

Nechutová, Jana

**[Töpfer, Bernhard. Das kommende Reich des Friedens: zur
Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter]**

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1966, vol. 15, iss. C13, pp. 190-194

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102613>

Access Date: 08. 12. 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.

k objevení smyslu pro mnohotvárnost přírody v měšťanské kultuře, obrážejícím se např. v zálibě v barvách, požadujícím shodu obrazu a skutečnosti a pod. I feudální ideologie musí v této době zaujmout jiný poměr k estetickým otázkám. Do popředí jejich úvah se dostává vztah mezi číslem a světlem, světlem na straně jedné a krásou na straně druhé. Tak Robert z Grosseteste propracovává estetiku světla, mluví o světle jako o „forma corporalis“. Podobně se teoriemi světla zabývá Roger Bacon. Ne náhodně pak Assunto vidí paralelu mezi těmito teoriemi světla a ranou gotikou anglickou. Obdobné shody mezi gotikou a vrcholnou scholastikou se snaží Assunto demonstrovat na příkladu Alberta Velikého a Tomáše Aquinského a mistrovi Eckhardtovi. Ukazuje, že např. na Eckhardtově estetickém nazírání je např. prokazatelný vliv porýnské gotiky. Nepochybně pod jejím vlivem trvá Eckhardt více na zásadě jednoty v mnohosti než tomu bylo zvykem v anglické gotice. U Eckhardta se setkáváme s řadou myšlenek novoplatonského původu, hlavně s myšlenkou sebeprodukce umělce (podle výroku Eckhardtova je dílo samotným slovem umělce). Naproti tomu např. teorie francouzské gotiky se vyznačovala mnohem vyhranějším smyslem pro geometričnost a jejím filosofickým vzorem byl pak nutně Platonův Timaios.

Velkou pozornost pak samozřejmě Assunto věnuje italskému estetickému myšlení 13.—15. stol. Analyzuje estetické zmínky v italských kronikách a dochází k závěru, že italští kronikáři hleděli na město jako na celek a že veelku zanedbávali posouzení jednotlivých uměleckých děl. Objasňuje jak velký vliv měly na rozvoj italského estetického myšlení, zvláště na rozvoj myšlení, řády (především cisterciácký a františkánský) a formuluje nové poznatky o vztahu františkánského řádu k malířství.

Dílo vrcholí nepochybně rozbořením estetických názorů Tomáše Aquinského a Danta. U Tomáše vyzdvihuje Assunto důraz na poznávací schopnosti estetického myšlení (na rozdíl od Bonaventury, který estetiku pokládá za doménu citu. Odtud i Tomášův důraz na vztah části a celku, na proporciálnitu uměleckého díla (integritas) Tomáš dále používá řady aristotelských pojmů při výkladu estetických jevů. Mluví např. o barvě jako o látce a o kresbě jako o formě apod. Pokud jde o Danta, Assunto klade důraz na skutečnost, že byl sám aktivním umělcem. Tak možno i pochopit, proč Dante hledal především prvky „operatio“ a považoval je za hlavní zdroj poznání. Na umění hledí Dante jako na produkt činnosti, zkoumá je v souvislosti s řemeslnickou zkušeností ve vztahu k „ideativnímu“ momentu. Mnoho místa pak věnuje estetickým názorům vyjádřeným v Božské komedii. Ukazuje např., že v Dantově pekle rozhodující úlohu hrají deformis formitas, kdežto v očistci připadá obdobná úloha jako na zemi. V mnohém se dá v Dantových názorech na umění vyslovených v Očistci vidět paralela názorů Tomáše Aquinského (bellezza come apparizione di verità).

A konečně v Dantově Řáji je možno vidět vlivy novoplatonského pojetí krásy jako světla, jež prostupuje všemi pozemskými věcmi. Právě v této části Dantovy Božské komedie vystupují do popředí i prvky mystické.

Konečně Assuntova práce přináší i řadu dokladů k estetickému nazírání italské renesance. Je jistě jejím kladem, že se v ní nepřehání revolučnost estetického renesančního nazírání. Nové je zajisté to, že se člověk projevuje ve své činnosti, že se klade důraz na vztah „ingenium“ energie a vztahu k tradici. Ale na druhé straně Assunto přesvědčivě ukazuje, že např. Petrarca náleží v názorech na krásu ještě plně středověku (stejně tak Petrarcovská „natura artifex“ je středověkou kategorií). Velmi plasticky jsou pak závěry o středověkosti estetiky 14. stol. demonstrovány na diskusích probíhajících okolo koncepce stavby milánského domu.

