

ÚVOD	11
1. POJEM ESCHATOLOGIE A STUDIUM ESCHATOLOGIE HUSOVY	15
2. DOSAVADNÍ STUDIUM HUSOVY ESCHATOLOGIE	19
3. METODOLOGIE NAŠÍ PRÁCE	33
4. OKOLNOSTI VZNIKU A PŮSOBNÍ HUSOVY ESCHATOLOGIE	38
4.1. Středověká křesťanská eschatologie	38
4.2. Eschatologie v Čechách ve 14. a na počátku 15. století	45
4.2.1. Eschatologie kacířských nauk	45
4.2.2. Eschatologie rané české reformace	53
4.2.3. Eschatologie Johna Wyclifa	58
4.2.4. Proroctví	59
4.2.5. Ostatní vlivy v soudobé domácí literatuře	60
4.3. Církevně-společenská situace a Husův život	64
4.3.1. Otázka krizových faktorů 14. století	64
4.3.2. Domácí kazatelská tradice	72
4.3.3. Husovo univerzitní vzdělání	72
4.3.4. Mezníky Husova života, Husova povaha, tvorba a povolání	85
5. ESCHATOLOGIE V KÁZÁNÍ DILIGES DOMINUM DEUM	89
5.1. Antikrist v Diliges	91
5.1.1. Vývoj Husových myšlenek o Antikristu před Diliges	93
5.1.2. Antikristovy typické znaky a současný Antikrist podle Diliges	97
5.1.3. Doklady současného antikristovství v Diliges – autority a vlastní zkušenost	101
5.1.4. Výrazové prostředky v Diliges	105
5.1.5. Antikrist jako fenomén konce věků v Diliges	108
5.2. Onen svět – role věčného trestu a věčné blaženosti v Diliges	116
5.2.1. Hrozby	116
5.2.2. Pozitivní motivace	122
5.3. Další eschatologická témata a formy eschatologických výroků v Diliges	123
5.3.1. Predestinace	123
5.3.2. Poslední vůle, pohřeb, zádušní mše	131
6. ESCHATOLOGIE V KÁZÁNÍ STATE SUCCINCTI	132
6.1. Antikrist ve State	133
6.1.1. Antikristovy typické znaky a současný Antikrist podle State	134

6.1.2.	Doklady současného antikristovství podle State	136
6.1.3.	Výrazové prostředky ve State	139
6.1.4.	Antikrist jako fenomén konce věků podle State	142
6.2.	Onen svět – role bázně, Posledního soudu, věčného trestu a věčné blaženosti ve State	146
6.2.1.	Hříšná bázeň a další druhy bázně	146
6.2.2.	Hrozby	147
6.2.3.	Pozitivní motivace	152
7.	ESCHATOLOGIE V KÁZÁNÍ SPIRITUM NOLITE EXTINGUERE	154
7.1.	Antikrist ve Spiritum	156
7.1.1.	Antikrist jako fenomén konce věků podle Spiritum	159
7.2.	Onen svět – role Posledního soudu, věčného trestu, pozemského utrpení a věčné blaženosti ve Spiritum	161
7.2.1.	Pozitivní motivace	161
7.2.2.	Hrozby Posledním soudem a věčným trestem	162
8.	ESCHATOLOGIE V LISTECH	165
8.1.	Antikrist v listech	166
8.1.1.	Antikristovy typické znaky a současný Antikrist podle listů	166
8.1.2.	Doklady současného antikristovství v listech	169
8.1.3.	Výrazové prostředky v listech	170
8.1.4.	Antikrist na konci věků podle listů	172
8.1.5.	Podrobný rozbor jednotlivých Husových listů	174
8.2.	Onen svět – role věčného trestu a věčného života v listech	190
8.2.1.	Pozitivní motivace	190
8.2.2.	Hrozby	192
9.	HUSOVO POJETÍ ANTIKRISTA V KONTEXTU HUSOVA SYSTEMATICKOTEOLOGICKÉHO DÍLA A TVORBY JINÝCH AUTORŮ	194
9.1.	Srovnání s pojetím Antikrista v <i>Super Quattuor sententiarum</i>	194
9.2.	Srovnání s představou Milíče z Kroměříže	196
9.3.	Srovnání s představou Matěje z Janova	206
9.4.	Srovnání s představou Johna Wyclifa	215
9.4.1.	Srovnání s pojetím Antikrista v De Christo et adversario suo Antichristo	215
9.4.2.	Srovnání s pojetím Antikrista ve Wyclifových kázáních, kterými se Hus inspiroval	217
9.5.	Srovnání se synodálními kázáními daného období	221
9.5.1.	Srovnání Husových synodálních kázání se synodálním kázáním Stanislava ze Znojma (1405)	221

9.5.2.	Srovnání Husových synodálních kázání se synodálním kázáním Testimonium Christi confirmatum est in vobis, I Cor. 1,6	222
9.6.	Srovnání s pojetím v Jakoubkově kvestii Posicio de Anticristo	223
10.	ESCHATOLOGIE V KÁZÁNÍ CONFIRMATE CORDA VESTRA	228
10.1.	Onen svět – role Posledního soudu, věčného trestu, spásy a smrti v Confirmate	230
10.1.1.	Hrozby	230
10.1.2.	Pozitivní motivace a další příklady Husova pozitivního myšlení	231
10.2.	Smrt	232
10.3.	Poslední soud	234
11.	ESCHATOLOGIE V KÁZÁNÍ DIXIT MARTHA AD IESUM	236
11.1.	Onen svět – role věčného trestu a očiště v Dixit Martha	238
11.1.1.	Hrozby – praktická ukázka i vysvětlení jejich smyslu	238
11.1.2.	Role očiště v Dixit Martha	239
11.1.3.	Jaký je očištěc – rekonstrukce Husovy představy	244
11.2.	Účinnost proseb	246
11.3.	Další eschatologická témata v Dixit Martha	247
11.3.1.	Detaily očištného procesu, lůno Abrahámovo, posmrtný osud pokřtěných dětí, závěti, role kazatelství	247
11.4.	Srovnání s prameny Dixit Martha	249
11.4.1.	Srovnání s Husovým komentářem Super Quattuor sententiarum	249
11.4.2.	Srovnání s Lombardovými Sententiarum libri quattuor	250
11.4.3.	Srovnání s Wyclifovým kázáním Dixit Martha ad Jesum. Joh. XI°, 21	251
11.4.4.	Srovnání s Wyclifovým kázáním Omne quod dat mihi pater ad me veniet. Joh. VI°, 37	253
11.5.	Srovnání s díly, která vycházejí z Husova Dixit Martha	256
11.5.1.	Srovnání s De purgatorio Mikuláše z Drážďan	256
11.5.2.	Srovnání s Confessio Taboritarum Mikuláše z Pelhřimova	259
11.6.	Srovnání s názory Husových předchůdců a současníků	261
11.6.1.	Srovnání s kázáním Factum est ut moreretur mendicus (Lc 16, 22–23) Jakoubka ze Stříbra	261
11.6.2.	Očištěc podle Milíče a Janova	262
12.	HUSOVY PŘEDSTAVY O ZÁHROBÍ V KONTEXTU PŘEDCHOZÍCH HUSOVÝCH DĚL A PŘEDSTAV JINÝCH AUTORŮ	263
12.1.	Srovnání s Českými kázáními svátečními	263
12.2.	Srovnání se Super Quattuor sententiarum	265

12.3.	Srovnání s Milíčovou představou	269
12.4.	Srovnání s Janovovou představou v Regulích	272
12.5.	Srovnání s Wyclifovou představou v kázáních	272
13.	SROVNÁNÍ A ZÁVĚRY	273
13.1.	Význam posledních věcí a eschatologie podle Husa a jejich základní role v Husově díle	273
13.2.	Obsah a forma eschatologických výroků	275
13.3.	Role a představení tématu Antikrist	276
13.4.	Smrt	282
13.5.	Poslední soud a onen svět	284
13.6.	Predestinace	287
13.7.	Originalita Husovy eschatologie	288
13.8.	Výrazová stránka	289
13.9.	Místo Husovy eschatologie ve středověké eschatologické tvorbě	289
13.10.	Speciální otázky	291
	ZÁVĚR	294
	SUMMARY	297
	SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY	299
	ZKRATKY A SYMBOLY	319

Úvod

Úvahy o posledních věcech člověka mají své neochvějné místo v každé době. Téměř každý člověk si několikrát během svého života položí alespoň otázku po konci své existence nebo celého světa, neboť jej k tomu nutí právě sám život a tento svět – pocitem jistoty, který v nás vyvolávají, a naopak mnohdy až nepříjemné nejistoty z toho, co se nás také svým způsobem týká, ale současně se nám zdá být mimo ně. Konkrétních impulzů k takovým otázkám, pocitů, které přitom zažíváme, i odpovědí je celá řada. Nejčastěji a snad v té nejintenzivnější podobě přemýšlíme o posledních věcech v mezních situacích našeho osobního života. Jindy se jimi zabýváme méně emotivně, zato do větších podrobností. Můžeme se s nimi setkat v odborných studiích, ale stejně tak otázku po podstatě smrti dokáže svým vlastním způsobem položit i malé dítě, které o ní slyší poprvé a které chce podobně jako dospělý slyšet uspokojivou odpověď. Každá situace utváří naše dotazy i odpovědi trochu jinak a není to zdaleka jediný důvod, proč se všichni lidé na řešení nikdy zcela neshodnou.

Veškeré úvahy tohoto typu, od individuálních představ až po oficiální nauky, souhrnně označujeme jako eschatologii v jejím nejširším smyslu. Její jednotlivá témata se v průběhu času ve své podstatě opakují, proměňuje se spíše jejich obliba a způsob, jakým se o nich hovoří. To dělá pro současného člověka zajímavou a s určitou pomocí pochopitelnou i eschatologii dávno minulou. Také nás tato problematika velmi oslovuje. Zabýváme se oborem, který disponuje vhodnými prostředky pro studium středověké etapy jejích dějin, a může být tedy onou zmiňovanou pomocí dnešnímu člověku. Doposud jsme se zaměřovali na české reformační myšlení, proto jsme se přirozeně rozhodli přispět k přiblížení dějin eschatologie právě v jejím reformačním období a prostředky latinské medievistiky. Uvažovali jsme samozřejmě o autorech, jejichž eschatologie není dostatečně popsána a zhodnocena. Proto musí působit na první pohled překvapivě, že se nakonec budeme v předkládané práci zabývat posledními věcmi v díle a částečně i životě jedné z nejznámějších a nejprobádanějších postav české reformace a českých dějin vůbec – Jana Husa. Musíme tedy v první řadě vysvětlit, proč jsme po tak dlouhé tradici husovského bádání považovali za smysluplné zabývat se v těchto souvislostech zrovna jím.

Husovo dílo i život nabízí ke studiu eschatologie řadu příležitostí, přesto se o ní v porovnání s jinými husovskými tématy téměř nemluví. Téma eschatologie působí v obrovském množství husovské literatury spíše jako něco mimořádného a často okrajového a naplno se nehovoří o tom proč.¹ V minulosti vzniklo sice k tomuto tématu v rámci různých oborů několik významných příspěvků, které se týkaly zejména jednotlivých posledních věcí nebo vybraných eschatologických otázek. Nedostalo se jim však větší pozornosti a nestaly se podnětem k rozsáhlejšímu a systematičtějšimu bádání, které by mohlo odpovědět na otázky další. Není přitom zapotřebí velké kvantum

¹ Např. Vlastimil Kybal se věnuje Husovu učení o posledních věcech, ačkoli ve zvoleném úhlu pohledu důkladně, pouze v závěru třísvazkové monografie o Husově učení a v porovnání s ostatními tématy monografie v obecnější rovině. (KYBAL, V. M. *Jan Hus: život a učení, díl 2, část I–III*. Praha 1923–1931.)

studií. Bádání nad Husovou eschatologií má už velmi dlouho dobře nakročeno k tomu, aby po doplnění některých otázek a odpovědí bylo schopné se posunout ještě dál – k celkovému zhodnocení Husovy eschatologie – a aby těmito výsledky významně ovlivnilo dokonce i pohled na ostatní části Husovy nauky a na Husovu nauku jako celek. Prostředky latinské medievistiky jsou jedním ze způsobů, které se ukázaly jako vhodné právě pro tyto cíle, a tak bychom chtěli přispět k doplnění alespoň některých prázdných míst dosavadního bádání o Husově eschatologii právě jejich pomocí.

V předkládané práci si klademe za cíl odpovědět na základě studia vybraných Husových děl na otázku, jaký význam pro Husa eschatologie a jednotlivé poslední věci měly a jakou roli díky tomu v těchto dílech zastávaly. Abychom se však položenou otázkou mohli vůbec začít zabývat, musíme nejprve objasnit minimálně tři jiné: co vůbec mezi poslední věci řadil sám Hus, co lze za Husovu eschatologii považovat z dnešního hlediska a co Hus v daných dílech o jednotlivých posledních věcech říká. K závěrům o tom, jak a proč zrovna daným způsobem Hus s výroky o posledních věcech zacházel, tedy dojdeme postupně. Využijeme při tom v různé míře všechny tři úhly pohledu, které se nám nabízejí v rámci našeho oboru – latinské medievistiky, a své závěry opřeme o obsahový, jazykovědný a literárněhistorický rozbor² Husových výpovědí.

Na tomto místě bychom chtěli kromě hlavních bodů práce stanovit ještě jeden úkol. V rámci hledání role eschatologie v Husově díle se pokusíme objasnit tři specifické problémy: Husovu představu o vztahu času, prostoru a člověka či celé lidské společnosti v eschatologickém kontextu; význam eschatologické problematiky pro autorovy názory na reformu lidských mravů; jak se Husův přístup slučuje s důslednou ideou, podle které je jedinou skutečnou reformou druhý příchod Krista.³ Tyto otázky jmenujeme zvláště už v úvodu, neboť je považujeme nejen za významné pro pochopení Husovy eschatologie, ale za velmi nápomocné pro porozumění celému Husovu dílu a jeho myšlení.

Pro studium jsme si záměrně zvolili z hlediska žánru dva druhy pramenů: Husova kázání⁴ – *Confirmate corda vestra* (1404), *Diliges dominum Deum* (1405), *State succincti* (1407), *Spiritum nolite extinguere* (1410), *Dixit Martha ad Iesum* (1411), a Husovu korespondenci (1402–1415).⁵ Vybraná kázání nebyla dosud podrobně a některá dokonce vůbec z hlediska eschatologie prostudována. Korespondence je naopak poměrně oblíbeným pramenem pro tento typ studia, stále však nabízí nevyužitě

² NECHUTOVÁ, J. *Středověká latina*. Praha 2002, s. 11.

³ Na otázku spjatosti formy Husova reformního programu a očekávání zásadní reformy upozornil HOLEČEK, F. J. „Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...“ (Hus a problém Antikrista). In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Tábor 2001, s. 227.

⁴ Kázání *Diliges* a *State* jsou dostupná v Op. II. Ed. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 27v – 36v (viz seznam zkratk na konci naší práce). Kázání *Confirmate*, *Spiritum* a *Dixit Martha* rovněž v Op. II, fol. 40r – 44v; 48v – 53v, ovšem především nověji v *Positiones – recommendationes – sermones. Universitní promluvy*. Ed. A. Schmidtová. Praha 1958, s. 119–178.

⁵ *Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Ed. V. Novotný. Praha 1920.

možnosti. Samotná kázání stejně jako samotné listy nabízejí po stránce obsahové i formální dostatečné množství různých Husových výroků o posledních věcech, navíc výroků vznikajících v odlišné době a za odlišných okolností, a z těchto hledisek tedy představují kvalitní materiál pro pohled, který jsme si zvolili. Jejich srovnáním se však kromě ještě lepší možnosti zohledňovat vliv zmíněných aspektů otevírá šance sledovat působení žánru na tyto Husovy výpovědi. V kázáních se setkáváme zejména s kolektivní eschatologií a s tím, jak se jednotlivé výroky utvářejí ve vztahu k posluchačům, k jednotlivým Husovým záměrům i k Husovu celoživotnímu poslání – kazatelství. Korespondence potom nabízí eschatologii Husem prožívanou, tedy v jistém smyslu individuální, vznikající v mezních okamžicích Husova života, především v očekávání vlastní smrti. V jejím případě lze očekávat, že zahrnuje myšlenky o posledních věcech, které autor považoval za ty nejdůležitější. Zohlednění vlivu žánru a dalších okolností na zmíněné výroky tak vidíme jako cestu, jak se zase o něco více přiblížit tomu podstatnému v Husových názorech na poslední věci. Kromě uvedených hlavních pramenů budeme podle konkrétních potřeb rozboru kázání a korespondence přihlížet i k dalším Husovým dílům různých funkcí – například k *Super Quattuor sententiarum*⁶ jakožto nejsystematičtějšimu a oficiálnímu Husovu výkladu o teologických (a také eschatologických) otázkách nebo k žalárním spiskům (*De cognitione et dilectione Dei, De peccato mortali, De poenitentia pro Iacobo, De mandatis Domini, De matrimonio ad Robertum, De tribus hostibus hominis et septem peccatis mortalibus, De sacramento corporis et sanguinis Domini*)⁷ jakožto zástupcům dalšího žánru z konce Husovy tvorby a života. V úvahu budeme brát také díla jiných autorů. Ovšem již v úvodu bychom chtěli otevřeně říci, že ačkoli se nám tímto naskytla možnost sledovat závislost eschatologické problematiky ještě na různých dalších funkcích Husových děl, sledovat rozdíl mezi jednotlivými typy kázání a neomezovat se jen na sledování základního vztahu kázání k listům, využili jsme ji jen v omezené míře. Hodně jsme přihlíželi např. k vlivu systematického přístupu ke zpracování eschatologické problematiky. Vzhledem k osnově, kterou jsme si stanovili, vzhledem k už tak velkému rozsahu práce, velkému počtu rovin, které v Husově díle sledujeme, i vzhledem k časovým omezením jsme však ponechali např. vliv rozdílů mezi univerzitními nebo synodálními kázáními a kázáními k lidu na Husovu eschatologii (a společně s ní samozřejmě na moralistiku) bez pozornosti, která by jim příslušela. Např. tento posledně jmenovaný vliv si totiž zaslouží výklad v samostatné práci, neboť předpokládá studium mnoha dalších Husových kázání, zejména kázání k lidu.

Zbývá ještě objasnit, jak bude naše práce vypadat z hlediska struktury. Práci můžeme podle zaměření rozdělit do tří velkých částí. V té první se podrobně seznámíme s nezbytnými východisky našeho studia a interpretace eschatologie v Husově díle: zamyslíme se nad možnostmi studia Husovy eschatologie, představíme si dosavadní studium problematiky, metodologii naší práce, citační zásady a ukážeme významné okolnosti, které Husovu eschatologii formovaly. Tímto se připravíme na to, abychom

⁶ *Spisy M. Jana Husi, č. 4–6. Super IV Sententiarum.* Ed. V. Flajšhans. Praha: J. Bursík, 1904–1906.

⁷ Op. I, fol. 29v – 42r.

mohli ve druhé části práce podrobně rozebírat a vhodně interpretovat eschatologická témata v jednotlivých vybraných dílech a případně v dílech souvisejících s obsahem či okolnostmi vzniku a abychom tak začali odpovídat na otázky, které jsme v úvodu položili. Neobvyklá podrobnost a délka těchto úvodních pasáží, zvláště potom představení okolností jsou proto podle nás na místě a jsou dány také tím, že mají sloužit současně jako jeden z přesahů této práce za rámec vybraných Husových děl k celku Husovy eschatologie, jako jakási snad univerzální prolegomena ke studiu Husovy eschatologie. Ta totiž v jednom přehledném celku doposud nebyla k dispozici a některé informace se v kontextu sledování Husovy eschatologie neobjevily vůbec.

Jelikož se Hus ve vybraných kázáních a listech nezabýval eschatologií systematicky a nemůžeme z nich převzít žádné jednotné a jednoduché členění, druhou část práce, tj. výklad jednotlivých děl rozčleníme podle eschatologických témat, abychom tak zajistili větší přehlednost. Už zde budeme výsledky rozborů vybraných Husových děl podrobně srovnávat, a to s jinými Husovými díly i s díly jiných autorů, opět ve snaze získat představu o celku Husovy tvorby a jejím místě v dobovém myšlení. Existují sice i jiné možné varianty strukturování této druhé části práce. Ovšem domníváme se, že s charakterem této práce je v souladu, pokud prezentujeme nejen výsledky studia, ale i jeho postup, jak skutečně probíhal a dokládáme to podrobnými rozborů jednotlivých děl. Snažíme se vše dokládat i ukázkami z pramenů přímo v textu, protože rozsah pramenů, s nimiž pracujeme, nám neumožňuje připojit prameny jako přílohy na konec práce a odkazovat za ně. V případě kázání uvádíme všechna místa, která se k dané problematice vztahují, v případě listů odkazujeme kvůli velkému množství na ta nejvýraznější.

Ve třetí části budeme srovnávat výsledky rozborů jednotlivých kázání a listů i dalších souvisejících děl, budeme vyvozovat obecnější závěry a především odpovíme na otázky, které jsme položili v úvodu.

1. Pojem eschatologie a studium eschatologie Husovy

Pokud se chceme zabývat Husovou eschatologií, musíme získat na začátku alespoň hrubou představu o tom, co vše do ní může patřit a z jakého hlediska ji můžeme studovat a interpretovat. Samotný pojem eschatologie, jak jej známe dnes, nás s konkrétním výčtem posledních věcí ani s přesným způsobem, jak na ně nahlížet, neseznamuje a v tomto směru tedy ani k ničemu nezavazuje. Je to pojem příliš široký. Nejpřesnějším univerzálně daným současným kritériem⁸ je, že eschatologie je nauka o posledních věcech.⁹ Tato definice eschatologie v užším smyslu jako nauky pro nás bude v případě Husova díla výchozí, neboť v jeho případě nám jde především o ucelený pohled na poslední věci. To, co nabízejí slovníky a encyklopedie¹⁰ v rámci hesla „eschatologie“ oproti této základní definici navíc, není nic univerzálně platného, ale už příklady možných podob eschatologie (vzhledem k jejich časté různorodosti by se dalo hovořit přímo o různých eschatologiích) nebo její klasifikace.¹¹ Ať už jsou tyto výklady delší nebo kratší, nikdy v nich nenajdeme definici, která by byla více konkrétní a současně vhodná pro všechny tak rozmanité příležitosti, při kterých se eschatologie uplatňuje.

⁸ Od konce 19. století je pojem eschatologie „souhrnným pojmem pro nejrůznější druhy představ o konci a zásvětskosti“, v užším smyslu potom naukou „o posledních věcech člověka, společnosti, světa“. (HORYNA, B. Eschatologie. In *Filosofický slovník*. Red. B. Horyna, J. Štěpán aj. Olomouc 1998, s. 107.)

⁹ Termín eschatologie je odvozen z řeckých slov ἔσχατος – poslední, nejzazší, případně τὰ ἔσχατα – poslední věci a λόγος – slovo, nauka. Výraz ἔσχατος se v řečtině používá ve významu prostorovém, časovém, stavu a stupně, viz CANCEK, H. Eschatologie. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band II, Apokalyptik – Geschichte*. Hrsg. von H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubsche. Stuttgart 1990, s. 341; nebo běžně dostupné slovníky klasické řečtiny: LEPAŘ, F. *Slovník řeckočeský*. Příbram 2008; LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford 1996; GEMOLL, W. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Wien 1923; přímo k řečtině Nového zákona: TICHÝ, L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc 2001; biblické slovníky SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha 2003; KITTEL, G. aj. *The Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan 1985; FRIBERG, T. aj. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan 2000; SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains*. Oak Harbor 1997; ARNDT, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago 2000. Eschatologie jako nový terminus technicus křesťanské teologie byl termínem umělým, původně míněným ve smyslu dějinném, časoprostorovém (HORYNA, B. Eschatologie, s. 107). Do oficiálního zavedení tohoto termínu se běžně v latinsky psaných křesťanských dílech používal k označení posledních věcí termín *res novissimae* nebo *res extremae* a oddíl věnovaný takové problematice nesl název *De novissimis*.

¹⁰ Monografie se samotným pojmem většinou nezabývají, pokud ano, nepřinášejí v tomto směru nic víc než slovníková hesla. Dostupné slovníky a encyklopedie podávají obdobné informace bez ohledu na své stáří a zemi původu. Rozdíl se objevují jen právě v další specifikaci eschatologie podle konkrétního zaměření dané publikace – např. eschatologie křesťanská, novozákonní, židovská. K tomu srov. definice a specifikace eschatologie např. v těchto slovnících a encyklopediích: PAVLINCOVÁ, H. aj. *Slovník Judaismus, křesťanství, islám*. Praha 1994; PODLAHA, A. *Český slovník bohovědný*. Praha 1926; BEINERT, W. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc 1994; MCGRATH, A. E. *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Praha 2001; JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Detroit 2005; LACOSTE, J.-Y. *Encyclopedia of Christian Theology*. New York 2005.

¹¹ Rozmanité příklady individuální a kolektivní eschatologie různých náboženství různých období nabízí LANCZKOWSKI, G. Eschatologie – Religionsgeschichtlich. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 3, 1083. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von J. Hofer, K. Rahner. Freiburg 1959.

Velký podíl na tomto stavu má skutečnost, že na teorie o posledních věcech byla kategorie eschatologie většinou aplikována dodatečně. Toto se týká i eschatologie Husovy. Tato kategorie zdaleka neexistuje tak dlouho jako většina jí popisovaných myšlenek. I ona navíc stihla projít určitým vývojem¹² a dnes slouží v tomto svém základním významu jako kategorie shromažďující rozmanité úvahy o jakýchkoli posledních věcech. Snaha využít tuto kategorii pro minulost i současnost znamenala vytvořit opravdu široký pojem, který se s příchodem nových teorií nutně musel rozšířit ještě více.¹³

Výraz eschatologie je novotvarem křesťanské dogmatiky 17. století.¹⁴ Poprvé ho použil lutherský teolog Abraham Calov (1612–1686),¹⁵ když roku 1677¹⁶ ve své dogmatice *Systema locorum theologicorum*, která byla z hlediska obsažnosti jakousi obdobou středověkých sum a sentencí,¹⁷ ve 12. knize pod názvem *Εσχατολογία sacra* pojednal o smrti, zmrtvýchvstání, soudu a dovršení světa.¹⁸ De novissimis in genere, De morte et statu post mortem, De mortuorum resurrectione, De extremo iudicio, De consummatione seculi, De inferno seu morte aeterna, De vita aeterna.¹⁹ Calov ustavil eschatologii jako samostatnou teologickou oblast a nejen tímto gestem jí přiřkl významné místo v křesťanském myšlení. Podle jeho slov jsou totiž poslední věci sice na posledním místě v systematické teologii, avšak v mysli křesťana by měly být na místě prvním. A v tomto duchu se Calov staví i ke smyslu nauky o posledních věcech: připomínání vlastní smrti vede podle Calova k pohrdání světskými věcmi a k myšlenkám na záležitosti nebeské.²⁰

V dějinách náboženství se eschatologie stala obvyklým termínem až v 19. století.²¹ Do té doby byla nauka o posledních věcech jen „dovětkem křesťanské teologie“.²² Od přelomu 18. a 19. století začal být rovněž spojován s motivy „dějinně-filozofickými“,²³ ještě však nerespektoval historicko-filozofické nároky a fungoval jako pohodlné souhrnné označení představ konce a onoho světa.²⁴ Až Schleiermacher jej začal používat více pro označení posledních teologických pojednání. Vtiskl mu větší význam a dostal jej do obecného teologického názvosloví.²⁵

¹² Reagovala na poznatky i jiných oborů než katolické teologie včetně přírodních věd.

¹³ Vlivem toho vznikaly nové termíny, např. Schulz rozlišuje v bibli fáze: prä-eschatologische, proto-eschatologische, aktualisierend-eschatologische. (SCHULZ, M. *Skript*, s. 63.)

¹⁴ CANKIK, H. *Handbuch*, s. 341.

¹⁵ HORYNA, B. *Eschatologie*, s. 107.

¹⁶ SCHULZ, M. *Skript zur Vorlesung. Eschatologie* [online], s. 15. 5. 10. 2005 [cit. 2008-08-08]. Dostupné z: <<http://www.dogmatik.uni-bonn.de/downloads/Skripten/3%20-%20SS%2005%20-%20Eschatologie/Eschatologie%20Sommer%202005.doc>>.

¹⁷ APPOLD, K. G. *Abraham Calov's Doctrine of Vocatio in Its Systematic Context*. Tübingen 1998, s. 16.

¹⁸ FINKENZELLER, J. *Eschatologie*. In BEINERT, W. aj. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc 1994, s. 89.

¹⁹ *Systema locorum theologicorum*. Wittenberg 1677.

²⁰ Tamtéž.

²¹ SCHULZ, M. *Skript*, zejména kapitola Vom Traktat *De novissimis* zur *Eschatologie* als Prinzip christlicher Theologie, s. 14–16.

²² ROWLAND, CH. *Eschatologie*. In *Blackwellova encyklopedie*, s. 105.

²³ HORYNA, B. *Eschatologie*, s. 107.

²⁴ CANKIK, H. *Handbuch*, s. 341.

²⁵ FINKENZELLER, J. *Eschatologie*, s. 89.

Vzhledem ke zmíněné dodatečné formulaci kategorie eschatologie a její jakési velké rozpínavosti a přizpůsobivosti velmi příhodně vystihuje tuto kategorii brněnský religionista David Zbírál – jako „nálepku, která má spíše zvykový než přesně vymezený obsah“.²⁶ Konkrétní podoba eschatologie se liší mezi náboženstvími²⁷ i nenáboženskými²⁸ teoriemi (mytickými, filozofickými, přírodovědnými),²⁹ může se lišit i v rámci jedné takové náboženské i nenáboženské oblasti,³⁰ a to dokonce třeba u jednotlivých autorů nebo v různých obdobích. Rozdíly mohou být ve výčtu posledních věcí, ve způsobu a motivaci k tomu, že se o nich hovoří. Lišit se však mohou nejen samotné eschatologie, ale i způsoby, kterými je někdo studuje a interpretuje. A podobně jako jednotlivé eschatologie různě hodnotí jednotlivé poslední věci, ani význam a váha jednotlivých eschatologických teorií nebývá stejná. Rozdílů by bylo možné jmenovat ještě více.

Dokud se někdo nesnaží všechny tyto možné přístupy propojovat nebo překračovat³¹ a zůstává na jednom poli, pojem eschatologie se zdá být zcela jasným a běžným. Snad proto se autoři monografií o eschatologii nad možnými obsahy samotného pojmu nepozastavují, někdy dokonce neuvádějí ani obecnou definici eschatologie a hned automaticky přistupují ke klasifikaci (např. v případě křesťanské eschatologie individuální a kolektivní) a soustředí se na detaily jednotlivých posledních věcí. Snad ze stejného důvodu nenajdeme oficiální diskuzi o problematice současné kategorie eschatologie nejen třeba v dnešní katolické teologii, která se raději zabývá svými speciálními otázkami, jako je význam a aktualizace katolické eschatologie,³² ale není nám známa ani v současné religionistice, byť někteří religionisté si naznačený problém uvědomují. Každá eschatologie v podstatě většinou vede vlastní, a tudíž poměrně nekomplikovaný život, ale pouze v rámci těchto vlastních mantinelů.

²⁶ Takto popisuje D. Zbírál eschatologii ve svém e-mailu z 23. 6. 2008. Důvodem mého dotazu bylo to, že se mi nepodařilo najít žádný oficiální religionistický příspěvek na téma definice či povahy dnešní kategorie eschatologie. Zbírál mi toto moje zjištění potvrdil a poskytl toto vlastní stanovisko k otázce, čím eschatologie je.

²⁷ Příklady různých náboženství a jejich období uvádí např. *The Catholic Encyclopedia*. Ed. Ch. G. Herbermann. New York 1907–1914.

²⁸ O respektování vědeckých představ teologií hovoří GEORGE L. MURPHY v kapitole Hints from Science for Eschatology – and Vice Versa v knize *The Last Things: biblical and theological perspectives on eschatology*. Ed C. E. Braaten, R. W. Jenson. Grand Rapids 2002, zejména s. 155–157.

²⁹ HORYNA, B. Eschatologie, s. 107.

³⁰ Přesná dogmatická eschatologie se např. ustavila až v době Wolfharta Pannenberg (nar. 1928). (SCHULZ, M. *Skript*, s. 15.)

³¹ Komplikovaná může být i synchronizace individuálního, kolektivního a kosmologického konce v rámci jednoho náboženství, na to poukazuje CANCIK, H. *Handbuch*, s. 341–342.

³² Ještě Berkhof v *Dějínách dogmatu* (Praha 2003) byl ve výkladu o posledních věcech velmi strohý, což zdůvodnil tím, že podle něho toto učení nikdy nestálo v centru dogmatiky, jeho základní prvky se nemění. Někdy se sice podle něho objevily názorové odchylky, avšak nikdy nepřešly do vyznání církve. Berkhof však řekl, že se této oblasti nyní možná začne věnovat větší pozornost. Naproti tomu Ratzinger už tvrdí, že eschatologie vedla sice po staletí jako nauka o posledních věcech na okraji teologie poklidný život, a byť mnohem později, dostala se vlivem dějinných událostí přece jen do popředí a „dnes vystupuje takřka jako majitel celého prostoru teologie“. (RATZINGER, J. *Eschatologie – smrt a věčný život*. Brno 2004, s. 9.)

Nikoli tedy oficiální definice, ale spíše zamyšlení nad konkrétními příklady vlastností této kategorie a nad jejím fungováním v praxi nám nakonec pomůže k tomu, abychom se s ní naučili pracovat a dokázali si tak vyvodit správnou cestu také k eschatologii Husově. Eschatologie obecně i eschatologie Husova nabízejí z hlediska výčtu posledních věcí i metody studia velký prostor. Avšak pokud jsme si důkladně uvědomili, jak významnou roli hraje u eschatologie zmíněná zvykovost, je jasné, že z toho pro naši snahu správně interpretovat otázky, které jsme v úvodu stanovili, plynou i určité závazky a že právě respektování této vlastnosti eschatologie nám pomůže v úvodním pátrání po vhodné metodě studia a po výčtu posledních věcí. Zbývá nám správně rozpoznat, odkud tyto závazky plynou a jak nezbytné,³³ v tomto případě tedy prospěšné jsou.

Rozlišit můžeme dvě hlavní oblasti, které musíme brát při studiu našich otázek v úvahu. Za prvé musíme hledat relevantní historické zvyklosti a okolnosti a snažit se danou eschatologii pochopit v jejich kontextu. Cestu k porozumění Husově eschatologii budeme hledat nejen v samotném Husově díle, ale i v nějakém větším a zároveň natolik konkrétním systému, aby jeho rámec dával Husovým myšlenkám smysl. Pokud jde o rámec eschatologický, pokusíme se Husovu eschatologii zasadit do křesťanské středověké, zejména speciálně české eschatologie 14. století a počátku 15. století. Tyto eschatologie už jsou dostatečně specifické na to, aby nás nasměrovaly k odpovědi na otázku po výčtu posledních věcí a aby nám ve fázích dalších pomohly interpretovat i detaily Husovy eschatologie. Patří však mezi mnohé okolnosti, které Husovu eschatologii formovaly. K těm dalším, které ze zmíněného systému nesmíme vynechat, ačkoli nejsou na první pohled ryze eschatologické, patří dobová situace – stav na poli církevním, společenském a politickém – a Husův veřejný i osobní život, což zahrnuje další speciální souvislosti jako např. žánrové. Žádná, ani dobová kategorie, nám sama o sobě bez vztahu k Husovu dílu, Husově osobnosti a konkrétním okolnostem nezaručí, že se jí Hus řídil.

Respektovat dobové okolnosti, které formovaly Husovu eschatologii a dávaly jí smysl, je jen jednou částí studia. Za druhé je třeba si uvědomit, že k předmětu interpretace vždy přistupujeme i my pod vlivem různých okolností. Žijeme přibližně o 600 let později než Hus, ovlivnění tím, kam se eschatologie za tu dobu dostala a jaké možnosti studia otevřela. V úvahu tedy musíme brát i možnosti současné vědy. Hovořit jazykem současné vědy je tím nejpřirozenějším, co se nám nabízí. Ovšem není to jen otázka jazyka. Z různých možných úhlů pohledu (religionistický, historický, filologický, literární apod.) si vybíráme jen některý a z různých prostředků rovněž a každý z těchto pohledů a prostředků může mít už opět svoje zvláštní povinné náležitosti.

³³ Hovoříme zde v podstatě o tom, co moderní hermeneutika nebo teorie literatury nazývá pragmatikou textu, případně jeho referenčním horizontem. Srov. např. POKORNÝ, P. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha 2006, zejména s. 49–51, dále s. 27, 47.

2. Dosavadní studium Husovy eschatologie

Rozptýlit prvotní nejistotu o tom, co alespoň v hrubých obrysech může Husova eschatologie představovat a jaké možnosti jejího studia a využití existují a které si vybrat, nám pomohou také dosavadní studie zabývající se posledními věcmi v Husově díle. Naprosto nutně je potom musíme brát v úvahu, chceme-li ospravedlnit naši předkládanou práci, tedy chceme-li ke studiu této oblasti užitečně, něčím novým přispět (ať už novým využitím osvědčených postupů a témat, nebo tím, že se vydáme zcela novou cestou). Jednotlivé práce vznikaly bez společné snahy a plánu autorů na systematický a celkový popis a zhodnocení Husovy eschatologie. Mnohdy zcela nezávisle na sobě, z odlišných pohnutek, s využitím jiné metody a ve zcela jiné době. Některé z nich se zabývají vybranými posledními věcmi, jiné i celkem Husovy eschatologie, některé se věnují výhradně Husově eschatologii, jiné ji sledují jako jeden ze stěžejních problémů nejčastěji v rámci úvah o eschatologii reformační nebo celého českého středověku. Vzhledem k takové různorodosti je inspirativní sledovat nejen izolované závěry jednotlivých studií, ale i závěry a možnosti, které se objevují, když tyto práce nahlédneme vedle sebe a pokoušíme se z nich smysluplný celek dodatečně vytvořit. Odhalují se osvědčené cesty výzkumu i mezery a dosud nevyužité možnosti studia jak jednotlivých posledních věcí, tak eschatologie jakožto celku v Husově díle.

V následující kapitole se pokusíme zodpovědět (ne vždy to bude vzhledem k zaměření některých studií možné) tyto otázky: jak dosavadní literatura charakterizuje Husovu eschatologii (co do ní řadí a co je pro Husovu eschatologii podle takové literatury specifické); z jakého hlediska tato literatura Husovu eschatologii studuje a co jí k tomu vede; které eschatologické téma problematizuje; ze kterých Husových děl čerpá a proč. Tímto současně nabídneme chybějící přehled³⁴ dosavadního výzkumu v oblasti Husovy eschatologie. Nakonec také naznačíme, jaké místo tato badatelská oblast zaujímá v rámci bohatých husovských studií. Soustředíme se na vědecké studie, které se věnují jednotlivým posledním věcem nebo celku eschatologie v Husově díle cíleně jako zvláštnímu tématu. Jejich přehled řadíme z důvodu absence jejich společného tematického a metodologického plánu chronologicky a snažíme se tím zachytit vývoj tohoto druhu studia.

Pro první etapu bádání je charakteristická faktografická snaha zachytit nejdůležitější Husovy výroky a nejzřetelnější vliv jiných autorů, který Husovo uvažování pomáhal utvářet. Tento pozitivistický pohled, který zvolili dva významní čeští historikové, zcela zapadá do rámce, v němž se pohybovala rozvíjející se věda počátku 20. století.³⁵

³⁴ V současnosti je dostupný jen značně výběrový seznam, který zveřejnila L'association Bohemica na svých internetových stránkách: MEUNIER, B., BESLON, P. *Bohemica. Littérature tchèque* [online]. 2001–2006 [cit. 2010-12-07]. Dostupné z: <<http://bohemica.free.fr>>.

³⁵ O tendencích a vývoji nikoli speciálně eschatologického, ale celého husovského bádání informuje MACHOVEC, M. Jan Hus. In *Slovník českých filozofů*. Red. J. Gabriel aj. Brno 1998, s. 210–211.

Prvním českým badatelem, který věnoval zvláštní pozornost alespoň jednomu eschatologickému tématu v Husově díle, byl historik umění Karel Chytil.³⁶ Podle vlastních slov se snažil překonat dosavadní ryze teologický³⁷ přístup k tématu Antikrist a postupovat jako historik. V rámci svého bádání o domácím umění se průběžně vracel k otázce, co si pod Antikristem představují nauky a umění husitského období, v němž toto téma nabývá na větší síle než kdykoli před tím. Pokud chtěl Chytil postihnout vývoj husitské antikristovské myšlenky a věnovat se zejména svým oblíbeným *Tabulae Christi et Antichristi*,³⁸ musel se nutně podrobně seznámit i s Husovou představou Antikrista. Jak sám přiznal, k řešení otázky dospěl až v době, kdy se u nás obnovilo právě husovské bádání a nabídlo nové informace.³⁹ Na zmíněnou otázku oficiálně odpověděl poprvé na výstavě uspořádané v Museu království českého roku 1915 k výročí 500 let úmrtí Jana Husa, a to hned dvěma přednáškami – *O ideji Antikrista ve středověku a husitských obrazných antithesích*, *Antikrist v umění středověku*. Vyšel v nich z materiálů k připravované knize *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*,⁴⁰ která vlivem válečných událostí vyšla až roku 1918. V tomto dodnes hojně citovaném díle Chytil usiluje o komplexní odpověď, neboť reflektuje vývoj antikristovské myšlenky v literárním i výtvarném umění, přihlíží k dobové církevně-společenské situaci, a respektuje tak v maximální možné míře

³⁶ O osobnosti Karla Chytila a jeho díle informuje MOJSEJOVÁ, K. Karel Chytil. *Akademický bulletin* [online]. 2007, 7–8 [cit. 2008-06-25]. Dostupné z: < <http://abicko.avcr.cz/2007/7/12/karel-chytil-1857-1934-.html>>.

³⁷ Chytilém zmiňovaná (CHYTEL, K. *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*. Praha 1918, s. III) práce Antonína Lenze Učení katolické o Antikristovi, o theologických domněnkách stran jeho osoby i konání jeho, a učení Petra Chelčického o těchže předmětech (*Vlast: časopis pro poučení a zábavu*. 1895–1896, roč. 12, s. 423–430, 519–529, 625–635, 729–737, 832–839) však nepřináší žádný výklad o Husově eschatologii. Další dva Chytilém zmíněné příspěvky – WADSTEIN, E. *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*. Leipzig 1896 a PREUSS, H. *Die Vorstellungen vom Antichrist im spätem Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*. Leipzig 1906 – nabízejí také teologický pohled na Husovu představu Antikrista, a to velmi poplatný individuálním přesvědčením autorů o Husovi nebo schismatu. Wadstein svoji knihu člení podle jednotlivých eschatologických témat a období. Husovým pojetím Antikrista (s. 110–111) se zabývá v kapitole věnované názorům eticko-dogmatické opozice vůči papeži, a to např. vedle Janova a Jakoubka. Upozorňuje na návaznost Husových názorů na Wyclifovy a následně rozebírá to, kdo podle Husa Antikristem je. Jako hlavní rozebírá kritiku papežství, avšak připomíná, že ne každý papež je podle Husa hned Antikristem, ale záleží na jeho chování. Jisté je to, že Antikrist podle Husa vychází z řad církve. Tento výklad Wadstein končí vlastní úvahou nad tím, zda je Antikrist nebezpečný i pro spásu jeho současníků. Je optimistický a tvrdí, že víra v Boha je dostatečnou obranou proti Antikristovi a že papežské schisma tedy ve své podstatě nemusí církvi škodit.

Preuss se věnuje Husově představě Antikrista (s. 51–54) v kapitole věnované husitství, během něhož podle Preusse nacházíme největší a nejvlivnější uplatnění myšlenky o propojení Antikrista a papeže. Husa vidí jako nesamostatného Wyclifova žáka a výklad o něm staví právě na zdůraznění paralel s tímto anglickým myslitelem. Hus se podle Preusse řídí mravním měřítkem, když označuje nějakého papeže za Antikrista. Neidentifikuje Antikrista s papežstvím, ale dbá na posouzení individuálního chování papežů. Z Preussova textu kromě uvedeného velmi zřetelně vyplývá, že je především velkým kritikem Wyclifa, o něco menším kritikem Husa a obdivovatelem Luthera, k němuž tento celý výklad má vést. Informace o Husovi čerpá z *De ecclesia*.

³⁸ V této době se intenzivně řešila otázka autorství *Tabulí* a hlavní souvislost s Husem spočívala v tom, že i Hus byl považován za jednoho z možných autorů tohoto díla. (CHYTEL, K. *Antikrist*, s. IV–V.)

³⁹ Podrobně svoje cíle a pohnutky ke studiu a sepsání knihy popisuje sám Chytil: tamtéž, s. I–VI.

⁴⁰ CHYTEL, K. *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*. Praha 1918.

interdisciplinární charakter problému. Kdo Antikrist je a jaký je, to autor představuje v kapitole *Antikrist v učení Milíče, Matěje z Janova, Wyklifa a Husa*.⁴¹ Nezapomíná poukázat na vzájemné vlivy a společné myšlenky s dalšími autory (především s Wyclifem) či směry, které jsou v knize zmíněny. Vzhledem k antikristovskému tématu čerpá z těchto Husových děl: *De ecclesia*, korespondence (zejména Husovy listy Křišřanovi), kázání,⁴² *Knížky o svatokupectví, Postila, Responsiones ad articulos Palecz, Responsiones ad articulos Wyclef*.⁴³

Dosud nepřekonanou zůstává i kapitola *O posledních věcech člověka (Eschatologie)*, kterou najdeme na samém konci Kybalova „klasického díla české husitologie“⁴⁴ *M. Jan Hus: život a učení*.⁴⁵ Historik a filozof Vlastimil Kybal, specialista na dějiny středověku a novověku,⁴⁶ se zde ve snaze podrobně pojednat o všech částech Husova učení cíleně zabývá nejen jednotlivými posledními věcmi, ale částečně už také Husovou eschatologií jako celkem. Snaží se z Husových děl shromáždit co nejvíce různých Husových myšlenek o posledních věcech, pokud možno zachovat Husovu terminologii a utřídit Husovy myšlenky do jednoho přehledného systému. Uvědomuje si odlišnost toho, co vše mezi poslední věcí počítala dogmatika středověká a moderní, a pro svoji práci si podle vlastních slov vybírá přístup moderní. Kromě kolektivních posledních věcí tedy popisuje i ty individuální a ve výsledku do jeho výčtu posledních věcí patří smrt, očistec, peklo, nebe, nový příchod Krista na svět, zmrtvýchvstání a Poslední soud. Ačkoli mu jde zejména o popis a organizaci jednotlivých tvrzení a tento pozitivistický přístup jen několikrát zpestřuje vlastním hodnotícím komentářem o účelu nebo původu výroků, daří se mu postřehnout zásadní změnu v Husově uvažování po odchodu z Prahy a na závěr dokonce řadí myšlenku o charakteru celé Husovy eschatologie a tím naznačuje možnost dalšího studia, když stručně hodnotí vztah mezi Husovou eschatologií a moralizováním – Hus na moralizování prý nezapomněl ani tehdy, když se záhrobními věcmi zabýval. Podobně jako Chytil nebere ani Kybal ještě v úvahu vliv žánru, specifické funkce výroků, jejich formy nebo terminologických zvláštností na Husovu eschatologii. Chce najít co největší množství Husových hodnotných výpovědí o posledních věcech, proto čerpá z mnoha a rozličných, latinsky i česky psaných Husových děl – *Super Quattuor sententiarum*, korespondence, *Výklad velký* (viery, Desatera a Páteře), *Výklad menší* (Páteře), kázání (zejména *Dixit Martha ad Iesum, Sermones de sanctis*, betlémská kázání), *Postila, Dcerka, De peccato mortali, Výklad Piesniček Šalamúnových, Provázek třípramenný, De mandatis domini, Enarratio psalmodum, Super canonicas, Explicatio in septem priora capita I. epist. s. Pauli ad Corinthios*.

