejich nelibost. To ovšem znamená, že se duchovní správce vzdávají svého úkolu: vést světskou moc k plnění božích přikázání a pečovat o to, aby náležitě uplatňovala svou vládu nad lidem.³⁰

Jestliže můžeme číst u Janova řadu postřehů k tomuto citlivému místu církevní skutečnosti, pak ještě výstižnější je Milíč z Kroměříže. Hovoří o tom na několika místech ve svých kázáních, ale pregnantní formulace se objevuje zejména v jeho dopise Urbanu V. Upozorňuje, že biskupové se příliš důvěrně stýkají s vladaři, poddávají se jim, aby měli pokoj, zatímco mají „poddané i knížata světlem pravdy osvěcovat“. Ale ani Milíč se nespokojuje s tímto konstatováním a ukazuje na příčinu: „Zajisté, poněvadž zřídka kdo řádně jest volen . . . a nejobyčejněji, kdo umí nejlépe lichotiti, bývá vyvolen od knížete svého. Jak však takový bude svému knížeti kázati pravdu, když jest vyvolen k tomu, aby neřikal leč to, co jest milo poslouchati?“³¹

Janov, vyžívající se v apokalyptických výjevech a obrazech, vystihuje tento stav alegorií apokalyptické šelmy a nevěstky, stejně jako o padesát let později Petr Chelčický. Nevěstka — zkažený, změkčilý klerus — sedí na šelmě (někdy jde o alegorii celé laické společnosti, častěji jen o světskou moc), ale neřídí ji, neboť „... ne tak jak právě chce klerus a kněžstvo, chtějí knížata a vojínové, nýbrž jak chtějí králové, soudci a vojáci . . . dává se nést klerus, a neobávají se . . . světští vladaři kleru a kněží, ale naopak klerikové a kněží se bojí a třesou v přítomnosti králů a knížat . . . tohoto světa“.³²

Tento důsledek světského panování církve byl zřejmý kritikům a horli-

²⁸ „... hodie papa vel episcopus Romanus fecit alios episcopos suos tributarios annuales, episcopi vero sacerdotes curatos per hoc et exinde iam in multis quasi homines suos censuales sibi effecerunt. Enimvero curati presbyteri faciunt in laicis et super laycos sibi subiectos multas valde exactiones usque ad sacramentorum et sepulture vendicionem.“ Sv. II, str. 247.

²⁹ Sv. IV, str. 210—213.

³⁰ Sv. IV, str. 199—201; 211—212.

³¹ „Certe, quia raro aliquis canonicè eligitur, . . . et ut plurimum, qui valet pro adulatione, ille eligitur a principe suo. Quomodo autem talis suo principe veritatem predicabit, cum ad hoc sit electus, ut non aliud dicat, nisi quod placet audire?“ Věstník Královské české společnosti nauk, roč. 1890, vyd. F. Menšík, str. 320; v textu bylo použito překladu, jak je uveřejněn v knize F. Loskota, *Milíč z Kroměříže*, Praha 1911, str. 124—125.

³² „... non sicut modo vlt clerus et sacerdotes, ita volunt reges, principes et milites, sed sicut volunt reges, iudices et milites, illinc portantur clerus, neque timent . . . presides seculares clerum et sacerdotes, sed (e) converso clerici et sacerdotes timent et tremunt coram regibus et principibus . . . huius mundi.“ Sv. IV, str. 211.

telům o nápravu v církvi už dávno před 14. stoletím. Jako příklad uveďme augustiniánského mnicha Gerloha z Reichersbergu, který v polovině 12. století, když naznačoval cesty návratu církve k apoštolskému životu, říká, že klerus opustí paláce světských pánů a vzdá se světských a politických zájmů. Pak bude moci poslouchat pouze boží a ne už královské zákony.³³

Dostáváme se tak k důležitému bodu Janovy koncepce, který ji výrazně odlišuje od Viklefa i jeho českých stoupenců na počátku 15. století. Neobsahuje ani náznak teorie o nápravné moci světských pánů. Ačkoliv náš autor jasně říká, že je to světská moc, která obdařila církev majetkem, nedospívá k logickému požadavku vyslovenému Viklelem a přejatému Husem, Jakoubkem, Mikulášem z Drážďan, Jesenicem: ať stát poskytuje církvi jen nejnútnejší a přebytečný majetek jí odejme. Naopak Janov s lítostí a rozhořčením konstatuje úpadek úcty duhovenstva u laiků, který jde tak daleko, že jsou kněží vystaveni ústrkům a dávání na pospas „a naše i církevní statky jsou násilně odnímány“. (!)³⁴ Typické v této souvislosti je, že v celém Janově díle nenajdeme ani zmínky o Konstantinově donaci, jejíž odsuzování je pevnou součástí výzbroje jeho nástupců v boji s hierarchickou církví.