Assunto pokračuje v mnohem pouhou imanenci uměleckého nazírání, zkoumá vlivy jiných než uměleckých faktorů na estetické myšlení, i když odmítá mechanické jejich spojení s vlastní uměleckou činností. Zde skutečně nejde o vztah mechanicko-kausální, nýbrž o vztah dialektický. Síla Assuntovy práce je v dokonalém ovládnutí materiálu, ve schopnosti spojit filosofické a estetické názory a konečně i ve značné erudici uměnovědné.

Jaroslav Kudrna

Bernhard Töpfer, Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter. Akademie-Verlag Berlin 1964. Stran 341.

Jak vidíme z uvedeného podtitulku, pojednává Töpferova kniha o chiliasticko-eschatologických očekáváních v době vrcholného středověku. Autor se snaží jednak podat nástin vývoje středověkých chiliastických nadějí v jejich historickém sledu a vnitřně vývojové kontinuitě, jednak — a to je podle jeho vlastních slov předním cílem spisu — vystopovat, jakou souvislost mají názory ideologů středověkého chiliasmusu s představami novověkých revolucionářů o vybudování nové společnosti. Termínu „chiliasmus“ přitom Töpfer užívá, jak vysvětluje v předmluvě, v co nejširším smyslu slova.

Hned v první kapitole knihy (*Vorjoachimitische Endzeiterwartungen*, str. 11—47) ukazuje Töpfer na to, že se eschatologické představy, které obsahovaly naděje na dosažení radikální změny daného společenského pořádku a uspořádání lepšího nebo dokonce ideálního stavu života na zemi a které zároveň připisovaly rozhodující úlohu v násilném uskutečnění předpokladů pro nový řád utištěným třídám, mohly vyskytnout jen v jistých stadiích společenského vývoje, za zvláště vyhraněných podmínek. Tehdy — v dobách nástupu nových společenských tříd — se pak stávaly takové představy jedním z faktorů historického dění. Není tedy divu, že v raném středověku neměly významnější úlohu. Církev, která dosáhla mocenského postavení ve světě, potlačila už v pozdní antice starokřesťanský chiliasmus. Raně středověké představy o vývoji lidstva ke konci světa ilustruje Töpfer na Augustinově filosofii dějin. Ta převládala v západní církvi až do 12. století téměř výlučně, i když se už dříve objevovaly také projevy očekávání, že ještě před koncem světa bude na zemi zřízena říše míru s dokonalejším a šťastnějším řádem. Töpfer odvozuje tyto představy z židovských věšeb pozdně římského období, přenesených v raném středověku z Byzance do západní Evropy. Zde byly přizpůsobeny novému prostředí a dostávaly též propagační ráz, přičítajíc uvedení šťastného věku tu císaři, jindy papeži. Od starokřesťanského chiliasmu — zde Töpfer polemizuje s Bernheimem — se ideje těchto proctví liší tím, že v nich na úkor náboženského prvku silně vystupuje do popředí idea říše a její oslava.

Od 11. století se s rozvojem měst a se zostřením feudálních třídních protikladů ve městě i na venkově výrazně snahy po reformě církevního života. Do aktivního společenského života vstupují širší vrstvy. Diskusi o náboženských problémech poskytí živnou půdu také boj o investituru. Vznikl ideál „vita apostolica“; výsledkem tohoto vývoje bylo na oficiálním církevním fóru založení cisterciáckého a premonstrátského řádu. První výraznější představy o nadcházejícím obratu poměrů k lepšímu vyrůstaly převážně na půdě těchto nových řádů. Cisterciáka Ottona z Freisingu († 1158) považuje Töpfer za nepřímého předchůdce Jáchyma z Fiore. Dějinné koncepce těchto premonstrátů a cisterciáků připisovaly hlavní úlohu v přestavbě světa mnišstvu. První osobností, která přitom kritizovala církevní hierarchii a vázala život podle „regula apostolorum“ na to, že se klérus vzdá světských a politických zájmů a bude poslouchat pouze božích, nikoli už královských, zákonů, byl augustinián Gerhoh, probošt z Reichersbergu († 1169). Zcela negativně posuzuje současný stav církve Hildegarda z Bingen († 1179): nápravu církve podle ní neprovedou už mniši, ale světské páni a lid, podporovaní kacíři (s nimiž se ovšem Hildegarda neztotožňuje, považujíc je za nutné zlo — „iniquitas, quae iniquitatem purgabit“). V její filosofii dějin je možno najít řadu shod s pojetím Jáchymovým. Všechna tato eschatologická očekávání, ač zaměřena k reformě církve, byla přece v rukou lidí vůči církvi loajální; není je tedy možno přecenovat a vidět v nich skutečně revoluční koncepce. Závažným krokem kupředu je teprve *učení Jáchyma z Fiore* († 1202), jemuž Töpfer věnuje druhou kapitolu knihy (str. 48—103).

