

Filosofie dějin ve valdenském spise *Liber electorum* a v Sieti viery Petra Chelčického

Philosophy of History in Waldensian Manuscript *Liber Electorum* and in *The Net of True Faith* by Petr Chelčický

Václav Ketman, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: 449150@mail.muni.cz

Abstract

This work is build on comparison of two texts – waldensian *Liber Electorum* and *The Net of True Faith* by Petr Chelčický. It focuses on historical narrative, it's interpretation and it's use in the argumentation of both texts. They both share set of similarities, however their final meaning and purpose are significantly different. Based on those similarities and differences my work is trying to interpretate and describe two different philosophies of history and their value for both movements, study their meaning in the argumentation and their final purpose.

Keywords

waldenses, Chelčický, philosophy of history, comparison

Klíčová slova

valdenští, Chelčický, filosofie dějin, komparace

Úvod

Cílem tohoto textu jest provést komparaci mezi pojetím *filosofie dějin* ve dvou pramenech, z nichž každý přináší k odlišnému heterodoxnímu proudu středověkého křesťanství. *Filosofie dějin* se v obou textech stává účelným prostředkem, kterého využívají k dosažení dvou základních cílů. Za prvé se jedná o způsob legitimizace vlastní identity skrze vyprávění vlastní historie; a za druhé zastává důležitou roli v argumentačních rámcích obou textů, tedy má za cíl obhájit a potvrdit určité hodnoty. Tyto dva základní a úzce propojené aspekty se stanou hlavními body komparace. Tato konkrétní komparace však nejprve musí být zasazena do širšího kontextuálního rámce. V úvodní pasáži by tedy mělo dojít k postupnému metodickému přechodu od širších souvislostí, tvořených především povahou obou hnutí, ke konkrétnějším, tedy k okolnostem vzniku obou textů. Na základě těchto úvodních informací bude formulováno odůvodnění smyslu a podstaty textu.

Valdenské hnutí, kteréžto stojí za vznikem studovaného pramene *Liber Electorum* (v textu dále jako *LE*), lze charakterizovat jako značně heterogenní, jak z hlediska

prostorového (Molnár, 1973: 101), tak časového. Valdenští 14. a 15. století z oblasti piemontských Alp, kam je zasazen vznik *LE*, tvoří v rámci celého hnutí velmi partikulární skupinu, jejíž víra a přesvědčení se úzce mísí s místní lidovou kulturou a žitým náboženstvím (Cameron, 1984: 65–75). V rámci této skupiny lze vysledovat existenci vícera sociálních vrstev. První vrstvou jsou málo až středně bohatí laikové, venkované žijící v samosprávních komunitách, kteří tvořili nejpočetnější základnu věřících (1984: 15–17). Badatel Euan Cameron tuto vrstvu charakterizuje ve své knize *The Reformation of the Heretics* pro její laickou a roztroušenou povahu jako *amorfní těleso venkovanů*, avšak záhy se podivuje nad tím, že navzdory této povaze si udržovali vysokou míru jednoty a vykazovali výrazné uvědomění vlastní identity (1984: 24). Sám Cameron dále však této problematice, krom svého podivení, nevěnuje příliš mnoho pozornosti. V čem tedy lze hledat důvody tohoto vlastního uvědomění? V reakci na Camerona počal britský historik Peter Biller tvořit sborník *Heresy and Literacy* (Biller & Hudson, 1994), v němž rozpracovává vliv skupiny druhé, které si sice všímá i Cameron, nicméně, na rozdíl od něj, Biller jí přiřknuv výrazný vliv na celé valdenské hnutí. Druhou skupinou, která se stala jakýmsi arbitrem valdenského učení, a dost pravděpodobně i napomáhala vytvářet onu valdenskou jednotu, byla vrstva valdenských vzdělanců (Patschovsky, 1994: 112–136). Jejich latinská a vernakulární tvorba vypovídá o určité úrovni znalosti teologie a Bible. Tato vrstva též vykazuje prvky organizace; lze vysledovat vědomou identitu skupiny bratří, jakési paraklerikální vrstvy, nároklující si právo na poskytování některých svátostí, jako byla zpověď a udržování rituálních tradic; a do jisté míry spekulativní skupiny sester, které měly mít na starost vzdělávání valdenských (Biller, 1974: 159–167).