Stejně stížnosti se objevují u Milíče, dále u velkého karatele mnohoobročnictví a svatokupectví, autora proslulého spisu „Squalores curiae Romanae“, Matouše z Krakova v kázání z r. 1385 i u dalšího synodálního řečníka Štěpána z Kolína v r. 1395. J. Sedlák³⁵ zdůraznil, že právě tito protagonisté opravy se ujímají práv církve a kněží a „ač znají nedostatky v církvi a touží po nápravě, nenapadá jim ani svěřit ji rameni světskému“. Přičítá tuto skutečnost na vrub církevní politiky Václava IV. Jistě to není argument neplatný. Zdá se však, že příčiny jsou hlubší než Václavovy rozpory s arcibiskupem a někdy nepřilíš jemný postup vůči církvi, uvážíme-li, že stejný názor zastával i Milíč z Kroměříže, který žil v době Karla IV., kdy církev byla na výsluní císařovy přízně. Domnívám se, že se dostal blíže postizení skutečné příčiny F. M. Bartoš,³⁶ když ukázal na úzké spojení mezi centralizací a fiskalismem kurie a státem. Charakterizuje vztah papežství a dvora (platí především pro české země, Německo; v Anglii a Francii byla situace odlišná) jako nepsaný konkordát, který vydával duhovenstvo na pospas papeži i králi. Papež sice formálně obsazoval obročí, ale o kandidátech rozhodoval většinou panovník. Tím dochází ve vývoji vztahu panovník – domácí duhovenstvo – papežství ke změně.³⁷ Zatímco do prosazení centralizace vystupuje kurie spíš jako ochránce duhovenstva jednotlivých zemí proti panovníkům, nyní kurie ponechává králi celkem volnou ruku (zejména po vypuknutí schizmatu), protože potřebuje jednak jeho oporu jako takovou, jednak toleranci dvora pro soustavu, která vydírala domácí duhovenstvo a tím ale nepochybně ochu-

³³ B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens*, Berlin 1964, str. 29.

³⁴ Sv. I, str. 136–137, „... et bona nostra et ecclesiarum violenter auferuntur...“.

³⁵ J. Sedlák, *M. Jan Hus*, I. c., str. 52–53.

³⁶ F. M. Bartoš, *Čechy v době Husově*, Praha 1947, str. 241.

³⁷ Viz J. Eršil, *Správní a finanční vztahy avignonského papežství k českým zemím*, Praha 1958, str. 46–50.

zovala i dané země. Odlišnost situace např. ve Francii nebo Anglii je zřejmá. Zde buď přímo koruna nebo parlament brání vykořisťování kleru papežstvím, i když z vlastních zistných zájmů.

Nemůžeme zde rozbírat celou problematiku podrobněji. Spokojme se konstatováním, že toto spojenectví Václava IV. a papežství muselo dostat vážnou trhlinu, co papež Bonifác IX. se buď sám podílel nebo aspoň toleroval depozici Václavovu v říši. Tato okolnost v součinnosti s ostatními nepochybně spoluvytvářela historickou situaci příznivou pro to, aby reformní myslitelé usilující o nápravu církve akceptovali tezi o nápravné moci světských pánů (je však založena daleko širěji, neomezuje se jen na sekularizaci církevních statků).

Nepochybně zde působila i skutečnost, že se ukázala nereálnost těch metod nápravy, které předpokládal Matouš z Krakova, Milíč (fakticky cesta zvyšování vzdělanosti kleru, boj o nápravu mravů) i Matěj z Janova.

Dílo našeho autora však obsahuje v nejednom směru doklad pro to, proč teoretik jeho typu nemohl v situaci, která se ještě plně nevyhranila, dospět k tak převratnému požadavku, jaký znamená Viklefův postulát o nápravě církve světskou mocí. Janov přes veškerou kritiku a výbojně myšlenky, které jeho dílo obsahuje, byl příliš člověkem svého stavu,³⁸ byl příliš determinován tradiční středověkou koncepcí společnosti. Byl stoupencem názorů, které byly v naprostém rozporu s tím, z čeho vycházela teorie o nápravě církve světskou vrchností, státem. Nejzřetelněji se to projevuje v jeho pojetí vztahu duchovní a světské moci.