Při hodnocení Jáchymovy koncepce jsou pro Töpfera ústřední dva problémy: za prvé, jak si Jáchym představoval třetí stav („tertius status“, nadcházející doba ideálního stavu lidských dějin) na rozdíl od dosavadních epoch vývoje lidstva, a za druhé, jakými cestami a kterými prostředky má být přechod ke třetímu stavu uskutečněn. Co se týče první otázky, vychází Töpfer z rozboru pojmu „evangelium aeternum“, zabývá se Jáchymovým názorem na další existenci institucionální církve, kněžstva a papežství ve třetím stavu, rozebírá místo apoštolského života v Jáchymově učení a Jáchymův vztah k tradiční augustinské filosofii dějin. Pozoruhodné je, že ve stálé polemice s jinými badateli (Grundmann, Smirin, Tondelli, Russo, Denifle, Huck, Foberti, Crocco) dospívá Töpfer k závěru, že Jáchymovy ideje jsou většinou důslednější a radikálnější než se historiografie domnívá; stále se však střeží přecenit jeho koncepci a prohlásit ho za revolucionáře. K opatrnosti ho vede místo apoštolského života v Jáchymovém systému; nejde v něm o ideál „vita apostolica“ a „ecclesia primitiva“, nýbrž „vita eremitica“; poznamenajme, že podle Töpfera není Jáchymovým cílem obnovení starého stavu církve, „reformatio“ či „renovatio“, ale zavedení stavu nového, vyššího; toto konstatování souvisí s dalším Töpferovým rozdělením středověkých heréz na ty, v jejichž učení byl prvotádý apoštolský ideál chudoby, návrat k čistotě prvotní církve, a na ty, v nichž má důležitější úlohu vnitřní sebezdokonalování a konečné zbožšťování člověka. Tyto druhé měly přirozenější tendenci k recepci chiliasmu (srov. dále).

Rozhodujícím dokladem pro skutečnost, že Jáchym nedospěl k ideologii revoluční a že nebyl mluvčím vykořisťovaných tříd, je však Töpferovi odpověď na druhou vytčenou otázku: Jáchymovo očekávání nového stavu je revoluční, zcela nerevoluční je ale naproti tomu jeho názor na prostředky a metody, jimiž bude převrát proveden; nositelé násilí a nositelé nového jsou u něho stejně jako u Hildegardy od sebe přísně odděleni. Jáchymova tendence k vyrovnávání radikálního zvratu se současným uspořádáním společnosti se jeví i v tom, že Jáchym dává změnám, k nimž má dojít v dalším období, klíčící vždy už od poloviny období předcházejícího a vylučuje tak vskutku násilný přechod od starého k novému.

Za hlavní slabinu Jáchymovy koncepce nepokládá však Töpfer ani tak to, že při uskutečňování nového mají lidé jen pasivní úlohu, nýbrž to, že jeho aktivizační impuls („vita eremitica“) byl ve svém působení omezen pouze na mnišské vrstvy; pro široké masy mohl těžko něco znamenat. Přece však podle Töpfera učinil Jáchym významný krok mimo oblast mnišství zdůrazněním brzkého příchodu nového věku; to odporovalo životním zájmům katolické církve a mohlo se později stát základem pro skutečně revoluční představy.