Na druhé straně srovnání pak stojí Petr Chelčický; myslitel české reformace, narozený někdy kolem roku 1380 a zemřev v 50. letech 15. století (Boubín, 2005: 15–16), který v rámci české reformace vedl diskuze a polemiky s takovými osobami, jako je Jan Rokycan a Mikuláš Biskupec. Jeho tvorba reprezentuje specifický proud myšlení české reformace a stává se základem Jednoty Bratrské (Rokyta, 2013: 17). Specifickou povahu Chelčického myšlení dobře vystihují jeho vztahy nejen ke katolictví, ale také k různým směrům samotného českého reformačního snažení. Mezi těmi nalézá Chelčický pramálo spojenců, neboť sám vytváří elaborovanou představu o světě, jen těžko sluchitelnou v celé své šíři s představami dalších myslitelů. Vymezuje se proti tábořskému hnutí, ke kterému sice pociťuje určitou náklonost, nicméně mnoho stanovisek tábořských tvrdě kritizuje. Takto se kupříkladu vyjadřuje k otázce užití násilí. Dále se vymezuje proti drobnějším myšlenkovým proudům bujícím z podhoubí české reformace, neboť je vnímá jako heterogenní skupinu, jíž jediným hlavním zastřešujícím rysem je „tupení svátosti oltářní“. Dále jim pak vyčítá, že zastávají nejrozličnější názory, mnohdy překračující hranici přijatelnosti. Díky tomuto přístupu se Chelčický dostává, s mírnými sympatiemi k tábořským, mimo všechny hlavní proudy české reformace (Boubín, 2005: 79–80) a vyjadřuje se k jednotlivým tématům na základě vlastní úvahy, mnohdy postavené čistě na biblickém textu (2005: 68). Zvláště důležité se pro tuto práci stává téma *prvotní církve*, její pojetí a využití při Chelčického kritice církve soudobé v rozsáhlém traktátu *Siet' viery*.

Představení pramenů

V rámci jedné ze skupin valdenských bratří vzniká i text *LE*. Jeho vznik zasazuje Biller do období 1335 až 1350 (Biller, 1974: 242). Dochovává se v několika verzích latinských a v jednom opisu vernakulárním (1974: 215–216). Pramen bývá uváděn jako součást korespondence mezi piemontskými valdenskými s rakouskými odpadlíky, nicméně jeho četné opisy naznačují, že *LE* bylo určeno pro celé valdenské hnutí (1974: 223–230). Navíc snadno zapamatovatelná forma, založená na kombinaci *staccata* a poměrně pravidelného rytmu, umožňovala hlasité předčítání a je možné předpokládat, že text byl tedy určen i těm, kteří nedosáhli patřičného vzdělání (Biller, 2001: 200). Autor textu jest anonymní a v navazujících pramenech bývá označován pouze jako *hystoriographus* (1974: 243). Toto označení, společně s obsahem samotného textu, poukazuje na fakt, že základním cílem *LE* bylo zaznamenání vlastní valdenské historie. *Hystoriographus* valdenskou historii vytváří na základě znalosti orální tradice. Sám se na ni v textu odkazuje v několika případech (slyšel jsem atd.) (2001: 197). Tato tradice však byla ovlivněna i četnými texty jako hagiografické dílo *Vita Sancti Silvestri* (1974: 244–245). Autor sám pak cituje několik pasáží z Písma. V určité fázi text prochází proměnou a singulár první osoby je nahrazen plurálem, ze kterého lze vyvozovat snahu o legitimizaci textu skrze posvěcení širší skupiny *bratrstva*, nebo propojení dvou odlišných pramenů. Druhou variantu podporuje fakt, že s proměnou mluvčího se proměňuje i způsob argumentace (2001: 201). Text jako takový pak představuje jako středobod církevní historie *Konstantinovu donaci*, ověčenou legendistickým vyprávěním, kterážto rozdělila historii na dvě epochy, z nichž ta první představuje časy *prvotní církve* a ta druhá čas „pokřivené“ církve římské (1974: 244).