Světské rameno³⁹ vykonává vládu a moc královskou a císařskou podle práv a zákonů císařských a občanských (iura et leges imperiales et civiles). Hierarchii světské moci pak stanoví následovně: císař, králové, vojevůdci (magistri militum), šlechtici, soudci a otcové, hospodáři (patres familias plebei). Ačkoliv uznává oprávněnost existence světské moci a používá pro její zdůvodnění běžné teorie o dvou mečích, přece věnuje mnoho místa dokazování superiority moci duchovní nad mocí světskou. Vychází přitom z pojetí církve jako živého organismu. Jednotlivé údy církve a důležitost jejich funkcí jsou obdobné jako u lidského těla. Sled Janovovy argumentace je následující: tak jako v těle lidském obě ruce pečují o tělo a jsou mu oporou, ale přece se na tom nepodílejí rovným dílem, nýbrž vždy a všude pravice je prvotní a základní a levice ji následuje a spolupracuje s ní k prospěchu celého těla, tak je tomu i v těle církve. Sacerdotium, tj. mystická pravice, prvotněji a základněji spravuje křesťanský lid, pečuje o něj a chrání ho než levice, tj. světská moc. Odtud plyne postulát, že lid má prokazovat kněžím více úcty a poslušnosti než soudcům a světským knížatům. Janov se však nespokojuje s tímto zdůvodněním a snaží celou řadu dalších argumentů spekulativních i historických:

a) lid křesťanský je (aspoň ve své většině) nejprve a podstatně duchovní, netělesný; tedy v prvé řadě je povinen poslušností a úctou duchovní správě, tj. jurisdikci kněží;

b) u křesťanských národů stojí v popředí to, co vede ke spáse duše, tedy

³⁸ M. Machovec, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953, str. 102–112.

³⁹ Ucelený výklad sv. II, str. 227–229.

věci duchovní, které spravují kněží. I to nutně vyžaduje, aby moc kněží stála výš než moc světských pánů;

c) duchovní vláda kněžská je podobnější a bližší bezprostřední moci boží;

d) duchovní správa lidu byla vybudována v podobě církve, na rozdíl od vlády králů a pozemských knížat, bezprostředně Kristem;

e) moc a kněžská autorita jsou výronem moci boží (odpouštění hříchů, poskytování svátostí);

f) zatímco se světská vláda králů velmi podobá vládě pohanské, neboť jsou používány zákony, zvyky a obyčeje těch, jimž vládou pohanští králové, je moc a zřízení kněžské blízké a podobné učení a evangeliu Kristovu;

g) napomenutí kněze a trest, který ukládá, je těžší, protože kněz má moc odloučení (abscisio) od církevní obce i od milosti boží na zemi i na nebi;

h) králové a světská knížata v křesťanstvu přijímají požehnání, pomazání a autoritu stavu a vlády od kněží, jak to dosvědčuje historie Theodosiova a jiné, stejně jako jen skrze kněžský stav vstupují do církve.

Z uvedeného je zřejmé, že Janov řeší rozpor mezi principem jednoty, o nějž celý středověk usiloval, a dualitou moci duchovní a světské zcela v duchu kurialistických teorií a buly Unam sanctam ve prospěch moci církevní. Toto pojetí poměru duchovní a světské moci, tedy ve skutečnosti definování poměru církve a státu, se jeví v poslední čtvrtině 14. století, kdy Janov své dílo koncipoval, jako značně nereálné. Nesmíme se však nechat touto koncepcí mýlit. Viděli jsme, že náš autor nebyl natolik v jejím zajetí, aby nedokázal odhadnout, že faktický poměr sil je zcela jiný a že bitva o primát byla už téměř úspěšně dobojována ve prospěch moci světské. Měli jsme možnost sledovat, že Janov dovedl někdy podivuhodně bystře odhalit mocenské pozadí některých jevů v soudobé církvi a že si byl velmi dobře vědom faktického poměru sil. Zastávaná koncepce je spíše ideálem, projekcí jeho představ o účelném uspořádání křesťanské společnosti, která nespatřuje konečný cíl v pozemské existenci, ale skrze ni ve směřování k supranaturálním účelům. Proto přiznává svět-skému státu se všemi jeho institucemi platnost jen potud, pokud se podřídí a včlení ve stát boží, realizovaný v podobě církve. Uznává oprávněnost světské moci, ale chápe ji jako autoritu, která spatřuje zdroj a cíl své existence jen v církvi a od ní přejímá božskou sankci. Domnívám se, že správně vystihl podstatu Janovova pojetí vztahu církve a státu a místo tohoto prvku v rámci celého systému V. Kybal, když zdůraznil, že základní pohnutka jeho názoru je etická a nikoliv politická a je plně v souladu s jeho reformními zásadami a snahami. Podle Kybala Janov „hlásá povýšení moci duchovní nad mocí světskou, aby ukázal na povýšenost přikázání božích nad rozkazy a zákony světskými a tím přivedl lid křesťanský k větší poslušnosti a účtě oněch než těchto“.⁴⁰ Podobnost jeho koncepce s teoriemi kurialistů, kteří zdůvodňovali světovládné nároky papežství, je tudíž čistě vnější. Nejprůkaznějším argumentem pro to jsou vlastní Janovovy názory na světské panování církve a jeho důsledky.