Z výkladu o Jáchymovi připomeneme konečně odstavce, v nichž Töpfer mluví o vlivech, jež působily na utváření Jáchymovy koncepce (str. 98—99). I rozbor těchto vlivů potvrzuje, že by nebylo správné řadit Jáchyma mezi přívržence radikálních lidových proticírkevních hnutí. Jeho myšlení navazuje spíše na mnišský spiritualismus, církvi zcela oddaný. Pro Töpferův přístup k látce je zde významné prohlášení (na str. 98), že analýza nejrůznějších vlivů, které se podílely na utváření některého historického jevu, nemůže stačit k jeho vyčerpávajícímu a výstižnému vysvětlení a společenskému zařazení. („*Es ist gerade der weitverbreitete Fehler der bürgerlichen Geschichtsschreibung, das sie sich häufig damit begnügt, historische Vorgänge oder Persönlichkeiten aus den auf sie einwirkenden geistigen Strömungen zu erklären.*“)

Třetí kapitolu (str. 104—153) nazval autor *Die Weiterwirken der Anschauungen Joachims im 13. Jahrhundert im Franziskanerorden*. Věnuje se zde rozboru děl, ovlivněných Jáchymovým učením a často šířených pod Jáchymovým jménem, která vznikla většinou mezi františkánskými spirituály 13. století. Jsou to zejména Pseudojáchymův Komentář k proroctví Jeremiášovu, Gerarda z Borgo San Donnino „*Introductorium ad Evangelium Aeternum*“, který již svědčí o tom, že Jáchymovo učení ve františkánských kruzích nabylo církvi nebezpečných forem. „*Liber de oneribus prophetarum*“, zůstávající na rozdíl od Gerarda v rámci obligátních útoků na zkažený hierarchie na půdě loajality k církvi a konečně s Komentářem k Jeremiášovi ideově spřízněný, rovněž Jáchymovi připisovaný Komentář k proroctví Izaiášovu. Dále probírá tato kapitola joachimisticky orientovanou skupinu mezi františkánskými spirituály, okruh Hugona z Digne, a působení Jáchymových idejí v radikálním křídle františkánů za generalátu Jana z Parmy. Konečně jsou tématem kapitoly kratší proročké spisy se sklonem k chiliasmu, které však nemají přímo františkánsko-joachimistický ráz a odrážejí spíše svět lidových představ a přání (Sibylla Erithrea. Vaticinium Michaela Scota, proroctví „*Cedrus alta Libani*“, Alexandra z Roes „*Notitia saeculi*“) a názory Bonaventurovy, v nichž Töpfer vidí výsledek snahy vedení františkánského řádu zabránit dalšímu možnému nebezpečnému vývoji joachimistických myšlenek.

Zde je nezbytné zmínit se o Töpferově hodnocení františkánství, jež podává na str. 139—140: Töpfer daleko více než např. u nás Kalivoda zdůrazňuje, že ve františkánských ideálech jsou obsaženy, i když zastřené a v oslabené formě, prvky zásadní opozice proti instituci církvi a danému společenskému pořádku. Stejně jako Töpfer Kalivoda ovšem uznává, že „v době vypjaté světské orientace církve v období krize feudalismu vytvářelo uskutečnění tohoto ideálu například ve františkánském hnutí značné nebezpečí pro církev, neboť umožňovalo nahlédnout do hnilobného církevního organismu a bylo tak pro mnohé jakousi přestupní stanicí k otevřené heresi a proticírkevnímu boji“ (Husitská ideologie, str. 203). Kalivodovo a Töpferovo mínění se nakonec shoduje i tam, kde Töpfer ukazuje, že ani autoři nejnebezpečnějších františkánsko-joachimistických spisů se subjektivně nijak nestavějí proti církvi; nositeli nového jsou u nich církvi uznané mnišské řády (str. 140).