⁴¹ Tamtéž, s. 115–138.

⁴² Autor dále nekonkretizuje.

⁴³ Názvy Husových děl přebíráme v celé práci většinou ze soupisu: BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského*. Praha 1965, upravujeme název *Super Quattuor sententiarum*.

⁴⁴ HRDLIČKA, J. Vlastimil Kybal. In *Slovník českých filozofů*, s. 324.

⁴⁵ KYBAL, V. M. *Jan Hus: život a učení, díl 2, část III*. Praha 1931, s. 297–321. Kapitola O posledních věcech člověka. (Eschatologie).

⁴⁶ HRDLIČKA, J. Vlastimil Kybal, s. 324.

O Husově eschatologii se znovu psalo v 50. a 60. letech 20. století. Hned třemi studii k tomu přispěl Amedeo Molnár. Tento světoznámý historik reformace, avšak podle vlastního pocitu především teolog,⁴⁷ posunul studium eschatologie Husovy a dokonce i reformačních autorů vůbec o krok dál, když nezůstal u shromažďování Husových tvrzení o jednotlivých posledních věcech, ale využil je jako prostředek k porozumění celkovému pojetí Husovy eschatologie a následně ještě k pochopení povahy eschatologie reformační. Důvodem je to, že jeho studie *Eschatologická nadějnost počínající české reformace*,⁴⁸ *Eschatologická naděje české reformace*⁴⁹ a *Endzeit und Reformation*⁵⁰ byly tak jako i jeho ostatní studium součástí „systematicky promyšleného plánu – historicky, kriticky a ovšem teologicky vysledovat putování ‚církve‘ dějinami“.⁵¹ A součástí takového průzkumu církevních dějin bylo i pozorování proměn eschatologické naděje církve. Sám Molnár hned ve studii z roku 1954 potvrdil, jak velký význam pro něho oblast české reformační eschatologie má a v jakém stavu se studium naproti tomu v jeho době nachází, když řekl, že „soustavné kritické zpracování theologického odkazu české reformace, v tom zvláště eschatologie, zůstává velikým dluhem našeho bohoslovného snažení. Splácíme jej liknavě po troškách, s pracovní bezplánovostí bezmála trestuhodnou.“⁵²

V první studii Molnár sleduje kromě obsahu podrobně i vývoj Husových tvrzení zejména o druhém příchodu Páně a o Antikristovi. Všimá si většího posunu Husových názorů po odchodu z Prahy a v Kostnici, jak na to upozornil pro celek Husovy eschatologie již Kybal. Jednotlivé Husovy myšlenky také srovnává s názory Milíče a Janova. Nově si v souvislosti s posledními věcmi všimá Husovy mučednické smrti a jejího dopadu na eschatologické smýšlení husitů. Molnár však oproti předešlým autorům především hodnotí – hodnotí Husovo pojetí Antikrista jako nečasové, mravní a aktuální, Husovy eschatologické názory vůbec jako v zásadě scholastické a Husovu naději jako neapokalyptickou. To vše Molnár bere jako jeden z mostů vedoucích k možnosti zhodnotit eschatologii celé české reformace, kterou nakonec považuje za jeden z „nejzákladnějších charakteristických rysů“⁵³ daného období. Vychází zejména z *De ecclesia* a korespondence.

Ve druhé zmíněné studii Molnár opakuje hlavní myšlenky o Husově eschatologii z předchozího článku. V tomto případě však pokračuje výkladem o eschatologii u nás až po Komenského včetně a svoji pozornost upírá více k celku české reformace. Částečně obměňuje prameny, když kromě *De ecclesia* užívá i betlémská kázání a univerzitní práce.

⁴⁷ O Amedeu Molnárovi vypravuje velice detailně jeho žačka: REJCHRTOVÁ, N. Amedeo Molnár historik a teolog "reformace". In *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1996–1999*. Red. P. Macek. Praha 1999, s. 43–53.

⁴⁸ MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost počínající české reformace. *Křesťanská revue*, 1954, roč. 21, č. 6, s. 182–185.

⁴⁹ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje české reformace. In *Od reformace k zítřku*. Praha 1956, s. 13–101.

⁵⁰ MOLNÁR, A. Endzeit und Reformation. *Heidelberger Jahrbücher*, 1965, vol. 9, s. 73–80.

⁵¹ O tomto plánu: REJCHRTOVÁ, N. Amedeo Molnár.

⁵² MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 183.

⁵³ Tamtéž, s. 182.

V *Endzeit und Reformation* z roku 1965 se Molnár plně soustředí na svůj velkolepý plán – o Husovi už jen ve zkratce opakuje to, co dříve podrobně popsal a co je tím nejdůležitějším pro zhodnocení eschatologie reformační: „Hus byl vším možným jen ne apokalyptikem.“⁵⁴ Opětovně také poukazuje na Husův vliv na husitské eschatologické smýšlení. Hus se podle něho stal zjevným symbolem toho, že se opravdová církev ocitla v situaci, kdy odpadá od evangelické pravdy na konci věků.

Ve snaze zjistit z Husových výpovědí o jednotlivých posledních věcech ještě něco dalšího o jeho eschatologii vůbec pokračovala v roce 1968 Jana Nechutová, když vydala článek *Hus a eschatologie*.⁵⁵ V něm se však nedívá na Husovu eschatologii jako Molnár očima historika církve, ale očima latinské medievistky. A jde jí výhradně o Husa. Chce představit alespoň některá Husova eschatologická místa a „stanovit specifikum Husova učení o konci věků a o posledním soudu“.⁵⁶ Nechutová se zaměřuje zejména na výroky o soudném dni a o Antikristovi a sleduje je z hlediska obsahu, vývoje i formy. Takto se postupně propracovává až k závěru o celé Husově eschatologii. Odlišuje dvě hlavní podoby eschatologie a konstatuje, že Hus je „nosičem eschatologie bez chiliastických a apokalyptických prvků, eschatologie zaměřené s prvořadě etickým přízvukem k dennímu životu člověka (...), která dává konečný smysl jeho dobrému jednání“.⁵⁷ „Nauka o definitivním transcendentním průlomem království božího či věku Ducha svatého do tohoto světa“ v Husově teologii chybí.⁵⁸ „Veškeré Husovo eschatologické myšlení je vedeno morálním hlediskem.“⁵⁹ A tak se Nechutová (dokonce na to sama výslovně upozorňuje) shoduje v charakteristice Husovy eschatologie s názorem Amedea Molnára a tím potvrzuje interdisciplinární charakter samotného tématu i jeho studia. Autorka postupuje v rozboru Husových děl chronologicky a vzhledem ke stanoveným cílům využívá velké množství pramenů: *Super Quattuor sententiarum*, *Česká kázání sváteční*, *Super canonicas*, *Abiciamus opera tenebrarum*, *Collecta Ad te levavi*, *De sanguine Christi glorificato*, *Exposicio decalogi*, *Sermones de sanctis*, *Sermones in Bethlehem*, *Defensio quorundam articulorum Iohannis Wyclef*, *Výklad velký* (Páteře), *Postila*, korespondence.

Nechutová uvedla (tentokrát vzhledem k širšímu zaměření studie velmi stručně) svůj závěr o charakteru Husovy eschatologie v témže roce ještě ve studii *Středověká eschatologie jako víra v lepší budoucnost světa*.⁶⁰ Husova eschatologie „dává smysl konečnému lidskému jednání“.⁶¹ Nechutová zde poukazuje na velký vliv Wyclifa na

⁵⁴ „Hus war alles andere als ein Apokalyptiker (...)“ (MOLNÁR, A. *Endzeit und Reformation*, s. 76.)

⁵⁵ NECHUTOVÁ, J. *Hus a eschatologie*. In *SPFFBU E 13*. Brno 1968, s. 179–187.

⁵⁶ Tamtéž, s. 180.

⁵⁷ Tamtéž, s. 179.

⁵⁸ Tamtéž, s. 185.

⁵⁹ Tamtéž, s. 187.

⁶⁰ NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie jako víra v lepší budoucnost světa*. *Universitas: Revue Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Brně*, 1968, roč. 1, č. 4, s. 1–12. O Husově eschatologii na s. 10.

⁶¹ Tamtéž, s. 10.

Husa a na určité přiblížení se Husových představ „prakticko-evangelické linii chiliasmu prostých náhledů valdenských“.⁶²

Další příspěvek k Husově eschatologii se objevil až roku 1981 a je snad jediným, který v našem přehledu můžeme uvést pro normalizační období po Pražském jaru. Po Molnárovi a Nechutové, kteří se v 50. a 60. letech zabývali celkem Husovy eschatologie, vydal roku 1981 filolog, lexikolog a lexikograf Emanuel Michálek studii zaměřenou naopak na velmi speciální eschatologický problém: *Antikrist – klíčové slovo v jazyce doby husitské*.⁶³ Michálek, odborník na terminologii Husovu i jeho doby a středověkých Čech vůbec, ve zmíněném článku stručně, ale výstižně vykládá slovo Antikrist z pohledu historického sociolingvisty, který sleduje změny společenské struktury na tzv. klíčových slovech a jejich vývoji. Chce zachytit význam, vývoj a sociální roli tohoto pojmu. Studium Husovy představy Antikrista a následná malá zmínka o ní v textu se zde sice stávají jen jedním z prostředků k poznání historie a vývoje samotného pojmu Antikrist (podobně jako studium představ dalších autorů od Milíče po husity), přesto přináší i z našeho hlediska významný závěr. Antikrist je podle Michálka ve výsledku nejen u Husa velmi účinný prostředek společenské kritiky. Autor čerpá z Husovy české *Postily*.

V devadesátých letech vznikl velký počet studií, které se zabývají konkrétním eschatologickým tématem jen v Husově díle, nebo Husovým názorem jako součástí nějakého rozsáhlejšího eschatologického období. Tematicky se studium nadále obracelo k jednotlivým posledním věcem a celek eschatologie nechalo mírně stranou. V rámci snahy otevřít znovu husovská studia a pokusu o jakési smíření v husovské otázce mezi jednotlivými konfesemi se jednalo zejména o pohled teologů a historiků. Jejich cílem bylo ukázat, že ať už si Hus myslel cokoli, jeho úmysl byl při tom vždy dobrý. Díky zmíněnému cíli se začalo častěji hovořit i o Husově mučednictví, které před tolika lety jako důležité a hlavně samostatné téma zdůraznil Molnár – rovněž teolog a historik. Příležitost začít tyto cíle naplňovat daly zejména dvě mezinárodní konference věnované životu a dílu Jana Husa. A tak mohly roku 1993 zaznít na sympoziu v Bayreuthu nazvaném *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*,⁶⁴ které mělo za cíl otevřít znovu Husovskou problematiku a prostřednictvím diskuze představitelů různých národů a konfesí vyjít vstříc studiu Husa, které by lidi nerozdělovalo, ale spojovalo, i dva příspěvky k problematice Husovy eschatologie: český teolog a jeden z iniciátorů plánu této konference Zdeněk Kučera promluvil o Husově eklesiologickém pojetí Posledního soudu, v USA působící holandský církevní historik Heiko A. Oberman si jako téma zvolil rozdíl Husova a Lutherova pojetí Antikrista. Oba příspěvky vyšly o dva roky později ve stejnojmenném sborníku z této konference.

⁶² Tamtéž.

⁶³ MICHÁLEK, E. Antikrist – klíčové slovo v jazyce doby husitské. In *Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*, sv. 4. Tábor 1981, s. 110–112.

⁶⁴ 22. – 26. 9. 1993; informace o sympoziu: LÁŠEK, JAN B. Slovo na úvod. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního sympozia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Vyd. J. B. Lásek. Praha 1995, s. 12–15.

Zdeněk Kučera, který se věnuje zejména tématům aktuálním v současné náboženské praxi a teologii, přistoupil v tomto duchu i ke zpracování článku *Ekklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi*.⁶⁵ Tentýž článek uveřejnil později ještě jednou pod velmi podobným názvem *Pokus o porozumění Janu Husovi. Ekleziologický výklad posledního soudu*.⁶⁶ Kučera se v něm zabývá Husovým pojetím predestinace a soteriologie, protože v nich vidí pramen Husových úvah o církvi, které Kučera zajímají především. Husovy ekklesiologické názory Kučera sleduje i jako vysvětlení nepříznivého dění kolem Husa a konečně i jako něco, co může mít přínos pro současnost.⁶⁷ Sám stanovuje za cíl textu interpretaci Husova výkladu Posledního soudu „v dějinném a teologickém kontextu“, stanovení toho, co je dnes „punctum saliens“ tohoto tématu, a konečně vytvoření plánu, jak hermeneuticky postupovat, aby nás dnes Husova kauza nezatěžovala, ale inspirovala. Kučera zdůrazňuje, že se distancuje zejména od přístupu romantického dějepisceví 19. století a historiků poměřujících Husovu nauku s ekklesiologií definovanou Tridentinem. Předkládá zmíněný text nikoli jako soukromý názor, ale jako „součást akademické tradice, na niž navazuje teologická škola Husitské fakulty“.⁶⁸ To souvisí s tím, že jeho podkladem pro tyto studie jsou materiály zesnulého dogmatika Husovy československé bohoslovecké fakulty Zdeňka Trtíka, s jehož názorem se Kučera ztotožňuje. Společně s Trtíkem hledá hermeneutický klíč k Husově syntéze dvou dříve nesourodých koncepcí – numerus či convocatio praedestinatorum a corpus mysticum, tedy Husovy nauky o predestinaci a nauky o církvi. Zmínění teologové se rozhodli problém vztahu předurčenosti a vlivu jednání na lidský posmrtný osud vysvětlit tak, že podle Husa se predestinace aktualizuje, ztrácí bezčasovost, uskutečňuje se v životě církve. Všichni mají možnost být spaseni, ale někteří ji svým jednáním promrhají a jsou z církve na konci vyloučeni. Kučera pracuje s hypotézou, že klíčem k pochopení je aristotelská filozofie, kterou Hus znal. Kučera vychází zejména ze spisu *De ecclesia*, který považuje za rozhodující dílo k Husově tehdejšímu odsouzení a důvod tehdejšího odporu k Husovi.

Heiko A. Oberman, který se specializuje na středověké, renesanční a reformační dějiny, představuje v článku *Hus a Luther. Antikrist a druhý reformační objev*⁶⁹ Husovo pojetí pojmu Antikrist, když se snaží zhodnotit, jak Luther ve smýšlení o Antikristu oproti Husovi pokročil a co si sám Luther o Husově pojetí myslel. Hlavní rozdíl mezi pojetími dvou reformačních autorů Oberman nachází v Lutherovu ztotožnění Antikrista s papežstvím a označuje jej za druhý reformační objev. Oberman také pozoruje Lutherův vztah k Husově nauce o predestinaci i k Husově mučednickému konci. Na

⁶⁵ KUČERA, Z. Ekklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi. In *Jan Hus mezi epochami*, s. 147–153.

⁶⁶ KUČERA, Z. Pokus o porozumění Janu Husovi. Ekklesiologický výklad posledního soudu. *Teologické texty. Časopis pro teologii a službu církve: Jan Hus a ekumena*, 1997, roč. 8, č. 3, s. 80–83.

⁶⁷ Srov. existencialistický přístup husovského bádání, který vidí Machovec už u Masaryka, a jeho protipól v přístupu Josefa Pekaře. (MACHOVEC, M. Jan Hus, s. 210–211.)

⁶⁸ Vše KUČERA, Z. Ekklesiologický výklad, s. 147.

⁶⁹ OBERMAN, HEIKO A. Hus a Luther. Antikrist a druhý reformační objev. In *Jan Hus mezi epochami*, s. 265–276.

závěr záměrně otevírá alespoň husovským bádáním dosud neřešenou otázku,⁷⁰ „jak tzv. středověkou představu o Antikristu znázornit a zhodnotit coby prožitý příběh“⁷¹ – u Husa i u Luthera.

Další informace o Husově pojetí predestinace a Antikrista nalezneme ve Šmahelově *Husitské revoluci II.*⁷² Publikace sice neobsahuje kapitolu věnovanou výhradně těmto eschatologickým problémům, avšak v rámci studia husitské historie, konkrétně v kapitole *Husův ideál spravedlivé společnosti*, se těmito problémy autor zabývá podrobně, aby tak podal ucelený výklad o Husovi.

Historik Šmahel nejen že se k eschatologickým otázkám okrajově vyjadřuje i v různých dalších dílech, ale ve studii *Das Purgatorium sompniatum in der hussitischen Topographie des Jenseits*,⁷³ v níž reflektuje názory na očistec českých autorů 14. a 15. století, nezapomíná uvést i pojetí očistce, které představil Hus ve svém výkladu Lombardových *Sententiarum libri quattuor* a v kázání *Dixit Martha ad Iesum*.⁷⁴ Tyto dvě Husovy práce tedy Šmahelovi slouží jako hlavní prameny.

Má-li být výčet husovských badatelů zaobírajících se v 90. letech větší měrou Husovou eschatologií kompletní, nesmíme opomenout teologa Františka Holečka. V rozmezí čtyř let vydal tři studie týkající se zejména Husova učení o predestinaci a Husova mučednictví. První studii – *Istis ultimis temporibus... Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi*.⁷⁵ pojal, jak je patrné z názvu, jako výzvu k debatě o možnosti, že Hus svým eschatologickým pojetím církve (tedy jako convocatio praedestinatorum, mystické tělo Kristovo) relativizoval církevní autoritu. Holeček sleduje obsah, vývoj a funkci Husových tvrzení. Dívá se očima teologa, a snaží se tak kromě zmíněného zachytit i Husovo osobní prožívání všech eschatologických momentů. Tímto pokračuje v tendenci husovská témata otevřít a pokud možno využít pro současnost. Nakonec nepřímou hodnotí i Husovu eschatologii tím, že hodnotí jeho eklesiologii jako něco, co není součástí apokalyptického vizionářství, ale bez pochyby se „formuje v ovzduší těchto vizí (...), [Hus] viklefovské, pavlovské i augustinské podněty zasazuje na půdě teologické spekulace do výrazně eschatologické perspektivy (...), rozhodující kroky činí (...) i pod tlakem těchto ‚znamení‘ (...) a právě tato eklesiologie uvede do pohybu chiliastickou mentalitu“.⁷⁶ Je to eklesiologie „eschatologická, odpovídající času skonání věků“.⁷⁷ Holeček čerpá především z Husova spisu *De ecclesia* a z korespondence, dále zmiňuje *Diliges dominum Deum*, *Výklad Písníček Šalamúnových*, *De libris*

⁷⁰ Otázka sice nepoložená, avšak v případě života a díla raných českých reformátorů minimálně zčásti řešená i v době předcházející Obermanově vystoupení – např. Molnárem.

⁷¹ Tamtéž, s. 273–274.

⁷² ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II.* Praha 1996.

⁷³ ŠMAHEL, F. *Das Purgatorium sompniatum in der hussitischen Topographie des Jenseits.* In *Eschatologie und Hussitismus.* Hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel. Praha 1996, s. 115–138.

⁷⁴ Tamtéž, s. 121–123.

⁷⁵ HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus... Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi.* *Teologická reflexe*, 1998, roč. 4, č. 1, s. 54–76.

⁷⁶ Tamtéž, s. 76.

⁷⁷ Tamtéž.

haereticorum legendis, *Knížky o svatokupectví*, českou *Postilu* nebo *Super Quattuor sententiarum*.

Holečkův příspěvek z následujícího roku sice nese název *M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama*,⁷⁸ avšak autor se zde věnuje spíše Giacomovi a obsahu jeho proroctví. Otázku, zda a jak do Husova okruhu proroctví proniklo, nechává nakonec otevřenou. Pracuje s korespondencí, dokumenty a *De libris haereticorum legendis*.

V článku, který vyšel až roku 2001, „*Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...*“ (*Hus a problém Antikrista*)⁷⁹ se Holeček zabývá problémem Antikrista v posledním desetiletí Husova života a v rámci toho se pouští do dalších témat jako predestinace, Husova eschatologického martýria nebo eschatologických vizí. Článek je tištěnou verzí Holečkova příspěvku k Mezinárodnímu sympoziu o M. Janu Husovi.⁸⁰ Autorův přístup je obdobný jako v článku z roku 1998 – jeho text je otištěn v sekci „Husovo učení z ekumenické perspektivy“ a teolog Holeček sleduje podobně jako roku 1998 „vnitřní motivaci a dynamiku“ Husova jednání, pracuje s prameny a snaží se v závěru vybrat i něco aktuálního pro dnešek. Působí jako komentátor Husova díla a života. Rovněž hlavní téma zůstává stejné – pojetí církve jako *communio praedestinatorum*. Mění se pouze to, v čem Holeček vidí hlavní problém – ten už není v samotné možnosti, že z Husovy eklesiologie plyne neposlušnost vůči církevním představitelům, ale autor více zkoumá důvod této neposlušnosti, tedy představu jedné církve v čele s Kristem a druhé v čele s Antikristem. Více než roku 1998 rozebírá Husův ideál martýria, ve kterém vidí specificky husovskou cestu pasivního odporu, a více si všímá toho, že Hus přímo identifikuje papeže s Antikristem. Reaguje dále na Obermanův postřeh, že podle Husa už je církev napadena Antikristem nyní, a zdůvodňuje toto Husovo upozorňování na eschatologičnost doby jako výstrahu a povzbuzení svým stoupencům. Také Husovo martýrium považuje za eschatologické. Čerpá z korespondence, *De ecclesia*, *Diliges dominum Deum*, *Super Quattuor sententiarum*, kázání z roku 1405, *Knížek proti knězi kuchmistrovi*, *Contra octo doctores*, *Sermo de pace*.

⁷⁸ HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama. In *Nový Mars Moravicus, aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Váلكovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. K vydání připravil B. Chocholáč aj. Brno 1999, s. 111–118.

⁷⁹ HOLEČEK, F. J. „*Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...*“ (*Hus a problém Antikrista*). In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Tábor 2001, s. 219–245.

⁸⁰ Sympozium ve dnech 15. – 17. 12. 1999 uspořádal Centrální výbor Velkého Jubilea roku 2000 a Česká biskupská konference ve spolupráci s Akademií věd České republiky a pražskou Univerzitou Karlovou na půdě římské Papežské Lateránské univerzity. Příspěvky z této konference vyšly jako zvláštní číslo *Husitského Tábora*. K jejímu uskutečnění přispěla Komise pro studium problematiky, spojené s osobností, životem a dílem M. Jana Husa, která stála už za uskutečněním konference v roce 1993, jejíž cíl zůstal stejný: Hus má spojovat jednotlivé národy a konfese, nikoli rozdělovat. (Informace čerpáme z úvodních projevů k zahájení sympozia, které jsou uvedeny ve sborníku *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Tábor 2001.)

Ve stejném roce uveřejnil dva články i Zdeněk Kučera. Jeden – *Eschatologische ekklesiologie bei Johannes Hus*⁸¹ – je v podstatě překladem zde již zmíněné Kučerovy studie z roku 1995. Druhý text s názvem *Husova nauka o predestinaci*⁸² Kučera uveřejnil ve stejném sborníku jako Holeček a ve stejné sekci. O otázce predestinace se zde dozvídáme to samé jako v článku z roku 1995. Kučera se znovu snaží nalézt řešení otázky, která v Husově díle vyvstává, ale na kterou sám Hus explicitně neodpovídá. Oproti předchozímu článku připojuje navíc výklad o historickém vývoji pojetí predestinace od bible až po Wyclifa a dodává důležitou poznámku, kterou poukazuje na stále nepřekonanou obtížnost celé věci a současně nedořešenost vlastní teorie. Podle něj i navzdory nabízenému vysvětlení pomocí aristotelské metafyziky „zůstává Husovo myšlení zatíženo metafyzickým determinismem“,⁸³ protože Hus chápe Poslední soud jako něco mimo čas, jako věčně aktuální. Autor zde čerpá znovu především ze spisu *De ecclesia*.

K novějším pracím patří krátká, ale důležitá charakteristika Husova vztahu k antikristovské otázce, která se objevila v McGinnově⁸⁴ antikristovské historii *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*,⁸⁵ a to v rámci kapitoly věnované husitství.⁸⁶ Cílem není Husova eschatologie jako taková, ale postižení celého vývoje antikristovské myšlenky, jejíž součástí byla i Husova představa. V několika málo odstavcích⁸⁷ se McGinn snaží postihnout, z jakých pozic Hus vyšel, zda byl ovlivněn Wyclifem. Věnuje se zejména tomu, co Husa k myšlence na Antikrista vedlo.

V letech 2001 a 2002 publikovala svoje příspěvky k problematice Husovy eschatologie Ivana Dolejšová, která přednáší na Evangelicko teologické fakultě UK. Nejprve vyšel článek *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia*.⁸⁸ V něm autorka

⁸¹ KUČERA, Z. *Eschatologische Ekklesiologie bei Johannes Hus*. In *Ökumenismus im Wandel*. Hrsg. von J. Marteu, G. Wilfliger. Innsbruck 2001, s. 174–179.

⁸² KUČERA, Z. *Husova nauka o predestinaci*. In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Tábor 2001, s. 209–218.

⁸³ Tamtéž, s. 216.

⁸⁴ Teolog a historik křesťanství zejména pro období středověku. Tematicky se zaměřuje na apokalyptické myšlení, spiritualitu a mysticismus. Informace čerpáme z jeho profilu na webových stránkách jeho působiště *The University of Chicago – Divinity School*. 2011 [cit. 2011-10-14]. Dostupné z: <<http://divinity.uchicago.edu/faculty/mcginn.shtml>>. Podrobnější informace jsou k dispozici např. na webových stránkách symposia konaného v dubnu 2005 na Trinity College na Cambridge University, věnovaného otázkám mystéria Boží existence, jehož se McGinn účastnil. *Spiritual information. Knowing the unknowable about God and the Universe* [online]. 2005 [cit. 2011-10-14]. Dostupné z: <http://humbleapproach.templeton.org/Spiritual_Information/participants/mcginn.html>.

⁸⁵ MCGINN, B. *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*. New York 2000.

⁸⁶ Tamtéž, s. 183–187.

⁸⁷ Tamtéž, s. 184–185.

⁸⁸ DOLEJŠOVÁ, I. *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia*. In *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*. Hrsg. J. Brosseder aj. Stuttgart 2001, s. 138–155. Text byl uveřejněn pod stejným názvem ještě roku 2007 na webových stránkách Institutu ekumenických studií v Praze: Noble, I. *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia* [online]. 21. 3. 2007 [cit. 2011-09-09]. Dostupné z: <<http://www.iespraha.cz/?q=node/40>>.

sleduje vztah Husovy eklesiologie a eschatologie, všímá si vlivu Aurelia Augustina a Bernarda z Clairvaux na tyto dvě významné oblasti Husova myšlení. V naprosto stejném duchu se nese i článek *Eschatological Elements in Hus's Understanding of Orthopraxis Introduction*⁸⁹ z roku 2002, jehož mnohé pasáže se dokonce s částmi předchozího textu překrývají.

Dva texty, o nichž se dále zmíníme, sledují Husovu eschatologii z pohledu filozofického, avšak každý jinak. První z nich publikoval v roce 2002 historik a filozof Vilém Herold, který se na filozofické myšlení v českých zemích v předhusitské době zaměřuje. V článku *Philosophische Grundlagen der Eschatologie im Hussitismus*⁹⁰ mu nejde speciálně o eschatologii Husovu, ale využívá ji ke zhodnocení eschatologických perspektiv u nás ve 14. a 15. století od Coly až po husitství, přičemž reaguje mimo jiné i na Molnárovo hodnocení reformační eschatologie jako jednoho ze základních prvků tohoto směru. V této práci najdeme jen několik zmínek o Husově eschatologickém očekávání a kritice církve. V případě Husa čerpá autor z jeho spisu *De ecclesia*.

Druhý filozofický pohled, tentokrát pohled propojující úvahy o minulosti a o době moderní a prozatím nejnovější příspěvek k problematice nabízí, jak sám o sobě říká, nehusovský badatel a zejména pedagog, filozof a publicista Zdeněk Pinc. Článek *Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem. Duchovní člověk nebo intelektuál?*⁹¹ sám autor odmítá řadit k husovskému bádání. Pro náš přehled však není kritériem přímo husovské bádání jako spíše bádání důkladné a cíleně zaměřené na eschatologii. Pincův příspěvek uvádíme nejen jako zajímavý doklad toho, že daná problematika je velmi interdisciplinární, ale také jako doklad toho, že má potenciál stát se i dnes tématem diskutovaným z dosud netradičního hlediska. Autorovy zkušenosti s Husovým dílem i způsob jeho interpretace jsou ve srovnání se zde již uvedenými případy velmi odlišné. Pinc studoval Husova díla i dostupnou literaturu k nim už v 70. a 80. letech, kdy nemohl dále pracovat na Filozofické fakultě UK a pracoval např. jako noční hlídač. I tak si jeho názory dokázaly získat pozornost – negativní i tu pozitivní. Tak např. Eva Kantůrková, rozhořčena obsahem jeho lekcí v bytovém semináři o Husovi, sepsala knihu o Janu Husovi.⁹² Po roce 1989 potom Pinc, který se svému původnímu oboru mohl znovu věnovat i ve své profesi, odmítl pozvání vědeckého

⁸⁹ DOLEJŠOVÁ, I. Eschatological Elements in Hus's Understanding of Orthopraxis Introduction. In *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, vol. 4. Ed. Z. V. David, D. R. Holeton. Praha 2002, s. 127–141.

⁹⁰ HEROLD, V. Philosophische Grundlagen der Eschatologie im Hussitismus. In *Ende und Vollendung*. Hrsg. von J. A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, New York 2002, s. 735–744.

⁹¹ PINC, Z. Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem. Duchovní člověk nebo intelektuál? *Lidé města – revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2007, roč. 9, č. 2–3 (21), s. 304–315.

⁹² Na to upozorňuje Pinc tamtéž, s. 304. E. Kantůrková na tuto událost vzpomíná v závěru své knihy *Jan Hus. Příspěvek k národní identitě* (Praha 2008, s. 451), když se zamýšlí nad svým studiem Husa, ovšem aniž by vyslovila jméno autora těchto lekcí: „Že jsem začala Husa číst, mě přiměla jedna velice povrchní přednáška vyslovená na jednom semináři; byl to dobrý podnět, protože nad Husovými texty jsem udělala svá tři ohromující zjištění, která mě přiměla napsat o Husovi knihu.“ (Pozn.: Ona tři zjištění jsou tato: Hus podle Kantůrkové nezapadá do Preisnerova schématu heretiků; do roku 1988, kdy Kantůrková toto zamyšlení napsala, dosud Husovi nikdo z autorů, kteří o něm psali, nepřiznal adekvátní význam; Husovy filozoficko-teologické názory autorka považovala v roce 1988 za přínosné i pro svoji současnost.)

kongresu ve Vatikánu věnovaného Janu Husovi vystoupit s příspěvkem, protože si připadal nekompetentní. Ale všiml si, že „vývoj historického bádání pokračoval směrem“, který dříve sám naznačil, a potom přijal výzvu přednést svůj příspěvek, který jsme zde jmenovali, na menší vědecké konferenci o Mistru Janu Husovi v Oděse, kterou pořádal oděský krajanský spolek Česká rodina za podpory Ministerstva zahraničí ČR.⁹³ Co je předmětem příspěvku, říká sám autor: „(...) filozofický pokus ukázat Husovo působení ve světle riskantní křesťanské tradice, jež přivedla Husa na hranici a znemožnila smírné, instituční řešení jeho pře. Jde o chiliasmus (...), který je úzce spjat s mýtem o Antikristu.“⁹⁴ Pinc se opírá o studium Husových textů⁹⁵ a také o Rádlův pohled na Husa. Husa představuje jako jednu z postav „pražské Hry o Antikristovi“.⁹⁶ Sleduje, jaký měl na něho vliv Wyclif, vše zasazuje do kontextu sporů na Univerzitě Karlově a snaží se Husa nějak myšlenkově zařadit. Pinc si všímá eschatologického naladění dobové atmosféry i Husa. Rovněž na Husovo odvolání se ke Kristu pohlíží z hlediska eschatologického, dokonce chiliastického – jiná cesta podle Pince není logická. Nakonec Husa z tohoto pohledu hodnotí jako člověka, který se stal moderním intelektuálem s individuálním svědomím, přestal být „středověkým, chiliasticky orientovaným katolíkem“ a přiklonil se k „reformačnímu pojetí moderní zbožnosti“.⁹⁷ V Kostnici podle Pince Husa „opustila naléhavá eschatologická, chiliastická očekávání, (...) věděl, že nemá na vybranou (...) Odvolat znamená zklamat naděje krajanů, (...) selhání ze strachu.“⁹⁸

Vedle uvedených prací existuje ještě eschatologická nebo husovská literatura, která se většinou o vybraném eschatologickém problému zmiňuje jen velmi okrajově (např. zmínky o predestinaci a eschatologickém momentu pravdy najdeme v Seifertově studii o Husově pojetí pravdy)⁹⁹ a k tomu často opakuje již řečené (např. Thomas A. Fudge¹⁰⁰ v rámci studia pojetí Antikrista u nás v 15. století). Důležité informace pro eschatologii najdeme i v řadě textů, které se zabývají posledními roky Husova života nebo díla (v Molnárově textu *Husovo odvolání ke Kristu*,¹⁰¹ v Láškově textu *Kristův svědek Mistr Jan Hus*¹⁰² nebo třeba v Kejřových textech *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*¹⁰³ a *Husův proces*¹⁰⁴). Avšak ani zde už není eschatologie nebo jednotlivé poslední věci podstatným či alespoň samostatným tématem. S takovými texty se

⁹³ VÁGNER, P. Hus v Oděse. *Lidé města – revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2007, roč. 9, č. 2–3 (21), s. 302–303.

⁹⁴ PINC, Z. Mistr Jan Hus, s. 305.

⁹⁵ Blíže neuvádí.

⁹⁶ Tamtéž, s. 308.

⁹⁷ Tamtéž, s. 313.

⁹⁸ Tamtéž, s. 314.

⁹⁹ SEIFERT, J. Pravda jako fundament svobody a svědomí (K etice Jana Husa). In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum I*. Tábor 2001, s. 281–299.

¹⁰⁰ FUDGE, T. A. The Night of Antichrist: Popular Culture, Judgment and Revolution in Fifteenth-Century Bohemia. *Communio viatorum*, 1995, roč. 37, č. 1, s. 33–45.

¹⁰¹ MOLNÁR, A. Husovo odvolání ke Kristu. In *Husův sborník*. Uspoř. R. Říčan. Praha 1966, s. 73–83.

¹⁰² LÁŠEK, J. B. *Kristův svědek Mistr Jan Hus*. Praha 1991.

¹⁰³ KEJŘ, J. *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*. Ústí nad Labem 1999.

¹⁰⁴ KEJŘ, J. *Husův proces*. Praha 2000.

seznámíme v průběhu práce, když se budeme zabývat detaily Husova učení o posledních věcech.

Když se nyní zamyslíme ještě nad studiem Husovy eschatologie jako nad celkem, který se vyvíjel, můžeme jej obecně zhodnotit následovně. Husova eschatologie se stala díky své interdisciplinární povaze předmětem rozličných zájmů a postupů. Výrazné jsou zejména dva přístupy ke zpracování látky – shromáždění nebo stručný popis jednotlivých výroků bez většího zohledňování psychologie autora (zejména z počátku, u historiků a filologů) a spíše duchovní nebo psychologický přístup (převažuje v poslední době u teologů). Postupem času se začaly pozvolna prolínat, ale jeden z nich obvykle stále výrazně převažuje nad druhým – u teologů duchovní, u filologů a historiků snaha o zachycení jednotlivých výroků. Šíře tematiky, na kterou se autoři zaměřovali, a to, co bylo označeno jako problém, byly rovněž rozmanité. A tak můžeme sledovat posun od tématu Antikrista ke snaze něco říci o celé Husově eschatologii a chápat ji jako most k pochopení eschatologie celé české reformace a opět návrat k jednotlivým posledním věcem, mezi nimiž figuruje na předních místech znovu Antikrist. Vedle tohoto tématu je to zejména predestinace nebo Husovo mučednictví, které byly dříve jen nezpochybnitelným konstatováním, nikoli zvláštním předmětem úvah. Posun sledujeme i v tom, že se k tématu vyjadřují zástupci dalších oborů (vedle historiků a teologů i zástupci filologů a filozofů), že mnohdy už ani nelze studovat nějaký eschatologický problém jen z pohledu jedné vědy a že příspěvky na tomto poli jsou tak pestřejší ve všech ohledech. Proč se bádání vyvíjelo těmito směry jak z hlediska metody, tak z hlediska svého předmětu, je zřejmé z motivace jednotlivých badatelů, kterou jsme popsali v přehledu studií. Obecně lze říci, že se stále častěji objevovaly širší zájmy, než jsou jen samotné eschatologické výroky – snaha využít je k pochopení většího historického období a zejména v současnosti snaha Husovo učení aktualizovat.

K čemu se tímto způsobem bádání dopracovalo k dnešnímu dni? Husovské literatury o eschatologii existuje sice stále mnohem menší množství než té o jiných tématech a chybí jí stále jednotný plán, přesto dokázala přinést řadu významných výsledků, z nichž některé jsou nepřekonatelné. Postup a výsledky jednotlivých studií, jež působí na první pohled velmi nesourodě, si díky interdisciplinární povaze eschatologie nemusí protirečit a mohou být dokonce využity k novým závěrům. Navzdory jejich prvotní roztržitosti z nich lze totiž s trochou snahy nakonec sestavit poměrně bohatou výpověď o Husově eschatologii, zejména potom o některých vybraných posledních věcech. Někdy je však třeba kvůli tomu jít za původní rámec studií a někdy je třeba některé významné otázky nejen zodpovědět, ale nejprve položit.

Chybí rozbor role Husovy eschatologie v Husových dalších významných dílech a v jejich rámci bližší zmapování závislosti Husovy eschatologie na Husově životním osudu a na literárním žánru. Pokud jde o výčet posledních věcí, existuje sice Kybalův podrobný a v tomto směru nepřekonatelný výčet posledních věcí a Husových výroků o nich, avšak důležitých eschatologických témat u Husa lze oproti tomuto výčtu nalézt ještě více. Bádání nad Husovou eschatologií potom dosud mnohdy postrádá jeden

pohled, důležitý zejména v poslední době, kdy se do popředí zájmu dostala aktualizace Husových myšlenek – rozlišení, co o daných věcech řekl sám Hus a co z jeho výroků dodatečně vyvozujeme sami, a uvedení obou těchto stránek.

3. Metodologie naší práce

Když jsme zvážili povahu předmětu naší práce a základní důsledky, které z ní plynou, a když jsme se seznámili s výsledky dosavadního studia, máme dostatek informací, abychom se zamysleli nad tím, jak budeme konkrétně postupovat, chceme-li se něco nového dozvědět a k dosavadnímu studiu problematiky užitečně přispět. Směr, kterým bychom se chtěli ubírat, jsme již naznačili. Zbývá popsat podrobněji některé metodologické stránky práce.

Jednou z nich je druh interpretace,¹⁰⁵ pro který jsme se rozhodli. Jak je zřejmé již z hlavních bodů práce, budeme se snažit podrobně interpretovat Husovy výroky o posledních věcech ve smyslu jejich převedení do jazyka srozumitelného dnešnímu čtenáři, abychom následně mohli vyvodit i další důsledky, o kterých sám Hus neuvažoval, a principy platné pro celé Husovo dílo. Základním východiskem naší práce tedy bude rekonstrukce původního smyslu eschatologických výroků ve vybraných Husových textech. O rekonstrukci hovoříme samozřejmě v tom smyslu, ve kterém jí většinou rozumí současná literární věda nebo hermeneutika, tedy s jistou nezbytnou nadsázkou. Uvědomujeme si totiž, k čemu dochází při propojení tzv. světa textu s naším světem, tj. světem interpretů.¹⁰⁶ Naprostou přesnost naší interpretace ověřit do všech detailů navíc ani nebude ze samotného principu interpretace možné.¹⁰⁷

Jestliže jsme před chvílí poukázali na existenci dvou světů v procesu interpretace, převod do srozumitelného jazyka nemůže v případě Husových tvrzení znamenat jen výklad původně latinských výroků v moderní češtině. Bude zahrnovat i vysvětlení a zohlednění dalších relevantních jazykových, literárních, historických a kulturních souvislostí¹⁰⁸ vzniku a užívání těchto výroků,¹⁰⁹ jak jsme to naznačili

¹⁰⁵ O nárocích děl na novou interpretaci a o jednorozměrnosti a krátkodobosti samozřejmosti díla KRATOCHVÍL, Z., BOUZEK, J. *Proměny interpretací*. Praha 1996, s. 15.

¹⁰⁶ Svět textu a svět interpreta během historie hermeneutiky získaly řadu označení. Použitou terminologii přebíráme z: POKORNÝ, P. *Hermeneutika*. Důležitější než upřednostnění některé terminologie je pro naše účely vzít v potaz důsledky prolínání těchto dvou oblastí. Pokorný o něm hovoří jako o setkání světů, v historii poprvé nejznáměji Gadamer jako o protínání horizontů, vžil se také termín diskurs.

¹⁰⁷ Máme na mysli skutečnost, že interpretace se provádí tam, kde texty tzv. mlčí (FIGAL, G. *Hermeneutická svoboda*. Praha 1994, s. 5). Figal v tomto směru zdůrazňuje současnou stabilitu a nejednoznačnost textů, jejichž kombinací vzniká materiál vhodný k interpretaci, která se však do detailů nedá ověřit. Rovněž poukazuje na tzv. neopakovatelnost každé interpretační hry (tamtéž, s. 6). Josef Macek vnímá v podobném duchu interpretaci historických výpovědí hmotné nebo duchovní kultury v rámci své snahy o studium každodennosti, když tyto výpovědi chápe především jako symboly a nikoli bezprostřední informace „o lidské mentalitě a historické realitě“. (MACEK, J. *Historická sémantika*. ČČH, 1991, roč. 89, č. 1, s. 1.)

¹⁰⁸ Podrobně ČERVENKA, M. *Významová výstavba literárního díla*. Praha 1992, s. 32. Tento postup si osvojila řada teorií a také on získal již řadu označení, zejména v dějinách hermeneutiky: např. Figal hovoří o tzv. věrnosti dílu, tj. snaze uplatnit samo dílo v prostoru tohoto díla (FIGAL, G. *Hermeneutická svoboda*, s. 6). V úvahu lze brát podle charakteru konkrétního díla řadu různých souvislostí: téma celého díla, vlivy, působení a recepce, literární žánr apod. Celý seznam možných okolností nabízí a na nutnost zohledňovat jejich spolupůsobení upozorňuje pro oblast klasické filologie JÄGER, G. *Einführung in die Klassische Philologie*. München 1980. Obdobná hlediska registruje u nás např. již HRABÁK, J. *Poetika*. Praha 1977. V dějinách strukturalismu nacházíme souhrn různých aspektů díla označen zase jako „kód díla“ (ČERVENKA, M. *Významová výstavba*, s. 20–25). Nemusí přitom jít jen o kód, který znal a na něhož se odvolával autor díla. „Cílem totiž není odpovědět na otázku ‚co chtěl básník říci‘, nýbrž ‚co dílo říká““

v začátku práce. To, co o daných věcech řekl sám Hus a co z jeho výroků dodatečně vyvozujeme sami, budeme explicitně rozlišovat. Řečeno gadamerovsky a přesně – rozlišíme, na co se ptal a odpovídal Hus a na co se ptáme a odpovídáme my.¹¹⁰ Toto vše tedy znamená, že se pokusíme o interpretaci respektující určitá vědecká pravidla,¹¹¹ nikoli o interpretaci vyvozující z textu svůj vlastní, původním účelem textu neomezený smysl. Druhý zmíněný typ interpretace je sice tím nejčastějším a nejpřirozenějším způsobem výkladu literárních děl, ovšem není vhodný pro naše účely.¹¹²

Další metodologickou stránkou je úhel našeho pohledu. K interpretaci i k řešení ostatních otázek předkládané práce přistupujeme z pozice latinských medievistů. A podle tohoto našeho zaměření si vybíráme metodu či lépe metody rozboru textů. Latinská medievistika existuje díky spolupráci řady disciplín,¹¹³ čehož budeme v případě studia eschatologie, jež je sama také interdisciplinární povahy, využívat v hojně míře. Budeme sledovat nejen obsah, ale také další literární, jazykové a kulturně-historické aspekty Husovy eschatologie ve vybraných dílech do té míry, do jaké tuto eschatologii významně ovlivňovaly, a tak kromě pro latinskou medievistiku asi nejtýpější literární historie a filologie využijeme i poznatků teologie, filozofie nebo například religionistiky. Nikoli v maximální možné míře, ale v míře postačující pro naše konkrétní cíle. Tato interdisciplinarita se odrazí i ve výběru metod.

Hovoříme-li o metodě v širším smyslu, nejspíše je již jasné, že se budeme řídit principy moderní hermeneutiky.¹¹⁴ V tomto ohledu a snahou o syntetické pojetí se

(tamtéž, s. 31). Zohledňování těchto aspektů má velmi dlouhou tradici – srov. např. Schleiermacherovo zohledňování obsahu a formy a užívání prostředků řady disciplín – filologie, filozofie a psychologie. Více viz MIKULÁŠEK, M. *Umění interpretace „Techné hermeneutiké“*. Banská Bystrica 2009; nebo HROCH, J. *Filosofická hermeneutika*. Brno 2003. Dále HROCH, J. Ke vztahu hlubinné hermeneutiky a metodologie humanitních věd (symbol, archetyp, aktualizace). In MIKULÁŠEK, M. *Umění interpretace*, s. 214–222. Srov. také Winchův termín background knowledge. (Tamtéž.)

¹⁰⁹ Budeme se tedy držet původního významu interpretace, jak jej známe již ze souvislostí s postavou Herma – zprostředkovatele mezi lidským a božským světem (k problematice interpretace určitého privilegovaného horizontu světa a privilegovaného jazyka a k vyjádření této situace v postavě Herma: KRATOCHVÍL, Z., BOUZEK, J. *Proměny interpretací*, s. 25), interpretace ve smyslu vykládání a k tomu navíc tlumočení a vyjednávání, tedy kromě pasivního vykládání také tvoření něčeho nového (tamtéž, s. 19), tvoření možnosti, aby se dělo něco nového. Obdobně popisuje původní hermeneutickou metodu HARPÁŇ, M. *Teória literatúry*. Bratislava 2004, s. 33.