Náš autor sice neodvozuje z postulátu superiority duchovní moci poli-

⁴⁰ V. Kybal, I. c., str. 190–191.

tické a mocenské nároky papeže vůči světským panovníkům, ale přesto hraje toto pojetí světské moci a místo, které jí vykazuje v rámci účelného řízení křesťanské společnosti, důležitou úlohu v jeho systému: stává se platformou, na níž provádí svou kritiku světské moci.

Výtky vedené tímto směrem se dají redukovat na jednu základní:⁴¹ světské rameno se zpronevěřilo svému poslání, překročilo dané pravomoci a zvrátilo náležitý poměr mezi mystickou pravící a levicí. Tím ovšem ztratilo spravedlivý základ panství a stalo se pouhým tyranstvím. Světská vrchnost zapomněla, že „ne proto jsou králové a knížata, aby povyšovali sami sebe, ale aby šířili v lidu vykoupeném krví Kristovou jeho lásku a úctu“.⁴² Proto panovníci, kteří se povyšují tím, že uzurpují pro sebe slávu, jež náleží Bohu, jsou zloději a lupiči a jejich hlavou je Antikrist.⁴³ Lid má být především poddán Kristu, má poslouchat jeho příkázání; „pak teprve ať poslouchá všechny představené kvůli Kristu v tom, co ke Kristu směřuje nebo co neodporuje jeho ctnostem a moudrosti“.⁴⁴ Je zde v prvé řadě determinována účelná a skutečná moc světská tím, že vede křesťany, kteří jsou jí poddáni, ke Kristu, což v pojetí Matěje z Janova znamená k plnění božího zákona. Dále zde máme už v jádře zformulovanou zásadu náležité poslušnosti, jež je poslušností vůči jedinému a pro všechny závaznému zákonu.⁴⁵ Janov z toho logicky dedukuje, že je-li „regula generalis, principalis“, „Veritas Prima“ jedinou zákonnou normou pro všechny, tvoří souhrn těch, kteří se touto normou řídí, jednotnou společnost. Hlavní příčina současného rozvratu pak tkví v nerespektování tohoto základního principu. Neexistuje jednotná a závazná poslušnost vůči Bohu. Na její místo nastoupilo množství **nezávazných poddanství**.

Ve středověku bylo tihnutí k jednotě vždy velmi silné, ačkoliv skutečnost představovala pravý opak. U Janova je o to výraznější, že požadavek jednoty je podepřen i teoreticky; plyne z pojmu jediné základní regule, takže je rovněž důsledkem realistického základu jeho teologie. Náš autor se tak stává přímo apoštolem jednoty a o to důrazněji postihuje kritikou vše, co jí odporuje nebo ničí.

Odtud druhým rysem, který – vedle názoru o superioritě moci duchovní – formuje jeho poměr k světské moci a dobovému politickému vývoji, je silné akcentování univerzální koncepce řízení křesťanské společnosti. Je to zároveň další bod, který Janovy politiky názory výrazně odlišuje od jeho nástupců. Vždyť zejména Jakoubek ze Stříbra a Hus dospívají k pojmu suverenity panovníka, státu. Janov naopak vychází z představy jediné velké křesťanské rodiny národů, na níž budoval své pojetí státu raný středověk. Důležité přitom je, že svou averzi vůči plnosti moci papežské (plenitudo potestatis) promítá i do této otázky. Nehovoří totiž o pod-

⁴¹ Zejména sv. II, str. 230–232.

⁴² „... ad hoc solum sunt positi reges et principes, ut promoveant in populo christiano Christi sanguine redempto non se ipsos, sed amorem et timorem Jhesu Christi.“ Sv. IV, str. 207.

⁴³ Z V. knihy, publ. ve Výboru..., str. 67.

⁴⁴ „... dehinc omnibus suis superioribus obediunt propter Christum Jhesum in illis, que promovent ad Christum vel que non contradicunt virtutibus et sapiencie Christi Jhesu...“ Sv. IV, str. 207.

⁴⁵ J. Nechutová, *Kategorie...*, str. 214.