Závěrem lze tedy o textu říci, že byl vytvořen v druhé polovině 14. století; byl stvořen sečtělým valdenským vzdělavcem; byl určen k širokému čtení a hlasitému předčítání mezi valdenskými; a obsahuje záznam ústně předávané valdenské historické tradice užívané s cílem, aby se text stal jedním z prostředků konsolidace jednoty a legitimizace vlastní identity.

Na druhé straně stojí české husitské hnutí, v rámci kterého Petr Chelčický, někdy po roce 1440 (Boubín, 2011: 245), sepisuje svůj traktát *Siet'viery* (v textu dále jako *SV*). Oproti valdenskému hnutí, které si navzdory své heterogenosti nárokuje poměrně dlouhou historii, se jedná o hnutí, jehož prapočátky lze vysledovat v druhé polovině 14. století (Lambert, 2000: 417–424). Přes relativně malý časový rozsah vykazuje hnutí oproti valdenským výraznější dynamiku a proměnlivost, která snad jest způsobena podstatně veřejnější povahou, než byla ta valdenská. Zatímco valdenští se povětšinu své existence potýkali s různě intenzivními perzekucemi a formovali se jako disidentské hnutí v samosprávních oblastech těžko dostupných Alp, husité zaujali pozici natolik průbojnou, že za krátkou dobu dosáhli alespoň náznaku legality. Hnutí, které se alespoň částečně mohlo skrýt za *kompaktáta*, produkovalo řadu různorodých textů víceméně veřejné povahy (2000: 490–494).

Jedním z takto vzniklých děl jest právě *SV*. Petr Chelčický je i z hlediska husitského hnutí velmi specifickým autorem, který se nevyhýbá jak kritice katolické církve, tak všeho, s čím nesouhlasil v rámci husitského hnutí (Boubín, 2011: 342).

Podobně jako valdenští prosazuje biblicismus, pacifismus, odkazuje se na *prvotní církev* a především za nejzásadnější moment církevní historie považuje *Konstantinovu donaci*, kterážto „pošpinila“ *prvotní církev* a dala za vznik církvi „zkažené pýchou“ (Chelčický, 2011: 39). Traktát *SV* obsahuje propracovaný výklad historie s alegorickými prvky, kdy církev je připodobňována k síti Petra rybáře, která byla potrhána hříšníky, mezi kterými zastávají výsadní postavení dva „velrybové“ císař a papež, kterými jsou myšleni nejen Konstantin a Silvestr (2011: 40–42), tedy hlavní postavy tradice vybudované kol *Konstantinovy donace*, ale i všichni další držitelé těchto titulů. Chelčický této filosofie dějin využívá k elaborované kritice církve a jde tak daleko, že ji staví do souvislosti s antikristem (2011: 51).