Kapitola *Friedenskaiser und Engelspapst* (str. 154—209) navazuje na výklad v kapitole první, pojednávající, jak ukazuje její titul, o ideách nástupu šťastného období míru na zemi před koncem světa za vlády dokonalého císaře nebo za pontifikátu „andělského papeže.“ (První část kapitoly tedy mluví o císařské pověsti, k níž má naše literatura paralelu v pověsti královské. O té pojednal Rudolf Urbánek ve studii „K české pověsti královské“, ČSPSČ 1915—1918). Co se týče císařské pověsti, zastává Töpfer — zejména proti Völterovi — názor, že její prvky jsou italského původu. Českého čtenáře zde pak zaujme vedle paralel s našimi modifikacemi císařské pověsti především výklad o úloze Jindřicha z Isernie v agitaci pro zvolení markraběte Fridricha Míšeňského (Friedrich der Freidige) na císařský stolec. Z Jindřichových tehdy vzniklých spisů je možno aspoň v základních rysech rekonstruovat obraz nálady, jaká vládla v ghibellinských kruzích: charakterizuje ji naděje na obnovení císařství za štaufské tradice a nepřátelství vůči kurii a kléru, spojené do jisté míry s církevně-reformními prvky. Töpfer mluví též o Jindřichovu proroctví o Přemyslu Otakaru II. (Osoba tohoto panovníka měla snad místo i v proroctví o incipitem „*Veniet aquila*“.) Uvádí také (stejně jako Urbánek) zmínku o lidovém proroctví o šťastném císařství Fridricha Míšeňského z Kroniky Zbraslavské Petra Žitavského. Töpferův názor, že představa těchto proroctví o tom, že císařem, který bude působit (ať už blahodárně či ničivě) před koncem světa, bude vládce jménem Fridrich pro etymologickou souvislost se slovem *Frieden*, můžeme podpořit připomenutím skutečnosti, že i v české proročké literatuře se vyskytuje velmi

často, a to až do exulantského období, pověst o císaři tohoto jména (Urbánek, op. cit., ČSPSČ 1917, str. 9, 10, 20, 21, 67; 1918, str. 12; Dějiny české literatury I, ČSAV, red. Josef Hrabák, Praha 1959, str. 397). Význam pro českou literární tradici, zejména v době husitské, má snad také pověst artušovská (Töpfer str. 166, Urbánek, op. cit., ČSPSČ 1917, str. 89 n).

Dříve než autor přechází k výkladu o andělském papeži, rozebírá Dantovy názory na budoucnost v Božské komedii a vyslovuje závěr, že navzdory své snaze o loajální vztah k církvi dospívá Dante k pozici, již museli zástupci církve chápat jako kacířskou, i když je možno mluvit pouze o měšťansko-uměněném typu kacířství. Z rozboru proroctví o andělském papeži vytkneme hlavně rozdíly, který Töpfer shledal mezi ideou dokonalého papeže ve 12. století (např. Gerhoh) a ve století třináctém: v takovoychto představách dvanáctého století zřetelně rozpozýváme odraz boje o investituru; ideální papež je „magnus“, „super omnia exaltatus“, zatímco ve 13. století, kdy již jde o vnitřní očistu zesvětlělé církve, má být papež „Christo conformis“ a „angelicae vitae“. I pro papežskou legendu existuje v české literatuře paralela, totiž český převod proroctví Jana de Rupescissa, zřejmě ze 14. století (vyd. Ferd. Menčík, Česká proroctví, Praha 1918, str. 22 n; srov. Urbánek, op. cit., ČSPSČ 1917, str. 68 n).

Pro charakter eschatologických očekávání, vyjadřovaných proroctvími této doby, pak platí obecně, že už nejde jen o naděje v příští ideální stav a o jeho poměrně pasivní očekávání, ale že je s těmito nadějemi bezpodmínečně spojována zásadní reforma církve a od 14. století stále zřetelněji i zásadní změna celého společenského pořádku, zasahující nejen církevní poměry.

Další vývoj eschatologie františkánských spirituálů, přidružujících se zásadně původního Františkova ideálu chudoby, spojeného s joachimistickým chiliasmem, podává pátá kapitola, nazvaná *Der Höhepunkt der franziskanisch-spiritualischen Reformervwartung um 1300* (str. 211 až 257). Jako typické představitele těchto pro církve nebezpečných nauk uvádí autor Petra z Maceraty a Angela z Clarena. Angelova „Historia septem tribulationum“ stejně jako řada podobných současných spisů neodráží v mnohém ohledu ani tak nálady františkánských spirituálů jako spíše názory zheretizovaných fraticellů de paupere vita. Podobně volají po návratu k původní Františkově reguli např. „Verba fratris Conradi de Offida“. Důslednější reforma celkového stavu církve vystupuje do popředí ve spisech Petra Olivioho († 1298). Jeho učení probírá Töpfer v polemice s Mansellim, který popírá zejména vliv joachimistické eschatologie na Olivioho systém. Stejně jako Olivio se snaží na církevním stanovisku zůstat, ale objektivně se dostává až na pokraj kacířství Ubertino da Casale († 1328). Že učení Angelovo, Olivioho a Ubertinovo nebylo nijak exkluzivní, ukazuje autor výčtem a rozбором dalších podobných, většinou anonymních spisů, vzniklých mezi radikálními minority zejména v jižní Francii a Provenci. Konečně věnuje pozornost světskému hlasateli podobných představ, Arnaldovi de Villanova. Odmítá Benzův názor, že u Arnalda lze pozorovat tendenci změny eschatologie v socialistickou společenskou utopii, uzavírá, že Arnaldovi jde jen o teoretické zásady nebo o jednotlivé sociální požadavky, které na podstatě současné společnosti nic nemění, a označuje Arnalda za měšťanského idealistického intelektuála.