řízení jednotlivých křesťanských pospolitostí autoritě nástupce svatého Petra a i pokud jde o pravomoc římského císaře, objevuje se tato myšlenka jen náznakem. Zato ve shodě s celým svým teologickofilosofickým systémem zdůrazňuje poslušnost a závislost vůči Bohu, Kristu, protože pouze jemu je dána moc na nebi i na zemi, pouze on mohl a chtěl shromáždit rozličné národy v jedno jediným náboženstvím, jediným společným pravidlem.⁴⁶

Není třeba zvlášť připomínat, že základní tendence, která se prosazovala v politické areně Evropy 14. století, poskytovala našemu autorovi nespočet příležitostí k důrazným invektivám. Proti středověkému univerzalismu je vytyčován pojem suverénních národních států, zdůrazňujících svou absolutní svrchovanost (*universitas superiorem non cognoscens*). Janov poukazuje jak na dezintegrační procesy samotné, tak zejména na jejich důsledky. Hledá zde příčinu a počátek vnitřních sporů i válek mezi státy, v nichž umírá ve vzájemných bojích více křesťanů, než bylo umučeno pohanskými císaři.⁴⁷ Nesčetná království, knížectví a vévodství jsou znepřátelena a rozdělena, potírají se navzájem krutostí a vražděním. Tím ovšem prokazují, že jsou horší než všechny předešlé pohanské říše a národy, protože není známo, že by kdy lid, který vyznával jednoho a téhož boha a byl veden tímž zákonem, choval k sobě takové nepřátelství. Autor příkládá vinu jednak netečnosti císařské moci,⁴⁸ ale s novými výtkami se obrací i na duchovenstvo, které svým světským panováním ztratilo nejen sílu, ale i morální oprávnění zkažené světské moci v jejím počinání bránit.

Opět prokázal svůj postřeh pro skutečné příčiny událostí, když upozornil na souvislost mezi mocenskými ambicemi jednotlivých evropských států a schizmatem: „... jestliže bychom dobře rozvážili to, co se událo na počátku tohoto rozkolu, uvidíme, že není žádná závažnější příčina než předcházející rozštěpení mezi říšemi a národy, protože tehdy si Francouzové přáli, aby měli papeže ze svého středu, jak to později ukázali, zatímco Římané se také dovolávali...“⁴⁹ To mu však nikterak nebrání, aby na jiném místě nezačlenil i schizma do své teologické koncepce výkladu světa, aby ho nechápal jako součást božího plánu, jako jednu z těch událostí, kterými Bůh trestá a napomíná odpadlé lidstvo.

Z uvedeného je zřejmé, že na rozdíl od reformních myslitelů přelomu 14. a 15. století není kritika Matěje z Janova zaměřena tak jednostranně jen do řad církevní hierarchie. I když z celého jeho díla je zřejmé, že vidí ve zkažené institucionální církvi nejvýraznější ztělesnění a nejhlubší zdroj zla, kterým je zmitán současný svět, přece se ozývají v jeho vzrušených svědectvích o době, kterou žil, velmi silné invektivy i na adresu laické společnosti, přičemž jich není ušetřen ani lid. Tento rys je u Janova zvlášť zajímavý. Na jedné straně můžeme číst v Regulích řádky vrhého

⁴⁶ Sv. II, str. 230, 140–141.

⁴⁷ Sv. III, str. 132–134.

⁴⁸ Sv. IV, str. 208–209.

⁴⁹ „... si bene ea, que gesta sunt in exordio istius scismatis, ponderentur, non invenientur alia causa maior esse ipsius, quam scissura precedens regnorum et scissura populorum, quoniam tunc Francigene ex seipsis papam cupiebant habere, quemadmodum postea ostenderunt, Romani quoque ex seipsis et pro seipsis papam similiter velle se habere acclamarunt...“ Sv. II, str. 193.

soucitění s nejširšími a nejchudšími vrstvami i pochopení, že řada jejich případných přečinů je vyvolána objektivními podmínkami života, ale na druhé straně vystupuje Janov — přísný kritik, moralista a asketa, který odsuzuje vše, co se neshoduje s jeho ideálem křesťana žijícího podle božího zákona, tj. křesťana, který apoštolským životem následuje Krista, odmítá hodnoty tohoto světa. Na jedné straně náš autor otevřeně říká, že je to lakota a chamtivost kněží, bezohlednost a tyranie světské vrchnosti apod., které vedou lid k přestupování božích přikázání,⁵⁰ ale na jiném místě vyslovuje argument, kterým nejen otupuje ostří své sociální kritiky, ale přímo ji znehodnocuje. Na účet lidových mas připisuje i zlořády vládnoucích vrstev církevních a světských zcela v duchu zásady — každý lid má takovou vládu, jakou si zaslouží — když říká: „... je spravedlivé, že Bůh dopouští pro hříchy lidu, aby panoval pokrytec, ... aby tak tvrdý a krutý lid úpěl pod krutým a bezbožným tyranem a aby křesťané milující svět a lakotní měli také preláty a kněze, kteří jsou podobně přáteli světa a lakotní. Vždyť z lakotného a tělesného lidu se sotva hodí kdo jiný, aby byl vyhledán, leč lakotný kněz nebo klerik.“⁵¹