Pro komparaci *filosofie dějin* v obou dílech je právě užití *Konstantinovy donace* jedním z nejdůležitějších východisek. Otázkou zůstává, do jaké konkrétní souvislosti je lze postavit. V historickém bádání si mnozí autoři povšimli výrazných podobností mezi oběma hnutími a hledání souvislostí mezi nimi má poměrně dlouhou tradici. Badatelé představují několik možných cest, kterými mohly valdenské myšlenky proniknout do husitského hnutí. Mohlo k tomu docházet skrze cestu univerzitní, kde jako příklad bývá uváděn Mikuláš z Drážďan, který zprostředkoval valdenské učení Jakoubkovi ze Stříbra (Bartoš, 1931). Dalším možným bodem průniku valdenských myšlenek se mohli stát němečtí imigranti, mezi kterými se dle inkvizičních záznamů měli vyskytovat i valdenští (Neumann, 1920). Molnár jde ve svém díle ještě dál a vnímá propojení valdenských a husitů jako natolik úzké, že husity představuje jako určitou formu přímo navazujících pokračovatelů (Molnár, 1973: 187–201). Nicméně stejně tak je možné, že tyto podobnosti byly způsobeny pouze obdobnou historickou situací. Není smyslem tohoto textu dokázat genealogickou souvislost mezi *LE* a *SV*. Toto propojení nutně neznamená, že veškeré podobnosti mezi valdenským a Chelčického myšlením jsou dány konkrétní a přímou souvislostí. Pouze to vyzdvihuje fakt, že podhoubí, které dalo vznik husitství, bylo valdenským myšlením výrazně ovlivňováno, či přinejmenším mělo podobná východiska. Chelčického myšlenky mohly vzniknout v návaznosti na ty valdenské (ať už skrze přímé setkání Chelčického s valdenskými prameny, nebo husitskými prameny ovlivněnými těmi valdenskými), avšak stále je přítomna možnost, že by Chelčický ke svým stanoviskům dospěl jinou cestou nebo vlastní invencí. Obdobně jako *LE* a *SV* vnímá *Konstantinovu donaci*, ji vnímal i další z důležitých teologů, který posloužil jako výrazná inspirace pro husitské hnutí, Viklef (Cermanová, 2013: 207–208). Proto jsou z hlediska tohoto textu oba prameny dávány do souvislosti nikoli z genealogických důvodů, nýbrž z důvodu analogické podobnosti a z důvodu, že prostředí, jež dalo za vznik *LE*, se výrazně podepsalo na formování prostředí, které dalo za vznik *SV*. Smyslem komparace tedy není hledat genealogickou souvislost, nýbrž zjistit, co nám porovnání obou textů může říci o proměnách obdobných myšlenek *filosofie dějin*, jejichž forma není ovlivněna pouze sto lety, které oddělují jejich vznik, nýbrž i odlišným sociálním a kulturním zázemím obou hnutí. V závěru pak tyto informace mohou poskytnout i širší náhled na obě hnutí jako taková.

Komparace historické narace

Oba texty využívají historické narace nejen jako argumentů pro konkrétní myšlenky, které chtějí podpořit, nýbrž skrze ně podávají vlastní představu o svém původu, tedy o něčem zcela fundamentálně se podepisujícím na vlastní identitě. *LE* v této své snaze jde navíc tak daleko, že lze prohlásit tuto legitimizaci vlastní identity za první cíl. Jak tedy oba prameny napomáhají vybudovat identitu skrze historickou naraci? Valdenský pramen *LE* je v této snaze velmi svěbytný. Zatímco Petr Valdés začíná kázat v druhé polovině 12. století, *LE* nevykládá valdenské jako výsostně vázané na tuto osobu, nýbrž začíná s obdobím, které za svůj počátek vnímá celé křesťanstvo.

Tehdy svatá církev (...) po celém světě vzrůstala. (...) po 300 let až do vlády císaře Konstatina, v chudobě (...) setrvali (LE: 264).

Již první odstavec poukazuje na fakt, že valdenští nevnímali jako počátek své existence působení Petra Valdése, ale že si zpětně nárokují i dědictví *prvotní církve*, což ještě konkrétněji vyplývá z pasáže bezprostředně následující po předání vladařské koruny papeži Silvestrovi.

On ji [korunu] přijal, ale jeho přítel, jak jsem od vypravěče slyšel, od něho ustoupil, nesouhlasil s tím a zachoval cestu chudoby (LE: 264–265).

Tento přítel, ač není konkretizován, vystupuje jako jakýsi prostředek symbolizující zachování hodnot chudoby *prvotní církve* a jedná se ve své podstatě o podpoření představy valdenských o starším původu jejich tradice. V některých valdenských skupinách byl akcent na tuto osobu tak důrazný, že posléze došlo k jejímu ztotožnění se samotným Petrem Valděsem (Biller, 2001: 203). Dalším velmi obdobným příkladem jest v textu setkání již kázajícího Petra Valdése s jeho přítelem, kardinálem, který „jeho slova schvaloval a cestu, kterou Petr Valdenský zvolil, doporučoval“ (LE: 266). Pramen *LE* se tedy snaží o dokázání toho, že se myšlenky *prvotní církve* v nějaké formě zachovaly, a utužuje tak představu o návaznosti na dlouhotrvající tradici. Důrazný akcent na *prvotní církev* klade i Petr Chelčický v *SV*.