Za vrchol Töpferovy knihy považujeme její poslední kapitolu (*Die Rolle chiliastischer Zukunftshoffnungen in Rahmen der hochmittelalterlichen Sektenbewegungen*, str. 258—324). Pojednává o lidových sektářských hnutích, v jejichž ideologii měla významnější místo chiliastická eschatologie. Přehistorii takovoychto hnutí tvoří Töpferovi první křížová výprava. Dále autor mluví o chiliastických prvcích v učení katanů a valdenských a ukazuje, že chiliasmus podstatě katarství přímo odporuje a i u valdenství že jsou jeho prvky nanejvýš jen okrajovým jevem. Po zheretizovaných skupinách kolem Tanchelma a Eona ze Stelly se Töpfer věnuje rozboru amaliciánského učení, odděluje je od vlastní Amalrikovy filosofie. Shledav shody v proticírkevních prvcích nauky Jáchyma z Fiore a amaliciány, ukazuje, že na rozdíl od Jáchyma, který vytvořil svůj systém především k větší slávě mnišstva, má amaliciánské kacířství výrazně lidový charakter. Při rozboru amaliciánského kacířství podává Töpfer velmi zajímavou a přínosnou myšlenku, o níž zde již byla zmínka, totiž že u sekt, jejichž základem byla idea svobodného ducha, nastával snadněji příklon k chiliastické eschatologii než u hnutí s ústřední snahou o obnovení apoštolského života církve.

Významný je dále výklad o apoštolských bratřích, jež autor považuje za nejzajímavější ze sektářů, působivých kolem roku 1300, u nichž se vyvinula chiliastická eschatologie. Nejdříve probírá učení Segarelliho a Dolcina a podává výklad osudu sekty apostoliků až do její roztržky a ozbrojené srážky s církevní a světskou mocí. Ukazuje, že ke schopnosti otevřeného odporu a povstalecké akce dospěli apostolické ani ne tak z imanentních složek svého učení, ale spíše působením vnějších okolností: neustálým pronásledováním inkvizicí, spojením s vlivnými ghibelinskými kruhy a zejména silnou odezvou, již fra Dolcino našel mezi selským obyvatelstvem. Při tomto výkladu srovnává Töpfer tuto sektu s pozdějšími Tábori (na str. 309 zdůvodňuje své přesvědčení, že Dolcina nemůžeme hodnotit stejně jako táborství. S Mackem se přidružuje terminu

„husitské revoluční hnutí“, z novější české husitologické literatury uvádí v poznámkách Mackův „Tábor“, Kalivodovu „Husitskou ideologii“, Machovcovu stať „K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“ a diskusi o Kalivodově knize ve *Filosofickém časopise* 1962).

Několik zásadních poznámek o táborství a o jeho vztahu k ranějším kacířským hnutím najdeme ještě v závěru knihy, kde si autor klade otázku, zda se sekty, které přijaly eschatologická chiliastická očekávání, liší zásadně od oněch kacířských hnutí, v nichž mají představy tohoto druhu jen malou či vůbec zanedbatelnou úlohu. Domnívá se — a tento názor demonstruje právě na táborství — že chiliastická eschatologie mohla působit uvnitř daných heretických skupin směrem k revolučnosti jen tam, kde už bylo dosaženo značnějšího stupně kritiky společenského řádu. V táborství dochází též ke splnění dalšího předpokladu změny sektářské ideologie v ideologii revoluce — není kritizována už jen zkažená církev, nýbrž jde o obsáhlý program změny celého společenského uspořádání.