¹¹⁰ K souvislosti interpretových otázek s určitým stylem jeho očekávání odpovědí textu více např. KRATOCHVÍL, Z., BOUZEK, J. *Proměny interpretací*, zejména s. 26.

¹¹¹ Pro naše účely opět není nezbytné hlásit se k nějaké konkrétní terminologii, nicméně jako případné se nám jeví Szondiho rozlišení dvou tendencí současné interpretace: historicko-gramatická interpretace a alegorická interpretace. Gramatická hledá „co bylo původně míněno a snaží se to zakonzervovat“ nahrazením starého jazyka novým, srozumitelnějším. Alegorická hledá „jiný smysl“, který „již neodpovídá koncepci světa zachycené v textu, nýbrž koncepci světa vlastní interpretovi textu (...) opírá se o možnost význačnosti textu.“ (SZONDI, P. *Úvod do literární hermeneutiky*. Ed. J. Bollack aj. Brno 2003, s. 17–18.)

¹¹² Srov. integrativní a rekonstruktivní hermeneutika. (SOUSEDÍK, S. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha 2008.)

¹¹³ O možnostech a interdisciplinárním charakteru současné latinské medievistiky: NECHUTOVÁ, J. *Středověká latina*, s. 11–13.

¹¹⁴ K pojmu hermeneutika nejlépe POKORNÝ, P. *Hermeneutika* nebo HROCH, J. *Filosofická hermeneutika*.

přiblížíme nejvíce tzv. historické sémantice,¹¹⁵ která v podstatě na mnohých z těchto principů staví. Hermeneutika jako umění interpretace zůstává přes veškeré svoje teorie stále uměním, které se přizpůsobuje konkrétní situaci a je vždy v jistých ohledech originální. Může nám poskytnout opravdu pouze univerzálně platné principy, univerzální konkrétní metodologii však nikoli, a to už ze své podstaty. Jinak by popřela tyto principy a samu sebe. Proto se také doposud odvoláváme obecně na hermeneutiku a ne na hermeneutiku literární,¹¹⁶ jejíž vymezení a samostatná existence jsou sporné právě kvůli nemožnosti stanovit pro ni zvláštní, ale současně univerzálně platné metody studia literárních děl. Do slepé uličky se dostaneme v případě Husovy eschatologie také tehdy, pokud budeme chtít nalézt jednu konkrétní literární teorii a její přesné postupy a metody. Konkrétní využití interpretačních metod vždy svá teoretická východiska překračuje.¹¹⁷ Ačkoli však nemůže být řeč o nějaké jedné doporučené metodě, všechny teorie od hermeneutických až po strukturalistické nám poskytují dostatek inspirace, dostatečný výběr, který jen musíme uzpůsobit naší situaci interpretů.

Ve vybraných Husových textech budeme nejprve hledat výroky o posledních věcech, které však nemůžeme odtrhnout od širšího kontextu. Budeme se zabývat obsahem a pragmatikou¹¹⁸ výroků, užitou terminologií i způsobem Husova vyjadřování, prameny, zohledníme literární žánr a další již naznačené okolnosti, mezi nimiž se může objevit např. i hledisko psychologické. Kromě toho přihlédneme i ke kvantitativní¹¹⁹ stránce textu. Nebudeme se snažit o důslednou statistiku všech eschatologických výrazů, která by sama o sobě nic jistého neřekla, avšak u relevantních výrazů budeme sledovat frekvenci jejich výskytu a zohledníme ji při dalších druhých analýz. Po těchto různých analýzách přijde na řadu srovnání s dalšími relevantními díly Jana Husa nebo díly jiných autorů a nakonec srovnání výsledků takto získaných rozborů jednotlivých děl.

Budeme tedy využívat několika druhů analýz¹²⁰ a komparace a budeme kombinovat hledisko popisné a psychologické.¹²¹ Cesta interpretace nebude jednoduchá

¹¹⁵ Tu definoval Josef Macek jako „*historické studium významu slov a pojmů*“. (ČORNEJ, P. Směřování Josefa Macka k historické sémantice. In MACEK, J. *Česká středověká šlechta*. Praha 1997, s. 142; nebo MACEK, J. *Historická sémantika. ČČH*, 1991, roč. 89, č. 1, s. 2.)

¹¹⁶ O možnostech současné nejen literární hermeneutiky např. SZONDI, P. *Úvod*, zejména s. 9–10. Autor poukazuje na žánrovou nespécifičnost a nepraktičnost dnešní hermeneutiky a kritizuje zaměření hermeneutiky výhradně na principy a nikoli na konkrétní, přesné a prakticky využitelné metody a pravidla. Z podstaty hermeneutiky je však podle nás její zaměření na principy a neschopnost stanovit jednoznačná a univerzální pravidla logická. Samotná Szondiho teorie o mimetické a současně tvořivé interpretaci je pak dokladem toho, že základní principy se v jednotlivých hermeneutických teoriích v průběhu času opakují a že současné hermeneutice potřebná společná perspektiva nechybí.

K mnohosti metod v současné literární vědě a interdisciplinarity díla HARPÁŇ, M. *Teória literatúry*. Bratislava 2004. O nemožnosti absolutizovat metody v rámci historické sémantiky: MACEK, J. *Historická sémantika*, s. 27.

¹¹⁷ K tomuto tématu více POKORNÝ, P. *Hermeneutika*.

¹¹⁸ K záměru autora textu více tamtéž.

¹¹⁹ Po řadě odmítavých postojů představitelů dřívější hermeneutiky se v současné hermeneutice prosazuje názor, že byť kvantitativní metody nejsou dostatečné, jejich kombinací s přístupem, který od počátku prosazuje hermeneutika, lze docílit ještě lepších výsledků – srov. např. HROCH, J. *Filosofická hermeneutika*, ale známe již např. od Winche nebo Taylora (srov. HROCH, J. Tamtéž).

¹²⁰ Srov. v současné literární vědě metody synchronní, diachronní a pomocné.

ani v dalších ohledech. Nebudeme se moci spoléhat jen na terminologii, kterou lze považovat za typicky eschatologickou. Rozborem Husova vyjadřování zjistíme, že v jeho textech se nachází řada výpovědí o posledních věcech, v nichž se tyto typické výrazy neobjevují. A naopak řada původně eschatologických výrazů se posléze ukáže být použitá ve zcela jiném smyslu než v tom eschatologickém, ať už v přejatých citacích nebo jinde. Počítat musíme také s vlivem žánru na charakter výpovědí, díky kterému se někdy setkáme s nepřesnostmi ve výpovědích nebo s jejich logickou nekonzistentností. Toto vše způsobuje, že budeme pracovat s několika rovinami textu. Je to pro nás velkou výzvou, která se však může velmi snadno obrátit proti nám. Při překonávání všech naznačených obtíží bychom přitom měli mít stále na mysli, že Hus nebyl systematickým filozofem ani teologem ani logikem, a tak je třeba hledat ten nejjednodušší možný výklad jeho výroků. Texty samy sice nabízejí řadu podnětů k tomu, abychom se pouštěli do složitých úvah, řada narážek v Husových textech je však nezáměrných. K odhalení těchto a dalších důležitých vlastností Husových eschatologických výpovědí nám dopomůže se připravit více následující kapitola.

Kromě toho se setkáme s řadou interpretačních úskalí, která nejsou typická jen pro interpretaci Husových děl, ale patří zkrátka ke každé interpretaci – mezi ně patří hermeneutický kruh¹²² nebo přirozený jazyk v autorových výpovědích o nadpřirozených věcech. Sama eschatologie s sebou přináší problém zvaný „mezikulturní srovnávání“,¹²³ při němž dochází k překrývání kategorií různých kultur (např. co patří v jedné kultuře do eschatologie, to patří v jiné kultuře do kategorie jiné). V případě Husa nenastane základní problém, že bychom aplikovali křesťanskou kategorii eschatologie na nekřesťanskou teorii o posledních věcech. Avšak týká se nás jiný případ onoho mezikulturní srovnávání (přičemž zachováváme Zbiralovu definici tohoto fenoménu) – interpretujeme křesťanskou eschatologii jakoby zvenčí, z pohledu nekřesťanské vědy. Tento typ problému (dále především časový odstup, přičemž v úvahu přicházejí hned tři období – Husova současnost, doba zavedení pojmu eschatologie, naše současnost) je třeba brát s nadhledem. Je to totiž jen další položka ze skupiny problémů, kterých se nelze nikdy zbavit zcela a u nichž je nejlepším řešením, jak s nimi naložit co nejlépe, pokud možno stále na ně myslet a během vlastní interpretace to také čtenáři dávat vědět. Moderní hermeneutika o takových problémech prohlašuje, že problémy v podstatě přestávají být, pokud je odhalíme a respektujeme.

V rámci úvodních metodologických poznámek nám zbývá upozornit ještě na zásady, které jsme zvolili pro citování z pramenů. V naší práci budeme citovat z různých edic Husových děl, což s sebou přináší určitou grafickou nejednotnost. Jediné, co z hlediska

¹²¹ Některé principy nemusejí být výsadou hermeneutiky, ale můžeme najít určité možnosti spolupráce hermeneutiky např. i se strukturalismem, který byl dlouho považován za její protiklad.

¹²² K problematice hermeneutického kruhu, nastíněného již Augustinem (STODOLA, J. Rekonstruktivní hermeneutika jako obecná metodologie informační vědy. *ProInflow* [online]. 31. 5. 2011 [cit. 2011-09-05]. Dostupný z <<http://pro.inflow.cz/rekonstruktivni-hermeneutika-jako-obecna-metodologie-informacni-vedy>>) nebo G. Vicem a definovaného Schleiernmachedem: např. HROCH, J. *Filozofická hermeneutika*; dále SZONDI, P. *Úvod*.

¹²³ D. Zbiral v e-mailu z 23. 6. 2008.

formálního v citacích z moderních či poměrně moderních edic měníme a činíme jednotným, je vkládání odkazů na biblické autority přímo do textu do hranatých závorek, v případě izolované citace před nebo za text. Pokud tyto edice samy uvádějí odkazy na biblické a ostatní autority, ověřili jsme je a pokud to bylo třeba (bylo to jen ve výjimečném případě, proto na to u takových míst ani zvláště neupozorňujeme), opravili jsme je. Pokud se nám podařilo zjistit údaje o výskytu daných nebiblických míst v modernějších edicích, než uvádějí edice Husových děl, nahradili jsme je těmito údaji (ve *Spiritum* – Bernard z Clairvaux a Řehoř Veliký, dále např. v *Confirmate* – Hildebert z Lavardinu). V několika málo případech jsme také doplnili další odkazy na biblická místa i nebiblické autority, které edice Husových děl nezmiňují (zejména ve *Spiritum* – několik biblických míst a Ambrosius Autpertus – *Sermo de Cupiditate*) a pozměnili jsme podle srovnání s edicí *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Rec. R. Weber. Praepar. R. Gryson. 4. verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. ISBN 3-438-05303-9 údaj, zda se jedná o přesnou citaci, nebo aluzi. Snažili jsme se tím zajistit jednotné podmínky při hodnocení a srovnávání jednotlivých pramenů, což jsou kroky v případě naší práce podstatné.

Jiná situace nastává v případě, že citujeme z *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta*. Zde jsme nemohli vyjít z kritické edice, proto jsme doplňovali interpunkci, odkazy na biblická místa a další autority sami a text jsme graficky upravili také podle vlastního uvážení. Snažili jsme se přitom ve většině ohledů držet jako vzoru edice *Positiones – recommendationes – sermones. Universitní promluvy* a také zde jsme užívali pro odkazy na biblická místa hranatých závorek, abychom se jednotností alespoň přiblížili, když ji nebylo možné v celé disertaci dodržet úplně. Kde jsme to uznali za vhodné, změnili jsme velikost počátečního písmene slova, jinak jsme text ponechali v původním znění daného tisku, což znamená i to, že zkratky biblických míst jsme v ukázkách ponechali tak, jak je uvádí starý tisk.

Obdobným způsobem jako u děl Husových jsme při citování moderních i starších edic postupovali i v případě pramenů jiných autorů, jako je např. John Wyclif, Milíč z Kroměříže, Matěj z Janova nebo Jakoubek ze Stříbra.

Názvy pramenů obvykle při opakovaném uvedení zkracujeme. Seznam zvláštních zkratk uvádíme na konci této práce, kde přinášíme rovněž přehled zkrácených názvů pramenů, které často citujeme, neboť vzhledem k délce kázání a častému srovnávání jednotlivých děl chceme napomoci snazší orientaci i ve zkrácených názvech děl.

4. Okolnosti vzniku a působení Husovy eschatologie

Konkrétní eschatologii nám nabídne až samotné Husovo dílo, avšak máme šanci ji pochopit správně jen tehdy, budeme-li znát různé druhy okolností,¹²⁴ které ji formovaly. K nim patří působení jiných eschatologií – středověké křesťanské eschatologie, zvláště potom eschatologie české předhusovské, i dalších faktorů – dobové situace církevní, společenské a politické, Husova osobního i veřejného života. Následující přehled těchto okolností bude sice dlouhý a v některých ohledech podrobný, vidíme však důvody, proč je takový důkladnější a ucelený přehled v naší práci na místě. Především se snažíme o systematický a komplexní výklad eschatologie vybraných Husových děl. Komplexní přehled okolností, které Husovu eschatologii formovaly (nemáme totiž na mysli ještě rozsáhlejší Husovy biografie nebo monografie o celku Husova díla bez zvláštního vztahu k eschatologii), v dosavadní literatuře chybí, a nemůžeme proto na něj zde třeba jen poukázat. Kromě toho, že takový přehled je nezbytný pro studium námi vybraných děl, lze jej užít i při studiu eschatologie v jiných Husových dílech, nabízíme jím tedy snad užitečný manuál i pro jiné badatele nad Husovou eschatologií a činíme tím zadost i názvu naší práce, která má alespoň částečně přesáhnout od eschatologie ve vybraných Husových dílech k eschatologii v celku Husovy tvorby. Je to tedy jeden z kroků, kterým můžeme prozatím neexistujícímu komplexnímu zhodnocení Husovy eschatologie napomoci k jeho vzniku, jak jsme to naznačili v úvodu, když jsme hovořili o současném stavu tohoto druhu bádání a jeho výhledu do budoucna. Dalším důvodem, který již souvisí výhradně s námi vybranými Husovými díly, je to, že se tímto postupem vyvarujeme neustálým podrobným exkurzům alespoň o některých obecně platných okolnostech v samotném rozboru Husových děl. Je to opět obecně vzato nejvhodnější postup pro pochopení Husovy eschatologie. Rychleji se budeme orientovat v samotném rozboru eschatologie vybraných děl a snadněji dospějeme k závěrům o Husově eschatologii.

4.1. Středověká křesťanská eschatologie

K základnímu poznání fungování Husovy eschatologie patří poznání jejího vztahu k eschatologickému rámci, který byl v českém prostředí pro pravověrné katolíky, mezi které se Hus počítal, a v určitém ohledu i pro ty, kteří byli považováni za kacíře, v předhusovském období a během Husova života určující. Takovým rámcem, který nám už dokáže Husovu eschatologii významně přiblížit, je středověká eschatologie křesťanská, zejména katolická. Ještě více detailů se potom o Husově eschatologii

¹²⁴ Podle J. Nechutové platí teze J. Pekaře (PEKAŘ, J. *Žižka a jeho doba I.* Praha 1924), že „Husovo učení vyrůstá pod třemi sférami vlivu – lidové kacířství, v první řadě valdenství, Wyclif a české reformní hnutí“ (NECHUTOVÁ, J. Matěj z Janova – M. Jan Hus? In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1.* Tábor 2001, s. 71). Pro téma eschatologie považujeme za vhodné doplnit tento úhel pohledu také přehledem dalších aspektů a vlivů, které byly pro Husovu eschatologii podstatné, aniž by byly nutně samy o sobě eschatologické, a to z důvodů, které následně uvedeme v textu.

dozvíme, budeme-li o ní uvažovat speciálně v souvislostech s českou eschatologií reformační, protože v prostředí nabitým reformním úsilím se Hus pohyboval nejvíce.

Středověké křesťanské učení o posledních věcech má dlouhou a důležitou historii. Jeho myšlenkovým základem je typicky křesťanské lineární pojetí času a dějin,¹²⁵ víra, že Kristova smrt a vzkříšení představují zásadní eschatologické události, a intenzivní očekávání vyvrcholení celého eschatologického dění v budoucnosti. Tímto vyvrcholením přitom musíme v křesťanském kontextu na rozdíl od židovského Starého zákona,¹²⁶ který očekával teprve první příchod Mesiáše, rozumět opravdu konečné řešení historie.¹²⁷ Všechny uvedené prvky nacházíme v křesťanském učení už od jeho počátků. To, co se v průběhu dějin křesťanství měnilo a čím je i středověká křesťanská eschatologie specifická, je konkrétní interpretace podoby a blízkosti posledních věcí. Podobou posledních věcí máme přitom na mysli nejen podobu vizuální, ale také smysl nebo hodnotu posledních věcí a konečného řešení pro křesťanskou společnost.

První mezník, který ovlivnil středověkou podobu křesťanské eschatologie, musíme hledat už na počátku křesťanství. Byl jím posun očekávání parúsie. Raná církev považovala návrat poměrně nedávno zemřelého a zmrtvýchvstalého Krista, který bude soudit svět (= parúsie),¹²⁸ za bezprostředně hrozící¹²⁹ a intenzivně se upínala k samotnému očekávání, aniž by rozvíjela nějakou nauku o posledních věcech (tzv. přítomná eschatologie¹³⁰). Toto očekávání brzké parúsie bylo typické radostnou nadějí, kterou vystihuje zvolání „maranatha“¹³¹ – „Pán přišel!“ nebo „Pane, přijď!“¹³² (I Cor 16,22 a Apc 22,17). Kristus však stále nepřicházel, a tak se i očekávání křesťanů začala upínat stále do vzdálenější a neurčité budoucnosti a zbývalo jim více času na uvažování o tom, jak vše bude vypadat a probíhat. Obecné úvahy (nejčastěji v rámci teologie dějin) ani méně častá konkrétní zamyšlení nad místem a dobou parúsie¹³³ však dosud nezastřežovala žádná zvláštní teologická kategorie nebo kapitola. Autoři eschatologických úvah hledali odpovědi spojováním různých biblických pasáží s intertestamentárními a apokalyptickými řešeními a filozofickými úvahami o konci světa. Motivoval je nejen prostý zájem o tuto tematiku, ale i specifické důvody vyvolané konkrétní historickou situací – např. boj proti gnosi nebo snaha inspirovat

¹²⁵ BAUCKHAM, R. J. Eschatologie. In *Nový biblický slovník*. Ed. J. D. Douglas. Praha 2009, s. 221 tuto charakteristiku přisuzuje obecně biblickému pojetí.

¹²⁶ Srov. např. MCGINN, B. The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages. In *Ende und Vollendung*, s. 81.

¹²⁷ O konceptu „konečného řešení historie“ hovoří BAUCKHAM, R. J. Eschatologie, s. 221.

¹²⁸ Tamtéž; o pojmu parúsie tamtéž na s. 223; FINKENZELLER, J. Eschatologie, s. 86.

¹²⁹ SCHWARZ, H. *Echatology*. Grand Rapids 2000, s. 71–72.

¹³⁰ FINKENZELLER, J. Eschatologie, s. 86; srov. také BAUCKHAM, R. J. Eschatologie, s. 221.

¹³¹ RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 11; srov. DOLISTA, J. *Perspektivy naděje. (Teologická výpověď o naději ve vzkříšení)*. Brno 1997, s. 46, v poznámce 62 tento Ratzingerův názor přebírá.

¹³² BROŽ, V. *Eschatologie. Kurz pro studenty náboženské výchovy* [online], s. 10. 2004 [cit. 2007-01-22]. Dostupné z: <<http://www.diecezchk.cz/bakalari/texty/eschatologie-skripta-1.rtf>>.

¹³³ Ortodoxní křesťanství však vždy tvrdilo, že neznáme přesný čas soudu. (MCGINN, B. The Apocalyptic Imagination, s. 84.)

křesťany k lepšímu chování pomocí připomínek Posledního soudu a pekelných trestů.¹³⁴ Podle stejného klíče se objevovala v různou dobu různá eschatologická témata a s rozličným důrazem i v další historii křesťanství, včetně celého středověku a doby Husovy.¹³⁵ A tak se ona doba mezi prvním a druhým příchodem, dnes obvykle nazývaná Cullmannovými¹³⁶ slovy „už a ještě ne“, vyplňovala bojem dobra a zla,¹³⁷ který měl různou podobu – dominovaly v něm rozdílné motivy, zaznívaly rozmanité termíny a už od dob patristiky převládaly rovněž různé a v takových úvahách velmi významné Kristovy role.¹³⁸

První samostatný teologický traktát o posledních věcech sepsal až biskup Julián z Toleda v 7. století ve Španělsku pod názvem *Prognosticon futuri saeculi*.¹³⁹ Julián je považován za prvního historicky doloženého systematického eschatologa. Jeho traktát obsahuje tři části: *De origine mortis humanae*, *De animabus defunctorum quomodo se habeant ante ultimam corporum resurrectionem*, *De ultima corporum resurrectione*, a Julián se v něm opírá o učení církevních otců.¹⁴⁰ Vlastní místo v křesťanské teologii získávaly úvahy o posledních věcech tedy postupně. O nějakém významném postavení můžeme hovořit až ve středověku,¹⁴¹ a to zejména díky dalšímu zásadnímu mezníku, který rovněž ovlivnil Husovu eschatologii velmi výrazně. Roku 1215 byl na IV. lateránském koncilu oficiálně přijat Lombardův (1095 nebo 1100 v Lumellogno u Novary – 20. 7. 1160 v Paříži)¹⁴² eschatologický systém¹⁴³ a Lombardova suma *Sententiarum*¹⁴⁴ *libri quattuor*¹⁴⁵ se stala nezpochybnitelným vzorem a pramenem stovek dalších středověkých sbírek sentencí i různých dalších forem teologických pojednání nejen v otázkách eschatologie, ale celé středověké křesťanské teologie. Byla

¹³⁴ GRESHAKE, G. Eschatology. In *Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. J.-Y. Lacoste. New York 2005, s. 488.

¹³⁵ O výběru konkrétních biblických míst podle historických událostí FINKENZELLER, J. Eschatologie, zejména s. 86–87.

¹³⁶ Oscar Cullmann zvolil tento termín pro křesťanské očekávání, aby vystihl naplnění prvního Kristova příchodu a stále ještě očekávaný Kristův návrat. (CULLMANN, O. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen 1965, zejména s. 153.)

¹³⁷ MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84.

¹³⁸ Podrobně tamtéž, s. 88.

¹³⁹ SCHULZ, M. *Skript*, s. 91.

¹⁴⁰ Tamtéž.

¹⁴¹ První větší vlna zájmu o poslední věci nastala kolem roku 1000.

¹⁴² Petrus Lombardus byl italský biskup, který působil na katedrální škole v Notre-Dame. Díky svému nejslavnějšímu spisu získal označení Magister Sententiarum nebo zkráceně Magister. (HÖDL, L. P. Lombardus. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. V, 1977. Stuttgart, Weimar 1999.)

¹⁴³ NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 3.

¹⁴⁴ Sentence byly vybrané a systematicky uspořádané výroky církevních Otců. Takto představovaly především nauku „o Bohu, (...) o lidech a andělech, o Kristu a vtělení, o hříchu a vykoupení, o ctnostech a neřestech, o svátostech a Písmu, o posledních věcech člověka (...)“ (V. Flajšhans v úvodu Svobodova českého překladu *Mistra Jana Husi Sebrané spisy III. Spisy latinské. Díl 3*. Praha 1904, s. 5.)

¹⁴⁵ Lombardovy *Sentence* vznikaly pravděpodobně v letech 1145–1151. Zachoval se sice rukopis z roku 1158, avšak ten nejspíše nebyl prvním (DE GHELLINCK, J. Peter Lombard. In *The Catholic Encyclopedia*. Ed. Ch. G. Herbermann aj. New York 1907–1912). Ve všech čtyřech knihách se Lombard zabývá otázkami, které byly v křesťanské teologii tradiční, ovšem novým způsobem. V první a druhé knize spojil Abelardovo pojetí teologie s pojetím Anselma z Laonu („sacra pagina“). Ve třetí a čtvrté knize se zabýval christologií a soteriologií, naukou o svátostech a eschatologií (HÖDL, L. P. Lombardus). Svým složením jsou *Sentence* ovlivněny Gratianovým *Dekretem* z roku 1140. Dalšími autory, kteří je větší měrou inspirovali, byli Ivo ze Chartres a Alger z Lutychu (DE GHELLINCK, J. Peter Lombard).

to jedna z nejvýznamnějších událostí pro eschatologii a eschatologickou literaturu dosavadní oficiální středověké katolické církve i pro křesťanskou eschatologii vůbec. Navíc už před tímto oficiálním přijetím Lombard inspiroval řadu autorů¹⁴⁶ a u dalších přispěl minimálně k rozhybání diskuze o eschatologických tématech.¹⁴⁷

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

Petrus Lombardus ve své sumě středověké teologie podal o posledních věcech systematický výklad a stanovil *De novissimis* jako poslední část celé dogmatické teologie.¹⁴⁸ Umístil eschatologii na konec spisu, kde symbolizovala křesťanské chápání eschatologie jako vyvrcholení dějin a dovršení christologie. Zahrnul ji do poslední, čtvrté knihy, která se zabývala svátostmi. Toto zařazení jí v rámci křesťanské teologie zůstalo, jen občas se jí někteří autoři zabývali v rámci teologie stvoření nebo teologie milosti. Lombardovy *Sentence* se staly vzorem, který v řadě dalších děl (nejen sum) jiných autorů určoval v podstatě vše – prameny úvah („Písmo, církevní otcové, zvláště Augustinus“), obsah i strukturu.¹⁴⁹ Obvykle nová eschatologická pojednání zpracovávala stále stejná témata, například s využitím aristotelských kategorií a pojmů. Měla odpovědět na tyto otázky: „zmrtvýchvstání, obecný soud, věčný život, věčné zatracení“.¹⁵⁰ Otázky to byly sice tradiční, ale Lombardovými *Sentencemi* se spojily s určitým řádem a získaly větší hodnotu v systému středověké teologie. Eschata následujících pojednání dalších autorů se nejčastěji týkala celého kosmu¹⁵¹ a ukazovala úplný konec lidské společnosti v pozemském světě i konec kosmu. Eschata duše se objevovala jen nepřímou v otázce po zmrtvýchvstání a soudu (např. v *Benedictus Deus*¹⁵² Benedikta XII. z 29. 1. 1336).

¹⁴⁶ Už ve druhé polovině 12. století vznikaly glosy k *Sentencím*, např. glosa Alexandra z Halesu. (HÖDL, L. P. Lombardus.)

¹⁴⁷ Do té doby byly Lombardovy *Sentence* někdy napadány jinými mistry. Obhajoval je Lombardův žák Petr Comestor. (HÖDL, L. P. Lombardus.)

¹⁴⁸ Před Lombardem uzavřeli svoji sumu tímto pojednáním sice Hugo od sv. Victora a Robertus Pullus, ale neuzavřeli jím celkový výklad středověké teologie (WICKI, N. Eschatologie – Lateinisches Mittelalter – Theologie. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. IV, 4). *De novissimis* se stalo obvyklým názvem pro tehdejší eschatologii (SCHULZ, M. *Skript*, s. 15; srov. také TONER, P. Eschatology. In *The Catholic Encyclopedia* a POHLE, J. Dogmatic Theology. Tamtéž).

¹⁴⁹ „Petrus Lombardus hat aus einem umfangreichen Quellenmaterial (Schrift und Väter, bes. Augustinus) den nach Inhalt und Aufbau für die Folgezeit maßgeb. Grundriß der E. geschaffen.“ (WICKI, N. Eschatologie, s. 4.)

¹⁵⁰ WICKI, N. Eschatologie, s. 5: „(...) Auferstehung der Toten, allgemeines Gericht, ewiges Leben bzw. ewige Verwerfung.“

¹⁵¹ Tamtéž.

¹⁵² Podle Zdeňka Uhlíře došlo v této konstituci k jasnému oddělení osobního a obecného soudu, což Uhlíř považuje za projev individualizace a personalizace (UHLÍŘ, Z. *Česká reformace – svatost a/nebo zbožnost*

Pokud jde o přístup k teologickým otázkám, Lombardus zkombinoval dva hlavní přístupy používané v dané době – užití autorit (bible, církevních autorů) a spekulativní tendenci a držel se uprostřed mezi nimi.¹⁵³ Vytvořil kompilativní dílo, shrnující současnou oficiální doktrínu, a doplnil ji současnými rozpornými názory na jednotlivé myšlenky. Lombardus také dokázal pro něj nepřijatelnou interpretaci zcela odsoudit. Vznikly stovky výkladů tohoto jeho díla, v nichž mohli autoři pokračovat v Lombardem užití spekulativnosti a do určité míry vyjádřit svůj názor na dogmatická tvrzení. Do určité míry proto, že univerzity onu míru pečlivě hlídaly. Církev kontrolovala i to, zda Lombardovy *Sentence* stále ještě korespondují s aktuálním církevním učením, které nebylo zcela ustrnulé, a proto univerzita v Paříži vydávala seznam Lombardových tvrzení, která už nepovažovala za platná.¹⁵⁴ I když byly Lombardovy *Sentence* občas kritizovány, zůstaly teologickou učebnicí až do světové reformace.¹⁵⁵

Křesťanská eschatologie byla tedy v určitém období své existence a zejména v oficiálním katolickém učení zpětně ovlivňována velkou měrou i jedním konkrétním eschatologickým systémem, který vznikl v jejím rámci. Po roce 1215 docházelo v katolické eschatologii k dalším, spíše tematickým posunům, které jsou zachyceny v oficiálních církevních rozhodnutích vyhlášených na koncilech.¹⁵⁶ Ještě v roce 1215 na IV. lateránském koncilu bylo zdůrazněno zmrtvýchvstání všech lidí v tělech, která mají v současnosti; věčný trest a věčný život. S ohledem na Husa můžeme vidět hlavní význam ve zdůraznění systému věčné odměny a odplaty podle skutků. V roce 1254 zahrnul do ustanovení koncilu v Lyonu Innocenc IV. jako novinku v oficiálních církevních vyjádřeních purgatorium, očistné místo vedle nebe a pekla pro duše před zmrtvýchvstáním a Posledním soudem. Na II. lyonském koncilu roku 1274 byla vydána svým obsahem podobná prohlášení a byla zdůrazněna prosba za mrtvé a rozdílnost posmrtných odměn. Konstituce *Benedictus Deus* z roku 1336 opět hovořila o purgatoriu, dále o bezprostředním Božím zření a o blaženosti duší před Posledním soudem, o pekle, o zmrtvýchvstání lidí v jejich tělech a o Posledním soudu. Zdůraznila definitivnost smrti, okamžitý konečný osud.

Středověká křesťanská eschatologie není jen ortodoxní katolická eschatologie a ani Hus nepřicházel do kontaktu pouze s těmito oficiálními výklady, byť pro něj byly směrodatné. I s oficiálním katolickým eschatologickým učením bylo navíc možné nakládat různě. Dalšími relevantními eschatologickými výklady sledované doby se budeme zabývat za chvíli. Ještě předtím si položíme otázku, zda existuje společná charakteristika celé křesťanské středověké eschatologie, ať už oficiální nebo heretické,

[online]. [cit. 2011-09-10]. Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_ceska_reformace.htm>. Joseph Alois Ratzinger považuje středověk za období, kdy se eschatologie zaměřila na osobní smrtelný osud, na otázky osobní záchrany a odsunula tak problematiku „dějin jako celku“ (RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 15).

¹⁵³ DE GHELLINCK, J. Peter Lombard.

¹⁵⁴ BARTOŠ, F. M. Příspěvky k dějinám Karlovy university v době Husově a husitské. In *Sborník historický*, sv. 4. Red. V. Vojtíšek. Praha 1956, s. 44–45.

¹⁵⁵ HÖDL, L. P. Lombardus.

¹⁵⁶ Přesný seznam a popis toho, co v rámci eschatologie nového nebo podstatného sledovala v dané době oficiální katolická církev, přináší FINKENZELLER, J. *Eschatologie*, s. 88.

eschatologie intelektuálů nebo nevzdělaného lidu. Nejoblíbenější témata středověké eschatologie – věci následující po tělesné smrti (ráj, podsvětí, limbus, lůno Abrahámovo, očistec, peklo) – a témata o trochu méně oblíbená (např. Antikrist)¹⁵⁷ sice ledacos obecně o středověké eschatologii napovídají, avšak sama o sobě ještě nevystihují, jak eschatologie fungovala.

Onu dobu mezi „už a ještě ne“ vyplňovala každá (nejen středověká) eschatologie, jak už jsme předznamenal, podle svých potřeb. Bernard McGinn to v detailu vystihuje pro středověkou křesťanskou eschatologii zaměřenou na apokalyptiku: „Pohlížíme-li na eschaton jako na velké drama, jehož hlavní roli – Mesiáše – a hlavní děj stanovila bible a rané křesťanství, je na středověkém apokalypticismu překvapivá cesta, kterou jsou vkládány vedlejší role a scény do celkového scénáře, často jako odpověď na neočekávané a/nebo hrozící události světově-dějinného významu.“¹⁵⁸ Základní křesťanský scénář, o němž McGinn hovoří, je podle něho komplikovanou kombinací optimisticky a pesimisticky vyhlížejících scén konce světa. K těm optimistickým řadí víru v Kristovo pozemské vítězství nad silami zla, vzkříšení svatých a pozemské milénium. K pesimistickým pronásledování Antikristem, hrůzná znamení konce světa a oddělování dobrých a zlých při Posledním soudu. Každá doba se přikláněla k jiné straně. Středověk, hovoříme-li však velmi obecně, díky středověkému apokalypticismu „přidal mnoho nových detailů a další prokreslení ponuré části tohoto scénáře, avšak (...) nedošlo zde k podstatným novým výtvorům. Pokud se jedná o optimistickou stránku konečného dramatu, středověký apokalypticismus nicméně vyprodukoval nová stvoření, tj. herce a scény, pro které nebyla žádná předloha v Písmu.“¹⁵⁹

Joseph Alois Ratzinger¹⁶⁰ vidí v tomto směru středověk jako kontrast k ranému křesťanství a jako typické pro něj vidí dies irae – strach ze soudu a konec ve znamení hrůzy a ohrožení spásy duše. Současně v tom spatřuje známky postupné individualizace křesťanství. Ratzinger však považuje svoje hodnocení za globální, nepostihující veškeré středověké eschatologické názory. Je to dáno i tím, že Ratzinger zde nabízí hodnocení jen z jednoho úhlu pohledu. Ten tedy nevyklučuje hodnocení nálady středověké eschatologie, které přináší Jana Nechutová. Ta vidí ve středověké evropské i české eschatologii v teologicko-filozofických systémech, kacířských učených i lidových hnutích „optimistickou a přitom většinou polofatalistickou formu touhy a snahy o lepší příští svět“.¹⁶¹ Poukazuje tím na význam jak lidského jednání, tak i Boží milosti

¹⁵⁷ WICKI, N. *Eschatologie*, s. 5.

¹⁵⁸ MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84: „If we consider eschaton as a great drama whose leading role of messiah and whose basic acts were laid down in the Bible and early Christianity, what is striking about the history of apocalypticism in the Middle Ages is the way in which new subsidiary roles and scenes come to be inserted into the overall scenario, most often as a response to unexpected and/or threatening events of world-historical significance.“

¹⁵⁹ MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84–85: „(...) added many new details and further refinements to the gloomy side of this scenario, but (...) there were no essentially new creations. When it comes to the optimistic side of drama of the end, however, medieval apocalypticism did produce new creations, that is, players and acts for which there was no scriptural precedent.“

¹⁶⁰ RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 11.

¹⁶¹ Vše NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 2–3.

v procesu spásy. Autorka také upozorňuje na středověké chápání zla (nazývaného mnoha jmény a personifikovaného Antikristem) jako něčeho reálného a jako zdůrazněné vidí spíše očekávání dobrého konce a snahu k tomuto cíli přispět. Uvidíme, zda bude do těchto charakteristik zapadat Husova eschatologie v dílech, která budeme sledovat, nebo zda bude něčím už v této obecné rovině výjimečná.

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

Vztahem pozemské skutečnosti, stavu po skončení světa a přechodu mezi těmito dvěma sférami a osudem individuální duše se podle svých potřeb zabývala také eschatologie reformační a oficiálně odmítaná. Tyto dvě skupiny uvádíme vedle sebe, protože nyní budeme hovořit zejména o období 14. a počátku 15. století, kdy u nás v jejich rámci docházelo k daleko větším posunům a ke vzniku detailnějších teorií s okamžitým praktickým dopadem¹⁶² na život laické společnosti i církve než v rámci oficiální katolické dogmatiky.¹⁶³ Oficiální katolické církvi v předhusovské a Husově době chybělo hlubší vědomí, že i ona nyní je ve fázi před Posledním soudem.¹⁶⁴ Reformační eschatologie sice spojovala nové nápady s tradičními přístupy, ale byla více existenciální a christocentrická.¹⁶⁵ Odlišnou cestou než katolická dogmatika se vydala rovněž eschatologie heretická, která se u nás objevila ještě dříve než reformační. Mimo oficiální katolickou dogmatiku se objevovaly mezi různými, oficiální katolickou církví odsuzovanými pohledy na poslední období světa a řádění Antikrista hlavně od 13. století¹⁶⁶ i chiliastické myšlenky, které umisťovaly říši míru dokonce ještě před Poslední soud na tuto zemi. Heretické, chiliasticko-eschatologické¹⁶⁷ představy byly odsouzeny oficiální církví na IV. lateránském koncilu (1215).¹⁶⁸ V době Husova života se chiliastické představy většinou objevovaly jen u intelektuálů a nestávaly se podnětem k nějaké mimořádné aktivitě,¹⁶⁹ jako tomu bude později v tábořské eschatologii.

4.2.1. Eschatologie kacířských nauk

Kacířské myšlenky včetně těch eschatologicky zaměřených v určité míře domácí situaci na poli eschatologie v předhusovské a Husově době ovlivnily. Počítat přitom musíme nejen s tím, že je mohli někteří čeští myslitelé přijmout za své, ale také s tím, že už samotné povědomí o kacířských názorech mohlo velkou měrou zaměřit pozornost

¹⁶² Srov. např. GALÍK, J. aj. *Panorama české literatury: literární dějiny od počátků do současnosti*. Olomouc 1994, s. 41.

¹⁶³ Srov. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 48, kde autor popisuje „základní linii české reformace předrevoluční etapy z hlediska její sociální orientace“ jako „směřování od individuální k všeobecné sociální etice jako předpokladu záhrobní spásy“. Šmahel však současně upozorňuje na to, že jde o abstrakci a že jednotliví čeští reformační autoři na sebe nemuseli přímo navazovat.

¹⁶⁴ MOLNÁR, A. *Endzeit*, s. 74. Molnár zde také tvrdí, že se eschatologické výroky apoštolského kázání převážně vztahovaly na individuální dějiny spásy člověka poutníka (*homo viator*) ve smyslu *meditatio vitae futurae* jednotlivých věřitelů, zatímco nadindividuální, kolektivní rysy tohoto poselství nenacházely žádnou teologickou interpretaci nebo uplatnění v eklesiologii. A dále říká: „Menschlich gesehen war es ein Verdienst der ersten Reformation, dass die Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz von neuem in einen eschatologischen Kontext gerückt wurde. Ein erneutes Wissen um die Endzeitsituation führte zur Entdeckung der absoluten Unerlässlichkeit der Predigt und der Fragwürdigkeit des kirchlichen Selbstbewusstseins. Das Thema Endzeit und Reformation wurde so erstaunlich aktuell.“

¹⁶⁵ GRESHAKE, G. *Eschatology*, s. 488.

¹⁶⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

¹⁶⁷ NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 5–6.

¹⁶⁸ Odsouzeno učení albigenkých (katarství ve Francii) a valdenství.

¹⁶⁹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

pravověrných katolíků na určitý okruh otázek, v nichž se katolíci a kacíři lišili. V našem prostředí se konkrétně jednalo o učení Joachima z Fiore, Jana de Rupescissa a dalších františkánských spirituálů, zejména Coly di Rienzo, a nesmíme zapomenout ani na valdenství nebo lollardy. Kromě valdenství a lollardské nauky vstupovaly u nás tyto nauky do povědomí zejména v pražském kulturním okruhu, a to nejspíše zhruba od druhé poloviny 14. století.¹⁷⁰ O částečném vlivu některých joachimovských názorů nebo alespoň o náhodných paralelách s těmito názory se uvažuje i u Husa, nejvíce však u Milíče a Janova, kteří jsou v úvahách o Husově eschatologii jako Husovi možní předchůdci i v této disciplíně neopominutelní. Valdenství, jak uvidíme, se k nám dostalo trochu jinou cestou. O jeho vlivech na Husa nebo opět o obdobných myšlenkách v jeho díle, které nemusely mít přímou souvislost s valdenstvím, se uvažuje také. Lollardi, s jejichž myšlenkami se u nás setkáváme až počátkem 15. století, sice nejspíše na Husa vliv neměli, ale zmínka o nich v daných souvislostech bude také na místě stejně jako zmínka o Janu de Rupescissa.

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

Mezi kacířská učení, která znal i Hus, patří nauka Joachima z Fiore. Dostala se k nám nejspíše díky Colovi di Rienzo roku 1350,¹⁷¹ avšak o jejím konkrétním vlivu v českém prostředí se toho příliš neví. Joachimovy a Pseudojoachimovy texty byly několikrát v době vlády Karla IV. v Čechách pečlivě okopírovány vzdělanými kleriky v bohatě vybavených rukopisech a několik dalších rukopisů k nám bylo importováno z Francie nebo z Itálie.¹⁷² Některé texty známe.¹⁷³ Patří do tzv. „kultury učenců“, ať už ze sféry

¹⁷⁰ Tamtéž.

¹⁷¹ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 48, pozn. č. 8. K Molnárovu názoru se přiklání později HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 736.

¹⁷² Uvedené informace čerpáme ze studie: SELGE, K.-V. Handschriften Joachims von Fiore in Böhmen. In *Eschatologie und Hussitismus*, s. 53–60.

¹⁷³ Rukopisy, které figurovaly jako přímé doklady ve studiích Howarda Kaminskyho (*History of Hussite Revolution*. Berkeley 1967, s. 352–353; jednalo se o bruselské inkviziční záznamy z roku 1411 a *Pražský manifest* Tomáše Münstera z roku 1521) nebo Ruth Kestenberga-Gladsteina (A Joachimite Prophecy concerning Bohemia. *The Slavonic and East European Review*, 1955, vol. 34, no. 82, s. 34–55; jednalo se zejména o dva pražské rukopisy *Prophecia abbatis Joachim de regno Bohemie*), označil Selge za nejednoznačné a spekulativní, nic nedosvědčující o vztahu těchto textů k Čechám (vše SELGE, K.-V. Handschriften). Selge přichází s jinými prameny. Za prvé jsou to ojedinělé české rukopisy vznikající od 40. let 14. století, tedy rukopisy z období krátce před působením Waldhausera a Milíče, avšak přesto bez znatelného vztahu k velkým českým reformátorům – *Codex reginensis* 132 Vatikánské knihovny. Za druhé je to dílo *Exhortatorium Judaeorum* v kodexu C 95 Metropolitní kapituly, u něhož je prozatím vyloučen alespoň jakýkoli vliv na český chiliasmus, a to díky tomu, že tato kuriální sbírka nejspíše nikdy neopustila klerikální knihovnu a sféru nejvyššího kléru. Za třetí se jedná o texty raného joachimitismu v rukopisu Národního muzea ze 14. století. V něm není doklad proti jeho českému původu po polovině 14. století, opět však nic nevíme o jeho možných čtenářích.

kuriální nebo městských školních učitelů latiny a náboženství.¹⁷⁴ Problém je v tom, že žádný z těchto textů nemá prokazatelný vztah k české reformaci.¹⁷⁵

Joachimovy myšlenky mohly však na Husa působit odjinud. Hus žil v prostředí, v němž se o tomto učení mohl dozvědět a podle *Libris hereticorum legendis* se tak i stalo.¹⁷⁶ To samozřejmě ještě nesvědčí o tom, že se Joachimem i inspiroval. Na druhou stranu nelze pominout myšlenkové podobnosti s Joachimem v díle českých reformních autorů včetně Husa a to, že první z nich, Milíč z Kroměříže, byl dokonce zaměstnán v pražské královské kanceláři v době, kdy do ní Cola di Rienzo přinesl akta o Joachimově procesu, že tak měl jedinečnou možnost se s Joachimovými názory seznámit¹⁷⁷ a předat je dál a že k Milíčovu velkému obratu k duchovnu a reformnímu myšlení došlo devět let poté.¹⁷⁸

Nejprve si alespoň stručně představme Joachima a především jeho nauku. Joachim z Fiore (1135 Celico u Cosenzy v Itálii – 1202 nebo 1205 Canale v Itálii)¹⁷⁹ nejprve pracoval v kanceláři Wilhelma I., potom prožil během pouti do Jeruzálemu duchovní obrácení, několik let žil jako poutník a posléze vstoupil do cisterciáckého kláštera – Sambucina a Corazzo. Díky svému učení je známý především jako mystik a teolog, který se snažil vyložit souvislosti mezi biblickým proroctvím a historií i současností církve, a to zejména v těchto dílech: *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalipsim*, *Psalterium Decem Cordarum*. Joachim vyšel z interpretace Apc 14,6 a vytvořil nauku o třech obdobích dějin (podle osob svaté Trojice), které ztotožnil s dějinami spásy. Hlavním pojmem se stalo tzv. věčné evangelium, zmíněné právě v Apc 14,6. V každém období vládne některá z osob svaté Trojice: v prvním období Otec a je to období Starého zákona, ve druhém Syn a je to období katolické církve a Nového zákona a ve třetím Duch svatý a je to období, kdy už není zapotřebí vlády žádné instituce, ale vládne jen univerzální láska, která pramení v Kristovu evangelium. Končí druhá epocha, třetí začne po velké katastrofě, která se odehraje roku 1260.¹⁸⁰ Potom dojde k duchovnímu sjednocení Římanů a Řeků, tj. křesťanů a pravoslavných. V centru Joachimovy pozornosti stojí věk třetí, jehož počátek je charakterizován příchodem prvního Antikrista.

Tohoto Antikrista porazí církevní osobnost, kterou Joachim s nikým neidentifikuje, avšak joachimité z řad františkánů potom tuto osobnost našli ve svatém Františku a považovali jej za druhého Krista. „V rámci tří věků rozlišil Joachim sedm po sobě následujících států s pozitivními i negativními protagonisty: apoštol, mučedník

¹⁷⁴ Vše SELGE, K.-V. Handschriften, s. 60.

¹⁷⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

¹⁷⁶ HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 75.

¹⁷⁷ MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 48, pozn. 8. S tím souhlasí HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 736.

¹⁷⁸ BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie, Cola di Rienzo, Petrarka a počátky reformace a humanismu u nás*. Praha 1952, s. 11.