Protože neumenšeně apoštolové skrze pravdu čtenie naučili sú lidi věřící. A poněvadž jsú tak naučili, aby skrze jich učenie byl každý člověk dokonalý v Kristu Ježíšovi, (...) kde v kom jich [apoštolů] práce [učení] padla, zuostala a prospěla k životu věčnému. (2011: 22–23)

Přestože je pro Petra Chelčického *prvotní církev* taktéž důležitá a vytváří výchozí bod jeho argumentace, povaha její role se mírně odlišuje. Zatímco se valdenští soustředí na zpětnou legitimizaci svého uskupení skrze návaznost na chudobu církve a odkazy na anonymního přítele papeže Silvestra a přítele-kardinála Petra Valdenského, Petr Chelčický nehledá v *prvotní církvi* původ svého specifického hnutí, nýbrž poměrně tradičně ji vnímá jako počátek celého křesťanstva, kterého

se cítí být součástí, o čemž vypovídá užití plurálu první osoby, jehož Chelčický místy užívá (2011: 34–35); nicméně jako počátek, jehož tradice byla přerušena. To, bráno do důsledku, naznačuje Chelčického vnímání vlastní identity jako něčeho založeného na obecné křesťanské zodpovědnosti, jejímž cílem je se navrátit k tradici přerušené. Na rozdíl od valdenských tedy neprosazuje, že by jeho myšlenky byly nějakou formou nepřerušovaného tradování předávány až do dnešní doby, nýbrž že je potřeba tyto myšlenky znovu objevit v rámci reformy. Jeho argumentace nemá v tomto vyznění za primární cíl obhájit existenci distinktivní skupiny – kališníků, ač kalich samozřejmě obhazuje, nýbrž se snaží podpořit svou ideu reformy celého jednotného křesťanstva, jež je přirovnáváno k *síti*, sic potrhane a čelící nástrahám, ale přesto jednotné. Zároveň však Chelčického vnímání širší křesťanské obce distinktivně přistupuje ke katolické církvi jako takové, kterou nevnímá obecně jako křesťanstvo, nýbrž spíše jako církevní hodnostáře a k nim přidružené teology, zatímco v *LE* se oba významy slova *církev* částečně překrývají (Chelčický, 2011: 34–35).

Vnímání katolické církve jako takové lze nejlépe ukázat na paradoxních rozdílech v pojetí její *zkaženosti*. Poměrně intenzivně a dlouhodobě pronásledovaní valdenští nedémonizovali ani papeže Silvestra ani císaře Konstantina, jejichž činy měly stát na počátku *zkažení* církve.

[papež Silvestr] na hoře Sirarchie blízko Říma vedl chudý život. (...) Konstantin, jak se traduje, po vidění ve snu povolal Silvestra, aby od něj byl pokřtěn ve jménu Krista a byl uzdraven z malomocenství. Když Konstantin viděl, že byl uzdraven (...), zamýšlel poctit ho (...) a korunu vlády a důstojnosti mu předal. (...) Od toho času povstávaly hereze u mocných, množilo se mnoho zla na zemi. Ne všemu věříme, že církev ihned úplně ustoupila z cesty pravdy: (...) větší část, jak je zvykem, klesla do zla. Část, jak se věří, po dlouhou dobu setrvala v té pravdě, kterou přijala. (2011: 34–35)

Z celého popisu vyznívá hagiograficky pojatá *Konstantinova donace* jako sice klíčový moment, jež určil *zkažení* církve, nicméně jako něco, co bylo dobře míněné. Papež Silvestr vedl chudý život, zjevil se Konstantinovi ve snu, pokřtil jej a vyléčil z nemoci, načež mu Konstantin z vděku a díky nově nabyté víře v Krista předal svou vladařskou korunu. Stejně tak proces *zkažení* církve je spíše dlouhodobějším, a nikoli úplným, přičemž ona část křesťanstva, která setrvala v „pravdě“, neznamená nutně pouze valdenské jako takové, a tedy valdenští se patrně vnímají jako část tohoto „dobrého“ křesťanstva, nicméně neodmítají do důsledku možnost, že ono křesťanstvo nemusí být součástí pouze jejich řad. Oproti tomu je přístup Chelčického o dost radikálnější.