Hlavní rozdíl mezi revolučními představami 18. a 19. století a marxistickým revolučním programem na jedné straně a středověkým chiliasmem na straně druhé spatřuje Töpfer v tom, že středověcí sektáři nesvěřují provedení převratu utištěným a nespokojeným masám, nýbrž transcendentní síle nebo světské moci (u Táborů bylo ovšem zcela logicky původní očekávání zázračného zásahu svrchu postupně překonáno). Středověký chiliasmus nemá tedy jednoznačný charakter — na jedné straně dává svým vyznavačům přesvědčení, že nastolení nového řádu je nezbytné a blžké, a částečně i představu o tom, jak bude tento nový řád vypadat. Na druhé straně je však — z uvedených důvodů — demobilizující. Že byla u Táborů tato omezenost chiliasmu překonána, nebylo tedy zásluhou chiliastické teorie, ale výsledkem společenské praxe.

Bez studia této Töpferovy knihy se badatel o středověkém hnutí, a u nás zejména husitologem, napříště neobejde. Její přínos je nejen v tom, že podává systematický výklad o historickém vývoji chiliastických nauk ve středověku, ale především v tom, že v ní autor vyložil podstatu chiliasmu vůbec a zejména úlohu, již mohla tato eschatologie v tom onom hnutí sehrát. Töpfer tak zasáhl i do oblasti, jež už leží mimo téma jeho spisu, tím, že při výkladu o předpokladech, jež měly jednotlivé kacířské nauky pro recepci chiliasmu, resp. (u táborství) pro jeho dovedení k revoluční ideologii, podal rozbor učení několika středověkých sekt. Zvláštní přednost knihy je též v tom, že autor nepojednává izolovaně o ideách, které vznikaly mezi představiteli vládnoucích tříd — neboť i oni, nespokojeni s danými poměry, hledali východisko — a o představách a očekávaních utlačených, nýbrž je si vědom jejich jednoty a vzájemného působení. Při celé své práci se opíral nejen o původní prameny, ale pracoval i s novodobou literaturou o středověkém myšlení, jak vidíme i z toho, že na řadě míst zaujímá kritické a polemické stanovisko k mnoha myšlenkám badatelů o jeho tématu. (Připomeňme v této souvislosti, že Töpferova erudice je zjevná i na místech, kde zasahuje do sporů mezi badateli např. o datování nebo původu pramenů, jichž užívá.) — Pro českou historiografii má pak vedle celého rozboru chiliasmu, který má ve vývoji husitské ideologie významné místo, důležitost také autorův pohled na husitství jako na vyšší, vskutku revoluční stupeň aplikace kacířských idejí a zejména chiliasmu v revoluční situaci období krize feudalismu.

Jana Nechutová

György Bónis, *Einflüsse des Römischen Rechts in Ungarn*. Mediolani, 1964, 113 Seiten in 8°.

Die vorliegende Monographie eines von den führenden ungarischen Rechtshistorikern ist ohne Zweifel dazu geeignet die Aufmerksamkeit aller tschechischer Mediävisten, namentlich jener, die diplomatisch orientiert sind, auf sich zu lenken.

Ihr Thema ist äusserst wichtig; die Geschichte der Romanisierung (d. h. der Rezeption des Römischen Rechts im weitesten Sinne des Wortes) ist im allgemeinen als eine mediävistische Schlüsselfrage anzusehen. Die Qualität der Monographie steht im voraus ausser Frage; sie bildet nämlich den Bestandteil (Pars V, 10) eines wenn auch noch ziemlich jungen, so doch allgemein anerkannten wissenschaftlichen Unternehmens, nämlich des von der „Société d'histoire des droits de l'antiquité“ geleiteten und herausgegebenen *Ius Romanum mediae aevi* (IRMAE).

Die Rezeptionsgeschichte in allen Grenzgebieten Böhmens tangiert in gesteigertem Masse unsere heimische Mediävistik. Im Falle Ungarns kommt noch die Tatsache hinzu, dass bei dem Studium der dortigen Rezeptionsgeschichte in territorialer Hinsicht die Slowakei nicht völlig ausser Acht bleiben kann. Sie ist in der Tat auch bei Bónis nicht unberücksichtigt geblieben, wie man sich allein schon durch einen flüchtigen Blick in die auf Seite 8 befindliche Ortsnamenkonkordanz überzeugen kann.