¹⁷⁹ PÁSZTOR, E. Joachim v. Fiore. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. V, 485; GARDNER, E. Joachim of Flora. In *The Catholic Encyclopedia* uvádí roky 1132–1202; podle informací *International Centre for Joachimist Studies – Joachim of Fiore* [cit. 2011-10-18] dostupných z:

<http://www.centrostudigioachimiti.it/Gioacchino/GF_vitaeng.asp> žil Joachim v letech 1135–1202.

¹⁸⁰ GARDNER, E. Joachim of Flora.

a nové mnišství – pohané, ariáni, saraceni a současný římský císař.“¹⁸¹ Františkáni, kteří vytvořili joachimitskou sektu, šli dále než sám Joachim. Domnívali se, že Antikrist je ve světě a ztotožňovali jej s Fridrichem II. Štaufským.¹⁸²

Přímo u Husa nachází určité joachimovské eschatologické prvky Holeček, a to myšlenku mnohých již aktivních Antikristů, hlubokou spekulaci o předzvěděných a předurčených, hodnocení dopadů Konstantinovy donace a rozvíjení „motivu pronásledování spravedlivých v posledním čase“.¹⁸³ Avšak nejednoznačnost Holečkova tvrzení spočívá vedle absence přímých dokladů i v tom, že uvedené prvky lze nalézt i u dalších předhusovských autorů (srov. zejména s Milíčem, Janovem) a u Wyclifa, jimiž se Hus mohl rovněž inspirovat, a že tyto prvky nejsou výlučně joachimovské. A tak se opět neukazuje přesná cesta, jak se takové myšlenky do Husova díla dostaly a co si o jejich původu myslel Hus. Existuje i možnost, že Hus, ať už k takovým myšlenkám dospěl jakkoli, si je sám z nějakého důvodu nespojil zrovna s Joachimem.

Seznamme se nyní ve stručnosti s tím, z čeho mohl Hus vycházet v případě, že by se inspiroval joachimovskými myšlenkami u svých českých předchůdců. Nechutová¹⁸⁴ a Šmahel¹⁸⁵ nacházejí joachimovské eschatologické prvky u Milíče z Kroměříže i u Matěje z Janova, kteří měli na formování domácího myšlení velký vliv. Oba husovští badatelé zdůrazňují i to, že mnoho joachimovských prvků se u těchto českých autorů naopak neobjevuje a Šmahel jako nejdůležitější příklad uvádí nauku o třetím věku, která ovlivnila až tábořský chiliasmus.¹⁸⁶ Přímo o závislosti těchto českých autorů na Joachimově nauce proto nemůže být řeč.¹⁸⁷

Milíč z Kroměříže mohl čerpat joachimovské názory nejen z informací o Joachimově procesu, ale i z díla Cola di Rienzo (zemřel 1354).¹⁸⁸ Cola byl velmi ovlivněn joachimitskými myšlenkami a působil poměrně dlouhou dobu na dvoře Karla IV. Z kacířství byl usvědčen právě během pražského pobytu, když se neostýchal obdivovat přímo před inkvizitorem odsouzené dílo Jana de Rupescissa *Vade mecum*.¹⁸⁹ O souvislosti Colova pražského pobytu a Milíčova obratu na cestu Kristovu byl

¹⁸¹ PÁSZTOR, E. Joachim v. Fiore, s. 486–487: „Innerhalb der drei Zeitalter unterscheidet J. sieben aufeinander folgende Staaten mit jeweils positiven und negativen Protagonisten: Apostel, Märtyrer und neues Mönchtum (7. Staat) – Heiden, Arianer, Sarazenen und zeitgenöss. röm. Kaiser.“

¹⁸² Také ostatní uvedené informace čerpáme z *The Catholic Encyclopedia* a *Lexikon des Mittelalters*.

¹⁸³ HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 74–75, citace s. 75.

¹⁸⁴ NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 9.

¹⁸⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 13.

¹⁸⁶ Tamtéž.

¹⁸⁷ Srov. NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 8–9. Podle Šmahela nejsou ani přímé vlivy joachimitismu u Janova a Milíče prokázány. (*Husitská revoluce II*, s. 13.)

¹⁸⁸ Cola di Rienzo – římský státník a humanista. Účastnil se převratu v Itálii. Jeho představa revoluce, kterou měl provést určitý sociální okruh, byla inspirována nábožensky. Měla být vedena Božím uspořádáním a spravedlností a vytvořit takové uspořádání a stav, který Cola chápal jako joachimovský věk Ducha svatého. Cola se vedle těchto úvah aktivně podílel na italské politice a usiloval o její suverenitu. Potom však musel z Itálie odejít a s představou o příchodu Ducha svatého se vydal do Prahy, aby ji sdělil Karlu IV. a Arnoštu z Pardubic. Karel s ním však nesympatizoval. S Colou byl veden proces kvůli obviněním z kacířství, ale nakonec byl Cola propuštěn. (MANSELLI, R. Cola di Rienzo. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. III, 26–28.)

¹⁸⁹ BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie*, s. 8.

přesvědčen už František Michálek Bartoš.¹⁹⁰ Milíč četl Rienzovy listy, zejména obdivná líčení františkánských spirituálů – *Dictamina Tribuni*. Dále znal dobře *Oraculum Cyrilli*, které vzešlo z knihy Spirituálů a které přinesl Rienzo do Prahy Karlovi IV. Jana Nechutová¹⁹¹ vidí v Rienzových myšlenkách vhodné doplnění kritického tónu domácí opozice vůči církvi a společenské hierarchii. V Milíčově díle spatřuje projevy takového vlivu v představách o příchodu Antikrista a „o nutnosti evangelizačního úsilí jako přípravy na příchod Páně“. Že nejde o závislost, potvrzuje i Molnár, který upozorňuje rovněž na joachimovské hledání Antikrista uvnitř křesťanů, ale i na zásadní rozdíly v tom, od koho se čeká obnova (Cola ji čeká od císaře; Milíč neztratil zcela důvěru v papeže) a na odlišný pohled na mnišské řády (Cola pozitivní, Milíč negativní).¹⁹²

Jako daleko jasnější se jeví Nechutové vliv u Janova, u něhož upozorňuje na jeho orientaci na románské prostředí. V *Regulích* nejsou „slovní shody se spisy Joachimovými“, v některých bodech se naopak velmi liší, nikde se na Joachima výslovně neodvolává, „přesto však silný eschatologismus Janovova díla dojem o existenci tohoto vlivu budí“. To umocňuje i skutečnost, že v této době v našem prostředí kolovalo několik pseudo-joachimitských prooectví o českém království.¹⁹³ Na druhou stranu Nechutová ukazuje Gandevovu snahu dovést Janovovu závislost na Joachimově ideji o království Ducha svatého jako neúspěšnou a domnívá se, že konkrétně k myšlence o svobodě v Duchu svatém mohl Janov dospět nezávisle na Joachimovi.¹⁹⁴

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

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

¹⁹⁰ Vedle Mt 19,21, biblického místa, které ovlivnilo i směřování Valdese a Francesca z Assisi. Dalším impulsem byl pro Milíče Simon Fidatus z Cassie, florentský augustinián, *Vade mecum* Johanna de Rupescissy a Petrarca. (Tamtéž, s. 11–12.)

¹⁹¹ NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 7.

¹⁹² MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 48, pozn. 8.

¹⁹³ NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, vše s. 8.

¹⁹⁴ NECHUTOVÁ, J. Gioacchino da Fiore ed i principi della riforma Boema (Considerazioni sulle origini dei fattori non ortodossi nel sistema del Maestro Mattia di Janov. In *SPFFBU E 14*. Brno 1969, s. 229–233. Autorka reaguje na studii (GANDEV, CH. N. Joachimitské myšlenky v díle Matěje z Janova *Regulae Veteris et Novi Testamenti*. *Časopis Národního Muzea*, 1937, roč. 111, s. 1–28), v níž Gandev nepřinesl konkrétní, doslovné doklady pro svá tvrzení, a oproti Gandevovi tvrdí, že pro formulaci myšlenky o svobodě v Duchu svatém Janovovi mohlo stačit i Písmo.

od 12. století. Tato hereze se vyvinula „z pravověrných snah o chudobu a z kazatelského hnutí, které podnítil Valdes“.¹⁹⁵ Už v době života tohoto bývalého obchodníka v Lyonu valdenství překročilo hranice německy mluvících zemí, z Rakouska se stěhovali valdenští do Čech. Obsahem valdenského kázání byl jednoduchý donatismus a biblicismus „se základem v překladech Bible do lidových jazyků, eticky zdůrazněný a ostře kritizující středověkou církev, odmítající části ortodoxního ritu a praxe, v nichž byly spatřovány výstřelky – očištěc, obrazy svatých, poutě, ale také přísahu, na základě doslovného výkladu Písma – s nárokem následovat tak na pravém základě život apoštolské církve“.¹⁹⁶ Valdenští odmítali také přímluvy za mrtvé.¹⁹⁷

Jejich poměrně silné postavení je u nás doloženo už pro počátek 14. století.¹⁹⁸ Příznivci valdského učení byli pravděpodobně výhradně Němci¹⁹⁹ a koncentrovali se zejména v jižních a východních Čechách. Svoji silnou pozici si drželi poměrně dlouho i přesto, že už roku 1318 u nás byla zavedena inkvizice. Ke snahám vymýtit valdenství zcela docházelo zejména od 40. let 14. století. Že tyto snahy byly oficiální a značně výrazné, to dokládají i paragrafy Karla IV. v zákonodárném programu z roku 1350 o snaze zcela zlikvidovat herezi v českých zemích nebo zřízení stálého inkvizičního soudu Arnoštem z Pardubic v Praze a jeho nebyvalý zájem o jižní Čechy.

V Husově době už bylo valdenství velmi známou naukou a znal ji i Hus. Zcela ve shodě s oficiální církví ji však on²⁰⁰ i jeho univerzitní stoupenci odsuzovali jako kacířskou.²⁰¹ Hus se tohoto svého stanoviska držel až do smrti, někteří z jeho stoupenců po jeho smrti svůj názor změnili, a to i v eschatologických otázkách. Odhlédneme-li však od Husova hodnocení valdenství a od možnosti, že by se jednalo přímo o podstatný vliv, i u něho určitou blízkost jeho myšlenek s tímto směrem přece jen nalézt lze. Nejedná se však přímo o eschatologickou problematiku. Hus sám si přitom tuto blízkost uvědomit nemusel. Není jisté, zda se na tom podílel Husův pobyt na venkově po roce 1412, kde se s valdenstvím inzenzivněji setkával, ale po tomto roce se Hus přiblížil více valdenskému lidovému biblicismu.²⁰² I kdyby nedošlo přímo k ovlivnění Husa, je zde další důležitá okolnost pro Husovu eschatologii. Totiž že valdenství mohlo významně ovlivňovat myšlení těch, kteří Husa na venkově

¹⁹⁵ LAMBERT, M. Středověká hereze. Praha 2000, s. 572.

¹⁹⁶ LAMBERT, M. Dobové hereze. In *Jan Hus mezi epochami*, s. 60–61 – Lambert se nesoustředí na Čechy, ale na celou Evropu. Stejný článek je otištěn i v *Theologické revue* Husitské teologické fakulty UK v Praze, 1994, roč. 3, č. 6, s. 88–90 pod názvem Předhusitské hereze.

¹⁹⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 43.

¹⁹⁸ Některé obce u nás byly zcela valdenské. Řadu dokladů zmiňuje Molnár pro 30. léta 14. století (zejména inkviziční zápisy, dále roku 1338 přešlo pronásledování valdenských v jejich vzpouře). Doklady o valdenství u nás jsou i z 50. a potom ze 70. let 14. století – např. 1377 na Kozím Hrádku (MOLNÁR, A. *Valdenští*). Doklady o 30. – 50. letech najdeme v Lambertově studii Předhusitské hereze.

¹⁹⁹ I Jeroným Pražský tvrdil, že u nás nebyli z kacířství nikdy usvědčeni Češi. (MOLNÁR, A. *Valdenští*, s. 129.)

²⁰⁰ Hus navíc neoceňoval postoje, které neměly oporu v nějaké školské metodě, takže si svoji možnou blízkost s valdenskými postoji v tomto směru vůbec neuvědomil. (Tamtéž, s. 189.)

²⁰¹ Tamtéž, s. 200.

²⁰² Tamtéž, s. 201.

poslouchali v době jeho exilu.²⁰³ Ačkoli Hus nepřevzal z valdenských přímo žádnou eschatologii (v otázce existence očistce a účinnosti přímluv za mrtvé se přece jen ještě stále zásadně lišil), myšlenka chudoby (ačkoli ideál chudoby nakonec Hus interpretoval jinak než valdenští, jako následování Kristova vzoru)²⁰⁴ a s tím související poslušnosti nemusí být v jeho úvahách o podobě posledních časů bez významu.

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

K významným událostem, které byly pro další rozvoj valdenství a díky jeho vlivu současně i pro podobu eschatologických názorů Husových přívrženců podstatné, však skutečně docházelo ještě za Husova života. Roku 1411 přišli do Prahy drážďanští mistři, poté co byli vyloučeni ze školy Svatého kříže. V Praze se jim dostalo útočiště v domě českého národa Univerzity Karlovy U černé růže Na příkopě, kde později vytvořili ohnisko husitské propagandy. A tak o antikristovcích, kteří ovládají církev, hovořil například pod tímto vlivem už Eppinge při obhajobě Husa na Univerzitě Karlově. I proto si tak brzy po Husově smrti jejich blízkost a význam pro eschatologii uvědomil Jakoubek ze Stříbra,²⁰⁵ a to hned roku 1415. Považoval je za „údy Kristovy“, připomínal jejich pronásledování pro Kristovo evangelium (nikoli už tedy pro jejich blud, jak se domníval dříve) a přestal vymezovat obecně herezi vzhledem k sociální autoritě stávajícího křesťanstva. Jediným kritériem pravdy a bludu se mu stalo evangelium.²⁰⁶

Spíše pro úplnost nám zbývá zmínit se ještě o dvou kacířských naukách, které sice u nás pro dobu Husovu doloženy jsou, avšak o jejichž vlivu se dosud pro jakoukoli oblast Husova učení dokonce ani nespekulovalo.

Velmi málo informací máme o vlivu nauky františkánského alchymisty Jana de Rupescissa (zemřel asi roku 1362 v Avignonu). Jeho nepotvrzená prorocví a výrazná kritika zneužívání ze strany církve vedly až k jeho uvěznění Klimentem VI. a Innocentem VI. Během věznění napsal roku 1349 *Visiones seu revelationes* a roku 1356 *Vade mecum in tribulatione* a dále dílo *Ostensor*. Rovněž komentoval *Oraculum Cyrilli*, *Fragmenta revelationum* nebo *Apologus propheticus*.²⁰⁷

²⁰³ Tamtéž, s. 189.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 201.

²⁰⁵ Jakoubek se seznámil s valdenstvím zejména díky Mikuláši z Drážďan, který popíral stejně jako valdenští existenci očistce. (Tamtéž, s. 194.)

²⁰⁶ Shodné body u Jakoubka a valdenských popisuje Molnár tamtéž na s. 205.

²⁰⁷ RUDGE, F. M. John of Roquetaillade (de Rupescissa). In *The Catholic Encyclopedia*.

Znalost Rupescissových názorů u nás byla dlouhá. Doložena je už pro předhusovskou dobu a Rupescissovo učení dokonce postupně získalo takový význam, že spoluvytvářelo prostředí pro revoluční události v husitských Čechách.²⁰⁸ Rupescissa byl v Čechách známý už v době, kdy byl vězněn v Avignonu, a to díky úzkým konexím pražského dvora a papežské kurie a díky kronice (1345–1362) kaplana Karla IV. – Konráda z Halberstadtu. Ta obsahuje dokonce shrnutí Rupescissova prohlášení a detailní shrnutí obsahu Rupescissova prvního pojednání, které vzniklo během Rupescissova věznění – *Liber secretorum eventuum* (1349). Znalost dalšího značně eschatologického Rupescissova díla – *Vade mecum in tribulatione* (1356) – je doložena pro české prostředí až kolem roku 1400, kdy o Rupescissových věštbách diskutoval ve svém spise anonymní autor,²⁰⁹ jenž znal celé *Vade mecum*, a považoval jeho předpovědi za použitelné při řešení velkého schismatu. Rupescissa využil prorocství Danielovo a Apokalypsu a na rok 1370 předpověděl zničení Antikrista, ustání utrpení a příchod andělského papeže, který započne milénium míru. Pro srovnání s naším prostředím je také důležité, že Rupescissa zde viděl jako znaky současné předpověděné trýzně války, záplavy, hlad a mor. Kritika směřuje zejména proti upadající církvi, proti pýše a moci. Církev je nutné opravit. Ačkoli se v Husově díle setkáváme s brojením proti úpadku církve a s tématem Antikrist, souvislost s Rupescissovou naukou doložena není. Navíc názory na řešení zborcené církve, utrpení a představy o budoucnosti se od představ rané reformace už liší a obsahují líčení násilí páchaného před vítězstvím nad zhýralými představiteli církve.

Rovněž v případě lollardské nauky se o vlivu na Husa zatím ani neuvažovalo, avšak je to další významná součást českého eschatologického myšlení doby, v níž Hus žil a tvořil. Lollardské hnutí bylo v Anglii jedinou herezí, která získala větší vliv. Základem jeho nauky bylo Wyclifovo učení v míře, v jaké jej bylo možné aktualizovat. Návaznost na Wyclifa se projevovala také v odmítnutí tradiční nauky o transsubstanciaci, jak upozorňuje Anne Hudson. Oproti svátostem, jako je večeře Páně, zdůrazňovali roli bible v životě všech křesťanů. Všechny jevy současné církve považovali za zkoušky evangelia a epištol. Vše, co podle nich nemělo základ v evangeliu a epištolách, odmítali – zejména „primát papeže, ustanovení kanonického práva, formální řízení ‚ušní zpovědi‘ a kněžského rozhřešení, ‚čtyři sekty soukromého náboženství‘ (...) poutě, uctívání obrazů, církevní obřady a především světský majetek církve.“²¹⁰

²⁰⁸ LERNER, R. E. „Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia. In *Eschatologie und Hussitismus*, s. 39–49. Lerner vychází zejména z Rupescissova díla *Vade mecum in tribulatione*. Doklad vlivu na revoluční události v Čechách vidí Lerner zejména ve spise neznámého českého klerika z roku 1422, který užil *Vade mecum* k interpretaci soudobých a budoucích událostí a kterého zaujaly zejména Rupescissovy předpovědi násilí. Dochovala se latinská kopie, která tehdy u nás kolovala. Vznikla u Prahy a autory byli odpůrci táboritů. Existuje rovněž částečný překlad do češtiny, který obsahuje výběr oné „násilné“ verze.

²⁰⁹ Rupescissa se mu stal inspirací milenialismem a stal se rovněž povzbuzením reformního očekávání, náš autor však odmítl myšlenky o lidové vzpouře.

²¹⁰ „(...) der Primat des Papstes, die Satzungen des kanon. Rechtes, das formale Verfahren der ‚Ohrenbeichte‘ und der priesterl. Absolution, die ‚vier Sekten‘ der ‚privaten Religion‘ (...) Wallfahrten, Bilderverehrung, kirchl. Zeremonien und - allen voran - der weltl. Besitz der Kirche.“ (HUDSON, A. Lollarden. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. V, 2092)

Poprvé bylo označení lollardi použito roku 1380 pro stoupence Wyclifovy nauky v Oxfordu.²¹¹ Většina lollardů se domnívala, že jen oni mohou svět zachránit a že před tím musí předcházet boj lollardů s klérem. Kristus předpověděl znamení – zkázu, zemětřesení, hladomor, bitvy a spory bližních. Mezi takové známky poslední epochy řadí lollardi také pronásledování Wyclifa a jeho stoupenců v Anglii. K Rupescissovi a Joachimovi se mají lollardské texty tak, že jsou v nich tito autoři jen málo zmiňováni. Antikrist je identifikován s papežem či přímo papežstvím. Obrácenou stranou je chvála a podpora kazatelů evangelia v jejich díle, učení a kázání. Tito současní kazatelé jdou ve stopách apoštolů, jsou pronásledováni. Veškeré podobnosti mezi lollardy (*Opus arduum*) a husity však mohou být způsobeny jejich společným zdrojem – Wyclifem. Na lollardy měl přímý a obrovský vliv, na husity menší, avšak stále větší než samotní lollardi.²¹²

První známý rukopis lollardského díla *Opus arduum*, jež je jediným známým lollardským komentářem Zjevení a který vznikl mezi Vánoce 1389 a Velikonocemi 1390, u nás vznikl v roce 1415, tedy v roce Husova upálení. Prvním známým domácím autorem, který byl evidentně ovlivněn takovým učením, je až Jan Želivský (od roku 1419) a dochování díla v husitských sbírkách a jeho popularita v Evropě husitské doby jsou nepochybné.²¹³ Přesto nám opět nemohou uniknout některé podobné prvky i v myšlení předhusitském včetně toho Husova.

4.2.2. Eschatologie rané české reformace

Vlivy, které působily na formování Husovy eschatologie, lze obtížně roztřídit do izolovaných skupin. Hodně se totiž prolínají.²¹⁴ Je to i případ tzv. Husových předchůdců,²¹⁵ o nichž jsme se právě z tohoto důvodu zmínili už v oddíle věnovaném kacířským naukám a ani následující přehled jejich eschatologických představ nebude poslední zmínkou o nich. V dílech Husových předchůdců se eschatologie objevuje poměrně často a má významné postavení. V tom můžeme vidět jeden společný rys těchto autorů a tento trend pokračuje i u dalších autorů české reformace, z nichž na některé pro Husa významné rovněž upozorníme. Dodnes hojně citovaný Molnárův výrok, že „patří tedy eschatologie k nezákladnějším charakteristickým rysům české reformace, k motivům, které samostatně a pro obecnou církev přínosně dostřežila“,²¹⁶

²¹¹ LAMBERT, M. Středověká hereze, s. 571.

²¹² HUDSON, A. Lollardy and Eschatology. In *Eschatologie und Hussitismus*, s. 99–113.

²¹³ Informace čerpáme z: HUDSON, A. Lollardy, s. 99–113. Autorka článku, která se zabývá doklady vlivu lollardství na husitství, zkoumá zejména anonymní *Opus arduum*, jediný lollardský komentář Zjevení, který je však u samotných lollardů velmi málo populární. Autorem je vzdělaný wyclifista a sepsal jej v latině. Dochoval se zlomek české verze z roku 1528 z edice *Commentarius in Apocalypsim ante Centum Annos editus* a je dokladem, že distribuce a vliv *Opus arduum* je zcela husitský a ne lollardský.

²¹⁴ Např. J. Nechutová hovoří o tom, že lidové kacířství a české reformní hnutí spíše vytvářejí „ideové zázemí, v němž se Hus a jeho spolupracovníci pohybují a jež právě Hus uvádí ve víceméně ucelený systém“ (NECHUTOVÁ, J. M. Matěj z Janova, s. 71). Naopak Wyclifův vliv lze doložit přesně.

²¹⁵ Prozatím jsme hovořili o Milíči z Kroměříže a Matěji z Janova.

²¹⁶ MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 182. Molnára cituje a souhlasí s ním např. Jan Milíč Lochman (LOCHMAN, J. M. Eschatologický náboj české reformace. In *Evangelikální fórum. Sborník*

by však byl bez dalšího upřesnění poněkud zavádějící.²¹⁷ Molnár jím nemyslel to, že by se v české reformaci intenzivně řešily všechny možné poslední věci, protože by byly samy o sobě zajímavým tématem. Chtěl poukázat na to, že příznivci české reformace dobu prožívali s uvědoměním, že je to doba poslední a především doba rozhodující pro budoucnost světa. Společným byl pro ně pocit otřesné situace, naléhavosti jednání a současně naděje v konečné řešení.²¹⁸ Společným byl také způsob, jak k tomuto uvědomění došli – pozorováním současného stavu křesťanské společnosti. Souhrnně vzato sledujeme v české reformaci obdobný vztah eschatologie ke společenskému (včetně toho církevního) dění dané doby. Je třeba sledovat detaily jednotlivých eschatologických myšlenek různých autorů, které nám objasňují tento společný rys jejich eschatologie, ale odhalují také stejně významné prvky, jimiž se tito autoři naprosto liší.

Česká reformace se nejen ve své rané fázi řídila tímto společným principem – její představitelé byli přesvědčeni o nutnosti nápravy současného neudržitelného stavu křesťanské společnosti, zejména chování oficiálních zástupců církve. Každý autor však už ve své teorii nebo praxi pojímal tento princip po svém. Budeme-li chtít pro přehlednost využít dnešní klasifikace, můžeme rozlišit v eschatologii české reformace několik hlavních tendencí. Zastoupena byla eschatologie kolektivní (univerzální) i individuální.²¹⁹ Z jiného hlediska potom eschatologie „v užším smyslu“ – víra „v brzký příchod Kristův a v nastolení království božího zásahem metafyzických sil mimo tento svět nebo (...) i na něm“ (Milíč, Janov, Jakoubek ze Stříbra), a eschatologie jako naděje obsahující „mravní výzvu k životu v souladu s božím zákonem, z jakého bude křesťan moci vydat počet v den posledního soudu“,²²⁰ eschatologie pro českou reformaci podle Jany Nechutové typičtější proto, že tato reformace zdůrazňuje časný život. A to je vysvětlení dalšího Molnárova výroku, že eschatologie byla v české reformaci živá.²²¹ Z eschatologických motivů se nejvíce do popředí dostal Antikrist,

evangelikálních teologů. Eschatologie, 2. Red. J. Lukl. Praha 2000, s. 15) a tvrdí, že tuto Molnárovu tezi předznamenal už Rudolf Říčan (neuvádí konkrétní Říčanovo dílo). Lochman tomuto stavu v polovině 14. století říká „eschatologicky motivovaný obnovený neklid“ a dává jej do souvislosti se sociální a kulturní krizí pozdní středověké společnosti, která se spojila s dalšími prvky jako je intenzivní setkání s biblickým poselstvím a s eschatologickým napětím (nejprve mezi teology, později i mezi lidem). Podobně cituje Molnára HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 735.

²¹⁷ Upřesnění je nutné nejen, pokud hovoříme o Husových předchůdcích. Z. Uhlíř upozorňuje na nutnost podrobněji charakterizovat 14. a 15. století vůbec. Eschatologické myšlení je podle něj pro toto období charakteristické jen do určité míry a „nelze jej prostě ztotožnit s myšlením apokalyptickým a chiliastickým“. Uhlíř v tomto období spatřuje v určité míře už v reformační Evropě vedle sociálně-politických aspektů i pojetí mystická – např. *De quaestionibus alterius vite* z první poloviny 14. století, kázání Bernardina ze Sieny *De gloria consubstantiali corporum beatorum* nebo homiletický traktát Johanna Geusse *Sermo seu tractatus de iudicio extremo*. (UHLÍŘ, Z. *Poslední soud a jiný život v pozdním středověku* [online]. [Cit. 2008-06-6.] Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_posledni_soud.htm>.)

²¹⁸ Podrobně MOLNÁR, A. *Eschatologická nadějnost*, s. 182.

²¹⁹ MOLNÁR, A. *Eschatologická nadějnost*, s. 182. To samé tvrdí Molnár ve sborníku *Od reformace k zítřku* na s. 14. Ještě roku 1996 s tím souhlasí NECHUTOVÁ., J. *Eschatologie in Böhmen vor Hus. In Eschatologie und Hussitismus*, srov. zeměna s. 62, 68, 69.

²²⁰ NECHUTOVÁ, J. *Hus a eschatologie*, s. 179.

²²¹ MOLNÁR, A. *Eschatologická nadějnost*, s. 182.

kterého totiž nelze dále tolerovat²²² a který snad nejvíce ze všech témat souvisí s reformní snahou o nápravu církve.

Nyní se zaměříme na některé reformní autory²²³ – tzv. Husovy předchůdce²²⁴ a současníky. U Konráda Waldhausera (zemřel 1369) ještě nemůžeme hovořit o eschatologii ve smyslu souvislého výkladu nebo dokonce učení o posledních věcech. V jeho díle jsou pouze „konvenční eschatologické narážky“ a „pouze ojedinelé“.²²⁵ Přímý vliv na Husovu eschatologii zde ještě nenacházíme. Na druhé straně však nelze pominout, že právě Waldhauser měl velký vliv na formování počátků silné kazatelské tradice v Čechách a hlavních principů rané české reformace (najdeme u něho prioritu Písma, kritiku svatokupectví, důraz na kategorii pravdy, na život podle křesťanského ideálu, na morální život kněžstva a dobrý život vůbec), které potom Husovu eschatologii, jak se pokusíme ukázat, ovlivnily naprosto zásadním způsobem.

Opravdovou eschatologii a navíc velmi výraznou nacházíme v díle kazatele Milíče z Kroměříže (zemřel 1374). Očekávání příchodu Antikrista se stalo nejen náplní několika Milíčových děl – kázání *Sermo de die novissimo*, krátkého spisu *Libellus de Anticristo*, traktátu *Epistula ad papam Urbanum V.*, ale tato idea řídila i jeho život – Milíč založil Jeruzalém, podle Molnára předobraz naděje, že Duch zcela předělá vše, co lidé zkazili;²²⁶ vydal se k papeži, aby si svoje nejasnosti v eschatologických otázkách ujasnil a aby si s ním o nezbytnosti nápravy církve a o Antikristu promluvil; souvislost můžeme najít také v Milíčově příklonu k askezi.²²⁷ V rámci studia eschatologie vybraných Husových děl ještě dále upozorníme podrobně zejména na možnost Milíčova vlivu v pojetí Antikrista, znaků Antikristovy doby, hodnoty kazatelství v boji proti Antikristovi a spjatosti s kritikou morálky, zejména morálky představitelů církve.

Milíčův traktát *Libellus de Anticristo* převzal do svých *Regulae Veteris et Novi Testamenti* Matěj z Janova (zemřel 1393).²²⁸ Kromě toho sem zahrnul i traktát pařížských mistrů *De periculis novissimorum temporum*, který byl zejména polemikou proti mendikantům.²²⁹ Na rozdíl od Milíče, který eschatologickými očekáváními doslova žil, zpracoval Janov vybranou eschatologickou problematiku hlavně systematicky a díval se na ni spíše bez emocí. Molnár Janova nazývá biblickým teologem a tvrdí, že Milíčovu eschatologii obohatil o „radikální reformní myšlenky své i odvážnějších

²²² LOCHMAN, J. M. Eschatologický náboj, s. 16.

²²³ Opíráme se o výčet J. Nechutové (*Latinská literatura českého středověku*. Praha 2000, s. 200).

²²⁴ Za tzv. Husovy předchůdce se v užším smyslu považují obvykle Konrád Waldhauser, Milíč z Kroměříže a Matěj z Janova. Nejsou to však jediní reformně smýšlející a píšící autoři předhusovské a Husovy doby (srov. tamtéž), kteří mohli Husovo smýšlení v různých ohledech ovlivnit, proto hned za nimi v našem výkladu a v jedné kapitole informujeme i o dalších více či méně reformně zaměřených autorech.

²²⁵ Obojí NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 63: „(...) konventionelle eschatologische Anspielungen (...) auch dies nur vereinzelt.“

²²⁶ MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 183.

²²⁷ Tamtéž.

²²⁸ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 17.

²²⁹ NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 206. Srov. dále KAMINSKY, H. *A History of Hussite Revolution*. Berkeley 1967, s. 14.

současných nebo nedávných myslitelů“.²³⁰ Při rozboru Husových vybraných děl se podrobně budeme zabývat zejména možnými souvislostmi s Janovovým pojetím Antikrista, jeho ideou o rozpolcenosti církve nebo antitezemi Krista a Antikrista. Proto v tuto chvíli zůstáváme i v případě Janovova eschatologického díla ve značně obecné rovině. Již jen poznamenejme, že Matěj z Janova se na vytváření domácího ideového zázemí, o němž hovoří Nechutová, podílel velkou měrou.²³¹ Avšak najít konkrétní doklad toho, že by Hus Janova přímo četl, se napodařilo.

S eschatologií je spojován poměrně často také další reformní autor – Vojtěch Raňkův z Ježova (zemřel 1388). O jeho eschatologických názorech se dovídáme z jeho spisu *Apologia* (asi 1386). V něm se kromě jiných témat, která do okruhu eschatologie nespádají, zabývá očištěm a kritizuje odlišný názor arcibiskupa Jana z Jenštejna.²³²

V blízkosti Husa se pohyboval a mnohdy podobné, avšak radikálnější názory měl další autor, který už byl Husovým současníkem – Jakoubek ze Stříbra (zemřel 1429). O něm už můžeme opět stejně jako o Milíčovi a Janovovi prohlásit, že eschatologie v jeho díle a názorech hrála výraznou roli. Jakoubkovo místo v české reformaci je vzhledem k Husovi dvojí. Během Husova života už sice překračoval více než kdo jiný i v eschatologických otázkách nepsané meze domácího reformního programu, ale k jakémusi zlomu došlo až Husovou smrtí. Tehdy se začal opírat i o valdenství a jeho názory se začaly ubírat velmi specifickým a značně nekompromisním směrem. Díky tomu jej potom můžeme považovat nejen za jednoho z myslitelů české reformace, ale společně s Nechutovou i za prvního teoretika husitského eschatologického učení.²³³

Upozorněme nejprve na Jakoubkova díla před rokem 1415, v nichž hraje důležitou roli zejména téma Antikrist. Patří mezi ně *Tractatus responsivus* (1412), v němž autor často upozorňuje na přítomnost Antikrista ve světě a jako charakteristické znaky vidí chamtivost, prostopášnost a pokrytectví.²³⁴ Jakoubek se o Antikristově přítomnosti ujistil po „křížovém tažení“ Ladislava Neapolského a nabyl přesvědčení o antikristovském charakteru papeže. Tyto názory jsou zřetelné v kázání z téhož roku *Dilexerunt*,²³⁵ v němž pracuje s mysteriózními symboly z Apokalypsy. Nejvýraznější je však z hlediska tématu Antikrist univerzitní kvodlibet *Posicio de Antichristo* (leden 1412). V něm se Jakoubek věnuje Antikristovi jako stěžejnímu problému. Prohlašuje, že Antikrist už je mezi křesťany a hlavně v tom, kdo si přisuzuje nejvyšší moc nad kněžstvem, je bohatý a slavný. Dá se říci, že poukazuje na papeže Jana XXIII.²³⁶ Na

²³⁰ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 17.

²³¹ NECHUTOVÁ, J. M. Matěj z Janova, s. 71.

²³² NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 209. Ke sporu o pojetí očiště mezi Vojtěchem a Jenštejnem podrobně KADLEC, J. *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio*. Münster 1971, s. 31–33, 50–51; edice Vojtěchovy *Apologie* tamtéž, s. 277–329.

²³³ NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 10.

²³⁴ DE VOOHT, P. *Jacobellus de Stríbro († 1429) premier théologien du hussitisme*. Louvain 1972, s. 8–9.

²³⁵ BARTOŠ, F. M. *Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*. Praha 1925, č. 27, s. 30.

²³⁶ K tomu dále např. HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, zejména s. 238. Holeček dokonce tvrdí, že Jakoubek dospěl společně s Husem k závěru, že „papež je Antikrist nejvyšší“. (Tamtéž, s. 238.)

podzim téhož roku ještě na téma Antikrist několikrát kázal. Jakoubek čerpá v antikristovské myšlence nejvíce z Janova.

Dalším eschatologickým tématem, kterého se Jakoubek významně dotknul, je očistec. Tomu se věnoval roku 1413 při výroční bohoslužbě za císaře Karla IV.²³⁷ nebo v *Opusculum de purgatorio animarum*.²³⁸ Z roku 1415 potom pochází spis *Sermo de purgatorio*, který se zachoval jako kázání.²³⁹

Jakoubek se stal významnou osobností a především osobností více viditelnou z hlediska eschatologických názorů po roce 1415. Do tohoto roku totiž spadá *Sermo habitus in Bethlehem in memoriam novorum martyrum M. J. Hus et M. Hieronymi*, kde Jakoubek označuje Husa za druhého Eliáše.²⁴⁰ Hus se podle Jakoubka postavil jako kazatel na pokyn Pána proti Antikristovi²⁴¹ a to je přesně to, co si současná situace žádá – Boží mučedníky, kteří by bojovali proti odchyškám od praxe prvotní církve.²⁴² Jakoubek vyzýval k odporu vůči zesvětštělé institucionální církvi.²⁴³ A nadále pokračoval ve sledování Antikristova řádění – např. *Výklad na Zjevení sv. Jana*²⁴⁴ – a vyzýval k odporu proti němu. O Jakoubkově příklonu k valdenství už jsme se zmínili. Na podrobném srovnání Husových názorů s Jakoubkovými ještě uvidíme, že Hus mohl být na tehdejší poměry v některých antikristovských otázkách daleko radikálnější.

Tomáš ze Štítného (mezi 1331 a 1335 – 1401 a 1409) hraje v Husově době velkou roli, avšak o jeho vlivu na Husovu eschatologii pravděpodobně řeč nemůže být. Musíme se o něm však alespoň zmínit, protože je třeba ukázat všechny zásadní směry, které mohly Husa zasáhnout, a také to, že Hus si vybral jen některé z nich a jiné možnosti, jak k eschatologii přistupovat, nevyužil. Tomáš se sice zabýval mimo jiné i eschatologií, avšak díval se na tuto oblast jinak než Hus. Zabýval se individuálním aspektem eschatologie,²⁴⁵ a to v česky psaném spisku pojatém jako Tomášův odkaz – *O smrti, o pohřbu*. Podobný pohled na věc zvolil i v dalším díle – *Knížky o smrti mládence bujného*, které se řadí do tehdy rozšířeného žánru ars moriendi. K rozvoji eschatologie u nás přispěl dále českým překladem slavných středověkých prorockých textů *Visio Brigitty* ze Švédska. Ne že by překlad nesouvisel obsahově s důrazem českého reformního hnutí na církevně sociální tematiku, avšak opět v něm na rozdíl od děl českých předhusovských reformátorů převažují individuálně eschatologické prvky.²⁴⁶

K rozvoji žánru ars moriendi přispěl nejspíše i další Husův současník – Matouš z Krakova (zemřel 1410). O jeho autorství se uvažuje v případě spisu *De arte moriendi*,

²³⁷ DE VOOGHT, P. *Jacobellus*, s. 212–214 – kázání *Factum est ut moreretur*.

²³⁸ Tamtéž, s. 214–218.

²³⁹ Tamtéž, s. 218–219.

²⁴⁰ HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 740.

²⁴¹ HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, s. 232.

²⁴² Tamtéž, s. 243.

²⁴³ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, srov. např. s. 83.

²⁴⁴ DE VOOGHT, P. *Jacobellus*, s. 264–276. Bartoš (*Literární činnost*, č. 99, s. 64) uvádí jako *Českou postilu na Apokalypsu*.

²⁴⁵ Totéž tvrdil už MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 20.

²⁴⁶ Informace o Tomášovi ze Štítného čerpáme z publikace: NECHUTOVÁ, J. *Eschatologie in Böhmen*, s. 70.

jednoho z nejranějších spisů zmíněného populárního žánru.²⁴⁷ Kromě toho Matouš vyložil vidění svaté Brigitty v díle *Revelaciones beate Brigitte de Swecia de passione Cristi*.

4.2.3. Eschatologie Johna Wyclifa

Hned vedle tzv. Husových předchůdců a současných reformních autorů musíme jako významný zdroj Husových eschatologických úvah zmínit Wyclifa (asi 1330 – 31. 12. 1384 Lutterworth). I jeho snahy jsou totiž v jistém smyslu reformní a v českém prostředí známé. S Wyclifovými názory se Hus seznámil díky svému učiteli Stanislavovi ze Znojma. Hus Wyclifa zpočátku ani necitoval a z jeho díla přejímal názory vždy pouze kriticky.²⁴⁸

Wyclifovo predestinační pojetí církve jako congregatio praedestinatorum, jehož hlavou je Kristus,²⁴⁹ bývá často uváděno husovskými badateli jako zdroj Husova pohledu na církev.²⁵⁰ Je to jistě i proto, že pouze Wyclifův vliv je z Husových textů doložitelný,²⁵¹ neboť Hus nakonec Wyclifa citovat začal. Wyclifovo pojetí v sobě zahrnuje ideu nezničitelnosti a čistoty opravdové církve Kristovy, která má základ v milosti predestinace a nelze ji tedy ztotožnit s církví viditelnou.²⁵² Jak ovšem ještě uvidíme na srovnání konkrétních děl, takové pojetí církve vychází již z Augustina a Hus se na Augustina přímo odvolává. Opět tak narážíme na otázku, kudy vést pomyslnou hranici jednotlivých vlivů, tentokrát Augustinova a Wyclifova.

Na rozdíl od Wyclifova²⁵³ pojetí církve to Husovo nemá podkopávat funkčnost institucionální církve. Každý kněz, který je řádně vysvěcen, má schopnost vysluhovat svátosti, a to i v případě, že je hříšný. Je to důsledek Boží moci takto působit i skrze nehodné kněží, kteří jsou tedy jen prostředkem Boží moci.²⁵⁴ V otázce papežství Hus není tak radikální, nechce papežství jako Wyclif odstranit. Avšak Bernhard Töpfer

²⁴⁷ Uvažuje se i o autorství Mikuláše Magni z Javora: NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 340, pozn. 543.

²⁴⁸ Je všeobecně známo, že Hus nepřijal např. Wyclifův remanentní názor. Podrobně o vztahu Husova a Wyclifova učení např. KALIVODA, R. Hus a Viklef. *FČ*, 1966, roč. 14, s. 253–262.

²⁴⁹ TÖPFER, B. Lex Christi, dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s pojetím u Jana Viklefa. In *Jan Hus mezi epochami*, s. 97.

²⁵⁰ Töpfer to pozoruje v případě Husova kázání *Ite vos in vineam meam* z roku 1410. Zato Holeček (a vychází i z názoru M. Ransdorfa) vidí Wyclifův vliv na Husův predestinacionismus už v roce 1405 v kázání *Diliges* (HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 60). O tom už dříve RANSDORF, M. *Kapitoly z geneze husitské ideologie*. Praha 1986, s. 92 nebo SPINKA, M. *John Hus' Concept of the Church*. Princeton 1966, zejména s. 253.

²⁵¹ NECHUTOVÁ, J. M. Matěj z Janova, s. 71.

²⁵² Holeček upozorňuje na podobnost s názorem Vojtěcha Raňkova z Ježova na sklonku 80. let 14. století, že „v tomto schismatickém rozdělení se nemusíme domnívat, že jsme bez hlavy (acephalos), neboť naší hlavou je Kristus, který nám, svým údům, vlévá ducha života a dává darem charismata své milosti“ a že „Kristus je naší základní hlavou a že tedy není třeba podřaděné, sekundární hlavy“. (HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 62. Holeček neuvádí zdroj citace z Vojtěcha.)

²⁵³ K Wyclifovu názoru PATSCHOVSKY, A. ‚Antichrist‘ bei Wyclif. In *Eschatologie und Hussitismus*. Upozorňuje na něj HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 739. Ve spise *De quattuor sectis novellis* chce Wyclif dokonce papežství zcela odstranit.

²⁵⁴ TÖPFER, B. Lex Christi, s. 97–98. Hus odmítá existenční nutnost církve.

tvrdí, že Hus je přesvědčen, že tato instituce nutná není, protože vznikla až díky Konstantinovi a nebyla tedy vlastní prvotní církvi.

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

4.2.4. *Prorocství*

Dalším autorem, který mohl Husovu eschatologii ovlivnit, je Jakub z Terama (1349 v Averse – 1417 v Polsku),²⁵⁵ a to svými prorocstvími. Jako hlavní problém při dokazování jeho vlivu se ukazuje to, že jediným dokladem jsou slova Husových žalobců. Ti Husovi v Kostnici vytýkali, že řekl, že se naplnilo Jakubovo prorocství, podle kterého roku 1409 povstane jeden, který bude pronásledovat evangelium a epištoly, a že prý Hus považoval za tohoto pronásledovatele papeže Alexandra V. Hus to měl říct v kázání v Betlémské kapli 25. 6. 1410 při příležitosti veřejného čtení odvolání proti Zbyněkem vyhlášenému zákazu hlásat bludné Wyclifovy články a kázat na soukromých místech.²⁵⁶ Hus se údajně hájil tím, že slova nebyla přesně reprodukována. Zda však opravdu něco z Jakubova prorocství řekl a zda skutečně myslel pronásledovatelem papeže, to nevíme.²⁵⁷

Jakub byl zastáncem joachimitského pojetí tří období dějin – věku Otce, Syna a Ducha svatého. Na rozdíl od joachimitských textů druhé poloviny 14. století byl však pro Jakuba „*rex novus*“ Kristus, nikoli nějaká lidská osoba. Palladini byl obviněn Giovannim Scrivanim z Piacenzy kvůli výrokům v knize *Somnium Nabugodonosor sive Statua Danielis*.²⁵⁸ Obvinění byl zproštěn roku 1410.

Víme o existenci tří Jakubových spisů, v nichž se prorocství objevuje. Prvním je *De fine saeculi*, o kterém však víme jen díky zmínce v korespondenci s Coluciem Salutatim. Přímou známe další dílo, *Consolatio peccatorum* (nebo také *Lis Christi et Belial iudicialiter coram Salomone iudice a sede divina dato agitata super spolio et violencia per eundem Christum in inferno commissa* nebo *Processus Luciferi contra Jhesum coram iudice Salomone*), které Jakub věnoval roku 1382 papeži Urbanovi VI.

²⁵⁵ Biskup Giacomo Palladini z Terama působil v Teramu jako kanovník. Nejvyšší církevní hodnosti dosáhl, když byl roku 1391 jmenován biskupem v Monopoli. Roku 1401 byl přeložen do Florencie. O eschatologickou problematiku se zajímal dlouhodobě. (HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a prorocství Giacoma Palladiniho z Terama. In *Nový Mars Moravicus, aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Váškovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. Vyd. B. Chocholáč, L. Jan, T. Knoz. Brno 1999, s. 111–112. Dále OTT, M. Jacobus de Teramo. In *The Catholic Encyclopedia*.)

²⁵⁶ HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a prorocství, s. 111. Upozornil na to však už SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. Olomouc 1996, s. 177 a latinský text na s. 342* v přílohách.

²⁵⁷ Sedlák o tom byl přesvědčen (tamtéž, s. 177), Novotný (*M. Jan Hus: život a učení I, 1*. Praha 1919, s. 408, pozn. 2), jak ukazuje F. J. Holeček (M. Jan Hus a prorocství), poukázal, že kázání dnes není známo a že se o něm ví jen z vytržených citátů, které poslal arcibiskup Zbyněk ke kurií, dále ze „zmínek v žalobních artikulech Michala de Causis, Pražských *Depositiones* a Kostnických“ (HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a prorocství, s. 117, pozn. 29).