Ale což sem tuto pověděl pochvaly o prvnie cirkvi Kristově, to vše smrdí v cirkvi římské jako ohyzdné kacieřstvie. (2011: 37).

Tato pasáž koresponduje s *LE* a viní římskou církev z kacířství. Oproti *LE* je však Chelčický důraznější. Původ této „hereze“ taktéž hledá v *Konstantinově donaci*.

Prve po jamách, po skalách, po lesích se kryv [papež Silvestr] pro jméno Kristovo, nuž potom anof jeho cesař [Konstantin] po Římu vodí, vsadiv jeho na bielú kobyľu (...). Protož zdá mi se, když jest to tak směle učinil, že jest sám nic právě a upříemo viery nenásledoval. (...) Protož tuto srdci tělesnému Silvestrovu a neplnému viře libo bylo, ano již cesař kuoň pod ním vede. (...) dva velryby veliká v ni [sít víry] vešla, to jest kněz najvyšší s panováním královským a se cti na cesaře, a druhý velryb cesař s panováním, s úřady a s mocí pohanskú (...). (2011: 41–42)

Chelčického náhled je opět radikálnější než ten v *LE*. Upírá papeži Silvestrovi pravou víru, zatímco *LE* uznává, že papež učinil zázrak uzdravení císaře Konstantina. Stejně tak císař Konstantin v *LE* předává korunu papeži z vděku a díky své nově nabyté víře v Krista. U Chelčického se však setkáváme s císařem Konstantinem, který jest pohan a vládne „pohanskou mocí“, a tedy že jeho světské panování je panování pohanské (2011: 57–59).

Protož jakož on sám [Silvestr] čtén jest od cesaře skrze pansvi v najvyššie kněžstvie, takéž on kněžstvo v témž duchu štěpuje, aby u viře Kristově kněžstvo v služebnostech viery štiepeno bylo z kořene od cesaře založeného na zemských věcech a na ciziem duchu, protivném a vzdáleném duchu Ježíšova, ovšem plní duchu Antikristova. (2011: 51)

Papež Silvestr tak v Chelčického pojetí přijímá „pokřivenou“ moc od Konstantina a nadále ji předává kněžstvu, církevní hierarchii, která nevykonává svou moc ve jménu Božím, nýbrž ve jménu Antikristově. Chelčický jde tedy dál než k obvinění z hereze a dává církvi do přímé souvislosti s Antikristem (2011: 51). Toto srovnání přináší zajímavý poznatek. Valdenské hnutí, zažívající dlouhodobá pronásledování různé intenzity, přežívající v roztroušeném disentu, vnímá katolickou církev jako sice prostoupenou herezí, ale zaujímá poměrně optimistický postoj. Předkládá myšlenku, že tato církev nemusí být nutně *zkažená* celá a už vůbec nemusí být *zkažené* celé křesťanstvo, neboť stále přežívají ti, kteří se drží *správné cesty*. Poslední odstavec *LE* je prostoupen nadějí a optimismem.

Tedy, jestliže přes nepravost Satana, pýchu bezbožných a nedbalost mnohých, přes mnohé těžkosti a soužení a pronásledování, církev v některých částech téměř zanikla, v jiných částech světa jí věříme pořád, aspoň v malosti svatých v dobrém životě a svatém obcování [společenství] zůstala. Neboť i Šalamoun skrze prorockého ducha promlouvá, řka: Když povstali bezbožní, ukryli se lidé; když oni zahynuli, rozmnožili se spravedliví. (...) domníváme se, že opět církev povstane ve velikém počtu. (*LE*: 269–271)

A dále hlavní aktéři hagiografie o *Konstantinově donaci* nejsou vykreslení jako „hříšníci“, nýbrž jako papež konající zázrak a císař přestupující na víru, kteří se pouze dopustili určitého pochybení. Na druhé straně stojí Chelčický, jehož tvorba vzniká v rámci hnutí sice označovaného za herezi, ale zároveň hnutí, jehož existence je bránitelná dokumenty jako *kompaktáta*, hnutí podstatně veřejnější než to valdenské. Tento rozdíl lze tedy snad vysvětlit pozicí, ve které

se obě hnutí nacházela. Valdenští paradoxně právě díky svému neveřejnému rázu a pronásledování položili za cíl se sjednotit a držet se útěšné naděje, zatímco Chelčický vystupuje na světlo světa ve snaze vyburcovat nejen husitské hnutí, ale celé křesťanstvo k důsledné reformaci.