Uplatnil zde ve středověké společenské kritice oblíbený motiv: špatní, tyranští představení nebo zkažení duchovní jsou nutným a konečným hojivým důsledkem úpadku mravů v širokých vrstvách lidu. Kořen tohoto názoru spočívá už v patristické teorii o původu a funkci státu, formulované zejména Augustinem. Světská moc a dané společenské zřízení je chápáno jako užitečné a nutné proto, že čelí důsledkům lidské přirozenosti zkažené prvotním hříchem, že udržuje pořádek a jistý způsob soužití ve společnosti infikované hříchem; je výtvorem božím pro odpadlé lidstvo, dostává božskou sankci.⁵²

Jak vytrvale tento názor působil při výkladu společenských a mocenských poměrů, je zřetelné i z díla Petra Chelčického,⁵³ který došel nejdále v kritice světské moci a prohlásil ji přímo za dílo ďáblovo, které má oprávnění jen u pohanských národů, zatímco všemu křesťanstvu vládne pouze Kristus. Nakonec však ani on netrvá na důsledném hájení této zásady a sbližuje se s oficiální teorií tím, že vládě Kristově a jeho zákonům svěruje jen opravdové křesťany. Kristus vládne „sboru vyvolených“. Pro nemoudré a nespravedlivé Bůh ustanovuje krále a knížata; ti se musejí smířit s životem v porobě, kde násilí je zákonem a vláda jedněch nad druhými nezbytností.

Vrátíme-li se nyní k Janovově kritice, musíme přiznat, že jeho výtky na adresu širokých lidových vrstev zdaleka nemají onu vynalézavost a útočnost, jimiž se vyznačuje zejména jeho kritika vůči klerikům. Jsou to spíš stereotypně opakované stesky na to, že lid se stal tělesným, že usiluje více o věci z tohoto světa než z království božího.

⁵⁰ Sv. IV, str. 382–383.

⁵¹ „... iuste deus propter peccata populi permittit regnare ypocritam, ... ut sic durus et crudelis populus gemat sub crudeli et inpio tyrano...“ Sv. IV, str. 178–179. Podobně sv. II, str. 229–230.

⁵² R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961, str. 88. Augustiniánské jádro Janovovy politické teorie zdůraznil R. R. Betts, *Some Political Ideas of the Early Czech Reformers*, The Slavonic and East European Review, sv. 31, 1952, str. 22.

⁵³ Viz A. Míka, *Petr Chelčický*, Praha 1963, str. 54, 120 aj.; R. N. Foustka, *Petra Chelčického názory na stát a právo*, AUC — Iuridica, I, 1954, Praha 1955.

Matěj z Janova se nespokojuje pouze destruktivní kritikou společnosti, ale usiluje o nápravu, o reformu. Jeho ústřední kategorie, kterou nejen poměřuje současný stav, ale v duchu které usiluje o obrodu, „regula principalis“, „Veritas Prima“, boží zákon, tak představuje i pozitivní program jeho systému – je příkázáním lásky.⁵⁴ Tím je do značné míry určena i podoba této reformy.

Janovovo učení nesporně obsahuje řadu názorů, které jsou v rozporu s ortodoxií a vykazují naopak shodu s některými heretickými koncepcemi. Chiliastickým prvkům v díle našeho autora věnoval v nedávné době pozornost německý znalec této problematiky, B. Töpfer. Pojem „chiliasmus“ v jeho pojetí⁵⁵ není omezen jen na koncepcce, v nichž jde o očekávání tisícileté říše Kristovy, nýbrž má daleko větší rozsah; je označením pro všechny představy o budoucnosti, kde se výslovně mluví o dosažení ideálního stavu společnosti ještě před koncem světa. Ze zorného úhlu takto vymezeného pojmu nachází v díle našeho autora základní chiliastické schéma: mezi současným stavem úpadku, vlády Antikrista a rychle se blížícím posledním soudem, je vsunuta rozsáhlá reforma, která umožní aspoň na krátký čas nastolení náležitých poměrů v celé křesťanské pospolitosti.⁵⁶

Dějiny v Janovově pojetí jsou bojem mezi Kristem a Antikristem jako osobními principy dvou světových říší. Jeho vývojové schéma, periodizace dějinného vývoje v posledních stoletích pak odráží poměr sil mezi oběma principy.⁵⁷