²⁵⁸ Podrobně tamtéž, s. 114–116.

a v němž vyšel z díla Bartola da Sassoferrato.²⁵⁹ Převzal z něj literární schéma soudní pře Beliala proti Kristu, který sestoupil do pekel, aby vysvobodil duše spravedlivých, avšak doplnil tento prvek prvky dalšími, mimo jiné nástinem výkladu dějin světa a církve rozvíjeného v duchu joachimovské eschatologické apokalyptiky.²⁶⁰ Snažil se zde odpovědět na otázku položenou v Mt 24, 3, tedy na otázku po době a znameních příchodu Krista a skonání věků. Jakub vyšel dále z Lc 21, 20–22 a Dn 12, 12–13 a vypočítal, že konec nastane roku 1409, kdy skončí lidské utrpení a tento čas se blíží, protože svět je plný pseudo-Kristů a pseudo-proroků (podle I Io 2, 18).²⁶¹ Antikristy ztotožnil s avignonským vzdoropapežem Klementem VII. a jeho preláty a vyzval věřící k očekávání jejich pronásledování na konci věků.

Pokud jde o vliv na Husa, přichází nejvíce v úvahu třetí spis, jehož obsah je však znám jen ze žaloby Giovanniho Scrivaniho z Piacenzy. Kromě jiného zde údajně Jakub stanovil stejným způsobem jako v *Consolatio* „datum parusie na rok 1409 nebo 1410“²⁶² a právě při této příležitosti hovořil i o českém prostředí. Tak například se zmiňuje o Karlu IV., ale především tvrdí, že schisma skončí roku 1411, poté co „padne římské císařství, které bylo v Českém království pětadesát let (od roku 1346), pak nastoupí Kristovo království“.²⁶³

Kromě již zmíněných prococtví, u nichž se uvažuje o vlivu na Husa, se v našich zemích objevovala ve druhé polovině 14. století řada prococtví, která se velkou měrou týkala tří měst „super flumina“ – Avignonu, Říma a Prahy.²⁶⁴ Už ve 13. století, v době Přemysla Otakara II., vznikla *Prophecia abbatis Joachim de regno Boemie*.²⁶⁵ V předvečer husitského hnutí má potom počátek v Čechách také *Vaticinium angelicum Cyrilli*, jehož zprostředkovatelem byl Cola di Rienzo. Existuje pozoruhodná souvislost tohoto prococtví se psaním Milíče papeži Urbanovi V., která je tak úzká, že se z toho usuzuje, že v Milíčově listu lze postřehnout slova cyrilského *Vaticinia*.²⁶⁶ Ve 14. a 15. století rovněž vedle již zmíněného Rupescissova *Vade mecum* nacházíme německé prococtví Sybillino.²⁶⁷

4.2.5. Ostatní vlivy v soudobé domácí literatuře

Uvedli jsme přehled jednotlivých eschatologických vlivů, které nejvýrazněji působily na Husovy představy o posledních věcech. Zaměřili jsme se na autory a díla, u nichž lze

²⁵⁹ Vliv tohoto autora je v našem prostředí spatřován později v tzv. pekelných románech (Solfernus, Beliál, Súd Astarótov) – GALÍK, J. aj. *Panorama české literatury*, s. 36.

²⁶⁰ Podrobně HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a prococtví, s. 113.

²⁶¹ Tamtéž, s. 113.

²⁶² Tamtéž, s. 114.

²⁶³ Tamtéž, s. 115. Holeček navíc poukazuje na údajně analogický postup Milíče v *Libellus de Antichristo*, který vyšel z Danielových výpočtů a identifikoval Antikrista s císařem Karlem IV. Za zmínku stojí i to, že Palladini považuje za znamení různé druhy katastrof, protože po vysvobození Satana roku 1304 „vypuklo sto let válek, morových epidemií, hladomorů a pronásledování“.

²⁶⁴ HOLEČEK, F. J. *Istis ultimis temporibus*, s. 75.

²⁶⁵ NECHUTOVÁ, J. *Eschatologie in Böhmen*, s. 71.

²⁶⁶ Tamtéž, s. 71.

²⁶⁷ NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 9.

alespoň předpokládat nějaký vliv na Husovu eschatologii, pokud snad není přímo doložen. Již tento přehled jsme pro úplnost doplnili několika informacemi o další eschatologické tvorbě, která s těmito vlivy souvisí. Obraz eschatologie předhusovského a Husova období se snažíme dotvořit, abychom mohli vymezit také postavení Husovy eschatologie mezi všemi významnými eschatologickými dobovými proudy, nejen těmi, které na Husa bezprostředně působily. Ke komplexnímu zhodnocení domácí situace nám zbývá zmínit se ještě o podobě eschatologie v další české dobové literární produkci, i v té, která Husa z nějakého důvodu nezaujala, ale která v dané době silně působila.

Základní přehledné dělení eschatologických proudů české předhusovské literární tvorby přináší Jana Nechutová,²⁶⁸ když rozlišuje eschatologii v celospolečensky orientované literatuře teologů, eschatologii Husových předchůdců v užším smyslu; v dílech dříve tradičně zaměřené individuální eschatologie; ve futurologických výrocích vizionářské a věštecké literatury, která je obsahově nejbližší prvnímu zmíněnému proudu.

K proměnám, které postupně krystalizovaly v uvedené proudy, u nás v duchovním životě docházelo už na konci 13. století, kdy se u nás ujímalo „nové asketické a mystické pojetí zbožnosti“,²⁶⁹ které „k nám přinášely na jedné straně nové reformní řády, cisterciáci a premonstráti, na druhé straně františkáni“. S tím spojený posun „k emotivnější křesťanské poloze“ měl velkou šanci oslovit tehdejšího křesťana zvyklého jen na přemrštěně formalistní církevní praxi, zvláště v době různým způsobem nepříznivé až krizové. Objevil se nový ideál křesťanského života. Lidé hledali „zakotvení a útěchu v opravdové, hlubší, v citové, mystické, ale také asketické i charitativně orientované zbožnosti“. V literatuře se to projevilo například větší oblibou mariánské tematiky, „růstem eucharistické úcty“ nebo již zmíněnou oblibou prorocství poukazujících na příchod Antikrista a konec světa nebo na to, co lze po tomto konci čekat. Výroky plné eschatologického a chiliastického očekávání se objevovaly i v teologických dílech a projevech kazatelů. V tomto období vrcholila také činnost sekt, které k nám pronikaly od začátku 13. století z Francie, Itálie a Rakouska a z nichž nejvýraznější byli také již zmínění valdenští. Sekty ovlivňovaly i venkovany, ale u těch docházelo ještě k jinému procesu, k nárůstu obliby magických praktik starého pohanství.²⁷⁰

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

²⁶⁸ NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 71–72.

²⁶⁹ NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 191.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 192 (platí pro všechny uvedené citace).

uplatňovali nejvýrazněji cisterciáci (...) a augustiniáni (...), v intelektuálních a vědeckých kruzích (...) dominikáni, františkáni a opět augustiniáni.“²⁷¹

V jakých ohledech ovlivňovala eschatologie rané reformace a prorocká eschatologie Husa, to jsme již uvedli. V této úvodní části práce ještě k celkovému zhodnocení situace dodejme, že pro mnohé představitele reformního proudu byla typická intenzivní a vážně pojatá pojednání a proslovy zejména o kolektivní eschatologii. Eschatologie pro ně představovala problém hodný samostatných úvah a především úvah z jiného důvodu a hlediska než v dosavadní domácí literatuře. Na vině je jistě i větší extroverze a společenský zájem oproti monastickému směřování k individuálnímu a mravnímu sebezdokonalování. Právě proto se mnozí reformátoři orientovali na témata jako je „očekávání blízkého zániku tohoto světa, přesvědčení o aktuálním působení Antikrista, víra v brzký druhý příchod Kristův“.²⁷² Na zobecňování je však nutné si dávat pozor i v tomto případě, neboť také v tomto proudu najdeme eschatologii individuální, např. u zmiňovaného Tomáše ze Štítného,²⁷³ kterého motivovaly rovněž církevně-společenské důvody, snaha po reformě. Proto jsme se nejprve věnovali jednotlivým autorům.

V monastickém proudu nacházíme díla zaobírající se z hlediska posledních věcí více snad jen nebem (kontemplací o jeho kráse), a to v rámci úsilí o zdokonalení jednotlivce a zdůraznění ideálu askeze. U Jana z Jenštejna se setkáváme s eschatologií individuální v úvahách o smrti – *De bono mortis (Paralella de mortis presura* nebo také *De morbo suo* z let 1391–1393). Impulsem k Jenštejnově úvaze a k příklonu k asketickému a kontemplativnímu životu byla pravděpodobně těžká nemoc, kterou tento tehdy pražský arcibiskup prodělal v roce 1380, a současně náhlá smrt jeho přítele, magdeburského metropolity Ludvíka.²⁷⁴ V *De bono mortis* se Jenštejn „vyznává ze své úzkosti, bolesti a strachu ve chvíli, kdy se domníval, že umírá, a pokouší se o hlubší pohled na smrt, inspirovaný nejen biblickými texty, ale i antickou literaturou (Seneca). Upozorňuje na bezcennost majetku a postavení, na pošetilost člověka, který baží po světské slávě a na smrt zapomíná.“²⁷⁵ Vedle Jenštejna musíme zmínit i individualistickou religiozitu a eschatologii *Malogranata* (nejspíše 50. léta 14. století).²⁷⁶

Uvedli jsme výčet toho podstatného, co se na poli české eschatologie v literatuře 14. a počátku 15. století dělo. Uvažujeme-li o této oblasti, musíme vzít v úvahu ještě další hledisko, hledisko popularity a trošku tím předznamenat společenský kontext Husovy eschatologie, o němž ještě budeme speciálně hovořit. Je třeba oddělovat společnost intelektuálů a vzdělaných lidí od tehdejší běžné populace. Na tu měly v předhusitské

²⁷¹ Vše tamtéž, s. 192–193.

²⁷² Vše tamtéž, s. 200.

²⁷³ NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 69 – u tzv. Husových předchůdců individuální eschatologii nenachází, avšak u některých jejich současníků (zejména u Jana z Jenštejna) už ano. Dalším tematickým okruhem, který lze na přelomu 13. a 14. století v domácí latinsky psané literatuře doložit, je personifikace smrti – *Planctus Marie Magdaleny, Chronicon Aulae Regiae, Chronica Domus Sarensis*. (Tamtéž, s. 68.)

²⁷⁴ NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 184.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 186.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 196–197.

době daleko větší vliv než teologické traktáty a kazatelská literatura eschatologie individuální a futurologie (vidění a věštění). Proroctví kladla konec světa do neurčité budoucnosti a neočekávala přímo nastávající konec. Kázání lidí ovlivňovalo podstatně, avšak v předhusitské době kazatelé o zániku světa lidem kázali zřídka. U laického posluchačstva Nechutová eschatologické nálady nepozoruje, avšak jen do doby, kdy bylo publikum na představy o konci světa konečně připraveno a Jakoubkovi ze Stříbra se je podařilo přesvědčit o blížícím se konci světa.²⁷⁷ Díla Husových předchůdců sice musela mít v této době v této myšlenkové oblasti také velký vliv, avšak nemůžeme si být jisti, že duchovní texty, které máme k dispozici, byly pro danou dobu určující.²⁷⁸

V této souvislosti je významná i otázka vztahu Husovy eschatologické tvorby k jejím posluchačům a čtenářům. Ti velkou měrou ovlivňovali to, o čem Hus ve svých dílech, zejména kázáních hovořil. V Husově době existovala hluboká propast „mezi lidovou zbožností a učenými církevními doktrínami, mezi formální vírou a reformní ideologií“. Lid nebyl příliš gramotný.²⁷⁹ A navíc byl často i nepřístupný. „Křesťanský katechismus se omezoval na modlitby Otčenáš a Věřím v Boha, biblické reálie a věroučná mementa kazatelských promluv často šly unaveným, rozptýleným i nechápavým posluchačům jedním uchem tam a druhým ven.“²⁸⁰ Kazatelé používali různé vsuvky k vynucení pozornosti posluchačů. I to mohlo podobu Husovy eschatologie ovlivnit.

Na konci 14. století a v prvním desetiletí století 15. se potom stávala eschatologie záležitostí nejnižších a nejpočetnějších společenských vrstev.²⁸¹ Byla to zejména kolektivní eschatologie – např. zpracování díla *Vade mecum* Jana de Rupescissa, podle kterého bude hrát prostý lid hlavní roli v posledním věku; nebo obnovené kazatelství valdenských proti Antikristovi a jejich očekávání příchodu Enocha a Eliáše,²⁸² jak jsme také již naznačili.

²⁷⁷ Vše NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen, s. 62.

²⁷⁸ Tamtéž.

²⁷⁹ Vše ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 16.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 15.

²⁸¹ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 27.

²⁸² Vše tamtéž.

4.3. Církevně-společenská situace a Husův život

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

Jan z Husince se narodil pravděpodobně v roce 1371 nebo 1372²⁸³ v Husinci u Prachatic. Ve zmínkách husovských badatelů o základním vzdělání tohoto chlapce, pocházejícího z chudých poměrů, na farní škole v Prachaticích²⁸⁴ ještě nenacházíme nic, co by pro jeho pozdější úvahy o eschatologii mohlo hrát důležitou roli. Podobně je tomu s počátky jeho pobytu v Praze, kde už známý spíše jako Jan Hus²⁸⁵ navštěvoval pravděpodobně už nižší školy (od roku 1386) a kde žil jako většina jeho vrstevníků obvyklým studentským životem.²⁸⁶

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

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

4.3.1. Otázka krizových faktorů 14. století

Snad největší nejistotu máme ohledně vlivu nemocí, neúrody a dalších přírodních katastrof na tehdejší českou společnost, ranou českou reformaci a potažmo i na Husovo smýšlení. Je to zajisté lákavá látka, kterou však lze i kvůli oprávněným ambicím být populární snadno přecenit. V souvislosti s českou reformací se nejčastěji hovoří o vlivu moru, a to na mentalitu a tím i na religiozitu tehdejší české společnosti. V době Husově jde o morové rány v letech 1369–1371, 1380, 1390, 1394–1395, 1413–1415.²⁸⁷ Dlouhou dobu se o vlivu moru hovořilo rovněž jako o vlivu podstatném²⁸⁸ dokonce na celospolečenskou krizi této doby. Ponecháme-li zatím stranou pojem krize a budeme-li

²⁸³ *Jan Hus známý i neznámý*. Praha 2009, s. 22 nebo s. XII (chronologický přehled Husova života). Srov. MACHOVEC, M. *Jan Hus*, s. 207, který uvádí jen rok 1371. Zde najdeme také informace o dřívějším datování: Novotný (*M. Jan Hus I, 1*, s. 1) uvádí ještě rok 1369, což je datum zastávané do počátku 20. století. Sedlák (*M. Jan Hus*, s. 76) uvádí rok 1370. Podle Machovce otázku vyřešil F. M. Bartoš. Ještě J. Kejř však uvádí výše v textu zmíněné dvě varianty.

²⁸⁴ MACHOVEC, M. *Jan Hus*, s. 207.

²⁸⁵ Přezdívka ze studií (NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 2*, s. 11).

²⁸⁶ Tamtéž, s. 8–9.

²⁸⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 22.

²⁸⁸ Např. tamtéž; ČORNEJ, P. *Dějiny země koruny české. I, Od příchodu Slovanů do roku 1740*. Praha 1992, podrobně na s. 133.

se soustředit na dopad moru na celkové dění, musíme se zmínit o tom, že takový jednoznačný význam moru je již nějakou dobu zpochybňován.²⁸⁹ To, co přetrvává prozatím bez větších otřesů, je myšlenka, že mor vyvolal „pocit ohrožení, strachu a bolesti“²⁹⁰ v ohniscích svého výskytu a že měl vliv na smýšlení a prohloubení religiozity lidí. Jednotliví badatelé se tedy vcelku shodují na hodnocení psychologického dopadu moru. Rozcházejí se však v odpovědi na to, v jaké míře a kde mor naznačeným způsobem působil.

Tři hlavní současné pohledy historiků – dva krajní a nejčastější umírněný – uvádí Jaroslav Mezník v článku *Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce*.²⁹¹ Čornejovo přesvědčení o výsadním vlivu moru na mentalitu a religiozitu lidí tohoto období považuje za přehnaný. Petr Čornej se domnívá, že v roce 1380 u nás udeřila „nebývale silná epidemie moru, který citelně rozrušil rytmus každodenního života a uvrhl zemi do těžké ekonomicko-populační deprese“.²⁹² Zmíněný historik hodnotí výsledek této morové rány z roku 1380 jako velký šok, kdy se díky moru vedle již existujících vážných politických otázek vynořila za vlády Václava IV. dokonce všeprostopupující celospolečenská krize. Mor z roku 1380 způsobil prudký úbytek obyvatelstva a poznamenal všechny oblasti života.

Mezník se kloní k umírněnějšímu stanovisku Františka Šmahela²⁹³ a Eduarda Maura.²⁹⁴ Ti přisuzují moru velkou váhu, ale uznávají významné odchylky podle konkrétního místa. Jinak také hodnotí mor ve vztahu k celospolečenské krizi. A tak Šmahel např. v *Husitské revoluci II*²⁹⁵ nakonec sice neoznačuje mor za výhradní příčinu nějaké celospolečenské krize, avšak velmi jednoznačně jej vidí jako jeden ze zásadních důvodů krizovosti doby. Morové rány podle Šmahela „přinášely hrůzné prožitky, zkracovaly pozemské perspektivy, převracely ustálené hodnoty a vystavovaly člověka tváří v tvář smrti i záhrobnímu osudu. Nebylo ani třeba zjitřené představitosti, aby se mory současníkům jevíly trestem božím, zkouškou víry i apokalyptickou skutečností zvěstující brzký konec světa.“ Svoje úvahy upíná Šmahel nakonec i přímo k husitskému hnutí, kdy podle něj „husitské agitaci zvnějšku napomohla davová psychóza existenčních nejistot vyvolaná schismatem, mocenskými konflikty, drobnými válkami a zejména tzv. černou smrtí“.

Za opačný extrém vůči Čornejovi považuje Mezník Čechurův názor, že pro lidi této doby nebyl mor neznámou věcí a že je tedy nemohl v tak velké míře zasáhnout

²⁸⁹ Srov. MEZNÍK, J. Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce. *ČČH*, 1995, roč. 93, č. 4, s. 702–709. ČECHURA, J. Mor, krize a husitská revoluce. *ČČH*, 1994, roč. 92, č. 2, od s. 288.

²⁹⁰ MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 703.

²⁹¹ MEZNÍK, J. Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce. *ČČH*, 1995, roč. 93, č. 4, s. 702–709.

²⁹² ČORNEJ, P. *Dějiny*, s. 120.

²⁹³ ŠMAHEL, F. *Dějiny Tábora I, 1*. České Budějovice 1988, zejména s. 180–181, kde však hovoří Šmahel zejména o situaci v Táboru a okolí.

²⁹⁴ MAUR, E. Příspěvek historického demografa k objasnění počátku lidového kacířství na Táborsku. In *Husitský Tábor*, sv. 4. Tábor 1981, zejména s. 106; MAUR, E. Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech. *AUC, Philosophica et historica*, 1989, *Studia Historica XXXIV*, zejména s. 49–50.

²⁹⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 22.

a náhle změnit jejich postoje, zejména náboženské cítění.²⁹⁶ Jaroslav Čechura také odmítá zcela myšlenku, že by u nás nastala nějaká všeprostopující krize díky moru z roku 1380, navíc větší než v jiných evropských zemích. Uznává jako možnou pouze přítomnost krize v některých složkách hospodářského a sociálního života, avšak i v tom je velmi skeptický a především nevidí důvod v moru.²⁹⁷

Roli moru rozhodně nepřeceňuje ani Martin Nodl v doslovu k českému vydání Delumeaovy knihy *Strach na Západě ve 14. – 18. století. Obležená obec I.*,²⁹⁸ kde hodnotí mor zejména z hlediska strachu jakožto důsledku moru. Jeho příspěvek se sice týká dřívějšího období (morových ran v letech 1347–1351 v Evropě), přesto uvádí informace podstatné i pro pozdější dobu. Nodl u nás nenachází výrazný otřes, neboť uvedené morové rány se u nás příliš neprojevyly, a nepozoruje tedy ani reakce na ně v literatuře nebo výtvarném umění. Navíc nachází epidemie, hlad a přírodní katastrofy u nás už od nejranějšího středověku. Strach z ďábla, Božího hněvu, trestu, zatracení, pekla, očistce, hříchu a smrti podle něj vznikl u nás v této době jinak. Rostl pocit stálé fyzické přítomnosti ďábla ve světě, což vyžadovalo odpor ve formě neochvějné víry v Boha a neustálého boje s hříchem. Počátky velké kariéry ďábla v tomto období spatřuje po vzoru Delumeaua např. i Peter Segl.²⁹⁹

Nyní se tedy musíme spokojit jako s prozatímní a nejpravděpodobnější odpovědí, že u jednotlivých osob a v jednotlivých oblastech se míra vlivu moru mohla lišit.³⁰⁰ Stěžejní jsou pro nás stejně Husova vyjádření, která tuto tezi podporují. Hus se k takovým přírodním ranám ve sledovaných dílech ani v souvislosti s posledními věcmi nevyjadřuje, byť právě takové rány by poskytovaly v těchto dobách k eschatologickým úvahám ideální látku – například Milíč³⁰¹ o nich hovoří zcela jasně jako o znameních či projevech konce lidských dějin, který se nese ve znamení Antikrista. Vzpomeňme také na Janova nebo z heretických směrů např. na názory Jana de Rupescissa.

Sledujeme-li Husovy výroky v těchto dílech, nesmíme přehlédnout ještě jednu věc. Je nepopiratelné, že rovněž v Husově době proběhlo několik morových ran a že Hus je při výkladech o trestech a záhrobí i při všech dalších hrozbách hříšníkům velmi zdrženlivý pokud jde o naturalistický popis hrůz, o smyslovou konkrétnost. František Šmahel si podobného přístupu k hrozbám všímá právě v souvislosti s morem obecně téměř v celém Husově období a zdůvodňuje jej ohledem soudobých kazatelů na to, že lidé jsou vystrašení už dost tím, kolik přírodních hrůz (zejména mor) a v jaké míře kolem

²⁹⁶ Mezník toto tvrzení vyvrací tím, že „je poněkud něco jiného vědět o pohromě, která se odehrává jinde, a tuto pohromu prožívat (...) Nelze také zapomínat na to, že dnešní informovanost obyvatelstva je nesrovnatelná s informovaností prostých středověkých lidí, takže lze pochybovat o tom, že mor postihující jiné země byl pro mnohé z nich věcí i z doslechu známou.“ (MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 706.)

²⁹⁷ Tamtéž.

²⁹⁸ DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století. Obležená obec I.* Praha 1997, s. 275–276.

²⁹⁹ SEGL, P. Schisma, krize, hereze a černá smrt. In *Jan Hus mezi epochami.*

³⁰⁰ Na odlišný vliv podle místa upozorňuje Mezník (Mor z roku 1380), ale třeba i Čechura (Mor, krize a husitská revoluce), který však využívá toto tvrzení spíše k popření jakéhokoli většího vlivu moru na tehdejší dění.

³⁰¹ JAN MILÍČ. *Epistula ad papam Urbanum V.*

sebe každodenně vidí. Mimo jiné říká:³⁰² „Matěj z Janova cítil ještě potřebu ukazovat na zlověstný přízrak moru prstem, později již toho nebylo ani třeba, neboť kdekdo s ním přišel čas od času do styku. Smrt si nevybírala, nikdo si před ní nebyl jist (...) Právě z tohoto důvodu však reformní propaganda nemohla morové každodennosti bezprostředně využít. Mor kosil dobré i zlé, nebyl tudíž trestem jen na sprežence Antikristovy. Strach před ním pouze spoluvytvářel eschatologické klima (...)“ Ačkoli Šmahel uvádí ještě Janova jako příklad autora, který si moru všímal, Janov obvykle do naturalistických líčení hrůz také nezacházel a mor nebyl něčím, co by příliš připomínal. U Janova a už ani u Milíče nenajdeme výraznější tendenci k naturalistickému líčení a připomínky moru v jejich díle sice jsou, ovšem tito autoři na ně upozorňují jen zřídka a jako daleko důležitější signály Antikristovy doby vidí tito autoři schisma.

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

Je také třeba sledovat, jak absence většího množství smyslových hrůz souvisí s všeobecným růstem zájmu o lidskou spásu a z toho plynoucím větším zájmem o péči o lidskou duši během pozemského života. I tento trend mohl mít i u Husa hlavní kořen např. v šoku starší generace z moru, aniž by o něm sám Hus musel mluvit. Musíme brát v úvahu Husa, jeho publikum a předchozí generaci kazatelů a jejich posluchačů. Ať už dospějeme na základě rozborů vybraných děl k jakékoli odpovědi, již nyní je jasné, že znaménko vyplývání jednoduše mezi mor a eschatologií Husa nebo celé české reformace umístit nelze.³⁰³

O čem snad pochybovat nemůžeme, je poněkud jiná role samotné fyzické smrti ve středověku. Středověký člověk se s ní setkával častěji než běžný člověk dnešní. Jistě můžeme jako důvod uvést i časté války, hladomor, mor, hrdelní tresty, jak to dělá například František Holeček,³⁰⁴ a vidět úmrtí v masovém měřítku jako součást dobové krizovosti. Avšak již jsme naznačili obtížnost, s jakou se určuje míra vlivu na jednotlivé lidi, jak nesnadně se přihlíží k místním rozdílům a navíc je zde jiná a jednoznačnější okolnost, ačkoli v jejím případě už o krizovosti nemůže být řeč. Spíše než tyto masivní projevy smrti, které se nevyhýbají snad žádné době, je pro středověk typická větší blízkost smrti díky samotnému běžnému způsobu života lidí. Mluvme o větší šanci lidí se se smrtí setkat v každodenním životě, vidět ji na vlastní oči, a to nejen při zmíněných

³⁰² ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 22.

³⁰³ Už jen proto, že Čornej neuvádí doklady svých úvah o moru. Nevíme tedy ani to, na základě kterých pramenů dospěl k závěru, že učenci i veřejnost dávali hlavní vinu za zhoršení situace včetně moru církvi, která opustila vzor apoštolského života a upřednostnila před lidskou spásou mocenské a majetkové zájmy (srov. ČORNEJ, P. *Dějiny I*, s. 153).

³⁰⁴ HOLEČEK, F. J. Eschatologická úzkost mobilizující. Změny pohledu na konec světa do středověku. *Katolický týdeník*, 14. 3. 2004, č. 11, s. 2.

událostech,³⁰⁵ ale třeba při přirozeném úmrtí blízkých osob a jejich vyprovázení na poslední cestu. Představme si jakési větší a mnohdy zcela nenásilné uvědomění středověkého člověka, že smrt je něco přirozeného a neodvratného. Pocity z osobního setkání se smrtí jistě byly dostatečně živeny i kazatelovými připomínkami smrti nebo onoho světa a jeho dvou podob. Smrt tedy především většinou nebyla žádným předmětem teorie ani něčím skrývaným,³⁰⁶ ale byla každodenní realitou, a to zvláště pro obyčejného člověka. Jako v každé době i ve středověku vyvolávala smrt v přeživších oba pocity, negativní a pozitivní. Tehdy to byl sice na jedné straně strach z Posledního soudu a vnímání smrti jako trestu Božího, na straně druhé to však byla naděje v dosažení království Božího a vnímání smrti jako jednoho z posledních kroků v návratu k Bohu.³⁰⁷

Vraťme se k dalším faktorům a k samotnému pojmu krize, který může být díky různým interpretacím matoucí. Badatelé se opět neshodují zcela v tom, jak velká a jakého druhu u nás v Husově době krize byla, a to nejen kvůli různým faktografickým zjištěním, ale právě i díky rozličnému chápání krizovosti a odlišnému názoru na provázanost a sílu jednotlivých faktorů, jak jsme před chvílí naznačili. Téměř všichni uznávají, že nějaká krize zde byla a že byla vyvolaná větším množstvím faktorů a projevila se ve více oblastech lidské existence. Nejčastější medievistický názor hovoří o jakémsi celkovém nevalném pocitu ze všech probíhajících katastrof.³⁰⁸ Prozatím jsme uvažovali o vlivu moru a téměř každodenního setkávání se se smrtí, a to zejména na religiozitu. Samotný mor ještě pocít, že situace ve společnosti a církvi je kritická, nejspíše nezpůsobil, byť jak jsme ukázali, někteří badatelé jej vidí jako jednu z hlavních příčin. V úvahu tedy musíme brát kromě dalších epidemií i hladomor nebo církevní a mocenské spory a s tím vším související chudobu. A uvažovat musíme i o jejich dopadu v různých společenských sférách.

³⁰⁵ Ne všichni vyvozují z častějšího setkávání se smrtí krizovost doby a změnu mentality směrem k prohloubení její niternosti. Ohler (OHLER, N. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany 2001, s. 34) tvrdí, že ve středověku se lidé běžně setkávali se smrtí ve svém okolí a díky tomu byli naopak otrlejší a zvyklejší. Ohler však nemá na mysli speciálně kritičtější momenty středověku, a proto záleží v dalším hodnocení také na vymezení krizových faktorů.

³⁰⁶ O dřívějším křesťanství říká Ratzinger, že představovalo realitu, na jejímž základě se dalo žít a umírat (RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 20). Ještě podle Šmahelova názoru se reflektovaný ateismus dosud nepodařilo v myšlení středověké evropské společnosti doložit, kacíři byli považováni za nepřátele společnosti (ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 9). Ovšem Peter Dinzelbacher v *Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“* upozorňuje, že obecně přijímaný názor, že v době před osvícenstvím lidé nebyli schopni fungovat bez myšlenky na Boha (např. A. Gurjevič), sice platí pro většinu lidí, nicméně nelze jej brát jako obecně platný. Někteří lidé do tohoto hodnocení nezapadají – buď dospěli k nevíře nějakým racionálním postupem, nebo jim byly Boží existence a transcendence lhostejné. Slovníky a encyklopedie neznají ateismus ve středověku. Ateismus sice nebyl pro středověk typický, ale v tomto období existoval v nejrůznějších formách a sociálních vrstvách, ačkoli ne jako proud, ale u jednotlivců. Prameny přitom dokládají jen zlomek, neboť většina ateistů se k tomuto svému názoru bála ze strachu o život přiznat. (DINZELBACHER, P. *Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“*. *Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*. Badenweiler 2009.)

³⁰⁷ Srov. např. úvodní slova článku HOLEČEK, F. J. *Eschatologická úzkost*, s. 2.

³⁰⁸ Např. NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 192; nebo CERMANOVÁ, P. *Čas nynější den pomsty slove a tresktanie...* " O zatracení a spáse ve středověkých Čechách. In *Evropa a Čechy na konci středověku*. Praha 2004, s. 234–235.

Šmahel o takových faktorech hovoří souhrnně jako o tzv. krizových³⁰⁹ jevech doby vlády Václava IV. a nachází pro ně více příčin.³¹⁰ S pojmem krize v dané době se potom vypořádává následovně a asi nejlépe vystihuje složitost tohoto pojmu a jeho určitou proměnlivost vzhledem k jednotlivým autorům, společenským vrstvám, místům apod.: „Sporný pojem ‚krize‘ ztratil svou pomyslnou jednoznačnost v podobě jediné rozhodující determinanty reformního i revolučního procesu a stal se tak pomocným konceptem převládajících jevových skutečností, společným pojmenovatelem viditelných rozporů a neduhů, jež se v době vlády Václava IV. nejen umocňovaly, ale i křížily. Jejich odraz v soudobém společenském vědomí dlouho zůstával tříští individuálních i kolektivních postojů, jejichž jednotícím znakem bylo převažující spektrum temných barev v pohledu na přítomnost i budoucnost. Fluidní tušení ‚něco se musí stát‘ nicméně krok za krokem nalézalo gravitační pole, jež jakoby k sobě přitahovalo společenské zlo v jeho různých podobách. Byla jím zesvětštlá, schismatická církev (...) A protože mravní prohřešky i skandální aféry některých kněží byly na očích všem, stále více sílilo přesvědčení, že s nápravou se musí začít právě zde. Zprvu tyto obrodné proudy rozdílného dosahu vycházely jen z úzkého okruhu vnímavých učenců a nespokojených kleriků. Čím víc však církev ztrácela mocenskou oporu v králi i ve šlechtě, tím širší odezvu nalézaly reformní podněty v laických vrstvách (...)“

Šmahel tedy vyzdvihuje kromě morových ran církevní schisma jako další fázi nebo faktor krizovosti doby (a nemyslíme tím jen schisma papežské,³¹¹ ale špatnou situaci v celé církvi), z něhož jako reakce vyrůstala česká raná reformace. To jsou dva faktory, o jejichž velkém významu se hovoří běžně. Minimálně o nezměrném vlivu církevních rozkolů na utváření české reformace a na smýšlení i laické společnosti této doby není pochyb, když byl hlavním bodem reformační kritiky a dění. Zdeněk Kučera charakterizuje schisma pro Husou dobu dokonce jako nejtěživější. Podle něj byla doba schismatu „pravděpodobně nejhorší a nejnebezpečnější periodou církve od roku 313 anebo vůbec nejšmutnějším obdobím jejích dějin. Urážka Kristova přišla zevnitř církve.“ Podle Kučery to byl tvrdý zápas, v němž šlo nejen o existenci církve, existenci zemí kruny české, ale i o existenci Husovu a jeho přívrženců, a to existenci nejen

³⁰⁹ Krize v Evropě je obecně vymezována roky 1250–1500. Peter Segl považuje slova schisma, krize, hereze a černá smrt za pojmenování charakteristických znaků doby kolem roku 1400. (SEGL, P. Schisma, krize, hereze, s. 31.)

³¹⁰ MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 709.

³¹¹ Velkým papežským schismatem nazývají historikové situaci, kdy za pontifikátu Urbana VI. v Římě zvolili francouzští kardinálové vzdoropapeže Klimenta VII. se sídlem v Avignonu (ČORNEJ, P. *Dějiny I*, s. 119–120). Podle Segla považovali mnozí současníci schisma z roku 1378 za nejničivější a nejškodlivější ze všech dosavadních schismat (SEGL, P. Schisma, krize, hereze, s. 31). Zajímavé je pro nás i hodnocení situace v Evropě a zejména v německy mluvících oblastech. Podle Segla, který se na ně zaměřil, nejprve bylo schisma spíše věcí politiků a nedotýkalo se všedního života lidí. Ve 14. století obecně v Evropě vidí apokalyptické nálady a zesíleně používaný nepřátelský obraz Antikrista, který byl v bádání o schismatu dosud přeceňován. Segl nic neobjevil v pramenech pozdního 14. a začínajícího 15. století o široce rozšířené náladě zániku světa, ke které mělo schisma rozhodujícím způsobem přispět, rozhodně ne v intenzitě, která se dá podle něho dokázat koncem 15. a začátkem 16. století. (Tamtéž, s. 33.)

kazatelskou, ale i fyzickou. „Situace byla skutečně extrémní (...)“³¹² Porozumění vztahu ke schismatu se také Malcolm Lambertovi jeví jako „základní pozadí pro porozumění české reformaci, poněvadž právě schisma podnítilo boj o změnu a donutilo duchovní myslet více na povahu církve a místa, které v ní papežství zaujímá. Schisma také oslabilo autoritu papežství (...)“³¹³ Schisma bylo u nás velmi populárním tématem právě proto, že se velmi dotýkalo dění u nás. Ale ohlasy na něj nezaznívaly pouze z řad představitelů rané české reformace. Zabýval se jím značně už např. i Jan z Jenštejna v několika spisech a z hlediska eschatologie a její podoby v rané české reformaci je hodno upozornění, že už Jenštejn ve svých spisech v souvislosti s problémem schismatu přišel s otázkami predestinace a předzvědění a s nimi se dotknul kategorie budoucnosti a věčnosti.³¹⁴

V případě Husa si dovolíme už zde tvrdit, že i na sledovaných dílech ukážeme, že situaci v církvi vnímal i on dokonce jako ze všeho nejproblematičtější a skutečně kritickou. Sám se považoval za „současníka i pamětníka velkého západního schismatu“³¹⁵ a vzpomínal na ně velice často.³¹⁶ Pro nás je tedy stěžejní, že Hus situaci církve jako kritickou viděl a že tomuto svému přesvědčení podřizoval svoje další úvahy na rozličná témata, včetně těch eschatologických. Pro rozbor si ponechme vedle detailů zajímavou otázku, zda Hus viděl nějakou souvislost mezi schismatem a dalšími katastrofami, zda je viděl např. jako znamení stejné Antikristovy doby a zda tedy uvažoval o těchto katastrofách způsobem, kterého si v jeho době všímá Šmahel.

Kromě ryze církevní krize lze uvažovat ještě o krizi v oblasti světské moci nebo v oblasti hospodářské. Problémy jednotlivých oblastí měly vliv na dění v oblastech jiných. V případě české reformace a Husa je především třeba říci, že církevní spory nepůsobily zrovna konstruktivně na dění ve společnosti, zvláště když církev a společnost byly nesmírně úzce provázané oblasti. Také z Husových děl víme o tom, jak církevní krize zvětšovala lidskou chudobu a jak moc si toho Hus všímal. Myšlenky toho druhu najdeme u Husa v hojném množství. U Husa také není neobvyklé, když sleduje i širší politické dění. V jeho případě už však tak často nenarazíme na nějaké další informace o společenských problémech vysloveně světského rázu, jako např. o historiky popisovaném všeobecném růstu kriminality.³¹⁷ I když někdy kárá lupiče, neposkytuje nám materiál, ze kterého bychom mohli usuzovat na nějakou skutečnou hospodářskou krizi.

³¹² KUČERA, Z. Ekklesiologický výklad posledního soudu, s. 150–151.

³¹³ LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 420.

³¹⁴ UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*. Praha 1998, s. 59–60.

³¹⁵ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 25. Až v Kostnici byl sesazen Jan XXIII. a Benedikt XIII., zvolen všemi uznávaný nový papež Martin V.

³¹⁶ Tamtéž, s. 34.

³¹⁷ ČORNEJ, P. *Dějiny I*, s. 133–134.

Jednoznačné stanovisko ke stavu dvou zmíněných oblastí a k problému krize vůbec opět u současných historiků nenajdeme.³¹⁸ Mezník sociální a hospodářskou krizi uznává, ale neví si rady s její velikostí a poukazuje na časté zneužívání slova krize.³¹⁹ Projevy rozkladu církve můžeme pozorovat i v jiných evropských zemích této doby.³²⁰ Co se týče charakteru sociálních a politických rozkolů, Mezník se odvolává na další Šmahelův závěr: „(...) ve srovnání s pokročilými industriálními oblastmi na západě a jihu Evropy se sociální a politické konflikty vynořují v českých a moravských městech nejen se značným zpožděním, ale i ve velmi umírněné podobě.“³²¹ A Mezník na základě všeho uzavírá, že za současného stavu našich znalostí nemůžeme o podobě či odlišnosti zhoršení ekonomické situace u nás vzhledem k ostatním zemím rozhodnout.³²² Na přelomu 14. a 15. století podle Mezníka nebyla krize „ekonomická, sociální, církevní“ a politická „hlubší než v jiných západoevropských (katolických) zemích té doby.“³²³ Mezník uznává vliv na religiozitu a mentalitu, ale podle něho „všechny tyto skutečnosti ještě nemusely nutně vést k husitské revoluci, že jimi tedy nelze vysvětlit, proč husitská revoluce vypukla a proč vypukla právě u nás“.³²⁴ Nejistota tedy pokračuje i v úvahách o období po Husově smrti.

V závěru přehledu možných krizových faktorů Husovy doby proto uveďme ještě další důvod, proč je otázka krizovosti důležitá a proč úvahy badatelů nezůstávají jen u konstatování vlivu bez určení jeho míry a souvislosti s vlivy dalšími. Jde o aspekt pojmu krize ve druhé polovině 14. století, na který poukazuje Segl. Ten vyšel ze Seibtova pojmu „krize pozdního středověku“ a společně s tímto badatelem poukázal na to, že v mnoha oblastech se rozpadal tradiční pořádek, avšak v této „dezorientaci a změně tradičních politických, hospodářských, společenských, náboženských a také uměleckých vedoucích představ se svět nerozpadá, ale navzdory (nebo právě kvůli) nejistotě a zoufalství se vyvíjejí nové orientace a nové modely řádu, přičemž je třeba při každém hovoru o velké krizi pozdního středověku myslet zároveň na depresi a vitalitu“.³²⁵ Jde tedy, nám zejména, nejen o samotnou krizi, ale také o výjimečnost jednotlivých názorů a dokonce i o výjimečnost celých myšlenkových proudů tohoto období.³²⁶

³¹⁸ Srov. pojem krize pozdního středověku: SEIBT, F. Zu einem neuen Begriff von der Krise des Spätmittelalters. In *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*. Hrsg. F. Seibt. Stuttgart 1984, s. 7–23.

³¹⁹ Mezník se často odvolává na Šmahela a také zde mu nejspíše neunikl Šmahelův názor (*Husitská revoluce II*, s. 7), kde autor na rozporuplnost pojmu krize poukazuje.

³²⁰ MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 708. A to opět zejména díky F. Šmahelovi (*Husitská revoluce. I. Doba vymknutá z kloubů*. Praha 1995, s. 82).

³²¹ MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 708. Mezník se odvolává na Šmahelovu *Husitskou revoluci I*, s. 403.

³²² MEZNÍK, J. Mor z roku 1380, s. 708.

³²³ Tamtéž, s. 709.

³²⁴ Tamtéž.

³²⁵ SEIBT, F. Die Hussitische Revolution als europäisches Modell. In *Jan Hus und die Hussiten in europäischen Aspekten*. Trier 1987, s. 38; SEGL, P. Schisma, krize, hereze, s. 35.

³²⁶ Čornej vidí důvod toho, že se obecně začalo pohlížet na péči o duši kvůli spáse ne pouze jako na záležitost svědomí jednotlivce, ale jako na celospolečenský problém, právě v morových ranách, které vedly k hlubšímu zájmu o otázky křesťanské víry a k opravdovějšímu náboženskému citu. (ČORNEJ, P. *Dějiny I*, citace s. 137, téma zpracováno zejména na s. 137–139.)

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

4.3.2. Domácí kazatelská tradice

Dalším bodem, u kterého se musíme zastavit a jehož role je v Husově díle i životě neopominutelná, je domácí kazatelská tradice a nálada. Kazatelství se neustále rozvíjelo díky zájmu o toto povolání i díky kladnému ohlasu posluchačů, a to už od dob Waldhausera. Za Husa existoval velký počet kněží, avšak mnozí z nich se odklonili od mravního ideálu natolik, že to začalo zasahovat do fungování a podoby celého církevního zřízení. Proto se už za Husova mládí ozývaly smělé myšlenky o zkaženosti církve a Husova generace je neponechávala bez povšimnutí.³²⁷ Jejich původci nebyli pouze již zmínění tzv. Husovi předchůdci, ale i další kazatelé, kteří s nimi sympatizovali – Matouš z Krakova, Jan řečený Marienwerder (z Kwidzina), Jindřich z Bitterfeldu a další.³²⁸

Zájem o kázání ze strany lidu navíc stoupal a důsledkem toho bylo i založení Betlémské kaple v roce 1391,³²⁹ která byla určena výhradně českým kázáním, tedy v jazyce lidu srozumitelném. Kázání se přizpůsobovalo aktuálním potřebám lidu, týkalo se každodenního života.³³⁰ Bezpochyby zde tedy můžeme hovořit o tom, že situace byla už před Husovým vystoupením nastavena směrem, v němž Hus pokračoval, a že tedy velkou měrou mohla ovlivnit zaměření téměř veškeré Husovy aktivity právě na tuto oblast.

4.3.3. Husovo univerzitní vzdělání

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

³²⁷ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus*.

³²⁸ POLC, J. V. Duchovní proudy v Čechách ve XIV. století. In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum I*. Tábor 2001, s. 61. Jeschke hovoří dokonce o obecném zjevu „v 15. století v jižním Německu a ve Švýcarsku, odkud zasahoval i k nám“. (JESCHKE, J. B. K theologickým předpokladům, s. 21.)

³²⁹ Např. ČORNEJ, P. *Dějiny I*, s. 140.

³³⁰ K této problematice v Čechách 14. století: MORÉE, P. C. A. *Preaching in fourteenth-century Bohemia*. Heršpice 1999, zejména s. 76–99.

Univerzitní vzdělání Husovy doby mělo určitá pravidla a mantinely a platí to i pro eschatologii. Hus se během studií seznámil dobře se vším, co mu tehdejší Univerzita Karlova nabízela. Něco musel přijmout jako povinnost, avšak v některých směrech můžeme pozorovat jeho vlastní iniciativu. Především četba Bernarda z Clairvaux nebo třeba Hildegardiných proroctví, které se Hus věnoval, mezi školními povinnostmi nebyla. Jako dobovou samozřejmost nemůžeme brát ani to, že Hus ještě před tím, než mu to nařídila škola, znal východisko tehdejší učenosti a hlavní pramen citací – Lombardovy *Sentence* a Gratiánův *Dekret*.³³¹ Nesvědčí to jistě o nějakém zvláštním zájmu o eschatologii, nicméně zmíněná díla zahrnovala i tuto oblast a především to posiluje názor, že ve srovnání s jinými obory byly filozofie a teologie u Husa od počátku v popředí jeho zájmu. S otázkami přírodních věd se seznámil spíše jen v rámci studia a podobně jako v historii, která jej zaujala jen o něco více, nikdy nešel do hloubky. Byl také obeznámen s liturgickými a jinými ustanoveními papežů. Vedle úvodního výčtu jakýchsi možných myšlenkových směrů nebo odvětví tehdejší univerzity, s nimiž se Hus během studií setkával, nesmíme opomenout Novotného zmínku o tom, že Hus přijímal i výklady „mylné a fantastické“, jako jsou podzemní draci, čáry nebo kouzla, avšak ne zcela nekriticky.³³²

Obecně se tedy dá říci, že Hus měl výborný všeobecný rozhled a zaměřoval se zejména na filozofii a teologii, tedy oblasti, do nichž bychom mohli eschatologické úvahy zařadit alespoň z určitého dnešního hlediska. Co si však můžeme představit pod filozofičností nebo teologičností myšlenek, které tehdy vznikaly na půdě Univerzity Karlovy, jak souvisely s tehdejší eschatologií a jak se Husova obliba těchto odvětví a snad i nadprůměrná vzdělanost³³³ v nich odrazily v jeho vlastním eschatologickém myšlení?

Filozofie

Jako každý student artistické fakulty se musel i Hus věnovat především školní četbě církevních autorů. Řadu děl znal přímo, avšak citace čerpal podle tradičních zvyklostí z vybraných sbírek. K tomu přidejme samozřejmou znalost bible a školní četbou omezenou znalost literatury antické. Studium filozofie mělo pevný řád zakotvený už od 60. let 14. století ve statutech fakulty.³³⁴ Byly sice zastoupeny všechny disciplíny trivium a kvadrivium, avšak upřednostňovaly se obory přírodovědné a právě filozofické. Největší zdroj představovaly Aristotelovy spisy,³³⁵ případně komentáře k nim – Porfyriův, Boethiův, Petra Hispana. Co se týče kvadrivium, nejvíce se četly Aristotelovy spisy

³³¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 19.

³³² Tamtéž, s. 16.

³³³ Husovo filozofické a teologické vzdělání hodnotí jako nadprůměrné Novotný (tamtéž, s. 12–15).

³³⁴ HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů a společenského působení českého filozofického myšlení doby předhusitské. *FC*, 1976, roč. 24, č. 1, s. 721–750.