Interpretace filosofie dějin

Filosofie dějin v LE je založená na představě, že valdenské myšlení staví na základech, které se prolínají celou církevní historií. Jejich myšlení se tak v naraci *LE* stává záležitostí více či méně vlastní nejen valdenskému hnutí, ale i *správným* křesťanům z dob před samotným Petrem Valdenským. Toto zpětné promítání vlastních hodnot do historie nemá za následek pouze legitimizaci vlastní historie, nýbrž vytváří i elaborovanou představu historie, pro kterou je zásadní proměnlivý poměr těch, kteří vyznávají hodnoty chudoby na straně jedné a na straně druhé těch, kteří „klesli do hříšnosti“. Tento obraz dějin je navíc považován za cyklický.

Hledte, milovaní, tak jak má měsíc úplněk a nov; zvětšuje a zmenšuje. (...) Tento měsíc označuje církev, která má někdy mnoho svatých a silí ve světě, a někdy máme pocit, že spěje k zániku. (LE: 268–269)

Tento proměnlivý stav má vytyčený konec, formulovaný v posledním odstavci, založený na víře, že „pravá“ církev opět povstane ve velikém počtu a navrátí se tak ke svému počátečnímu stavu. Dáno do souvislosti s tím, že ani prvopočátek celého úpadku církve – *Konstantinova donace* – není vykreslován o nic víc negativně, než pouze jako nevhodný úsudek, získává celá *filosofie dějin* valdenských charakter přirozeného dění, metaforicky blízkému přírodnímu řádu; stejně jako se mění měsíc, mění se i počty „dobrých“ věřících. Valdenští tak v tomto kontextu začínají působit jako deterministé, smíření s průběhem dějin a spoléhající jen na svou dobrou víru a naději, že je zcela přirozené, aby se situace záhy obrátila v jejich prospěch. Chelčický obdobně věří v důležitost k návratu tradičních hodnot *prvotní církve*. V jeho podání však hrají podstatně větší roli lidé jako takoví. Kritiku a výčitky směřuje k církevním hodnostářům, k papeži Silvestrovi, k císaři Konstantinovi a obecně ke křesťanstvu, které se dopustilo chyb. Řešení, které předkládá, neočekává nějaký přirozený vývoj. Klade zodpovědnost na celé křesťanstvo a na to, že lidé sami musí bojovat o potlačení „špatných“ zvyků a reformování křesťanstva do podoby, která by navázala na hodnoty *prvotní církve*.

Teoretická návaznost

V závěru bych rád poznamenal, že toto téma by si zasloužilo hlubší studium, rozšířené o větší počet pramenů a zasazené do ucelenějšího teoretického rámce. Jako možnost se nabízí využití troeltschovské typologie sekty a církve a teoretického rámce jím vystavěného. Jak valdská tak Chelčického strana má blízko k Troeltschovu pojetí sekty: (1) opozicí vůči etablovanému řádu; (2) snahou o návrat k *autentickým* a *ideálním* myšlenkám, od kterých většinová společnost během historického procesu ustoupila (Václavík, 2005: 36–38). O co zajímavější jsou

pak pro tento náhled rozdíl mezi oběma stranami. Příkladem budiž rozdíl mezi Chelčického důrazným asketickým reformismem a relativním klidem skrývajícím se valdenského hnutí. Zatímco výše v práci je tento rozdíl vysvětlován odlišnou historickou situací – inkvizičním pronásledováním na jedné straně a veřejnou husitskou podporou na straně druhé – troeltschovský přístup by mohl nabídnout rozšiřující pohled. Chelčického snaha by se v něm dala interpretovat jako hlasitý reformismus nově se rodící sekty, postavené na charismatických dispozicích svého vůdce. Na druhé straně pak stojí valdenské hnutí, které již charismatického vůdce postrádá. V náboženských otázkách je vůdce nahrazen anonymní paraklerikální vrstvou barbů a valdenské hnutí, ač v opozici vůči většinové společnosti, není v rámci uzavřeného alpského prostředí marginální odbojnou skupinou; snad je tomu tak proto, že se alpské valdenské hnutí během staletí svého vývoje vzdálilo původní *sektářské* povaze a začalo se alespoň v některých rysech více blížit *církvi* (Václavík, 2005: 36–38).