Podle našeho autora je možno působení Antikrista uvnitř křesťanského společenství pozorovat už ve staré církvi. Tehdy ovšem měli dobří křesťané rozhodnou převahu. Mezníkem znamenajícím zlom k horšímu se stal rok 1200. Nepravost mezi křesťany nabyla vrchu nad dobrem. Šíří se zejména pokrytectví, které charakterizuje i celý další vývoj. Janov je považuje za největší zlo uvnitř církve, neboť proniká postupně pod rouškou víry a formální, vnější zbožnosti. Na rozdíl od jiných hříchů není hypokryze každému hned zřejmá a lze s ní jen těžko bojovat. Rokem 1290 začíná etapa, která je určována odstraněním každodenního přijímání laiků. Tím bylo umožněno, aby Antikrist dosáhl vedoucí pozice v církvi. Jeho „Summus Antichristus“ však vystoupil až při schizmatu v podobě vzdoropapeže Klementa VII. Je to zároveň tzv. perioda mlčení, jež předchází podle proroků vystoupení Nejvyššího Antikrista. Znamená to, že utichly hlasy, které by mohly odhalovat nepravosti a varovat věřící. Její konec stanoví k roku 1335 nebo 1385.

Svou dobu pokládá Matěj z Janova už za součást procesu obnovy, který začal před padesáti až sedmdesáti léty. Jejím znakem jsou války, přírodní katastrofy. Tyto metly jsou jednak božím nástrojem proti zatvrzelým pokrytcům, jednak napomenutím k pokání. Přispívají ke konečnému osvození vyvolených z utlačení nespravedlivých. Součástí onoho procesu oslabování moci Antikrista je i schizma. Vidíme zde, že náš autor ne-

⁵⁴ J. Nechutová, *Kategorie ...*, str. 217.

⁵⁵ Podrobnější vymezení v knize *Das kommende ...*, str. 7–8.

⁵⁶ *Chiliasmische ...*, str. 68.

⁵⁷ Nejucelenější výklad tamtéž, str. 60–66.

svěřuje odstranění zla nějaké reálné společenské skupině, nýbrž jde spíš o zásah transcendentní síly.

Protože už skončila perioda mlčení, začíná intenzivní působení kazatelů, kteří v duchu Eliášově získávají Kristu nové věrné křesťany a stávají se vlastními nositeli obnovy. Tak se postupně uvolňuje cesta k uskutečnění rozsáhlé reformy a obnovení pravé církve Kristovy.

Čeho se má očekávaná reforma týkat, jak bude provedena, kdo jsou její protagonisté? Můžeme shrnout, že základním požadavkem je vrátit církev k jejím spásitelným a zjednodušeným počátkům tím, že bude omezen počet nařízení, příkazů a jiných lidských nálezků, neboť „zákon Ducha svatého a evangelium vykládané a hlásané a řádně ustanovení otcové lidu, tj. papež, biskupové, faráři a jejich pomocníci dostačují k zákonitému řízení celého společenství národů i každého jednotlivého člověka... To dostačuje k tomu, aby byla vyřešena každá otázka i rozsouzena každá sporná věc před soudem svědomí i před soudním forem“.⁵⁸ Odstranění či přímo vykořenění mnohosti, zbytečných lidských nařízení a nálezků, které nenapomáhají k plnění jediného, základního a dostačujícího pravidla, nýbrž je spíš zatemňují, neznamená nic jiného než požadavek obnovení jednoty. Janov přitom výslovně zdůrazňuje, že je třeba obnovit zejména jednotu vnější (např. v obřadech, v soužití a všech vnějších obyčejích), protože ta zachovává a střeží vnitřní duchovní jednotu, kterou může působit jen Duch svatý.⁵⁹

Významná úloha připadá kultu eucharistie.⁶⁰ Přijímání znamená především způsob nejvnitřnějšího spojení lidské duše s Kristem a tím zdroj neustálého obnovování vnitřní, duchovní jednoty. Janov však zároveň v přijímání vidí unifikační prostředek mezi přijímajícími navzájem. Idea častého přijímání eucharistie laiky, kterou vytyčil už Milíč, se stává v Janově systému základem pozitivní reformy. Směřuje k prohloubení křesťanského života v jednotné církvi.

Na jiném místě hovoří náš autor o tom, že zkáza a rozklad postoupily tak daleko, že církev nemůže dospět ke své někdejší důstojnosti, dokud nebude dříve všechno obnoveno, jak klerikové a kněží, tak lid. V této souvislosti vyslovuje vyznání, že „již co nevidět povstane nový lid, utvořený podle nového člověka, který je stvořen k obrazu božímu, a z toho lidu že vyjdou... noví klerikové a noví kněží a ti všichni budou mít v nenávisti lakotu a slávu pozemského života...“.⁶¹

Tato pasáž byla v minulosti vykládána často jako jakási předtucha revoluce, předjímání revolučního lidu, jak vystoupil později v husitské

⁵⁸ „...lex spiritus sancti et evangelium expressum et divulgatum et patres ordinarii plebium, utpote papa, episcopi et plebani, et episculaciones eorum, omnino ista sufficiunt ad direccionem legitimam omnem communitatem populorum et quemlibet hominem singulariter...“, sufficiunt inquam... ad omnem questionem dissolvendam et ad omnem causam in foro consciencie et in foro iudicii discuciendam...“ Sv. II, str. 263.