³³⁵ Scholastický aristotelismus na Univerzitě Karlově byl samozřejmostí. Byl zde hlásán od počátku, protože v té době už byl v univerzitním prostředí plně obháján a prosazen. (UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 29.)

přírodovědné, etické a sociálně filozofické, a to daleko více než metafyzika.³³⁶ V této době kromě toho v Praze existovala ještě tzv. druhá augustinská škola.³³⁷

Jak se na Univerzitě Karlově rozvíjelo originální filozofování, na tom se badatelé nemohou shodnout. Neshodnou se totiž v první řadě na tom, jak volné výklady Aristotelových spisů byly. Herold s Mrázem jsou přesvědčeni, že nešlo „jen o mechanickou interpretaci a neplodné omílání, ale o tvůrčí rozvíjení otázek, které byly tematizovány velkým Stagiritou, přičemž jím podávaná řešení nemusela být a vskutku nebyla vždy respektována“.³³⁸ V tom vidí tvůrčí přístup, „který se neskláněl za každou cenu před danou autoritou, ale snažil se na základě zkušenosti dojít k závěrům cestou vlastního rozumu (...)“.³³⁹ Formální stránka byla daná Aristotelovými spisy a rovněž již existujícími komentáři k nim. Celkovou úroveň filozofického bádání na Univerzitě Karlově této doby hodnotí Herold s Mrázem jako velmi vysokou.³⁴⁰ Rovněž Husovi učitelé byli podle nich na velmi vysoké úrovni filozofování. Zmiňme zejména Jana z Mýta, Štěpána z Kolína a Stanislava ze Znojma, který jako první na Univerzitě Karlově uvedl Wyclifova díla a problematiku univerzálií a Herold s Mrázem hovoří o jeho „přesnosti myšlení a nesporné filozofické samostatnosti“ a jako o mysliteli, který nejednou překročil formou i obsahem svých děl univerzitní osnovy.³⁴¹ Ovšem ne vždy musí znamenat filozofie typická univerzitní témata, jako je spor o univerzálie. Herold s Mrázem považují totiž tzv. Husovy předchůdce za podstatné pro vývoj českého filozofického myšlení a právě v jejich díle vidí příklon české filozofie na Univerzitě Karlově k sociální tematice.

Dostí odlišný názor má Václav Flajšhans, podle kterého se studenti artistické fakulty učili nazpaměť, často z různých výtahů a především je důležité, že se učili přesně to, co Aristoteles údajně řekl. Nějakým rozebíráním nebo dalším vyvozováním se nezabývali³⁴² a Flajšhans neuvádí žádné výjimky. Takové studium studentům mělo zajistit nejen základní znalosti o jednotlivých oborech, ale také „cvik v myšlení a mluvení“.³⁴³

S vlastním pohledem na filozofickou originalitu nejen při výkladech Aristotelových spisů přišel Zdeněk Uhlíř. Totiž že pokud bylo hlásání aristotelismu zejména povinností, „přednášející, vykladač, komentátor, glosátor vůbec nemusel vyjadřovat vlastní stanovisko, nýbrž se pokoušel třeba jen povrchně reprodukovat učení Stagiritovo, aby prostě učinil své učitelské povinnosti zadost. Lze samozřejmě říci, že je to pouhý předpoklad, který je nedokazatelný, ale ani nevyvratitelný“.³⁴⁴

Položená otázka po originalitě a do jisté míry také účelu filozofování na Univerzitě Karlově má přitom svůj význam nejen pro úvahy nad tím, do jaké míry

³³⁶ Vše HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů, s. 727.

³³⁷ UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 29.

³³⁸ HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů, s. 727.

³³⁹ Tamtéž, s. 727.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 728.

³⁴¹ Tamtéž, s. 731.

³⁴² *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 3.

³⁴³ Tamtéž.

³⁴⁴ UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 29.

mohli a chtěli členové tehdejší univerzity ve svých úvahách (i eschatologických) vykročit mimo oficiálně stanovený rámec. Opakuje se i v dalším pro husovské bádání důležitém momentu, kterého si i Uhlíř povšimnul a který souvisí s konkrétními vztahy k teologii. Uhlíř poukazuje na odlišné pojetí štěstí v aristotelské etice (štěstí je „v tomto světě a v tomto životě“) a v morální teologii (štěstí je „mimo tento svět a tento život“).³⁴⁵ Diví se tomu, jak mohla tato dvě odlišná pojetí existovat bez konfliktu vedle sebe a navrhuje možné odpovědi – bylo to počátkem „specializace, jakási předzvěst moderní profesionality“, nebo naopak jen „úlitbou“, třeba svěštější části studentstva, které netoužilo po univerzitní kariéře.³⁴⁶ A velmi příhodně uvažuje i o přesazích tohoto problému za rámec univerzity, do otázek jak souvisí např. očištec a „chápání štěstí, jehož smysl a cíl je vnitrosvětský“ nebo „jak souvisí aristotelsko-scholastické pojetí času s představou ‚svatých živých‘ a ‚svatých mrtvých‘ a ideologizace transcendentního světa“.³⁴⁷ Charakter filozofičnosti tedy promlouvá do eschatologických otázek dosti významně hned v několika směrech.

Co vše si Hus myslel o Aristotelovi a jak vykládal jeho spisy, to nevíme. Jeho výklady z artistické fakulty se nedochovaly.³⁴⁸ Víme jen to, že roku 1393 se stal bakalářem a roku 1396 mistrem svobodných umění.³⁴⁹ A že tedy měl zkoušku z nižších i vyšších Aristotelových knih a že rovněž jako mistr učil jiné studenty Aristotela. Můžeme však počítat spíše s tím, že Hus nebyl ve filozofii excentrikem,³⁵⁰ podobně jako to vidíme i v rámci teologie (ačkoli o hranicích těchto dvou disciplín bychom mohli rovněž vést diskuzi) např. na jeho výkladu Lombardových *Sentencí*. Zda lze v případě Husových děl, kterými se budeme zabývat, zodpovědět i otázky, které vyslovil Zdeněk Uhlíř, to uvidíme při konkrétních rozborech.

Velmi dobré informace však máme o dalším filozofickém vlivu na Husa, který byl zprostředkován univerzitou, avšak poněkud nadstandardně. Máme na mysli vliv Wyclifa, zejména jeho filozofických spisů. Hus se začal seznamovat s Wyclifovými³⁵¹ filozofickými spisy ještě jako student Univerzity Karlovy na počátku 90. let.³⁵² Některé dokonce opisoval. Avšak otázka vlivu na Husa zůstává i tak v jistém směru složitá. Četba Wyclifových spisů pro Husa byla důležitá, avšak nikoli vše převyšující. Šla ruku

³⁴⁵ Vše tamtéž, s. 31.

³⁴⁶ Nutno dodat, že artistická fakulta byla sice jen odrazovým můstkem teologického studia, avšak teologické studium jako hlavní cíl byl často nereálný. (Tamtéž, s. 29.)

³⁴⁷ Tamtéž, s. 31.

³⁴⁸ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 99.

³⁴⁹ Např. *Mistra Jana Husi sebrané spisy III*, 3, s. 4.

³⁵⁰ Srov. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 63.

³⁵¹ Wyclifovy názory byly v Praze známy už před tím, než se sem dostaly jeho knihy, asi od 80. let 14. století (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 58). Od roku 1381 se k nám dostávaly Wyclifovy názory o svátosti oltářní, od roku 1382 další Wyclifovy nauky a spisy (SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*). Poprvé začal být Wyclif problémem roku 1403, kdy však ještě Hus zdaleka nestál v čele opravného hnutí a kdy se hlavně ve wyclifovské otázce příliš a veřejně neangažoval. Wyclifovy vybrané názory byly zakázány roku 1382, roku 1403 připojil Jan Hübner k 24 zakázaným článkům ještě 21 dalších a označil soubor 45 článků za kacířský. To přijala i Univerzita Karlova, avšak čeští mistři se za Wyclifovy spisy postavili (tamtéž, s. 94). Wyclifa hájil zejména Stanislav ze Znojma proti obviněním z kacířství, stejně jako on se hlásil k remanenční nauce a hájil ji jako katolickou. Nakonec však Stanislav označil tuto obhajobu za cvičnou.

³⁵² NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 58–59.

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

Otázka míry filozofičnosti na tehdejší univerzitě i mimo ni je tedy diskutabilní. Musíme respektovat, že i filozofie dané doby měla vlastní parametry, a to i z hlediska své náplně. Ptáme-li se, co vše do filozofie Husovy doby lze počítat, můžeme znovu poukázat na slova Herolda, že ke specifickému druhu filozofie patří i „mimouniverzitní počiny“ jako je „sociální filozofie a kritika v nejširším slova smyslu“.³⁵³ Vliv takové filozofie samozřejmě v daném období rostl, a to i v laické společnosti.³⁵⁴ Filozofické myšlenky se stávaly prostředkem různých cílů v rámci různých myšlenkových oblastí, mohly tvořit jejich „metodologický základ“.³⁵⁵

Na univerzitě se však dařilo do určité míry i klasickým filozofickým tématům mimo oblast morální filozofie. Filozofie se u nás pěstovala, o čemž svědčí nejen existence artistické fakulty a už dřívější pěstování filozofie na dvoře Karla IV. (zde se projevil kromě již zmíněné přísné kritiky zejména politický averroismus – Jenek Václavův z Prahy).³⁵⁶ V době Husově nebyly filozofické úvahy křesťanských myslitelů výjimkou. Zmiňme například Wyclifa,³⁵⁷ z něhož Hus leccos čerpá, nebo Mikuláše z Drážd'an, který naopak čerpal z Husa. Zapomenout nesmíme na zásadní filozofický spor tehdejší Univerzity Karlovy – spor realismu a nominalismu. V pozdním středověku se otázka idejí (zpracovaná už např. zmíněným Wyclifem, který odporoval Ockhamovi) řešila na teologické fakultě, například i v rámci studia a komentářů Lombardových *Sentencií*.³⁵⁸ Jeroným Pražský se naproti tomu chtěl touto otázkou zabývat na fakultě artistické, neboť ta má dát studentům základní znalosti, k nimž tato problematika patří. Herold v tom vidí určitou známku emancipace filozofie od teologie. Na pozdně středověkých artistických fakultách se mění i důraz na jednotlivé filozofické disciplíny: např. v době předhusitské se dávala přednost četbě přírodovědných a ekonomických

³⁵³ HEROLD, V. Kultura, vdělanost a filozofie ve feudální společnosti XIV. a začátku XV. století. *FC*, 1989, roč. 37, č. 1, s. 130.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 122.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 132.

³⁵⁶ Tamtéž, s. 121.

³⁵⁷ K jeho filozofii tamtéž, s. 124.

³⁵⁸ Tamtéž, s. 125.

spisů před metafyzickými – Aristotelova *Metafyzika* se četla méně hodin než *Etika Nikomachova* a Stagiritovy přírodně filozofické spisy.³⁵⁹ Závěr Husových studií a počátky jeho učitelského působení spadají „do vrcholu odborné úrovně pražského učení, v duchu *via moderna* zvyrazňujícího zejména filozofické problémy nauky. Poněkud zjednodušeně to znamená v metodě přechod od komentáře výkladového k ‚modo questionis‘ a zájem o nové proudy, vycházející z učeného světa západních univerzit.“ Platí to např. o Wyclifových spisech.³⁶⁰ Vztah filozofie k teologii a pojetí samotné filozofie a velikost důrazu na jednotlivé její disciplíny se mění až ve druhé polovině 15. století.

Proč se také těmito aspekty filozofie zabývat a byl Hus vůbec filozofem? V otázce Husovy eschatologie by se měla v souvislosti s otázkami pojetí filozofie a teologie objevit i tato rovina – rozdíl v úrovni filozofických úvah, úzká hranice mezi filozofií a teologií³⁶¹ a inklinování filozofie a teologie k praxi. Hus byl v první řadě kazatel.³⁶² Ale najdeme ho v dnešním *Slovníku českých filozofů* právě kvůli širokému obsahu pojmu středověké filozofie, jejím vazbám na jiné obory nebo třeba proto, že Hus přeložil Wyclifův *Triologus* a přispěl tím k rozšíření české filozofické terminologie.³⁶³ Václav Novotný píše, že Husa filozofie zaujala.³⁶⁴ Nejpřesnější by snad bylo říci, zvláště v našem kontextu, že Hus podobně jako mnoho jeho předchůdců, současníků a následovníků nebyl v pravém slova smyslu filozofem, takovým, který by vedl úvahy vždy systematické a logicky korektní. Některými filozofickými názory třeba i silně ovlivněn stejně jako ostatní byl,³⁶⁵ avšak obvykle se k systematické filozofii nevyjadřoval, nebyla to filozofie, o kterou by mu v první řadě nebo nějak výrazněji šlo a ačkoli bývá někdy řazen do rámce morální filozofie, je velmi diskutabilní, zda to není zařazení příliš násilné i vzhledem k tehdejší filozofickým poměrům. Hus byl duší a jednáním (včetně svých ústních i písemných projevů) kazatelem a tato jeho role přehlušila všechny jeho ostatní možné role a zájmy. Na jeho eschatologii to mělo nesmírný dopad z hlediska obsahu i podání. Ponechme další podrobné úvahy nad tím, kde jsou hranice morální filozofie, autorům filozofických slovníků. Pro naše účely je důležitá jiná věc – zmíněný způsob Husova myšlení, který fungoval většinou napříč tématy. Hovoříme-li potom o Husově filozofičnosti v rámci sledovaných děl a eschatologie (a v tomto hledisku filozofičnosti nehraje příliš roli, že se jednalo

³⁵⁹ Tamtéž.

³⁶⁰ MALÝ, K. Mistr Jan Hus a Univerzita Karlova. In *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Tábor 2001 s. 397. Podobně ČORNEJ, P. *Dějiny I*, zejména s. 141–142.

³⁶¹ Vyučovací řád Univerzity Karlovy ukládal povinnost přednášet hlavně „komentované spisy proslulých mistrů Pražského, Pařížského a Oxfordského učení, ale také dovoľoval mistrům přednášet i vlastní spisy.“ (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 58.)

³⁶² JESCHKE, J. B. K theologickým předpokladům Husovy reformace. In *Husův sborník*. Praha 1966, s. 21.

³⁶³ HEROLD, V. Kultura, vzdělanost a filozofie, s. 131.

³⁶⁴ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 58.

³⁶⁵ Papežská bula z roku 1377 vytýkala Wyclifovi, že „jen poněkud změněnými slovy rozvíjí učení Marsilia z Padovy a Jana z Jandunu (...) I Hus převzal do svého vrcholného díla ‚De ecclesia‘, inspirovaného stejnojmenným spisem Wyclifovým, celé pasáže ze spisu ‚Defensor pacis‘.“ (HEROLD, V., Kultura, vzdělanost a filozofie, s. 129.) Dodejme k Heroldovu tvrzení, že přejímání (ale často bezhlavé nebo zcela neoriginální) bylo mezi církevními autory běžné.

formálně o teologické téma), jsme přesvědčeni, že v tomto případě se Hus jako filozof zdaleka neukázal. Žádoucí jednoduchost jeho díla je dána kazatelstvím a není spjata s důsledností a bezrozností.

Teologie

Po studiích na artistické fakultě Hus začal pravděpodobně už na podzim roku 1398³⁶⁶ studovat na fakultě teologické. Student bakalář teologie musel na univerzitě poslouchat pět let výklad o Písmu a Lombardových *Sentenciích* – dvou stěžejních knihách středověké teologie. Potom se musel přihlásit ke kursu, tedy výkladu některých částí Písma, které mu určila teologická fakulta a o nichž četl kursoricky, nikoli důkladně, a to dva roky pod dohledem mistra. Když četl o Písmu, byl označován jako *baccalarius cursor* nebo *biblicus*. Při četbě *Sentencí* dostal nejprve označení *baccalarius sentenciarius*, při četbě třetí a čtvrté knihy *Sentencí* *baccalarius formatus*.³⁶⁷

Při četbě bible se bral v úvahu její čtverý smysl – historický (doslovný) a tři vyšší: alegorický, morální a anagogický.³⁶⁸ Na základě obojího výkladu a čtyř zmíněných smyslů zpracoval v polovině 14. století celé Písmo francouzský teolog Mikuláš z Lyry a jeho výkladu se „drželi na pražské univerzitě skoro doslovně“.³⁶⁹ Hus bibli prostudoval do roku 1405.³⁷⁰ Význam práce s biblí byl nejen pedagogický, ale i meditativní.³⁷¹ Výklady jednotlivých bakalářů se lišily, protože každý si musel připravit svůj výklad samostatně, nereprodukovat žádnou učebnici nebo příručku.³⁷² Vedle kursorických výkladů na Teologické fakultě UK se pracovalo i na biblických textech, „které se osamostatnily a žily pak vlastním životem jako modlitby nebo jako explicitní formulace morálního kodexu a také pokusů o harmonii evangelií týkající se události vykoupení“.³⁷³

Hus ani při výkladech na teologické fakultě „nepatřil k excentrikům ženoucím se bezhlavě proti zdi“.³⁷⁴ Už od počátku u něho můžeme sledovat, že ani jeho teologické výklady nijak zvlášť nevybočují a že jsou provázeny jedinou a důležitou zvláštností – silným důrazem na mravní stanovisko. Tak tomu je v Husově povinném výkladu sedmi kanonických epištol (*Super canonicas* – 1404–1405),³⁷⁵ kde se v jeho tvorbě nově objevují myšlenky o neposlušnosti prelátů. Nacházíme zde i úvahy zajímavé přímo pro

³⁶⁶ Tento nový výpočet uvádí D. Coufal ve studii Neznámý postoj Jana Husa k mučednictví v jeho *Enarratio Psalmorum* (cca 1405–1407): Na cestě do kruhu zemských svatých. *Časopis Matice moravské*, 2010, roč. 129, č. 2, s. 241–257. Tradičně se však uváděl rok 1400.

³⁶⁷ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 121.

³⁶⁸ Vše *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 4–5.

³⁶⁹ Tamtéž, s. 5.

³⁷⁰ Podle D. Coufala – COUFAL, D. Předmluva k edici IOHANNES HUS. *Enarratio Psalmorum* (Ps 109–118). Ed. J. Nechutová, H. Krmíčková aj. *Opera omnia XVII*. – byl Hus *cursor biblicus* nejpozději na podzim 1404. (V době odevzdání disertační práce edice ještě nebyla publikována, proto neuvádíme strany.)

³⁷¹ UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti*, s. 33.

³⁷² Vše tamtéž.

³⁷³ Tamtéž, s. 34.

³⁷⁴ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 63.

³⁷⁵ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 122. Tuto tradiční dataci přebíráme z BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 3, s. 67.

eschatologii, a to o „tempus novissimum“, přičemž zlost světa, tj. zejména schisma značí poslední hodinu, a proto Hus musí kárat hříchy. Dočteme se zde i o Antikristu. I eschatologické výroky tak úzce souvisejí s Husovým mravním stanoviskem. Další Husův povinný počin – výklad žalmu 109–118 (*Enarratio Psalmorum* – 1405–1407)³⁷⁶ – se nese rovněž ve znamení morální kritiky, objevují se zde častější povzbuzení a nabádání ke kázání. Hus se zmiňuje o Antikristových žácích v souvislosti s lakomými kněžími, stěžuje si na pronásledování dobrých lidí a hovoří o mučednictví. I tento Husův výklad svědčí o tom, že už během Husových studií nacházíme v Husově díle vedle moralistického základu i s ním související eschatologické prvky.

Lombardův výklad systematické teologie musel Hus číst povinně jako každý *baccalarius cursor*, jenž chtěl dosáhnout hodnosti *baccalarius formatus* a stát se tak adeptem nejvyšší akademické hodnosti – doktorátu nebo mistrovství teologického.³⁷⁷ *Baccalarius cursor* se nejprve dva roky učil *Sentencím* sám, další dva roky vyučoval jiné studenty. První fázi zvládl Hus v letech 1405–1406³⁷⁸ a v roce 1407 začal číst Lombardovy *Sentence* veřejně.³⁷⁹

Vedle Písma byly Lombardovy *Sentence* pro středověkou teologii nejvýznamnějším předmětem studia a pramenem úvah.³⁸⁰ Kvůli lepšímu zapamatování jednotlivých myšlenek z něj vznikaly výtahy a veršíky. Tradice jejich četby na Teologické fakultě UK byla „projevem setrvalosti středověké křesťanské tradice, neboť [Sentence] udržovaly spojení s teologickým myšlením před scholastickými velkými sumami 13. století (...) Zatímco sumy představovaly systematizaci myšlení, knihy sentencí (...) se pokoušely o systematizaci tradice scholastického a protoscholastického období.“³⁸¹ Propojovaly tak současnost se starší křesťanskou tradicí a díky neustálému vznikání nových komentářů docházelo k neustálé aktualizaci tradičních témat.³⁸² Jednotlivé výklady se tedy lišily. Lombardovy *Sentence* se využívaly pro současnost, a tak se v různých obdobích měnila popularita jednotlivých témat převzatých do komentářů, což mohlo znamenat i to, že některá témata nebo i celé knihy chyběly úplně.³⁸³ Takovéto samostatné komentáře (komentující třeba jen jednu knihu) se většinou týkají čtvrté knihy *Sentencí* – o svátostech a zmrtvýchvstání, tj. o individuální eschatologii. Stále stejné citáty se mnohdy používaly pro jiná tvrzení a cíle. V rané české reformaci se upřednostňovala právě čtvrtá kniha a směřovalo se (alespoň podle rukopisných dochování) ke spojení „individuální eschatologie s modelem jurisdikční

³⁷⁶ Tamtéž, č. 4, s. 68. Podrobné informace o tomto Husově výkladu i část edice přináší publikace: IOHANNES HUS. *Enarratio Psalmorum (Ps 109–118)*. Ed. J. Nechutová, H. Krmíčková aj. Opera omnia XVII. ISBN: 978-2-503-54293-5.

³⁷⁷ *Mistra Jana Husi sebrané spisy III*, 3, s. 3.

³⁷⁸ V tom se rozchází Bartoš s Flajšhansem, který vymezuje Husovo soukromé studium *Sentencí* roky 1405–1407 a veřejné přednášky na Univerzitě Karlově roky 1408–1409 (tamtéž, s. 5). Sedlák uvádí jako roky veřejných přednášek 1407–1409 (*M. Jan Hus*, s. 147–148).

³⁷⁹ Tzv. lektura – BARTOŠ, F. M. Příspěvky, s. 45.

³⁸⁰ *Mistra Jana Husi sebrané spisy III*, 3, s. 4.

³⁸¹ ULÍŘ, Z., *Mistři a studenti*, s. 37.

³⁸² Tamtéž.

³⁸³ Tamtéž, s. 37–38.

církve jakožto ústavu spásy, tedy ke svátostnému a zasněnému pojmání blaženosti“, což je v rozporu s aristotelským pojetím štěstí.³⁸⁴

Husův výklad se zachoval v zápiscích jeho posluchačů.³⁸⁵ Dosáhl úspěchu a rozšířil se. Hus při veřejné lektuře konkuroval v letech 1407–1408 dalším čtyřem adeptům doktorského stupně: dvěma světským bakalářům Štěpánu Pálčovi a Mikuláši Stoerovi a dvěma řeholníkům, dominikán Janu z Hory a Petru Mangoldovi.³⁸⁶ V letech 1408–1409 potom Janu z Hory, cisterciáku Matouši ze Zbraslavě a světskému bakaláři Janu z Frankensteinu ve Slezsku.³⁸⁷

Samotný Husův výklad je nezastupitelným pramenem studia Husovy eschatologie. V Husově komentáři Lombardových *Sentencií* jsou nejen jasně vyloženy Husovy aktuální eschatologické názory, ale je to i nezastupitelný doklad míry, v jaké byl Hus soudobými mantinely eschatologického a teologického myšlení vůbec ovlivněn. Hus sice přistupoval k výkladu velmi svědomitě – bakalář teologie si mohl výklad ulehčit tím, že použije komentář některé z uznávaných vědeckých autorit a Hus to neudělal. Avšak v takovém případě se předpokládalo, že interpret využije možnosti kritizovat církevní autority nebo třeba odpůrce svého názoru. Této šance Hus příliš nevyužil.³⁸⁸ I tak už Václav Novotný Husův výklad hodnotí jako příklad díla vynikajícího obsahem i provedením, svědčící o pilném ovládnutí látky.³⁸⁹

Hus postupuje ve své lektuře tak, že to po stránce teologické nepřináší nic výjimečného.³⁹⁰ Není jasné, zda Hus čerpal přímo z původních pramenů, nebo je opsal z jiného díla – možný pramen zjištěn nebyl.³⁹¹ I tak je jeho výklad považován za dostatečně jednoznačný přehled jeho osobních stanovisek v otázkách středověké teologie.³⁹² K Lombardovým názorům přistupoval kriticky.³⁹³ Lombard byl pro Husa

³⁸⁴ Tamtéž, s. 38.

³⁸⁵ *Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 5. Poprvé vyšel výklad tiskem roku 1904–1906 pod názvem *Super quatuor Sententiarum*. Vydali jej V. Flajšhans a M. Komínková-Bydžovská.

³⁸⁶ Podle Bartoše snad rovněž dominikán a nejspíše se jedná o Petra z Uničova. (Příspěvky, s. 45.)

³⁸⁷ Tamtéž, s. 45.

³⁸⁸ Přehled Husových oblíbených i kritizovaných autorit ve výkladu *Sentencií* přináší BARTOŠ, F. M. Příspěvky, s. 46–50. Husovo zpracování však badatelé hodnotili rozdílně. Bartoš se domnívá (Příspěvky, s. 55), že

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

³⁸⁹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 195. Podobně kladné hodnocení Husova výkladu jako Novotný přináší Flajšhans (*Mistra Jana Husi sebrané spisy III, 3*, s. 6).

³⁹⁰ SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 147.

³⁹¹ Tamtéž, s. 148.

³⁹² BARTOŠ, F. M. Příspěvky, s. 45.

³⁹³ JESCHKE, J. B. Husova věroučná závislost. *Theologia evangelica*, 1950, roč. 3, s. 308. Do určité míry využil Hus v prvních dvou knihách Wyclifa, avšak jen tam, kde je to vhodné a počíná si velmi opatrně.

učitelem „scholastických myšlenkových forem“.³⁹⁴ U Husa však znovu převládá mravně reformní zájem nad teologickým³⁹⁵ a často si vybírá výroky podle takových aktuálních účelů. Ve výkladu čtvrté knihy Hus reaguje živě na současné události. Novotný tomu říká „živý smysl pro otázky dne“.³⁹⁶ Např. o pohřebních obřadech mluví kvůli kritice církevního obřadního formalismu.³⁹⁷ Typické je pro Husa dále to, že se nehodlá rozejít s oficiálními stanovisky církevní dogmatiky a že se explicitně odmítá zabývat detaily. Podle Husa „je třeba to ponechat Bohu“.³⁹⁸

Ucelenější oddíl věnovaný otázkám posledních věcí začíná v Husově výkladu XLIII. distinkcí čtvrté knihy, v níž přechází téma od uzdravení poraněného člověka nedokonalého a svátostně počatého (*inperfecta et sacramentaliter iniciata*, tj. „per sacramentorum devotam percepcionem“)³⁹⁹ k vyléčení dokonalému, dovršenému nadpřirozeně (tj. „per corporum resumpcionem et iudiciale discussionem“).⁴⁰⁰ Ve XLIII. distinkci Hus hovoří o jednotlivých aspektech vzkříšení mrtvých, v dalších distinkcích o stavu vzkříšených (dist. XLIV), o stavu duše po oddělení od těla (dist. XLV) a v rámci toho řeší místa pobytu, tedy i peklo, dále přímluvy živých za zesnulé a v rámci toho očištěc; dále pojednává o stavu zatracených (dist. XLVI – zejména o nekonečném trestu), o posledním výsledku vzkříšených (tedy o posledním soudu, o ohni – dist. XLVII), o Kristu soudci (také o znameních soudu – dist. XLVIII), o dvou městech po soudu (dist. XLIX), o zatracení bezbožných (dist. L). Tato část Husova výkladu je chápána jako souvislé učení o posledních věcech (takový je přístup již od dob Lombarda) a Hus se v nich drží v zásadě témat jednotlivých Lombardových distinkcí, jen v detailech se od Lombarda může lišit (např. téma očištěc).

V Husově výkladu však najdeme i výpovědi, které nepatří do tohoto ucelenějšího oddílu (a nejsou podány jako ucelené učení), ale které můžeme podle dnešních kritérií mezi výroky o posledních věcech zařadit také. Jedná se o výroky související s problematikou předurčení a předzvědění, a to z různých hledisek – Hus mluví o církvi predestinovaných a zavržených (v předmluvě první knihy, kde reaguje na

Také snad mohl použít výkladu Stanislava ze Znojma (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 201). Hus se dokáže postavit proti Lombardovi – např. v otázce, zda hříšný kněz posvěcuje, dále o exkomunikovaných a kacířích (tamtéž, s. 358). Husova teologie byla prý „theologií výběru“ (JESCHKE, J. B. K teologickým předpokladům, s. 23). Hus sice vycházel z různých církevních autorit, avšak vybíral si je kriticky, nepřejímal je bezhlavě a byl schopen jim i různé věci vyčítat. Konkrétní příklady tohoto Husova postupu Jechke ukazuje ve studii Husova věroučná závislost, s. 298–311.

³⁹⁴ JESCHKE, J. B. Husova věroučná závislost, s. 308. Ovšem vliv *Sentencí* na Husův způsob myšlení nebyl na druhou stranu jediný. Lze předpokládat, že Hus měl přístup i k jiné literatuře, která nabízela také třeba seznámení s patristickými myšlenkami. Srov. HLAVÁČEK, I. *Středověké soupisy knih a knihoven v českých zemích*. Praha 1966. K Husově knihovně srov. HLAVÁČEK, I. Husovy knihy (několikero úvah o Husově bibliotéce a užívání knih). In *Jan Hus mezi epochami*, s. 90–95.

³⁹⁵ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 201 nebo JESCHKE, J. B. K teologickým předpokladům, s. 24.

³⁹⁶ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 352.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 359.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 335.

³⁹⁹ *Spisy M. Jana Husi. Č. 4–6, Super IV Sententiarum*. Ed. V. Flajšhans. Praha 1904–1906, liber IV, dist. XLIII, 1, s. 705.

⁴⁰⁰ *Super IV Sententiarum*, IV, XLIII, 1, s. 705.

Lombardův pojem *odibilis ecclesia* z prologu *Sentencií*,⁴⁰¹ avšak Lombard na rozdíl od Husa o církvi zavržených nebo predestinovaných dále v prologu nehovoří), Božím předzvěděním (lib. I, dist. XXXLIII–XLI), předzřízením (lib. I, dist. XLI), Boží vůli spasit lidi (lib. I, dist. XLVI), lidských zásluhách pro život věčný (lib. II, dist. XXVII), smrtelných hříšících (lib. II, dist. XXXV a XLII; lib. IV, dist. XXI). Všechna uvedená témata distinkcí najdeme v Lombardových distinkcích, někdy ovšem pod jiným číslem distinkce.

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

Už nyní však můžeme něco říct k tomu, jak Hus vybírá eschatologické i další teologické otázky, a uvést příklady jednoho charakteristického prvku Husovy metodologie ve výkladu o eschatologických problémech, o němž jsme se před chvílí zmínili. Přesněji řečeno v Husově komentáři k *Sentencím* nacházíme jeden velmi důležitý jev, který se promítá i v jeho dalších eschatologických názorech v jiných dílech. Je to Husova neochota pojednávat o některých detailech nejen eschatologické látky – v komentáři se to týká zejména otázek očištění. Podle Novotného je tato Husova tendence způsobena nikoli snahou o stručnost, ale skepsí a kritičností „vůči dosahu teologického poznání“, nebo alespoň přesným rozlišením podstatných a nepodstatných věcí. Hus si uvědomuje „neužitečnost planého hloubání“.⁴⁰² Tento Husův přístup se podle Novotného objevuje tam, kde Hus nemá jistotu podle Písma. Jedinou jistotou je pro něj správný křesťanský život v souladu s tím, co říká Písmo.⁴⁰³ Mravně reformní zájem neustále vede směr výkladu. „Praktické stanovisko mravní má převahu nad spekulativními účely.“⁴⁰⁴ I přes Novotného hodnocení se domníváme, že Hus sice často takto svoji strohost ve výkladu vysvětluje, nicméně že v mnoha případech se automaticky jednoduše nezabývá věcmi, které nepovažuje za důležité pro své cíle,⁴⁰⁵ tj. hlavně z hlediska moralizování, a někdy naopak ví věci, které by podle vlastních (a Novotným vyzdvižených) kritérií vědět neměl, jako je např. počet dní strávených v očištění v *Dixit Martha* (např. s. 174).

⁴⁰¹ PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*, prologus. Ed. I. Brady. Grottaferrata 1971–1981, s. 4. Spicilegium Bonaventurianum 4–5.

⁴⁰² NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 1*, vše s. 199.

⁴⁰³ Tamtéž.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 202.

⁴⁰⁵ Srov. Husův výrok, když po podrobném výkladu o zásluhách mrtvých a přímluvách živých za mrtvé v očištění poznamenává: „Ista videbantur michi audientibus utilia, ideo prolongavi.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 6, s. 719.)

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

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

„Quis enim nostrum explicare possit baptismi efficaciam, que mens comprehendere, que hanc gratiam lingua narrare valeat, ubi in innocenciam redit iniquitas et in novitate vetustas (...)“⁴⁰⁶

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

„Essent aliqua dicenda de sera penitencia, quam pulcre tractat Augustinus in sermone De penitencia, qui incipit ‚Penitentes‘, ut adducit Magister in litera, eciam de igne purgatorio, de quo ego modicum loqui scio; melius ergo videtur michi, quod discam bene vivere, quam incerta de igne huiusmodi seminare. Si enim bene vivens sufficienter penituro, ignem supplicii non timebo (...)“⁴⁰⁷

Podobně se vyjadřuje o stejném tématu v distinkci následující.⁴⁰⁸

- Když se Hus nezmiňuje o místě pekla:

„Sed adhuc ista omnia michi locum inferni certum non indicant (...) Certus ergo sum de hoc, quod infernus est et quod ignis eternus est, sed non sum certus, ubi est et si illum effugiam; pro illo debeo instare bonis operibus, ut illum experientialiter non senciam cum dolore.“⁴⁰⁹

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

„(...) quidquid queritur ad salutem, totum iam adinpletum est in scripturis: qui ignarus est, invenit ibi, quod discat; qui contumax est et peccator, invenit ibi futuri iudicii flagella, que timeat; qui laborat, inveniet ibi epulas promissionis vite perpetue, quas manducando amplius exercetur ad opus; qui pusillanimis est et infirmus, inveniet ibi mediocres iusticie cibus, qui etsi pinguiorem animam non faciunt, tamen mori non permittunt; qui magnanimus est et fidelis, invenit ibi spirituales escas continenciores vite, que perducunt eum ad angelorum naturam; qui percussus est a dyabolo et vulneratus est in peccatis, inveniet ibi medicinales cibus, qui eum per penitentiam reparent ad salutem.“⁴¹⁰

⁴⁰⁶ *Super IV Sententiarum*, IV, Inceptio, 4, s. 505.

⁴⁰⁷ Tamtéž, IV, XX, 3, s. 621.

⁴⁰⁸ Na tato dvě místa upozorňuje i NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 359, pozn. č. 2 a 3.

⁴⁰⁹ *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 3, s. 714.

⁴¹⁰ *Super IV Sententiarum*, I, Inceptio, I, 8, s. 7.

Mnohdy Hus uzavře svůj výklad tvrzením, že úplné jistoty „se dočkáme po smrti nebo při soudném dni“.⁴¹¹ Výroky tohoto charakteru najdeme v *Super Quattuor sententiarum* na těchto místech: v první knize, dist. XIII, 5 (s. 95), kde Hus hovoří o plození Syna a vycházení Ducha svatého; v knize druhé, dist. XXXIII, 6 (s. 332), když hovoří o zatracení dětí, podobně v knize čtvrté v distinkci XLIV, 5 (s. 711), kde pojednává o detailech posledních věcí, ve čtvrté knize v distinkci XLVIII, 5 (s. 730), když hovoří o přesné podobě Posledního soudu, a ještě jednou ve čtvrté knize v distinkci L, 6 (s. 739), když hovoří o zatracených a přesné podobě ohně, který je ztrestá. Jsou to přitom Husovy poznámky, neboť u Lombarda nacházíme jen někdy a spíše jen stručně vyjádření, že některé odpovědi nezná, neboť je nenašel v Písmu. Je tomu tak např. rovněž jako v Husově komentáři v rámci tématu Poslední soud: „(...) fateor me ignorare, quia in Scripturis non memini me legisse.“⁴¹² V dalších uvedených příkladech však shody nenacházíme.

Husovy teologické úvahy i jejich teologický základ jsou naprosto v souladu se středověkou teologií. Nejbližší byl Husovi augustinismus, naprosto zásadně v učení o církvi.⁴¹³ Podle Machovce nebylo nic z Husovy kritiky (zmiňuje kritiku církve a myšlenku o Antikristu) „ve středověku nového – nová byla dosud nikdy tak vyhrocená situace. Co do základů teorie, byl u Husa ve vztahu k veškeré středověké teologii rozdíl pouze v akcentech na to či ono, ne v celku učení. V Husově učení byly dva akcenty v jeho době cizí většině teologů: jednak všudypřítomný platonsko-augustinický mystizující kult ‚pravdy‘ jako čehosi transcendentního, božského, jednak její stálé osobní hledačství.“⁴¹⁴ Předešleme, že tyto dva akcenty jsou stěžejní i právě speciálně v Husově eschatologii.

Studium a další působení na Univerzitě Karlově nemělo na Husa vliv jen danými osnovami. Lze uvažovat i o vlivu osobním, který jsme pozorovali již na setkání s Wyclifovou naukou – o vlivu Husových učitelů a dalších lidí z univerzitního okruhu. Žádný z nich však neovlivnil Husa přímo svojí eschatologií. Spíše utvrdili Husovo zaměření na morální a reformní problematiku, které teprve Husovu eschatologii zásadně zformovalo. V této souvislosti musíme zmínit minimálně Štěpána z Kolína, který kritizoval poměry v církvi a byl stoupencem wyclifismu, dále teologa Jana z Mýta a Stanislava ze Znojma. Stanislav se na rozdíl od dvou dříve zmíněných Husových učitelů eschatologii částečně věnoval, avšak o tom, že by z jeho myšlenek nějakou Hus přejal, zde nemůžeme hovořit. Stanislav se k tomuto tématu dostal více, až když kritizoval husitskou apokalyptickou eschatologii ve spise *De Antichristo (contra M. Jacobellum de Missa)*.⁴¹⁵

⁴¹¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 1, s. 200, zde konkrétní ukázky v poznámce č. 2.

⁴¹² PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*, IV, XLVIII, 5, 7. Ed. I. Brady. Grottaferrata 1971–1981, s. 547. Spicilegium Bonaventurianum 4–5.

⁴¹³ MACHOVEC, M. *Jan Hus*, s. 208.

⁴¹⁴ Tamtéž.

⁴¹⁵ Vše NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 222.

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

Vyjmenovali jsme řadu faktorů, které měly nebo velmi pravděpodobně mohly mít vliv na utváření a výsledný charakter Husovy eschatologie. Jednalo se však více méně o faktory vnější. Zbývá nám zohlednit faktory vnitřní, tedy autorovu osobnost – čím Hus byl, jakou měl povahu,⁴¹⁶ jaký byl jeho život a jakým způsobem díky těmto aspektům Hus uvažoval.

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

Hus měl k povolání kazatele velmi vhodnou povahu, která rovněž následně ovlivňovala i jeho další společenské role a literární tvorbu. Nebyl systematickým teologem, který by seděl v ústraní a několik let do detailů propracovával nějaký traktát. Byl to člověk velmi horlivý, snad až netrpělivý, který sledoval aktuální církevně-společenské a politické dění a který se snažil na toto současné dění rovněž co nejdříve a co nejvýrazněji reagovat⁴¹⁷ – ať už v kázáních nebo jinou formou, v níž však vždy nějaká stopa kazatelství zůstala. Ne nadarmo vyjmenovává už Václav Novotný jako typické Husovy rysy „výmluvnost a zápal pro věc“.⁴¹⁸ Hus byl tedy kazatelem svým celkovým způsobem života a myšlení, veřejného vystupování a přístupem k literární tvorbě. Vše prožíval podobně jako Milíč dost osobně, avšak nenajdeme u něho jako u Milíče nějakou dobu mystického našeptávání Ducha, ale spíše osobní přesvědčení o správnosti vlastního počínání vycházející z četby evangelia.

⁴¹⁶ K různým pojetím Husovy povahy (optimista, pesimista) a osobnosti (kacíř, světec, prorok, mučedník, národní hrdina, první propagátor marx-leninského socialismu) v historii husovského bádání a o množství Husových rolí: na s. 1–5 v českém překladu části de Vooghtovy knihy *L'hérésie de Jean Hus*, který vyšel pod názvem Kacířství Jana Husa (v *Teologické revue Husitské teologické fakulty UK v Praze*, 1997, roč. 68, č. 1.)

⁴¹⁷ Srov. Šmahelovo hodnocení Husa jako tribuna slova a muže činu (ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 62).

⁴¹⁸ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 101.

V podobném směru zkoumal Husa v poslední době nejvíce Zdeněk Uhlíř a Jiří Kejř. Uhlíř⁴¹⁹ v jeho kázáních spatřuje spojení „myšlenkové jednoduchosti s reformní rigorózností“. „Jan Hus nebyl teologem v pravém slova smyslu, byl spíše ideologem, který se v rámci své kazatelské činnosti stával propagandistou a agitátorem.“ Autor na základě různých indicií předpokládá „agitátorský styl kázání“ Jana Husa, který však věrohodně z dochovaných textů doložit nelze. Kejř⁴²⁰ sleduje Husa z hlediska historicko-právního a všímá si jeho zatvrzelosti, neústupnosti, neschopnosti přijmout argumenty, které hovoří proti němu.⁴²¹ Pro Husa byla typická zejména v náročných situacích neuváženost a spontánní projev.⁴²²

V samotné kazatelské praxi Husa podporovalo několik věcí. O kariéře kazatele především už dlouho snil, považoval jej za jeden z možných smyslů lidského života a vedle důrazu na Písmo tak můžeme vidět kazatelství jako jeden z nejvýraznějších rysů celého Husova snažení. Jistě v tom určitou roli hrála popularita a dlouhá tradice domácího kazatelství⁴²³ v dané době. Na roli kazatele kladl sice důraz i Wyclif, avšak plnit toto poslání se rozhodl Hus bez jeho vlivu, neboť s Wyclifovými názory se seznámil až potom. Wyclif tedy spíše podporoval Husovo již započaté kazatelské úsilí.⁴²⁴ Husa podporovalo jistě i to, že byl úspěšným kazatelem. Jeho kázání se těšila hned od počátku velké oblibě (u sv. Michala od roku 1401),⁴²⁵ tedy byla hojně navštěvována, posléze i opisována a čtena. To bylo i důvodem, proč se mohl Hus stát od 14. 3. 1402 hlavním kazatelem Betlémské kaple a i toho, proč kázal častěji, než bylo jeho povinností.

Smyslem Husovy kritiky v kázáních byla už od počátku „skutečná reforma života“⁴²⁶ kněží a laiků, která je možná jen díky nápravě stávajících mravů. Ze začátku Hus na nikoho neútočil, ani na duchovenstvo, pouze pozitivně ukazoval, jaké má být.⁴²⁷ Hus však vždy reagoval nejraději na aktuální problémy a nebál se vyslovit svůj názor (alespoň co se morálních otázek týče). A jelikož problémy se podle něho stupňovaly, vyvíjela se a rovněž zostřovala i kritika. Po roce 1400, kdy přijal kněžské svěcení, se jeho názory formovaly „v neustálém dialogu s jeho vlivnými i lidovými stoupenci prostřednictvím kazatelny“⁴²⁸ a hlavním centrem nejen jeho kazatelské, ale i „literární a zčásti i učitelské“⁴²⁹ činnosti se stala Betlémská kaple. K tomu současně studoval bohosloví, plnil povinnosti na fakultě a udržoval čilou korespondenci se žáky i venkovskými straníky a odpůrci. Nemůžeme jej tedy nikdy vidět jako kazatele

⁴¹⁹ UHLÍŘ, Z. *Středověké kazatelství*.

⁴²⁰ KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. Brno 2006, s. 12–48.

⁴²¹ KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý (Resumé knihy, která nebude napsána)*. Praha 2009, zejména s. 101 (ale těmito postřehy proloženo celé dílo).

⁴²² KEJŘ, J. *Husův proces*. Praha 2000, zejména s. 98.

⁴²³ O českém reformním kazatelství a jeho významu např. stručně LAMBERT, M. *Středověká hereze*, zejména s. 422.

⁴²⁴ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, např. s. 72.

⁴²⁵ Roku 1401 byl Hus vysvěcen na kněze. (Tamtéž, s. 69.)

⁴²⁶ Tamtéž, s. 93.

⁴²⁷ SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 87.

⁴²⁸ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II.*, s. 64.

⁴²⁹ Tamtéž.

izolovaného od běžného života. V Praze měla tradici povšechná kritika ze stran kazatelů, avšak Hus reagoval z kazatelny častěji bezprostředně. „Adresné invektivy, ironické narážky i aktuální glosy byly dráždivé přitažlivé, ale současně se dotýkaly stále většího množství mnohoobročníků, svatokupců“,⁴³⁰ a reakcí na ně proto byly žaloby. Hlavní osa kázání⁴³¹ – snaha poučit posluchače o nutnosti dobrého života – zůstává stejná pro celou Husovu tvorbu včetně námi sledovaných kázání a listů. Proto je Hus nejčastěji představován jako mravokárce a zejména této složce jeho učení je věnována pozornost. V kázáních je tato snaha samozřejmě nejzřetelnější.

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

Po raných, čistě moralistních kázáních začal psát první spisy – scholastické univerzitní disputace, proslovy, české knihy. Prudčí kritika kléru přišla až později. Jednotliví badatelé se však mohou ve svých názorech lišit. Sedlák vidí radikalizaci Husovy kritiky od roku 1409.⁴³² Kritický rok potom v roce 1410, kdy Zbyněk na popud papeže prozkoumal Wyclifovy knihy a označil je za kacírské a dále Wyclifa kritizoval za blud o svátosti oltářní. Proti Zbyňkovým dekretům byla podána odvolání k novému papeži Janu XXIII. Kaple betlémská se stala centrem odboje a na Univerzitě Karlově se přednášelo na obranu Wyclifových spisů. První opravdu těžká zkouška nastala v létě 1412,⁴³³ kdy se rozešel s Václavem a své wyclifovské minulosti se zřekli Stanislav s Pálčem. Šmahel tuto situaci označuje jako „kritický moment hnutí“. Hus na to reagoval tak, že důsledně pokračoval proti stanoviskům odpůrců.