Závěry

Komparace historické narace a z ní vyplývající *filosofie dějin* nabízí náhled do proměn, jejichž původ lze hledat jak v odlišném sociálním a kulturním zázemí, tak i v odlišných hodnotách obou hnutí. Text valdenských, určený pro vnitřní potřebu pronásledovaného, disidentského hnutí, přináší pocit optimistické naděje na dobré zítřky, založený na víře, že věci se mají tak, jak by se měly mít, a že mají zcela přirozený vývoj a řád. Možná právě z důvodu pronásledování tento text vznikl v podobě, která má přinést jeho čtenářům ujištění o správnosti vlastních hodnot a zároveň uklidnění. Snaží se o zakotvení valdenského myšlení do přirozeného řádu věcí a přiblížení vlastních hodnot neotřesitelné tradici *prvotní církve*. Text vybízí k tomu, aby se valdenští drželi toho, co již mají, setrvali pevně ve své víře a očekávali zlepšení. Text Petra Chelčického je mnohem více zaměřen na kritiku. Jedná se o text bojovný, jehož cílem je podat obraz zkaženého světa a z něj vyplývající nutnost nápravy. Na rozdíl od textu valdenského se nesnaží ujistit o správnosti vlastních hodnot, ale naopak o vyvrácení hodnot, které Chelčický považuje za nesprávné. K jejich vyvrácení je nutná především vlastní zodpovědnost věřících a snaha o nápravu. Oproti *LE* postrádá determinismus a podobně, jako tomu bude u protestantského hnutí, klade důraz na zodpovědnost za vlastní spásu. Dějiny nepodléhají přirozenému řádu proměn, který stanovil Bůh, nýbrž jsou ohrožovány činy Antikrista a je jen na lidech, aby se jim bránili tím, že se navrátí k původním hodnotám *prvotní církve*.

Seznam použité literatury:

Prameny:

Liber electorum. Biller, P. (1974). *Aspects of the Waldenses in the Fourteenth Century, Including an Edition of their Correspondence*. Disertační práce. University of Oxford, Oxford.

Petr Chelčický, *Sít' víry*. J. Boubín (Ed.) (2011). Brno: Host.

Sekundární literatura:

- Bartoš, F. M. (1931). *Husitství a Cizina*. Praha: Čin.
- Biller, P. (1974). *Aspects of the Waldenses in the Fourteenth Century, Including an Edition of their Correspondence*. Disertační práce. University of Oxford, Oxford.
- Biller, P. & Huson, A. (Eds.) (1994). *Heresy and Literacy, 1000–1530*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biller, P. (2001). *The Waldenses, 1170–1530: Between a Religious Order and a Church*. Aldershot: Ashgate.
- Boubín, J. (2005). *Petr Chelčický: Myslitel a reformátor*. Praha: Vyšehrad.
- Boubín, J. (2011). Komentář. In J. Boubín (Ed.), *Síť víry* (pp. 237–269). Brno: Host.
- Cameron, E. (1984). *The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps*. Oxford: Oxford University Press.
- Cermanová, P. (2013). *Čechy na konci věků: Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Praha: Argo.
- Lambert, M. (2000). *Středověká hereze*. Praha: Argo.
- Molnár, A. (1973). *Valdenští: Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich.
- Neumann, A. A. (1920). *České sekty ve století XIV. A XV*. Brno: Knihovna cyrilo-metodějského tiskového spolku.
- Rokyta, J. (2013). *Doba a dílo Petra Chelčického*. Blansko: ALMI.
- Václavík, D. (2005). Meze a možnosti religionistického používání pojmů sekta, církev, kult. *Religio: Revue pro religionistiku*, 13(1), 29–56.