⁵⁹ Sv. II, str. 143–144.

⁶⁰ Podrobný výklad eucharistie u Kybala, I. c., 207–319.

⁶¹ „...iam iam iamque surget novus populus secundum novum hominem formatus, qui secundum deum creatus est, ex quo novi clerici et novi sacerdotes provenient...“, qui omnes odient avariciam et gloriam huius vite...“ Sv. IV, str. 179.

revoluci.⁶² Objevily se názory, že Janovova koncepce nápravy církve se ukázala v pozdějším vývoji jako správnější, reálnější než jeho následovníků z počátku 15. století, protože Matěj z Janova očekával změnu od lidu, zatímco Hus a jeho přátelé věřili v nápravu církve státní mocí reprezentovanou panovníkem.⁶³

Domnívám se, že jde o přílišnou modernizaci, že se uvedené interpretace zcela vymykají duchu celého Janovova díla. S Töpferem je naopak možno říci, že celé usilování našeho autora má zcela nerevoluční zaměření. Přes ostrou kritiku všech vrstev zůstává daný světský i církevní řád v podstatě nedotčen. Töpfer používá typologie Winterovy.⁶⁴ Reformer — Reformator — Revolutionär a konstatuje,⁶⁵ že Janov patří nepochybně do skupiny první. Jde mu v podstatě jen o odstranění výstřelků, nestal se reformátorem, natož revolucionářem. Věří hlavně na vnitřní proměnu lidí. Ti pak naplní starý systém novým obsahem.

SOZIALPOLITISCHE ASPEKTE DER LEHRE DES MATTHIAS VON JANOV

Die Verfasserin charakterisiert Janovs Ekklesiologie, widmet ihre Aufmerksamkeit seiner Kritik der Kirche und Laiengesellschaft und faßt seine Ansichten betreffend die erwartete Reform zusammen. Sie teilt die Meinung jener Forscher, die darauf hinweisen, daß die vorausgesetzten Änderungen in der institutionalen Sphäre ganz unrevolutionär und von verhältnismäßig geringer Tragweite sind; es wird hauptsächlich die innere Umwandlung der Menschen betont, die dann die alten Institutionen mit neuem Inhalt füllen sollen.

Die bisherige Analyse der Lehre des Matthias von Janov hat in mancher Hinsicht eine überraschende Übereinstimmung mit dem Wyclifismus-Hussitismus gezeigt. Diese Übereinstimmung ergibt sich sowohl aus der gemeinsamen theoretischen Ausgangsbasis, als auch aus der ähnlichen Definition mancher Kategorien und den übereinstimmenden Folgerungen, die aus ihnen gezogen werden. Trotzdem sind die beiden Systeme merklich verschieden, besonders hinsichtlich ihres Ausgangs, ihrer Auffassung bezüglich der Abstellung der kritisierten Erscheinungen. Die Verfasserin stellt fest, daß Janovs Werk keine Andeutung der Theorie von der Besserung der Kirche durch einen Eingriff weltlicher Fürsten enthält, die als zentrale These der Lehre und des positiven Programms Wyclifs von tschechischen Reformdenkern vom Anfang des 15. Jahrhunderts übernommen wurde. Durch die Analyse Janovs Auffassung von der Beziehung zwischen geistlicher und weltlicher Macht zeigt die Verfasserin demgegenüber, daß er Ansichten vertrat, die ganz im Widerspruch mit dem standen, was die erwähnte These Wyclifs voraussetzte. Janov begründet durch eine umfassende Argumentation die Forderung auf Superiorität der geistlichen Macht. Obwohl diese Forderung in Übereinstimmung mit seinen Reformprinzipien und -bestrebungen durch ethische und keineswegs durch politische Aspekte motiviert war, wurde sie trotzdem für ihn zum Ausgangspunkt einer scharfen Kritik der weltlichen Obrigkeit. Damit schied für ihn allerdings die Möglichkeit aus, in ihr einen Verbündeten für den Kampf gegen die Mißstände in der Kirche zu sehen.

Übersetzt von Dr. H. Breithutová

⁶² M. Machovec, l. c., str. 112.

⁶³ J. Kejř, *Dvě studie o husitském právnictví*, Praha 1956, str. 11.

⁶⁴ F. Winter, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen*, Berlin 1964, str. 115, 121 aj.

⁶⁵ B. Töpfer, *Chiliasmische Elemente...*, str. 68.