Husova kazatelská nálada prostupovala všechny oblasti jeho působnosti a Hus ji dokázal skloubit i s vysokými posty na Univerzitě Karlově, které považoval rovněž za důležité. Roku 1398 byl examinátorem při bakalářských zkouškách, roku 1400 dispensátorem, roku 1401 examinátorem magisterských zkoušek, 15. 10. 1401 děkanem, asi v letech 1402–1403 rektorem Univerzity Karlovy. Kromě toho zastával průběžně ještě další různé univerzitní funkce. Vlastní funkce mělo i opravné hnutí.

⁴³⁰ Tamtéž, s. 65.

⁴³¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 93. Ryze moralistní kázání jsou typická i pro Husovo působení v Betlémské kapli (MACHOVEC, M. *Jan Hus*, s. 207).

⁴³² První církevní klatba na Husa a následně další žaloby. Hus potom kázal proti duchovenstvu, odpustkům a částečně se začal dotýkat i otázek papežství.

⁴³³ Např. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, podrobně od s. 258.

Nejprve Hus nebyl v čele opravného hnutí a nebyl zdaleka tak vidět jako např. Stanislav ze Znojma nebo Štěpán z Pálče. Postupně se však do čela hnutí dostal. Už od začátku měl z univerzitních mistrů reformního okruhu díky Betlému a jakémusi osobnímu soucitu s nelichotivým osudem městské a venkovské chudiny nejbližší k lidovým vrstvám, a snažil se tak o reálnou nápravu.⁴³⁴

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

⁴³⁴ Tamtéž, s. 64–65 .

5. Eschatologie v kázání *Diliges dominum Deum*

Nejprve představme samotné dílo. S kázáním *Diliges dominum Deum*⁴³⁵ Hus vystoupil 19. 9. 1405⁴³⁶ na svatolukášské synodě. V souladu s konvencemi tehdejších synod proslovil na biblické téma „*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et in tota mente tua*“ (Mt 22,37)⁴³⁷ tzv. vyšší homilii.⁴³⁸ V ní důrazně pokáral kněží za jejich hříšné jednání a vyzval je k napodobování Kristových ctností (imitatio Christi). Výzva k milování Boha, tedy k dobrému životu, který je povinností každého křesťana a současně jedinou nadějí jak napravit hříchy, tvoří hlavní poselství celého kázání. Tuto pro synody již také tradiční mravoučnou tematickou kostru⁴³⁹ však lze rozvinout v různé intenzitě a různými směry. V Husově *Diliges* tak nacházíme kromě jiného i významnou roli výroků o posledních věcech, která již nezbytnou výbavou synodálních kázání nebyla. Tyto výroky sice nemají takový charakter a neobjevují se v takovém množství, abychom mohli eschatologii chápat jako nějaké autonomní téma probírané v kázání *Diliges* nebo ji dokonce vidět jako jeho jediný smysl, přesto eschatologie tvoří důležitou, ba přímo nepostradatelnou a nezastupitelnou složku tohoto kázání.

Výroky o posledních věcech v *Diliges* fungují především jako jeden z prostředků, kterými Hus předává posluchačům hlavní poselství kázání. To zvláště a velmi účinné na nich je to, že jimi Hus duchovní nejen poučuje, ale většinou, jak je právě pro kázání typické, také působí na jejich svědomí. Snaží se zasáhnout vedle rozumu i jejich city a vůli a ve výsledku je přimět ke změně chování. Aby mohly hrát nějaké výroky takovou roli, musí korespondovat s hlavním tématem a účelem mravoučného a paraenetického⁴⁴⁰ kázání, s požadavky konkrétní situace a konkrétního kazatele, případně i s dalšími požadavky žánru. Rozlišit přesně míru vlivu jednotlivých aspektů na podobu (nejen) eschatologických výroků v *Diliges* není možné. Je však nezbytné, abychom si je ať už jednotlivě, nebo jako souhrn podobně jako okolnosti zmíněné v úvodní části naší práce při interpretaci Husovy eschatologie alespoň v obecnosti připomínali a s jejich pomocí se porozumění jejímu fungování přiblížili. Zásadní informací by pro nás potom mělo být to, že jejich společným svorníkem je moralistika, a jak brzy zjistíme, právě spojením s ní je Husova eschatologie v *Diliges*

⁴³⁵ Pracujeme s Op. II, fol. 27v – 31v (Op. II 1715, fol. 39^a – 47^b).

⁴³⁶ BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 79, s. 128.

⁴³⁷ Jak říká sám Hus, toto biblické téma se na sv. Lukáše zpívalo v officiu (fol. 27v).

⁴³⁸ O vyšší homilii pojednává A. Schmidtová: *Positiones*, s. 229. Husovo *Diliges* představuje volnějším typ vyšší homilie, o němž hovoří UHLÍŘ, Z. *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky* [online]. [Cit. 2011-09-22]. Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_kazatelstvi.htm>.

⁴³⁹ O předhusovských synodálních kázáních více NECHUTOVÁ, J. *Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus*. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Hrsg. von W. Eberhard und F. Machilek. Köln 2006, s. 239–254. V této studii vidíme, že synodálním kázáním předhusovské doby je vlastní přísná kritika toho, že kněží nevykonávají dobře svoji funkci. Kázání se liší jen jiným důrazem na jednotlivé detaily podle konkrétní zkušenosti kazatelů a užitou rétorikou.

⁴⁴⁰ MOCNÁ, D., PETERKA, J. aj. *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha, Litomyšl 2004, s. 296. K funkci kázání a jeho pojetí jako prostředku k dosažení změny v uvažování lidí srov. také MORÉE, P. *Preaching*, s. 93–94.

díky všem naznačeným okolnostem typická. Silně moralistní zaměření ovlivnilo Husův výběr eschatologické problematiky v *Diligēs* a učinilo ji součástí aktuální kritiky a apelu, prostředkem jejich formulace i faktického ospravedlnění. Představme si nyní speciální okolnosti, za nichž vznikly eschatologické výroky v *Diligēs*.

V době, kdy měl Hus na synodě vystoupit, už jeho mysl i život dlouhou dobu ovládala obrovská snaha napravit mravy duchovních. Také hlavním bodem programu synod byla reforma mravů církevních představitelů. Říct, že by Husovy cíle a tím i eschatologii v *Diligēs* ovlivnila jen jedna konkrétní synoda a žánr, by proto bylo příliš zjednodušující. Hus jako kazatel myslel a žil neustále, proto jako výrazný vliv musíme brát i Husovu osobnost, jeho zejména kazatelský způsob vyjadřování a myšlení, které se často projeví i v dílech jiného žánru, zkrátka Husův životní postoj a styl. Husově myšlenka přála samozřejmě také silná moralistní nálada, která byla už pro předchozí synody typická – díky náklonnosti arcibiskupa Zbyňka k reformním snahám byla kritika špatných kněží hlavním bodem zejména synody v říjnu 1403, v červnu 1404 a v červnu 1405.⁴⁴¹ Aktuální konkrétní téma se na synodách v této době sice proměňovalo, tak jako se proměňovalo i v Husově díle, avšak princip – kritika vnějškovosti církve, se v těchto letech neměnil. Zlepšení kněžského života bylo tedy přirozeně také náplní další synody na sv. Lukáše.

Hus, duší kazatel a neochvějný kritik, a především kazatel svojí ostrou kritikou již dobře známý, právě pro tyto svoje vlastnosti dostal od arcibiskupa prestižní nabídku na synodě vystoupit.⁴⁴² V tu dobu si byl ještě ve svém reformním úsilí jistý podporou arcibiskupa Zbyňka i krále Václava, současně byl velmi nespokojený se stavem církve, takže se bez okolků chopil příležitosti a proslovil dokonce i ve srovnání s jinými synodálními kazateli tohoto období značně kritické a místy až pesimisticky vyznívající moralizující kázání. V *Diligēs* vyšel z definic církve jako duchovního domu, jako shromáždění věřících a zejména jako shromáždění předurčených, aby poukázal na to, že duchovní, prostředníci lidské spásy, svojí výsadní pozice v církvi nebezpečně zneužívají a díky tomu se celá církevní hierarchie hroutí. Jako nejvýraznější známky toho, že duchovní nenapodobují Krista, nemilují Boha, toto první a nejvyšší přikázání každého křesťana, vyzdvihuje Hus aktuálně smilstvo a svatokupectví. Na základě svých pozorování neváhá označit smrtelné hříšníky, odpadlíky od lásky k Bohu, za Antikrista nebo jeho přívržence. Svoje přesvědčení o současném působení Antikrista dokládá podobností aktuálního dění s tím, na které poukazují biblické pasáže, které Antikristův příchod a působení zvěstují. Hus považuje současný stav za skutečně tristní a za charakteristický dokonce nárůstem smrtelného hříchu duchovních. Naléhavost jeho sdělení a apelu k nápravě mravů vrcholí závěrečnou výzvou k tomu, aby hříchy duchovních byly kárány veřejně.

V *Diligēs* se setkáváme hned s několika eschatologickými tématy. Významným a rétoricky nejvýraznějším je Antikrist, mnoho pozornosti autor věnuje také věčnému

⁴⁴¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 149–150.

⁴⁴² Tamtéž, s. 153.

zatracení. O věčné blaženosti se alespoň zmiňuje. Nezastupitelné, ale trochu odlišné postavení má predestinace. Výše zmíněné okolnosti vzniku a proslovení *Diliges* způsobují i to, že další témata – pohřeb, zádušní mše nebo naděje – i přesto, že jsou uvedena, výraznější místo v kázání nezískávají a autor jejich eschatologického potenciálu nevyužívá vůbec.

5.1. Antikrist v Diliges

V předkládané práci se budeme zabývat tématem Antikrist podrobně v souvislosti s mnoha díly, a tak než se budeme věnovat Husovým představám o Antikristu, neprve alespoň stručně představme hlavní principy, které se při zpracování tohoto tématu různými autory v průběhu historie opakují. Antikristovská myšlenka má dlouhou historii. Její detaily i rozsáhlejší části se mění v závislosti na konkrétní historické situaci autorů, kteří se k tomuto tématu vyjadřují. Podnětem takových úvah bývá nejčastěji nějaká závažná historická událost, strach z ní nebo obecně nespokojenost se současným děním na poli společenském, církevním nebo i světském. Mezi nejčastějšími impulsy v historii antikristovské myšlenky tak nacházíme války a pocit ohrožení jinými národy nebo třeba přírodní katastrofy. Antikrist je často spatřován ve vnějším nepříteli. Není to však pravidlem a Ἄντιχριστος, opak, protivník Krista i jeho církve, může povstat i z křesťanů a z lidí zdánlivě blízkých.

Základními biblickými prameny⁴⁴³ pro představy o příchodu a působení Antikrista jsou epištoly sv. Jana, v nichž se dokonce objevuje výraz Antichristus nebo Antichristi – I Io 2, 18.22; 4,3; II Io 7; a další biblická místa, ačkoli v nich tento výraz nefiguruje – epištoly sv. Pavla (II Th 2, 3–11), Zjevení sv. Jana (Apc 13), Daniel 11, Matoušovo evangelium (Mt 24, 5.24), Lukášovo evangelium (Lc 21, 8). Autoři se často opírají také např. o proroctví Ezechiela a Izaiáše nebo o knihu Makabejskou (Mcc 13, 21–22). Výraz Antikrist je mnohdy zastoupen výroky o falešných prorocích a falešných Kristech, kteří přijdou v posledních dnech a kteří svedou i některé Kristovy věrné vyznavače. Antikrist obecně poukazuje na to, že křesťanské dějiny budou zahrnovat i „odpadlictví a bludařství“.⁴⁴⁴ Ovšem nakonec bude Antikrist bez pochyby poražen.

Mnozí autoři přirozeně díky podstatě samotného pojmu Antikrist k výkladům o Antikristovi užívají antitezí Krista a Antikrista. Činí tak již ve 3. století Origenes, podle něhož Antikrist lže, předstírá Kristovy vlastnosti a staví se do pozice Boha.⁴⁴⁵ Právě na porovnání všemožných vlastností dvou protikladných postav může celý výklad o Antikristovi stát. Velký význam pro formování antikristovské myšlenky má také Augustinus a jeho spis *De civitate Dei*. Také on hovoří v souvislosti s Antikristem v podstatě o pokrytectví a dokonce o tom, že vyznavači Antikrista se neprávem označují

⁴⁴³ Obvyklé biblické prameny pro ideu Antikrista uvádí z domácí literatury např. NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha 1992, s. 30. Bez podstatných rozdílů i novější zahraniční literatura, např. BOILLOUX, M. Antichrist – exegesis. In *Encyclopedia of the Middle Ages*. Ed. A. Vauchez aj. Chicago 2000, s. 73.

⁴⁴⁴ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 30.

⁴⁴⁵ CHYTL, K. *Antikrist*, s. 5.

za křesťany. Stává se tak v další antikristovské historii důležitou autoritou nejen pro ty, kteří začínají hledat nepřítele – Antikrista v řadách křesťanů.

Ačkoli se autoři vrací k antikristovskému mýtu, který vychází ze zmíněných biblických míst, neexistuje pravidlo, které by je nutilo uvádět celý mýtus nebo se soustředit na jeho určité rysy, spojovat myšlenku Antikrista s chiliasmem nebo apokalyptikou apod. Směr, kterým se ubírá antikristovský mýtus, je dán konkrétní situací a cílem daného zpracování. V 10. století spojil dohromady řadu myšlenek, které doposud různá zpracování antikristovského tématu nabízela, do jakési příručky *De ortu et tempore Antichristi* Adso, mnich kláštera Luxeuil a později opat v Montier-en-Der.⁴⁴⁶ Věnoval ji manželce Ludvíka IV., královně Gerberze, na jejíž žádost příručku sepsal,⁴⁴⁷ ovšem příručka se stala podkladem mnoha dalších pojednání jiných autorů.⁴⁴⁸ Dílko obsahuje řadu takových prvků, které se v souvislosti s Antikristem obvykle, avšak ne vždy naráz objevují – vysvětlení jména (opak Krista), další paralely s Kristem, informace o tom, že Antikrist má mnoho pomocníků, že nyní existuje mnoho Antikristů, že Antikrist je služebníkem satana, jeho původem je hřích, tedy hříšný člověk. Autor zde také popisuje Antikristovo putování po celém světě, jeho vydávání se za Krista, jeho pýchu, sílu a zbraně, pronásledování křesťanů i jeho konečnou porážku skutečným Kristem. Adsonův Antikrist pochází z Židů, z rodu Dan. Antikristovský mýtus, který zde Adso představuje, další autoři (často však nezávisle na Adsonovi) ještě více propojují s aktuálním děním a právě tím vznikají mezi jednotlivými zpracováními odchylky.

Důvody, proč hovoří o Antikristu Hus, vycházejí z dlouhodobého Husova pozorování současného dění (Hus je nespokojen), z jeho životní kazatelské role (musí si nešvarů nejen všimnout, ale především na ně poukazovat a nabádat lidi k dobru, což platí i v případě odhalování Antikrista) i z potřeb konkrétního kazatelského vystoupení (aktuální hříchy, adresát apod.). Výroky o Antikristu jsou díky všem těmto okolnostem velkou měrou ovlivněny moralistikou. Antikrista Hus objevuje v nešvarech doby, z nichž některé už káral dlouho předtím (srov. zejména *Česká kázání sváteční*). V *Diligens* chce na Antikrista a zlo, které Antikrist se svými přívrženci páchá, upozornit, chce o něm posluchače poučit a varovat je, aby se jím sami nestali, a naopak přimět k tomu, aby proti němu bojovali. Antikrist tak v *Diligens* funguje jako součást morální kritiky, jako její další fáze a stupeň, jako prostředek poučení, varování a do jisté míry i hrozby. Množství informací o Antikristu, jejich charakter i způsob jejich podání se zcela odvíjejí od této role.

⁴⁴⁶ Adso Menasteriensis (kolem 910–992) byl „hagiograf, básník, hymnik, znalec gramatiky, rétoriky a dialektiky“ (VIDMANOVÁ, A. Adso Menasteriensis. In *Slovník latinských spisovatelů*. Vyd. E. Kuřáková, A. Vidmanová, J. Janoušek. Praha 2004, s. 69). Text vydán pod názvem: ADSO DERVENSIS. *De ortu et tempore Antichristi*. Ed. D. Verhelst. Turnholti 1976, s. 20–30. CCCM 45.

⁴⁴⁷ VIDMANOVÁ, A. Adso, s. 70.

⁴⁴⁸ CHYTL, K. *Antikrist*, s. 19.

5.1.1. Vývoj Husových myšlenek o Antikristu před *Diliges*

Abychom mohli podrobněji vysvětlit, jak Hus s tímto tématem v *Diliges* a dalších dílech zachází, musíme vzít v úvahu také fungování tohoto tématu v předchozí Husově tvorbě. Hus dosud neproslovil nějaké kázání, které by tematicky nebo formálně vybočovalo, ani nenapsal nějaké netradiční dílo. Řídil se tím, co bylo v kurzu, a vlastním pojetím reformní kritiky jen v určitém směru vyostřoval již tradiční zaměření domácí kazatelské tradice (srov. zejména dílo Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova). V eschatologii zatím žádné obvyklé hranice také nepřekročil. V kázáních i ve spisech předchozí doby buď nenacházíme eschatologické výroky, nebo ano a potom jejich role úzce souvisí s moralistikou obdobně jako v *Diliges*. Stejně je to v tomto období i s výroky o Antikristu – hlavním cílem jejich uvádění je od počátku náprava mravů, aby lidé mohli být spaseni.

František Holeček, který se problémem Antikrista v Husově díle speciálně zabýval,⁴⁴⁹ datuje první možné Husovy zmínky o Antikristu už do roku 1401, kdy Hus údajně řekl, že Antikrist už v římské církvi pevně zakořenil. Protože však Holeček nevychází v tomto bodě z Husova díla, ale z Protivových žalob z roku 1409, nemůžeme tuto informaci považovat za spolehlivou a autor studie na to také sám upozorňuje.⁴⁵⁰ Holeček se odvolává na domněnku Jana Sedláka v díle *M. Jan Hus* na s. 103 o tom, že Jan Protiva ve zmíněných žalobách tvrdí, že během hovoru o utopení Jana z Pomuku Hus reagoval na námitku, že „církevní zákony v takových případech nařizují interdikt“, těmito slovy: „(...) quid Romana ecclesia? ibi Antichristus fixit pedem, qui difficile potest moveri.“⁴⁵¹ V odpovědi na žalobu potom Hus údajně pronesl toto vysvětlení: „Romanam ecclesiam numquam abjeci (...) et planum est, sicut sancti dicunt, quod nedum Antichristus i. e. homo malus, sed et caput malorum hominum, fixit pedem i. affectum suum, ut possit evertere fidem Jesu Christi, et praesertim in curia Romana.“ (Vše PALACKÝ, F. Doc. Praha 1869, s. 166.)

Z hlediska jasných dokladů a zachycení vývoje antikristovské myšlenky⁴⁵² v Husově díle jsou pro nás zajímavá už *Česká kázání sváteční* (od roku 1401).⁴⁵³ V těchto kázáních k lidu Hus sice před rokem 1412⁴⁵⁴ ještě nepracuje s antikristovskou terminologií a ideou Antikrista, avšak setkáváme se zde s několika kritickými

⁴⁴⁹ HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, s. 219–245.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 220, pozn. 8.

⁴⁵¹ Citujeme přímo latinskou verzi, Sedlák uvádí český překlad.

⁴⁵² Na nejdůležitější díla tohoto období z hlediska eschatologie poukazuje a tímto je nám i vodítkem při sledování vývoje NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 179 – 187.

⁴⁵³ MISTR JAN HUS. *Česká sváteční kázání*. Vyd. J. Daňhelka. Praha 1995, s. 16–17. MIHO, tomus III. Datace kázání není doposud jistá. František Šimek datoval mezi roky 1403–1405, mariánská kázání do let 1405–1409. Jiří Daňhelka ve své edici datuje mezi roky 1401–1412, spíše do středu tohoto období (kromě kázání božítelového a druhé verze kázání sv. Jana Evangelisty, která vznikla až po roce 1412).

⁴⁵⁴ Výraz Antikrist se objevuje jen v kázání na sv. Jana Evangelistu (Io 21, 19–24), které však J. Daňhelka považuje za kázání, které vzniklo až po roce 1412. Bude pro nás tedy relevantní spíše v rámci srovnání s antikristovskou problematikou v Husově korespondenci.

narážkami i na ty hříchy (pýcha, lakota, smilstvo, pokrytectví), které se stanou později typickými pro dobu Antikristovu a Antikrista, a velmi často s tématem Poslední soud a bedlivost při očekávání příští Páně. Jako příklad uveďme kázání na sv. Kateřinu a na sv. Ondřeje.

Kritická narážka na dobu pýchy, lakoty, opilství, smilstva a pokrytectví v kázání na sv. Kateřinu (Mt 25, 6–13; *Česká sváteční kázání*, s. 47–51), např.:

„Vyznávají se znáti boha, ale skutky zapierají. Poněvadž sú ohavní a nevěřitedlní a ke všemu dielu dobrému zavržení.“ (Srov. Tit 1, 16; *Česká sváteční kázání*, s. 50.)

Dále na dobu rozkoší a žádostí, dobu temnosti a spánku, největšího rozkvětu hříchu. Taková doba předznamenává podle Husa soudný den (tamtéž, s. 47).

Kázání na sv. Ondřeje (Mt 4,18):

„(...) sú troje siete. Jedny sú lidí lakomých, jimižto lovie sbožie tohoto světa, t. chytrostí, lstí, lží, násilím, krádežem, lichvú a neřádným obchodem a pochlebenstvím (...) Druhé sú siete pokrytstvie, t. zevnitřně svatost, a vnitř zlost (...) Třetie jest sieť smilných (...)“ (Tamtéž, s. 55.)

Ačkoli Hus chápe ony hříchy i jako určité předznamenání dne soudu, takové Husovy výroky mají vyloženě moralizující funkci, jsou velmi krátké a Hus se v nich především nepouští do žádné apokalyptiky. Jak už na to upozornila Jana Nechutová,⁴⁵⁵ výroky o Posledním soudu a jeho blízkosti se zde objevují díky perikopám, které Hus vykládá, nikoli díky nějakému zvláštnímu zájmu o eschatologii či dokonce apokalyptiku. Avšak také už zde se objevuje snaha zdůraznit kontrast těch kladných a záporných vlastností, které bude Hus později uvádět právě jako typické v četných antitezích Krista a Antikrista – kontrast čistoty a smilstva; chudoby a lakoty; pokory a pýchy. A objevuje se i odkaz na Bernarda z Clairvaux (tamtéž, s. 84–90), který se stane autoritou číslo jedna dokládající současné Antikristovo řádění. Kromě vývoje antikristovské myšlenky tak sledujeme i skutečnost, že se zárodky antikristovské myšlenky objevují i v kázáních určených jinému publiku (ad populum) než kázání synodální či univerzitní, která budeme sledovat v této práci z hlediska antikristovského tématu nejpodrobněji.

Ve výkladu *Super canonicas*⁴⁵⁶ (1404–1405),⁴⁵⁷ tedy v díle téměř současném s *Diliges*, už se s tématem Antikrist a s antikristovskou terminologií setkáváme přímo. Nejen že je Hus v kritice doby mnohem odvážnější, definuje Antikrista a tvrdí, že Antikrist už je nyní mezi lidmi a že je mnoho Antikristů, ale vidí také souvislost mezi jeho příchodem a nastávajícím koncem světa (finis saeculi). Právě současná zlá doba – neposlušnost prelátů, hříchy všech lidí (pýcha, rouhačství, neposlušnost, spory, závist) a jako nejtypičtější schisma, pronásledování a lež – která Husa přivádí k ideji Antikrista, je

⁴⁵⁵ J. Nechutová spatřuje v *Českých kázáních svátečních* rovněž náznaky pozdějších myšlenek o Antikristu a zárodky pozdějších myšlenek o soudném dni (NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 180).

⁴⁵⁶ Op. II, fol. 105r – 228v.

⁴⁵⁷ BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 3, s. 67.

současně známkou toho, že se jedná o novissima hora, novissimum tempus, tempora novissima (fol. 157v, 181v).⁴⁵⁸ Antikrist se zde objevuje tedy v morálně-eschatologickém kontextu, tj. ztělesňuje určitý souhrn morálních vlastností, jeho doba je typická pronásledováním, které osnují pokrytečtí křesťané, a schismatem, ale současně je to figura (figury) objevující se výhradně na konci věků a předznamenávající definitivní konec. Takovou figuru představuje současný smrtelný hříšník, o nejvyšším Antikristovi Hus alespoň zatím blíže nehovoří.

„Et heu nunc est illud novissimum tempus, in quo homines sunt semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, invidi, voluptatum amatores magis quam Dei, habentes quidem speciem pietatis.“ (fol. 157v)⁴⁵⁹

„Et patet hodie ex opere impietatis quo ad proximos, quorum fabulariorum sermo fabulosus serpit ut cancer, in quibus sunt invidiae, contentiones, blasphemiae et suspitiones, malae conflictationes. Et qui a veritate privati sunt existimantes quaestum pietatem – I. Timoth. ultimo [srov. I Tim 6, 5]. Unde quia nunc sunt tempora novissima, iam tam in clero quam vulgo abiicitur veritas iuxta prophetiam Apostoli I. Timoth. ultimo dicentem: ‚Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.‘ [II Tim 4, 3–4]“ (fol. 181v)⁴⁶⁰

Při výkladu biblického textu „filioli mei novissima hora est“ (I Io 2,18):

„Circa primum duo facit. Primo docet cognoscere haereticos ratione praesentis temporis et aetatis (...) In prima tantum intendit: Plurimi haeretici venturi sunt et vix in ultima aetate. Sed nunc quoque multi sunt [srov. I Io 2, 18]. Ideo fugiatis ab eis (...) dico errores haeticorum fugiatis. Est enim novissima hora [srov. I Io 2, 18]. Glosa: ‚Id est similis novissimae horae.‘⁴⁶¹ Quia persecutio haeticorum similis est persecutioni Antichristi futurae temporibus novissimis (...) Numquid novissima non est hora [srov. I Io 2, 18], cum et mundus in maligno sit positus? Sic etiam non alieni, sed domestici persecutionem faciunt in ecclesia (...), qui non veretur maledicta scandala in ecclesia seminare. Taceo de Antichristo (...) pestem schismatis (...) ‚Et sicut audivistis, quia Antichristus venit‘ [II I 2, 18], id est in tempore suo venturus (...) Nunc id est, in hoc praesenti tempore, Antichristi (...) facti sunt multi [srov. I Io 2, 18], id est per varias haereses et errores divisi a Christo et ecclesia. Dicit autem multi, quia omnes dicuntur Antichristi, qui contra legem Christi peccant (...) Unde, id est ex eorum praesentia, scimus certitudine fidei, quia novissima hora est [srov. I Io 2, 18], id est instat finis saeculi (...)“ (fol. 203r)

⁴⁵⁸ Tohoto místa si všímá NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 1*, s. 122 a 123 a v poznámkách na těchto stranách. Později na něj a na Novotného postřeh upozorňuje v souvislosti s Husovou eschatologií i NECHUTOVÁ, J. *Hus a eschatologie*, s. 180 a 181.

⁴⁵⁹ Tyto výroky čteme při výkladu biblického místa I Pt 2, 1–2, které se samo o posledním čase nezmiňuje.

⁴⁶⁰ Při výkladu II Pt 1, 16. Zde už jde o biblické místo, které má určitý eschatologický kontext, avšak nehovoří se v něm o posledním čase.

⁴⁶¹ *Biblia sacra cum glossa ordinaria novisque additionibus*. A Strabo Fulgensi collecta. Venetiis 1603, ad locum I Io 2, 18.

V tomto posledním případě Hus jednoznačně rozvíjí biblické téma, v němž se o poslední hodině přímo hovoří a v této souvislosti se hovoří i o Antikristovi. Hus do tohoto kontextu sice vnáší jen detail, ale pro nás je to informace zásadní, neboť oním detailem je schisma. Hus nejen tímto způsobem dokládá aktuálnost biblického tvrzení, zařazuje i další kritiku současnosti, která jednoznačně ukazuje na přítomnost Antikristovy doby, a navíc celý předchozí text postupně k tomuto závěru dospívá. Přikláníme se zde tedy k názoru, že nejde o náhodné zařazení problematiky posledních časů a Antikrista, ale o Husův záměr se o této problematice výrazněji zmínit, navíc v souvislosti se schismatem a potvrdit ji biblickým dokladem. A je to tedy i další příklad toho, že antikristovská problematika proniká do děl různých funkcí.

V univerzitním kázání *Abiciamus opera tenebrarum* (Rm 13, 12)⁴⁶² z 1. 12. 1404⁴⁶³ se Hus neostýchá hned od začátku hovořit o Antikristovi a Antikristově době jako o fenoménech evidentně současných (díky pokrytectví, ziskuchtivosti, smilstvu a svatokupectví) a dává znovu vyniknout i eschatologické stránce současné situace. Současnost vidí jako konečné období světa, kdy d'ábel slíbí: „(...) invaluit dyabolus inimicus [srov. Lam 1,16], certe ‚propter peccata prophetarum eius et sacerdotum eius‘ – Tren. 4. [srov. Lam 4, 13] (...)“⁴⁶⁴ (s. 106) Vidí ji jako poslední dny:⁴⁶⁵ „Nunc, heu, sunt illi dies, de quibus predixit Apostolus: ‚Hoc autem‘, inquit, ‚scitote, quia in novissimis diebus instabunt tempora periculosa‘ [II Tim 3, 1] (...)“ (s. 106) Už v počátečním rozdělení témat Hus říká: „Monet [Apostolus] autem nos ad declinandum a malis operibus forcius, quia sumus ‚in quos fines seculorum devenerunt‘ [I Cor 10, 11], ut dicit Apostolus I Chor. 10;⁴⁶⁶ secundo, quia ‚mundus totus in maligno positus est‘ – I Ioh. ultimo [I Io 5, 19]; et tercio ‚quia anticristus venit et anticristi multi facti sunt‘ – I Ioh. 2. [I Io 2, 18] (...)“ (s. 103)

V podobném duchu jsou tvrzení, že nyní nadešel čas, kdy se naplní Bernardovy předpovědi, protože nyní je církev zraněna hanebným a ziskuchtivým životem duchovních, zvláště však jejich pokrytectvím: „Olym predictum est et nunc tempus inplecionis advenit.“ (s. 104)⁴⁶⁷

Toto kázání je ve srovnání se synodálním kázáním *Diliges dominum Deum* výbornou příležitostí ke studiu toho, jak originální *Diliges* z hlediska eschatologie je a jakým způsobem Hus se stejnými eschatologickými tématy zachází v různých kázáních. *Abiciamus* totiž Hus proslovil krátce před *Diliges*, část posluchačů tvořili

⁴⁶² *Positiones*, s. 99–113.

⁴⁶³ Tamtéž, s. 234. BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 22, s. 82 uvádí 14. 12.

⁴⁶⁴ I při přejímkách z edic kvůli jednotnosti doplňujeme biblické odkazy přímo do citovaného textu, a to v hranatých závorkách.

⁴⁶⁵ Na to upozorňuje i NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 181.

⁴⁶⁶ Hus čerpá z Wyclífova kázání *Hora estiam nos de somno surgere* (*Johannis Wyclif Sermones*. Vol III. Super epistolas. Ed. I. Loserth. New York, London, Frankfurt am Main 1966, sermo I, s. 1). Název Wyclífových děl přebíráme z edic, s nimiž pracujeme, případně i včetně zkratky biblického místa.

⁴⁶⁷ Uvedená citace je součástí rozsáhlejší Bernardovy pasáže, z níž Hus ve svém díle s oblibou přejímá různé výroky, zvláště v souvislosti s Antikristem: BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones super Cantica Cantorum*, 33, 16. In *S. Bernardi opera*. Vol. I. Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais. Romae 1957, s. 134.

duchovní, námět *Abiciamus i Diliges* je ve své podstatě stejný a někteří badatelé dokonce vidí *Abiciamus* jako zdroj pro *Diligēs*.⁴⁶⁸ Uvidíme, že v *Diligēs* je Hus daleko méně otevřený ve výpovědích o Antikristovi a že daleko méně upozorňuje na konec věků.

V traktátu *De sanguine Christi glorificato*,⁴⁶⁹ díle sepsaném ve druhé polovině roku 1405⁴⁷⁰ v reakci na wilsnacké zázraky, ukazuje Hus na falešné křesťany a proroky, jak to bylo předpovězeno pro poslední čas.⁴⁷¹ Ani zde není důvod úvah o Antikristovi a poslední době, v níž má řídit, jiný než současný stav morálky, zejména lež a dychtivost, které jsou prostředky toho, že je sváděn lid:

„*Matth. x 24° ,Multi pseudoprophete surgent et seducent multos. Et quoniam habundavit iniquitas (sc. illorum sacerdotum) et refrigescet karitas multorum*‘[Mt 24, 11–12] (sc. subdi||torum). Nam illi iniquitatem cumulant decipiendo et populus refrigescit in karitate, in ipsorum verbis et miraculis confidendo.“ (s. 29)

„*Cum autem temporibus vltimis erit seduccio astutissima et fortissima, sic ut si possibile esset, electi seducantur, dicente Christo Mth. x 24°: »(...) nolite credere. Surgent enim pseudocristi et pseudoprophete et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, eciam electi* [Mt 24, 23–24] (...)«“ (s. 30; podobně s. 32)

„*Cum ergo seduccio fidelium erit tam astuta et est iam fortissima, quia iam secundum Apostolum ad Thess. 2 ca° 2° »est adventus« Anticristi »secundum operacionem Satane in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus et in omni seduccione iniquitatis, hiis qui pereunt* [II Th 2, 9–10]: (...)« Recte Christi fideles debent summam diligenciam apponere, ut viventes pure secundum legem ewangelii (...) possent in fide quiecius stabiliri.“ (s. 31)

5.1.2. Antikristovy typické znaky a současný Antikrist podle *Diligēs*

Hus nevykládá Antikrista v *Diligēs* jako zvláštní, izolované téma. Kromě toho, že se Husovo zpracování tématu řídí v *Diligēs* výše zmíněnými okolnostmi a cíli, je typické dále tím, že antikristovská terminologie je sice významným, avšak nikoli jediným prostředkem, jak o takové problematice v kázání hovořit, jak přesvědčit posluchače.

Hlavní podmínkou boje proti Antikristu je umět Antikrista odhalit. Úkolem kazatele je proto naučit posluchače rozpoznat nebo v případě, že jsou adresáty duchovní, jim spíše jen připomenout, jaký Antikrist je. Takové připomenutí nalezneme hned ze začátku kázání *Diligēs* v uceleném úseku v několika výrocích (fol. 28r). Hus je stručný, dává vyniknout jen tomu, co plyne již ze samotného výrazu Antikrist –

⁴⁶⁸ Na opakování myšlenek z *Abiciamus* v *Diligēs* a ve *State succincti* upozornil už Jan Sedlák (SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 120).

⁴⁶⁹ *Spisy M. Jana Husi, č. 3. De sanguine Christi*. Ed. V. Flajšhans. Praha 1903. Opravy k Flajšhansově edici provedl SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 106, pozn. 5 (BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, s. 108).

⁴⁷⁰ BARTOŠ, F. M., SPUNAR P. *Soupis pramenů*, č. 60, s. 108. Hus je autorem traktátu i stejnojmenné kvestie.

⁴⁷¹ Upozorňuje rovněž již NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, přičemž se soustředí na problematiku Posledního soudu.

Antikrist je opakem Krista. V *Diliges* to však neříká tak explicitně jako dříve v *Super canonicas* nebo v některých pozdějších dílech. Antikrista a všechny, kteří k němu patří, poznáme podle jejich smrtelné hříšnosti, jak to Hus také již v dřívějších dílech říká. To, na co Hus odhalením Antikrista poukazuje, je problém lidské morálky, který vzniká opuštěním dobrého života, opuštěním imitatio Christi, zvrhnutím se v pravý opak. Pro duchovní je důležité vědět, že Antikrista lze snadno rozpoznat, a někoho, kdo k němu inklinuje, lze zastavit. Neznamená to sice úplné řešení antikristovského problému, protože toho je schopen jen Kristus. Pokud by však antikristovský problém nebylo možné takto alespoň částečně, u jednotlivých osob řešit, nemělo by pro Husa žádný význam o něm hovořit. Hus sleduje duchovní boj proti Antikristu jen z pohledu lidské spásy, ale nevyjadřuje se k tomu, zda je tento duchovní boj Kristových služebníků nezbytný pro vítězství Krista nad Antikristem. Víme však, že nikoli, neboť podle Husa je možné konečné vítězství jen díky Kristu (srov. listy) a s Kristovým vítězstvím počítá jako s něčím naprosto jistým (srov. zejména *Super Quattuor sententiarum*, lib. IV, dist. XLVIII).

V *Diliges* nalezneme tyto základní principy antikristovské otázky obsažené ve výpovědích o zvrhnutí církve od žádoucího napodobování Kristových ctností v zavrženíhodné konání hříchů:

„Quod si utraque supradicta congregatio [i. e. ecclesia Romana et ecclesia Pragensis] in iam dictis degenerat [i. e. Christum Dominum in virtutibus non imitatur], tunc ex veritatis testimonio sunt fures et latrones – Ioan.10 [srov. Io 10, 8]. Et per consequens sunt ecclesiae Antichristi.“ (fol. 28r)

Hus dále mluví o tom samém Wyclifovými⁴⁷² slovy jako o odpadnutí duchovních od víry nebo o odklonění od napodobování Krista:

„(...) dum [clerus] efficaciter praeest officio, quod incumbit. Debet enim mundum relinquere, ecclesias vivificare ut spiritus et undiquaque proxime sequi Christum. Si autem apostatat, nulla est peior vel austerior, nimirum Antichristus, quia ubi est gradus vel status altior, est casus gravior, ut patet de Lucifero et de sacerdotibus, qui crucifixerunt Dominum, et de Iuda. Sicut enim Moyses et Aaron sacerdotes primi legis veteris erant optimi et caeteri declinando erant pessimi, ut patet in fine successionis eorum, sic in lege nova Christus et sui apostoli sacerdotes erant optimi, sed declinando ab primaevitate et sic ab imitatione Christi ad saeculum sunt pessimi tempore Antichristi.“ (fol. 28r)

Dalším místem je výrok o zvrhlosti křesťanů v mravech:

„Christiani debent imitari Christum Dominum (...) quia aliter in moribus forent degeneres, non filii Christi, sed filii Antichristi (...)“ (fol. 28r)

Všechny tyto výroky týkající se Antikrista a jeho přívrženců trochu jinými slovy zdůrazňují fatální protiklad hříchu a ctnosti a v kontextu *Diliges* ukazují, že se duchovní dobrovolně vzdávají role, kterou jim Bůh určil. Všechny užívají nějakým způsobem

⁴⁷² *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. I. Super evangelia dominicalia. Ed. I. Loserth. London 1887, XXXVIII, s. 253.

termín Antikrist a všechny ukazují, z jakého hlediska je pro Husa Antikrist podstatný. Zopakujme, neboť je to stěžejní informace, že důvodem, proč Hus o Antikristovi hovoří, je současná morálka lidí. Vše známe stručně vyjádřené např. již ze *Super canonicas* (fol. 203r).

Zamysleme se nad tím, kdo je podle Husa současným Antikristem. Wilhelm Bousset⁴⁷³ rozlišuje tři hlavní názory na Antikrista v dějinách: Antikrist je zlo jako princip, nikoli osoba; Antikrist je osoba minulosti; Antikrist se objeví v konkrétní formě, ale tuto formu lze ztotožnit např. s papežstvím. Raoul Manselli, Georg Jenschke a Walter Ullmann⁴⁷⁴ rozlišují Antikrista mystického a vlastního, přičemž někdy se objevují tyto dva Antikristové současně. V *Diliges* zjišťujeme, že Hus vidí Antikristy v konkrétních osobách své současnosti, v konkrétních duchovních a postupem času, jak zjistíme v listech, zkrátka v konkrétních odpůrcích reformní strany. O velkém množství Antikristů víme již z *Abiciamus*. O nejvyšším Antikristovi se Hus stále nevyjadřuje. Víme však, že přebírá Wyclifův důraz na souvislost míry zla s mírou zneužití církevní moci a že nejvyšším Antikristem v principu musí být hříšník nejvýše postavený v církevní hierarchii. Tato myšlenka se objevila už v předchozí domácí tradici u Janova, nicméně sám Hus čerpá v *Diliges* přímo jen z Wyclifa. Jak ještě uvidíme, postupem času bude Hus pravděpodobně směřovat k pochopení nejvyššího Antikrista jako papeže propadajícího smrtelnému hříchu. Nebude ovšem vnímat Antikrista jako instituci papežství, ale bude to jednání konkrétního papeže, které jej nasměruje k této úvaze, Hus bude stále hovořit zejména v náznacích a úvahy o nejvyšším Antikristovi nikdy plně nerozvede.

Hus za Antikrista v *Diliges* explicitně označuje pouze klérus (fol. 28r), tak jak to učinil dosud nejvýrazněji v *Super canonicas*. Na kléru je nejzřetelnější propad od správného imitatio Christi k opaku, zkrátka propad kněžstva stojícího nejvýše v církevní hierarchii je nejmarkantnější a nejtrestuhodnější, ruší původní hierarchii celé církve a ohrožuje nejen duchovní, ale celou křesťanskou společnost, jak to podle Husa správně říká Wyclif. Tento duchovní stav, který představuje Bohu nejmilejší syny, učitele Božího slova, stav v církevní hierarchii privilegovaný, způsobuje svým jednáním mnohem větší pád než laici. Tento Husův názor najdeme i později v jeho *De ecclesia*.⁴⁷⁵ Duchovenstvo boří celou církev. Narážka na důležitou funkci kazatelů se objevuje již v *Českých kázáních svátečních* a postupně nabývá na větší váze. Kromě hlavního místa v *Diliges*, jež to dokazuje a které jsme uvedli již na s. 98 – „si autem (...)“ (fol. 28r; Hus čerpá z Wyclifova *Nisi habundaverit iusticia vestra plus quam scribarum et phariseorum*. In *Iohannis Wyclif Sermones*, I, XXXVIII, s. 253), se tato myšlenka objevuje také v tomto výroku:

⁴⁷³ MAAS, A. Antichrist. In *The Catholic Encyclopedia* – konkrétní Boussetovo dílo neuvádí; srov. BOUSSET, W. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*. Göttingen 1895.

⁴⁷⁴ MANSELLI, R., JENSCHKE, G., ULLMANN, W. Antichrist – Theologie und Politik – I. Christentum. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. I, 704.

⁴⁷⁵ MISTR JAN HUS. *Tractatus De ecclesia*. Ed. S. H. Thomson. Praha 1958. Kněžská duchovní moc vyniká nad královskou svojí starobylostí, důstojenstvím a užitečností (tamtéž, s. 74).

„Sed quia in imitatione Christi gradus isti degenerant, igitur ordo in gradibus huiusmodi fit perversus. Saepe namque status plebeiorum infimus supererogat reliquos in virtutibus excellendo.“ (fol 28v)

Křesťané laici jsou označováni jen za Antikristovy příznivce. Všechny výroky nacházejí Antikrista a jeho služebníky výhradně v řadách křesťanů a všechny poukazují na jejich současné smrtelné hříchy jako na rozpoznávací znak.

Nyní se zabývejme mírou další konkretizace a její souvislosti s obrazem Antikrista. Úvodní základní poučení o Antikristu by mělo duchovním stačit k tomu, aby sami mohli ukázat na konkrétní lidi, v nichž je možné Antikrista spatřovat, nebo aby se konkrétní duchovní nad sebou měli důvod zamyslet. Avšak Hus sám je jako obvykle v kritice smrtelných hříchů současných duchovních, která následuje, velmi zanícený, a tak ukazuje současné antikristovství nakonec velmi zblízka způsobem vlastním kázání a nebojí se několikrát důrazně vybídnout posluchače k tomu, aby podrobili zkoumání i sami sebe, např.:

„Quare examinemus nos ipsos, o clerici, an simus Christianae legis apostatae, qui non solum uno percussi crimine, sed supra primum apostatam sumus carnis sceleribus irretiti. Nam secundum Salvatoris prophetiam Matt. 24: Nunc abundavit iniquitas, quia refriguit charitas in nobis [srov. Mt 24, 12].“ (fol. 29r)

Zde je příhodné upozornit na podobnost s Augustinem, který v *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* rovněž nabádá, aby se každý zamyslel sám nad sebou, zda právě on sám není Antikristem: „Et interrogare debet unusquisque conscientiam suam an sit antichristus.“ (*Homélie sur la première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*, III, 4. Ed. J. W. Mountain. Paris 2008, s. 152. Oeuvres de Saint Augustin 76)

Nesmíme si představovat, že by Hus někde v *Diliges* ukazoval na nějakého jednotlivce jako např. Milíč na krále nebo Wyclif na papeže. Dosud to ostatně neučinil ani v jiném díle. Rozpoznává Antikristy podle jejich hříchů, teoreticky to tedy může být kdokoli s popsány vlastnostmi. Je na každém, aby si o konkrétních lidech a institucích udělal na základě Husova poučení vlastní závěr. Hus si byl dobře vědom toho, že jeho úvodní poučení a následná kritika současného stavu morálky duchovních jsou společně dostatečně srozumitelným zvěstováním antikristovského řádění mezi konkrétními současnými duchovními i bez konkrétních jmen, a reakce na *Diliges* správnost tohoto předpokladu potvrdily.⁴⁷⁶

Hus v tuto chvíli nehledá jediného nejvyššího Antikrista, jednu jedinou postavu (ať už lidskou, nebo zvláštní bytost), na niž lze svalit vinu za veškeré zlo na konci věků. Ani se nesnaží rozvinout antikristovský mýtus tím způsobem, že by vypočítával datum Antikristova příchodu a jeho současnou přítomnost ve světě dokládal takto. Vždyť Antikristové už jsou mezi námi a jedině, čím má cenu se zabývat, je to, jak se nestát jejich služebníkem, jak se nenechat obrát o svoji spásu a spásu svých svěřenců. Hus srovnává antikristovský mýtus s tím, co momentálně kolem sebe pozoruje. Antikrist

⁴⁷⁶ Srov. NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 157.

v *Diliges* funguje jako aktuální⁴⁷⁷ a „kolektivní pojem“.⁴⁷⁸ Hus se v celém *Diliges* soustředí na to, jak se lze s touto mezní situací vypořádat. Pro křesťany, které Antikrist zbytečně strhává, i pro duchovní-Antikristy musí být tento okamžik poslední výzvou k naléhavému rozhodnutí, jak budou dále jednat, jak se v této nebezpečné historické situaci zachovají. To, co nelze změnit, nemá cenu kritizovat a nemá ani význam se tím blíže zaobírat. To je Husův obraz Antikrista, který se formoval již před *Diliges* a který se bude utvářet i po tomto kázání a postupem času se bude stávat čím dál jasnějším.

5.1.3. Doklady současného antikristovství v *Diliges* – autority a vlastní zkušenost

Hus nikde v *Diliges* přímo vlastními slovy neříká ani větu typu: „Nyní je doba Antikrista.“ A jen jedenkrát v celém *Diliges* se objevuje spojení „tempus Antichristi“, a to v již zmíněném výroku, který Hus převzal z Wyclifa: „(...) declinando ab primaevitate et sic ab imitatione Christi ad saeculum sunt pessimi tempore Antichristi“ (fol. 28r) Pro Husa je i přesto Antikrist evidentně problémem aktuálním. V *Diliges* si neklade za cíl podat o Antikristovi systematický vyčerpávající výklad. Dokáže tuto zprávu o Antikristově přítomnosti předat typicky kazatelským způsobem a navíc považuje vedle této zprávy a samotného kárání hříšných duchovních za důležité doložit, že Antikrist v současném světě skutečně existuje a že kritika a výzvy nejen v *Diliges*, ale i celé kazatelské a reformní snažení jsou tedy oprávněné a díky Antikristovi naléhavější než dříve. Hus postupuje způsobem, který výrazně vychází z možností a zvyklostí kazatelského žánru. Doklady čerpá ze dvou základních zdrojů – z vlastní zkušenosti se současným žalostným stavem křesťanské společnosti a z četby bible nebo jiných autorit. Ztotožňuje dobu Antikristovu se současností tak, že poukazuje na to, jak se v současnosti naplňují proroctví o Antikristově příchodu a působení.

Jak jsme již uvedli, Hus v úvodu kázání hovoří o Antikristovi a v souvislosti s tím potom dále v kázání ostře současnost kritizuje, popisuje současné hrůzy a vyzývá k jejich pozorování i posluchače. Právě v následné kritice se antikristovství nejvíce konkretizuje a právě zde se objevují i jeho biblické a nebiblické doklady. Biblické doklady hrůz, které signalizují příchod Antikrista, najdeme poměrně blízko za sebou (fol. 29r – 30v). Pravdivost každé citované předpovědi je okamžitě doložena Husovým poukazem na konkrétní současné zlo. V těchto pasážích hraje velkou roli i nebiblické svědectví Bernarda z Clairvaux.

Hus poukazuje neustále na hříchy, které vymezil jako charakteristické pro Antikrista, ačkoli výraz Antikrist a další z něj odvozené výrazy v průběhu kázání odkládá a vrací se k nim až v závěru. Stav morálky duchovenstva je katastrofální, stále

⁴⁷⁷ Jako aktuální hodnotí Husovu eschatologii již Amedeo Molnár (Eschatologická nadějnost, s. 184). Na něho poukazuje a dalšími příklady dokládá toto tvrzení o Husově eschatologii J. Nechutová (Hus a eschatologie), která hovoří o aktualizované eschatologii (tamtéž, s. 183) nebo důrazu na časný život (tamtéž, s. 179).

⁴⁷⁸ Toto hodnocení přejímáme od J. Nechutové (tamtéž, s. 186), která jej použila pro pozdější Husovo synodální kázání *State* (1407).

se navíc zhoršuje, a z Husova kázání je proto zřejmá naléhavost a obavy s tím spojené. Nejdůrazněji ukazuje na negativní vliv církevního schismatu, dále na nesprávnou eucharistickou službu kněžstva nebo na porušování svatých a všeobecných církevních ustanovení („Antichristi glosulae“ – fol. 31r). Nejsilnější kritiku tedy směřuje vůči nejednotě a nestabilitě současné viditelné církve, vůči tomu, že není schopna plnit svoji funkci. Na ní je také nejzřetelnější, že viníkem není jedna neznámá bytost, vnější nepřítel, že je to hříšný klér a jeho jednotliví zástupci.

Zásadním biblickým zdrojem je pro Husa evangelický doklad Mt 24, 12: „Et quoniam abundabit iniquitas refrigescet caritas multorum.“ Uvádí jej, ačkoli necituje zcela přesně, na prvním místě mezi doklady antikristovských hrůz, nejvíce jej rozebírá a nakonec je to citace z evangelia, které Hus dává vždy přednost před ostatními autoritami a je to také obvyklý doklad Antikristova příchodu. Při čtení následující citace vzpomeňme na obdobnou pasáž v *De sanguine* (s. 29), v níž se Hus odvolával jednak na Mt 24, 11–12, jednak na další místa z Matoušova evangelia:

„Quare examinemus nos ipsos, o clerici, an simus Christianae legis apostatae, qui non solum uno percussi crimine, sed supra primum apostatam sumus carnis sceleribus irretiti. Nam secundum Salvatoris prophetiam Matt. 24: Nunc abundavit iniquitas, quia refriguit charitas in nobis. [srov. Mt 24, 12]“

Hus to hned konkretizuje:

„Refriguit namque ecclesia, quae in apostolis et martyribus fuit valde fervens et calida, quia pleni Spiritu sancto despiciebant se ipsos et spiritualia temporalibus praeponabant (...) Postmodum quasi in divitiis cumulata ecclesia coepit in clericis amor Dei tepescere et inardescere cupiditas et tunc temporalia spiritualibus praeponabant, refellentes illud salutiferum verbum Domini Mat. 6: ‚Nonne anima plus est quam esca et corpus plus quam vestimentum?‘ [Mt 6,25] Primum ergo ‚quaerite regnum Dei et haec omnia adiicientur vobis‘ [Lc 12, 31]. Temporibus autem nostris amor Dei et proximi adeo prohdolor refriguit, quod nulla est quasi de spiritualibus cura, cum tota nostra sollicitudo et intentio mundi stercoribus sit immersa. Nam iuxta verbum Apostoli Philip. 2: Omnes, quae sua sunt, quaerunt et non quae Iesu Christi. [srov. Phil 2, 21; srov. také BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones super Cantica Canticorum*, 33, 15, s. 244.]“ (vše fol 29r – 29v)

Také s tímto povzdechnutím z Phil 2, 21 se v Husových dílech, v nichž figuruje Antikrist, ještě mnohokrát setkáme.

Hroznou dobu, nerozumný zvrát, o kterém mluví Matouš, lze podle Husa vidět v současném opuštění věcí duchovních a v následování věcí světských. Nebývalou hříšnost svojí současnosti Hus vzápětí dokládá opravdu detailním a dlouhým popisem současné chamtivosti duchovenstva a vyzývá duchovní k pozorování těchto aktuálních hrůz – smilstva, opilství, obžerství a nedovoleného materiálního bohatství. Kritizuje představené církve, faráře i mnichy a jmenuje konkrétní prohřešky: prodej odpustků, přijímání darů, odpírání pohřbů chudým, zpívání zádušních mší v nepovolenou dobu nebo nedovoleným způsobem, lichvu, zrazování zpovědi, hraní v kostky a tanec,

přepouštění kostelů, braní úplatků za sloužení třiceti mší, okázalý oděv, zneužívání almužen atd. Takový dlouhý a podrobný popis navíc není v *Diligēs* posledním.

Na konci této rozsáhlé kritiky se Hus odvolává pro změnu na Bernarda z Clairvaux a jeho kritiku současných mravů (fol. 29v). V Bernardově díle, které Hus dobře znal a hojně z něj čerpal, nejsou teze o tom, že Antikrist již přišel, podle Gillian Evans moc silné.⁴⁷⁹ Bernard žil v atmosféře prosycené úvahami o Antikristu, ale raději se snažil dát do pořádku současné věci, než aby truchlil nad tím, co má přijít, a tak v této souvislosti užívá Evans termín pozitivní teologie. Existuje však i detailnější a odlišný pohled na tuto věc – podle Bernarda McGinna Bernard alespoň v raném období svojí tvorby neřekl, že je Antikrist již ve světě, a to i přesto, že poměrně často využíval antikristovskou terminologii. Domníval se, že období Antikrista musí předcházet období pronásledování, a to ještě podle Bernarda v jeho současnosti nenastalo.⁴⁸⁰ A také pro pozdější období Bernardovy tvorby zůstává McGinn na pochybách, zda se Bernardovi z Clairvaux nezdál být Antikrist nanejvýš opravdu velmi blízko, ale stále v budoucnu.⁴⁸¹ Jisté je to, že Bernard byl vůči době kritický a že byl nejen Husovým oblíbeným autorem, ale velmi rádi z něj čerpali také Husovi tzv. předchůdci (Waldhauser, Milíč a Janov), Štítný, Matouš z Krakova, Mikuláš z Drážďan, Wyclif, valdenská literatura, Jakoubek ze Stříbra, dokonce i Husovi odpůrci a později táborští autoři.⁴⁸² Bernard se snažil bojovat proti všemu, co narušuje jednotu církve, a v rámci toho si stěžoval „na současný stav církve, zneužívání církevních beneficí, na lakomství laiků, ale především kněží a mnichů“, kritizoval přepych a rozmařilost kněží a mnichů,⁴⁸³ a to měl s Husem bez pochyb společné.

O něco později se Hus v *Diligēs* k Bernardovi vrací a cituje i jeho výrok o závažnosti situace: „Revera beati Bernhardi prohdolor vox impletur: ‚Qui monachi demoniaci, qui conversi perversi, qui praesbyteri sadducei et clerici facti sunt haeretici.‘“⁴⁸⁴ (fol. 30v) Pro nás je tedy podstatným zjištěním, že už Bernard podle Husa píše o oné totální mravní zvrácenosti, o níž jsme četli v úvodu *Diligēs*, byť trochu jinými výrazy, a že ty mají zcela shodně vyjádřit, že doba je naruby díky hanobení církve, což Hus vytkl jako znak Antikristovy doby.

Současný stav církve, způsobený zálibou jejích představitelů v marnosti, tj. světskosti, je také dokladem toho, že se naplňují slova proroka Jeremiáše, který rozklad církve předvídal. Tento doklad Hus uvádí hned za citací Bernarda:

⁴⁷⁹ EVANS, G. R. *Bernard of Clairvaux*. New York, Oxford 2000, s. 100–101.

⁴⁸⁰ MCGINN, B. St Bernard and eschatology. In *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq*. Washington 1973, zejména s. 167, 169–170.

⁴⁸¹ MCGINN, B. *Antichrist*, s. 126.

⁴⁸² Výčet přebíráme z článku J. Nechutové Bernard z Clairvaux v díle Mikuláše z Drážďan. In *SPFFBU E10*. Brno 1965, s. 313–314.

⁴⁸³ Tamtéž.

⁴⁸⁴ Non inveni.

„Unde per hoc impletur lamentum Hieremiae Treno. 1: ‚Egressus est a filia Syon‘ [Lam 1, 6], id est a militante ecclesia,⁴⁸⁵ ‚omnis decor eius‘ [Lam 1, 6], quia ‚dispersi sunt lapides sanctuarii‘ [Lam 4, 1], id est ecclesiae clerici incedendo per viam vanitatis [srov. Ecl 1, 2].⁴⁸⁶ Et Treno. 4: ‚Qui vesebantur voluptuose‘ [Lam 4, 5], id est qui olim spiritualibus bonis delectabantur, ‚interierunt in viis‘ [Lam 4, 5] de vanitate in vanitatem ambulantes [srov. Ecl 1, 2]. Et qui nutriti sunt in croceis [srov. Lam 4, 5], id est in donis Spiritus sancti, ‚amplexati sunt stercora‘ [Lam 4, 5], id est adhaeserunt temporalibus. Et sic secundum Psalmistam ‚disperierunt in Endor, facti sunt ut stercus terrae‘ [srov. Ps 81,11],⁴⁸⁷ scilicet abiecti, foetidi et immundi.“ (fol. 30v)

Po těchto autoritách následují další výrazné pasáže, které poukazují na nejmarkantnější projevy současného Antikrista a zdůrazňují tak současný rozpad jednoty církve – takovými viditelnými projevy jsou Antikristovy poznámky, schisma, eucharistická služba nehodných kněží.

Hus kritizuje narušování jednoty církve zevnitř tzv. Antikristovými poznámkami:

„Sed quia contra iam dicta et a Spiritu sancto ecclesiae tradita surrepunt Antichristi glosulae nunc labore, nunc pastu, nunc consuetudine palliatae.“⁴⁸⁸ (fol. 31r)

Hus má na mysli poznámky těch, kteří berou peníze za udělení Kristových darů, jako je křížmo, křest, pohřeb apod. Jsou to poznámky svatokupců, kteří svoje špatné úmysly skrývají pod žádosti o peníze na výživu nebo pod roušku zvyku. Hus se ve svém přesvědčení opírá o slova papeže Inocence II., který sice nepoužívá výraz Antikristovy poznámky, ale který takové svatokupce kritizoval během II. lateránského koncilu.⁴⁸⁹

Další narážkou na současný rozklad církve je pasáž, v níž Hus mluví o pastýřích, kněžích, doktorech a mistrech, kteří jsou lakomí. Ti vedou (a Hus se v otázce schismatu znovu odvolává na Bernarda) k rozštěpení církve:

„Insolentia clericorum ubique turbat et molestat ecclesiam (...) Qualiter autem insolentia clericorum turbat ecclesiam et turbavit, qui scire satagit, legat chronicas et dicta sanctorum ac videnti oculo prospiciat et plane reperiet, quod tota ecclesiae scissio a clericis propter eorum avaritiam emanavit.“⁴⁹⁰ Bernard to podle Husova názoru dokládá touto citací: „Veteres, inquit, scrutans historias invenire non possum ita scidisse ecclesiam et de domo Dei populos seduxisse praeter eos, qui sacerdotes Dei positi sunt et prophetae, id est speculatores.“⁴⁹¹ (fol. 31r)

⁴⁸⁵ Srov. glossa ordinaria ad locum Lam 1, 6.

⁴⁸⁶ Srov. glossa ordinaria ad locum Lam 4, 1.

⁴⁸⁷ PETRUS LOMBARDUS. *Commentarium in Psalmos*, 82, 9, PL 191, 784C.

⁴⁸⁸ Srov. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, canon 2 (Concilium Lateranense II, 1139). Curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou aj. Bologna, 1973, s. 197.

⁴⁸⁹ Tamtéž.

⁴⁹⁰ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Epistulae*, ep. 152. In *S. Bernardi opera*. Vol 7. Ed. J. Leclercq – H. M. Rochais. Romae 1974–1977, s. 359.

⁴⁹¹ Hus uvádí, že je převzata z Jeronýma, jedná se však o *Decretum magistri Gratiani*, II, 24, 3, 33. Ed. A. Friedberg. Lipsiae 1959, s. 999 (= *Corpus iuris canonici*, pars prior.)

Následuje velká kritika eucharistické praxe současných špatných kněží, v níž Hus špatného kněze nazývá přímo Antikristovým služebníkem:

„(...) accedunt hodie mali sacerdotes, qui ea, quae offerunt in mensa Domini, offerunt in mensam diaboli, scilicet sacramentum venerabile polluentes (...) Ubi Hieronymus:⁴⁹² Corpus Christi polluit, qui indignus ad altare accedit. O utinam haec perpenderet sacerdos Iudaeo perfidior, Iuda Scarioth crudelior, pagano deterior omnique voraci bestia voracior, non utique dignus Dei presbyter, sed Lucifer, non Christi, sed Antichristi minister, qui non puro, sed ex crimine, corde foetido, ore polluto ex meretricis osculo, mente infecta, manu sacrilega audet temere, sed sibi in iudicium venerabile sacramentum contingere et plus illicite quam bestia et Scarioth, in quem intravit Sathanas, deglutire.“ (fol. 31r – 31v)

Kázání nakonec graduje a zcela se uzavírá řečnickou otázkou a závěrečnými pesimistickými poznámkami:

„Sed nunquid iam dicta pavebit clerus et aget dignam de peccatis poenitentiam? Cuius peccatum quasi indelebiter est inscriptum iuxta illud Hiere. 17 (...)“ (fol. 31v)

A ačkoli hrozby i podle Husových vlastních slov mají sloužit k nápravě, která je možná, tento závěr vyznívá značně pesimisticky, protože právě nyní je Antikrist tak zjevný. Situace se skutečně stále zhoršuje. Hus se už dlouho snaží dovést posluchače k nápravě, u duchovních má však pocit, že jsou vůči jeho slovům příliš zatvrzelí:

„(...) peccatum cleri profunde et late indelebiter esse scriptum. Quis enim potest corda tam late cauterisata sanare? Nobis est impossibile, cum clerus sit cor populi, quod non licet, ut inquit, attingere. Cum remurmuras, clerus dicit: non licet cleri praesentis coram populo saniem criminis extergere et vulneratum cor verbo Dei tangere et sic charitativam infundere medicinam. Unde coram populo se clerus impudice crimine vulnerat, vulnus portat publice, sed medicinam purgativam criminis respuit quasi phreneticus et vaesanus.“ (fol. 31v)

5.1.4. Výrazové prostředky v *Diliges*

Nejprve budeme sledovat výraz Antichristus a slovesa znamenající mravní úpadek. Antikrist označuje nositele určitého typu vlastností, spadajících pod pojem smrtelný hřích. V *Diliges* jsou to hříchy, které boží církev tím, že narušují její jednotu. Podívejme se, jaké výrazy Hus v tomto kontextu užívá.

V *Diliges* se objevuje jen jedenkrát samostatně výraz Antichristus (převzato z Wyclifova *Nisi habundaverit*, s. 253). Častěji nacházíme různá slova ve spojení s přívlastkem Antichristi: církev Antikristova (ecclesia Antichristi jako opak církve Kristovy – fol. 28r) a duchovenstvo jakožto služebníci Antikristovi (minister Antichristi, který nehodně přijímá svátost – fol. 31v; opak Christi servi – fol. 28r). Kromě toho Hus označuje křesťany zvrhlé v mravech za syny Antikrista (filii Antichristi jako opak synů Kristových – fol. 28r), některé kněží za předchůdce

⁴⁹² Non inveni. Srov. HIERONYMUS. Tractatus LIX in Psalmos, psalmus 146. In HIERONYMUS, *Tractatus sive homiliae in psalmos. In Marci evangelium. Alia varia argumenta*. Ed. G. Morin, B. Capelle, J. Fraipont. Turnhout 1958, s. 332. CCSL 78.

Antikrista (praeambuli Antichristi – fol. 31r; srov. praeambulus Satanae – BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Epistulae, ep. 520. In *S. Bernardi opera*, vol 7. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1977, s. 481). Dvakrát jsou zmíněny Antikristovy poznámky (Antichristi glosulae – fol. 31r), jednou tempus Antichristi (fol. 28r, převzato z Wyclifova *Nisi habundaverit*, s. 253). Přívlastek Antikristův zde obdobně jako Antichristus poukazuje na opak toho, co je dáno jako povinnost od Boha, na opak Krista, odpadlictví, současné zlo vůči církvi. Výrazy nejsou opatřeny žádnými epitety. Kromě spojení Antichristi glosulae, které se nám nepodařilo najít u Milíče, Janova ani ve vybraných Wyclifových dílech, můžeme říci, že to nejsou výrazy originální. Kromě samotného běžného výrazu Antichristus najdeme např. u Wyclifa spojení se substantivy ministri, filii a mnohá další podobná spojení jako v *Diligēs*. Wyclif tato spojení užívá v polemických spisech běžně a uvedená spojení Patschovsky považuje za příklad tradiční antikristovské metaforiky. Nejsou tedy ani Wyclifovým výtvoem,⁴⁹³ což je evidentní zejména pro často užívaná spojení ecclesia Antichristi nebo minister Antichristi (případně ministri Antichristi).

V blízkosti výrazu Antichristus se často objevují slovesa vyjadřující úpadek, zvrhlost. Hus opět nezůstává u jednoho výrazu, avšak tyto výrazy zde užívá ve zcela stejném smyslu: degenerare (fol. 28r), apostatare (fol. 28r, převzato z Wyclifova *Nisi habundaverit*, s. 253), declinare (dvakrát na fol. 28r). Také tyto výrazy poukazují na kontrast dobra a zla, na morální podstatu antikristovského problému. Obdobně využívá Hus sloveso degenerare, a to bez dalších detailů, např. v *Super Quattuor sententiarum*: „Ab hac doctrina discedentes filii ecclesie degeneres (...) velud Antichristi titinilli et nunccii (...)“ (*Super IV Sententiarum*, I, Inceptio, I, 8, s. 7–8.)

Sledujeme-li frekvenci a rozmístění výrazu Antichristus a jeho odvozenin, můžeme říci, že mimo zmíněné pasáže, v nichž výraz Antichristus a jeho odvozeniny figurují, Hus sice směle kritizuje mravy současného duchovenstva, avšak pro označení takových vnitřních nepřátel církve si zde vybírá jiné výrazy. To i přesto, že kritika se postupně stupňuje a konkretizuje. Díky tomu je frekvence tohoto výrazu Antichristus a jeho odvozenin ve srovnání s délkou *Diligēs* nebo popisu a kritiky Antikristova řádění velmi malá.

Výraz Antichristus nebo přívlastek „Antichristi“ Hus k označení takových hrůz či jejich původců používá v úvodní pasáži sloužící k poučení o Antikristu pětkrát (z toho jen jednou přímo Antichristus, zbytek přívlastky), v další kritice na konci *Diligēs* čtyřikrát přívlastky, tedy během kázání *Diligēs* celkem devětkrát (jednou Antichristus, osmkrát přívlastky). Ani jednou se výraz Antichristus nebo jeho odvozeniny neobjevují v Husem užitých biblických dokladech doby Antikristovy nebo v Bernardových výročích. Na morální kontrast se dá poukázat i jinými výrazy.

⁴⁹³ PATSCHOVSKY, A. „Antichrist“ bei Wyclif, s. 85. Srov. s BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones super Cantica Cantecorum*, 33, 15, s. 244, přičemž citaci tohoto místa z Bernarda najdeme např. i u Milíče z Kroměříže.

Další skupinu výrazů v *Diliges* představují Husem převzaté doklady Antikristova příchodu a řádění. Hus nachází své přesvědčení o úpadku, o zvrhnutí vyjádřené ve výrocích Matoušova evangelia o ochladnutí a v Pavlově listu Filipským o hledání vlastních věcí, v podstatě tedy o obrovském přiklonění ke světskosti:

„(...) abundavit iniquitas (...) refriguit charitas [srov. Mt 24, 12] (...)“ a Hus tuto terminologii přejímá i dále: „(...) refriguit ecclesia (...) amor Dei refriguit (...)“

„Omnes, quae sua sunt, quaerunt (...)“ [srov. Phil 2, 21] (vše fol 29r – 29v)

Bernard z Clairvaux, kterého si Hus vybírá jako autora, jenž by jako pozorovatel současných hrůz doložil oprávněnost jeho přesvědčení o přítomnosti Antikrista a podpořil jeho kritiku, také v uvedených citacích výraz Antikrist nebo jeho odvozeniny nepoužívá:

„(...) monachi demoniaci (...) conversi perversi (...) praesbyteri sadducei (...) clericis (...) haeretici (...)“⁴⁹⁴ (fol. 30v)

Hus tedy sám v *Diliges* mluví, pokud jde o Antikrista, podobným stylem jako tyto citace. Důležité je všude položit důraz na kontrast vzniklý úpadkem mravů nejvyššího církevního stavu, a to za pomoci různých výrazů a dalších prostředků, které mohou na posluchače zapůsobit.

Vedle specifické terminologie se tak v pasážích o Antikristu přirozeně díky žánru kázání a Husově životní roli kazatele setkáváme také s různými řečnickými figurami. Nejsou to figury užívané výhradně v eschatologii nebo dokonce v souvislosti s tématem Antikrist, ale obecně v kázání, kde poskytují kazateli možnost zdůraznit nějakou myšlenku a tentokrát je to myšlenka o Antikristu. Pouze antiteze a obecně paralelismus jsou v historii zpracování antikristovského tématu vyloženě typické a častější než u mnoha jiných témat. Také Hus těchto figur užívá jednoznačně nejvíce v souvislosti s Antikristem a současně v souvislosti s tímto tématem více než jiných figur.

Nejvýraznějšími jsou i v *Diliges* antiteze (nejen užívající termíny Kristus a Antikrist), s tematickým paralelismem se setkáváme na úrovni celého kázání. Setkáváme se také s gradací, opakováním nebo apostrofami. Gradace je v jistém smyslu charakteristická pro celé *Diliges*. Kritika graduje postupně tím, že se konkretizuje, Hus oslovuje a vyzývá posluchače. Podobně je to s amplifikací, která je v *Diliges* rovněž velmi výrazným prostředkem. V podstatě celé *Diliges* je amplifikací několika základních myšlenek a pojmů, hlavně těch, které vystihují antikristovský problém. Nyní si představme ukázky nejvýraznější a pro Husa typicky antikristovské figury (nejen v *Diliges*) – antiteze.

Antiteze mají za cíl zdůraznit protiklad Krista a Antikrista, maximálně zviditelnit kontrast dobra a zla, ctnosti a hříchu. Morální podstata antikristovského problému vede v tomto případě k výrazné možnosti propojit obsah a rétoriku a Hus této možnosti velkou měrou využívá. V tom opět není originální, neboť četné antiteze

⁴⁹⁴ Non inveni.

nacházíme v domácí tradici u řady autorů, antiteze Krista a Antikrista potom u Janova a jiných autorů, kteří na Husa působili, u Wyclifa. Antiteze se v *Diligēs* objevují např. v následujících situacích.

- Když Hus říká, jaká má církev být a jaká je naopak církev Antikristova:

„(...) alia dicitur Romana ecclesia ut papa cum cardinalibus, cum intrant per ostium et Christum Dominum imitantur in virtutibus; alia Pragensis ut dominus archiepiscopus cum clericis maioribus, si intrantes per ostium sacramenta Christi porrigunt in humilitate, in paupertate, in castitate, misericordia et patientia Christum, animarum episcopum, imitando.⁴⁹⁵ Quod si utraque supradicta congregatio in iam dictis degenerat, tunc ex veritatis testimonio sunt fures et latrones – Ioan.10 [srov. Io 10, 8]. Et per consequens sunt ecclesiae Antichristi.“ (fol. 28r)

- Když po výkladu o lidu, světských pánech a kněžstvu a o tom, jak se každý tento stav má chovat, Hus kritizuje prostřednictvím již zmiňované citace z Wyclifa skutečné chování duchovních a označuje klér za Antikrista:

„(...) dum [clerus] efficaciter praeest officio, quod incumbit. Debet enim mundum relinquere, ecclesiam vivificare ut spiritus et undiquaque proxime sequi Christum. Si autem apostatat, nulla est peior vel austerior, nimirum Antichristus, quia ubi est gradus vel status altior, est casus gravior, ut patet de Lucifero et de sacerdotibus, qui crucifixerunt Dominum, et de Iuda. Sicut enim Moyses et Aaron sacerdotes primi legis veteris erant optimi et caeteri declinando erant pessimi, ut patet in fine successionis eorum, sic in lege nova Christus et sui apostoli sacerdotes erant optimi, sed declinando ab primaevitate et sic ab imitatione Christi ad saeculum sunt pessimi tempore Antichristi.“⁴⁹⁶ (fol. 28r)

- Když obecně rozlišuje mezi křesťanským a nekřesťanským chováním:

„Christiani debent imitari Christum Dominum (...) quia aliter in moribus forent degeneres, non filii Christi, sed filii Antichristi (...)“ (fol. 28r)

- V jistém ohledu lze chápat jako antiteze i Bernardův sled opozit: monachi| demoniaci, conversi| perversi, praesbyteri| sadducei, clerici| haeretici. (fol. 30v)

5.1.5. Antikrist jako fenomén konce věků v *Diligēs*

Když jsme se seznámili s obsahem výroků, které s tématem Antikrist úzce souvisejí, a s antikristovskou terminologií, vyvstává ještě jedna důležitá otázka, která se týká obsahové i terminologické stránky *Diligēs*. Podobně jako naše snaha rekapitulovat Husem použitou terminologii nebo zachytit ideovou šíři, v níž Hus o Antikristovi mluví, je i tato otázka takovou, kterou by si Hus sám nejspíše nikdy nepoložil. I takové otázky se však odvíjejí ze čtení Husova díla pro dnešního člověka přirozeně. A také jimi se snažíme dohnat informace, které nám díky velké časové a pro mnohé i kulturní propasti

⁴⁹⁵ Tímto znakem oddělujeme jednotlivé antiteze.

⁴⁹⁶ Nisi habundaverit. In *Iohannis Wyclif Sermones*, I, XXXVIII, s. 253.

stále unikají. Naše další otázka tedy zní: Do jaké míry souvisejí Husovy výroky s antikristovským mýtem a s představou, že Husova současnost je skutečně tou poslední dobou, těsně předcházející Poslednímu soudu, o níž tento mýtus hovoří, a do jaké míry zde Hus může využívat antikristovskou terminologii převzatou z mýtu⁴⁹⁷ jen jako rétorický prostředek k vyjádření kontrastu dobra a zla, avšak bez ohledu na čas – bez ohledu na eschatologii. Můžeme to říci i trochu jinak: byl Hus přesvědčen, že narazil na Antikrista či Antikristy z antikristovského mýtu a že jeho příchodem se mýtus naplňuje, nebo manipuloval s tématem a označením Antikrist či Antikristové jen jako s antonomázií pro určitý typ člověka, aniž by ji dával do jakékoli přímé souvislosti s koncem věků?

Kromě této otázky nás může napadat celá řada otázek jiných, a to zcela logicky a oprávněně. Na některé z nich lze na základě studia Husova díla a života odpovědět bezpečně, na některé můžeme najít alespoň pravděpodobnou nebo částečnou odpověď, na některé nám Hus explicitní ani implicitní odpověď nezanechal. A jak ještě uvidíme, v případě Antikrista jsme navíc znevýhodněni tím, že nemá ani význam hledat jasnější odpovědi v *Super Quattuor sententiarum*, neboť tam Hus o Antikristu systematicky nepojednává. Zkusme nyní zjistit, jakého výsledku se můžeme dobat v tomto případě, kdy před sebou máme problém pro studium eschatologie podstatný a jinými badateli, ale v díle jiných autorů, již sledovaný.⁴⁹⁸

Nejprve porovnejme morální a časová určení Antikrista a pokusme se posoudit jejich vztah k eschatologické stránce Antikrista. V *Diligēs* Hus zdůrazňuje morální stránku Antikrista a všeho, co s ním souvisí. Soustředí se na veškeré zlo, které působí, a na to, jak se proti němu lze bránit. Soustředí se na to, jak Antikrist souvisí s možnostmi lidského jednání, což znamená také s možnostmi nevzdát se vlastní spásy i spásy ostatních lidí, a už tímto zřetelem ke spáse staví Antikrista bez pochyb do určitého eschatologického světla. Postavou samotného Antikrista se však v jiném než morálním ohledu vůbec nezabývá a představuje tak Antikrista téměř bez dalších pro Antikrista obvyklých eschatologických aspektů, bez apokalyptických a dokonce i jiných konkrétních časových souvislostí. Neupozorňuje speciálně na to, že období Antikristova příchodu a řádění je obdobím v lidských dějinách posledním, a nepoukazuje v souvislosti s Antikristem ani na blízkost Posledního soudu. K samotné časové stránce říká jen to, že příchod doby Antikristovy je nevyhnutelný (fol. 28r – 28v) a že mravy se časem zhoršují a úpadek církve je nejhorší za času Antikrista (fol. 28r), přičemž toto tvrzení navíc přebírá z Wyclifa. Zhoršující se stav morálky je v *Diligēs* známkou

⁴⁹⁷ Mýtem máme na mysli „slovesný útvar, který (...) prostřednictvím symbolizací zpravuje o bytí a o dění bytí“. Mýtus v tomto původním smyslu neoznačuje „prelogický způsob myšlení“, který je dáván do protikladu s vědou, a nemá pejorativní význam. Pouze funguje jinak než moderní věda, což vůbec nevypovídá o neoprávněnosti či oprávněnosti jeho existence. Má „ahistorickou vnitřní strukturu“ v tom smyslu, že mu jsou díky symbolickému jazyku schopni porozumět lidé různých dob (citace HORYNA, B. Mýtus. In *Filosofický slovník*, s. 281). Zejména k pejorativnímu pojetí srov. WELLEK, R., WARREN, A. *Teorie literatury*. Olomouc 1996, s. 269.

⁴⁹⁸ V souvislosti s Husem stojí za upozornění zejména PATSCHOVSKY, A. „Antichrist“ bei Wyclif, s. 83–98. Odpovědi na tuto otázku však ve výkladu o řadě autorů naznačil již CHYTL, K. *Antikrist*.

Antikristova řádění v Husově současnosti a je nakonec i známkou blížícího se konce lidských dějin, avšak další eschatologické souvislosti a podrobnosti Hus v *Diliges* již nezdůrazňuje a nerozvíjí. Přesto především z Husova předchozího díla (srov. *Abiciamus, De sanguine, Super canonicas*) víme, že o souvislostech Antikrista s koncem věků a Posledním soudem alespoň v jejich základní rovině uvažoval a neomezilo se to vždy jen na výroky o zhoršující se morálce.

Rovněž o další stránce, která se v souvislosti s Antikristovou dobou často objevuje, o duchovním boji na sklonku věků nijak zvlášť neuvažuje, jen se o něm zmiňuje:

„Non ascendistis ex adverso nec opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in prelio in die Domini.“ [Ez 13, 5] Ubi Glosa: Ex adverso ascendere est pro defensione gregis voce libera huius mundi potestatibus contraire. In die Domini in prelio stare est pravis decertationibus ex amore iusticie resistere.⁴⁹⁹ (fol. 30v)

Husovo kázání však souvisí s duchovním bojem jinak. *Diliges* není teoretizováním, je spíše samo praktickou ukázkou duchovního boje. Zda se jedná o boj na samotném konci věků, k tomu se ještě dostaneme.

Jak naši otázku tedy zodpovědět? Husův pojem Antikrist ani v *Diliges* nemůžeme chápat jinak než jako eschatologický pojem (nikoli tedy jako pouhou antonomázií bez eschatologických souvislostí), a to nejen kvůli souvislosti se spásou, ačkoli je autor v případě tohoto kázání na některé informace k eschatologické stránce Antikrista velmi skoupý.

I přes to, že v *Diliges* mravní význam Antikrista výrazně převážil nad časovými aspekty, zůstal Antikrist i v *Diliges* něčím nenahraditelným, nejen rétoricky, ale také obsahově zvláštním a nezaměnitelným. V principu funguje podobně jako onen svět v hrozbách, kterými se ještě budeme zabývat, tedy jako něco, co má naprosto reálný obsah (který svým vlastním způsobem koresponduje s mýtem), ovšem co je současně uzpůsobeno účelům kritiky. Antikrist je jako pojem i rétorický prostředek jen jednou z možností, jak Hus v *Diliges* na současné zlo upozorňuje. Ovšem je to způsob nejvýraznější, nejostřejší a nenahraditelný. V některých případech se může zdát (fol. 31v), že antikristovská terminologie je využita jen jako rétorický tropos bez dalšího eschatologického kontextu, než je vztah ke spáse, a že je dokonce jen jedním z řady v podstatě rovnocenných tropů, které poukazují na smrtelný hřích doby, aniž by šlo o speciální období lidských dějin. Avšak přihlédneme-li ke kontextu celého kázání a Husova dosavadního díla, Antikrist přece jen v *Diliges* vystupuje do popředí a eschatologický je také podstatně více než jiné pojmy, které se v Husově kritice objevují. V případě Antikrista nacházíme v *Diliges* na rozdíl od ostatních tropů spojení s biblickými doklady Antikristova příchodu a řádění a již jsme zmínili skutečnost, že podle předchozích děl Hus obecně další eschatologické souvislosti antikristovského mýtu jako je ztotožnění Antikristovy doby s dobou poslední a pocit blízkosti Posledního soudu v době Antikrista znal a do souvislosti s kritikou současnosti je, byť spíše jen

⁴⁹⁹ Srov. glossa ordinaria ad locum Ez 13, 5.

stručně, dával. I v *Diliges* tedy v tomto duchu nutně Hus hovoří o Antikristu tam, kde hřích sílí, kde alespoň tímto způsobem a v jeho důsledku i naléhavostí svého sdělení ohlašuje konec historie. Antikrist je v *Diliges* v podstatě antonomazií,⁵⁰⁰ což ovšem vyjadřuje pouze to, že označuje určitý typ člověka, a nic to nemění na tom, že v *Diliges* se jedná o skutečné Antikristy z antikristovského mýtu s neotřesitelnou vazbou na konec věků. Lidé, které Hus kritizuje, jsou právě těmi Antikristy, o nichž mýtus hovoří. Antikristovský mýtus se podle Husa právě nyní realizuje. I přes určité shodné stránky s jinými pojmy, se kterými se v Husově kritice mravů setkáváme, tedy nemůžeme hovořit o tom, že by je Hus používal jako synonyma. Antikrist není tropos zcela univerzální, bez zvláštních eschatologických charakteristik.

Nyní se podívejme na detaily a sledujme je již ve všech zmíněných dílech raného období Husovy tvorby, neboť jen tento širší kontext nám umožní lépe pochopit i eschatologičnost antikristovského tématu v *Diliges*. Z jakých dalších hledisek (kromě svázanosti se spásou) je Husův Antikrist eschatologickou záležitostí, rozvíjí Hus díky Antikristovi alespoň v předchozích dílech apokalyptické souvislosti? Co vše pro Husa znamená konec věků, s nímž dává v předchozích dílech Antikrista do souvislosti, jak důležitá tato souvislost je a jak si vysvětlit náhlou absenci výraznějšího vyjádření této myšlenky v *Diliges*?

To, co můžeme v tuto chvíli říci je, že Hus se na apokalyptiku v dílech tohoto období obecně nesoustředí (poněkud výjimečně působí *Abiciamus* důrazem na konec věků, ovšem podrobnosti o něm Hus ani zde nepřináší) a nerozvíjí ji. V *Diliges*, jak již bylo řečeno, tuto stránku až na náznaky pomíjí zcela. Povšimněme si také zajímavosti, že např. i Bernard z Clairvaux se v citovaných výrociích v *Diliges* nezabývá poslední dobou. S blízkostí Posledního soudu v *Diliges* nedává Antikrista do souvislosti vůbec. V předchozích dílech jen hovoří obecně o tomto vztahu a o poslední době, aniž by vytvářel nebo výrazněji a systematicky rozvíjel nějakou teorii Apokalypsy (*Spiritum* z Apokalypsy výrazně čerpá, nicméně pro označení Husa jako apokalyptika to také nebude stačit), aniž by odhaloval Boží tajemství Posledního soudu. Na otázku, jak blízko je nyní v době Antikristova řádění skutečně Poslední soud, nemůžeme odpovědět s jistotou. Jak Hus říká ještě později v *Super Quattuor sententiarum*,⁵⁰¹ ani on sám to netuší. Avšak přes toto jeho obvyklé tvrzení, mající za cíl vyjádřit hlavně jeho pokoru před Bohem (ačkoli např. v některých otázkách očistce ji někdy naprosto postrádá), je značně nepravděpodobné, že by si zvláště pod vlivem domácí tradice na věc nevytvořil nějaký konkrétnější vlastní názor.

Podle naléhavosti sdělení o Antikristu (nejen v *Diliges*), výroků v jiných dílech o posledním čase a podle návaznosti autorových myšlenek na domácí tradici, na niž ještě podrobně poukážeme, však můžeme říci pouze následující a zcela otevřeně řekněme, že se v této otázce jedná o úvahy, které neztrácejí svoji určitou a nápadnou

⁵⁰⁰ Srov. definici antonomázie: LAUSBERG, H. *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart 1990, s. 300–301. ARBUSOW, L. *Colores rhetorici*. Göttingen 1963, s. 85.

⁵⁰¹ *Super IV Sententiarum*, IV, XLVIII, 5, s. 729.

míru nejistoty. Hus se domnívá, že soud je velmi blízko, ovšem nenacházíme u něj výroky, které by naznačovaly, že by měl soud nastat téměř bezprostředně. Přece jen se počítá i s možnostmi, že se alespoň částečně podaří ještě církev napravit. Je nejspíše ještě dost času věnovat se nápravě nejen osobní, ale i na úrovni celé církve. Také zmínky o Posledním soudu a jeho blízkosti by snad v jiném případě bylo více. Absence určitých informací v Husově díle nás současně nutí Husovy zmínky o Posledním soudu automaticky nepřeceňovat, nehledat v Husovi apokalyptika a v souvislosti s otázkou blízkosti Posledního soudu brát v úvahu to, že boj s Antikristem může být teoreticky i dlouhý proces.

V cestě k přesné odpovědi nám stojí i absence některých pro Husa „neužitečných“ informací a také obecný kazatelský úzus, který vychází z Augustinovy periodizace věků – někdy lze chápat konec věků jako velmi dlouhé období, které začíná v podstatě Kristovým životem.⁵⁰² Ovšem v souvislosti s neutuchajícím nárůstem pocitu zhoršující se situace se přikláníme k tomu, že až tak dlouhé časové období Hus většinou v námi sledovaných dílech na mysli nemá a že je to zřetelnější s nárůstem antikristovské problematiky a Husových obav. Blízkost soudu, která už si zaslouží větší pozornost a není jen obecně používaným, s eschatologickým pocitem nepropojeným prostředkem kazatele k vynucení nápravy, se zdá být naprosto bez nadsázky myšlenou i tehdy, podíváme-li se na záležitosti konce věků z pohledu posluchačů,⁵⁰³ který je v případě kázání nakonec tím nejdůležitějším, byť značně subjektivním.

Konec věků a myšlenka, že právě v něm Antikrist přichází, je pro Husa v úvahách o Antikristu ačkoli nerozvíjenou, přesto velmi důležitou souvislostí.⁵⁰⁴ Podobný jev můžeme zaznamenat také v případě hrozeb věčným zatracením. Posmrtný osud je pro Husa tím nejdůležitějším, avšak nemá cenu se blíže zaobírat tím, co neumíme přesně popsat a co hlavně nemůžeme změnit. Nutné jsou jen neustálé, ale velmi obecné připomínky. Vzpomeňme si také na to, že poslední věci obecně jsou pro Husa východiskem, od kterého však v praxi neustále odbíhá k moralistice. Hovoří-li Hus o Antikristovi, který se objevuje na konci času, Hus, který jako jednoznačnou prioritu za všech okolností vyzvedává, a to co nejvíce nahlas, pravdu, je obtížné si představit, že by se navíc při jeho kazatelském nadání někdo z posluchačů domníval, že Hus hovoří o Antikristu, který se může objevit v kterékoli fázi lidských dějin, o Antikristu nemajícím s Antikristem, o němž hovoří bible, společného nic víc než jméno a pozici na špatné straně žebříčku morálních hodnot. Ani se nelze domnívat, že

⁵⁰² NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 187: Hus to sám říká v *Ad te levavi*. O konci věků lze jako o zcela úplném konci uvažovat také v souvislosti s Molnárovou charakteristikou vnímání dané doby Husovou generací jako okamžiku krajně naléhavého, kdy se „rozhoduje konečná budoucnost světa“ (MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost, s. 182). Přesto ani v tomto případě významná vazba na úplný konec věků nechybí.

⁵⁰³ O nutnosti zkoumat podmínky vypracování, samotné proslovení a poté i přijetí kázání informuje DE BEAULIEU, P. M.-A. Kázání. In LE GOFF, J., SCHMITT, J.-C. *Encyklopedie středověku*. Praha 2008, s. 279.

⁵⁰⁴ Tento dílčí závěr naší práce tedy koresponduje s tvrzením J. Nechutové (Hus a eschatologie, s. 187) o tom, že vzrůst antikristovské moci je podle Husa znakem blížícího se konce. Srov. také FUDGE, T. A. *The night of Antichrist*, s. 36, kde se autor odvolává právě na J. Nechutovou (Hus a eschatologie) a trdíl, že podobně jako Wyclif i Hus tvrdil, že vzestup Antikrista znamená konec věku a konečný konflikt, že Hus dokonce tušil apokalyptický zápas.

by Hus nechtěl, aby se posluchači cítili být na konci. Snad kvůli neužitečnosti informací, kvůli jakési svrchovanosti Husovy moralistiky nebo kvůli neschopnosti člověka určit přesný čas soudu nehovořil o konci podrobněji a ještě častěji, snad si také myslel, že je to teprve počátek konce, ale vše, co řekl, bylo myšleno bez nadsázky. S jednoduchostí kázání a především s Husovým názorem, že za pravdu je třeba někdy i umírat,⁵⁰⁵ by bylo uvádění nějakých diskutabilních, nejednoznačných myšlenek neslučitelné. V kázání šlo přece jen v první řadě o dojem a srozumitelnost. Pokud by Hus nechtěl tento dojem navodit, nebylo třeba zařazovat připomínky Posledního soudu v souvislosti s Antikristem ani v předchozích dílech. Vezmeme-li tedy v úvahu charakter žánru a Husův styl uvažování, přikláníme se k tomu, že myšlenky o blížícím se konci jsou myšleny konkrétně, ovšem otázku přesnějšího časového horizontu nelze zodpovědět a je pravděpodobné, že pro Husa měl konec v dosud sledovaných dílech význam delšího období boje proti Antikristu, během kterého lze ještě dosáhnout alespoň dílčích reformních úspěchů. Otázka blízkosti soudu tak zůstává bez přesné odpovědi.

Pokud jde potom speciálně o *Diliges*, Hus se soustředil na nápravu mravů, a proto nebyl důvod nejspíše již všeobecně známou souvislost Antikrista s koncem věků neustále připomínat. Těžko by Hus pracoval bez dalšího vysvětlení s pojmem, o jehož významu by posluchači neměli tušení. Také musíme počítat s Husovou určitou zbrklostí a nesystematičností. Zde už se znovu pouštíme do značně subjektivní úvahy, avšak znovu se domníváme, že v případě interpretace kázání, jehož primárním účelem je někoho o něčem přesvědčit a k něčemu pobídnout, v němž subjektivita hraje nesmírnou roli, a zvláště interpretujeme-li kázání osobnosti, kterou byl Hus, je tato úvaha na místě.

Poslední část otázky tvoří problém vztahu Husova Antikrista k antikristovskému mýtu, na který jsme již z velké části odpověděli.⁵⁰⁶ Určitým hlediskem tohoto vztahu, ovšem ve Wyclifových polemických spisech, se zabýval Alexander Patschovsky.⁵⁰⁷ Konkrétně jej zajímá vztah Antikrista jako eschatologické figury⁵⁰⁸ a Antikrista jako označení pro skutečnost současnou. Rozlišuje tradiční metaforiku antikristovského mýtu a Wyclifem vytvářenou metaforiku v rámci soudobé církevní kritiky pro současnou dobu, v níž je Antikristem papež nebo klér. Také Patschovsky si klade otázku, zda si Wyclif myslel, že je na konci věků a jak daleko od Posledního soudu se cítil být. Podle autora je Wyclifův koncept smíšením metaforických (tropologických) a doslovně chápaných eschatologických elementů. Wyclif nechce, aby byly jeho myšlenky vnímány jako chiliastické, současně se však k chiliasmu velmi přibližuje a zdá se, že tisíciletá vláda Antikrista právě probíhá. O Wyclifově názoru na blízkost Posledního soudu nelze přinést jednoznačný závěr.

⁵⁰⁵ Srov. např. *Korespondenci*, č. 63, s. 169–171, č. 86, s. 204–206 nebo č. 127, s. 266–267.

⁵⁰⁶ Také *Kybal*, V. M. *Jan Hus II*, 3, s. 313 přináší ukázkou z Husovy *Postily*, z níž je podle nás jasné, že zejména v pozdějším díle je doloženo, že představa Antikrista je u Husa spjata s antikristovským mýtem a v omezené míře také s Apokalypsou.

⁵⁰⁷ PATSCHOVSKY, A. „Antichrist“, s. 83–98.

⁵⁰⁸ Tj. s vazbou na konec věků.

Antikrist, jak to ukazuje již Karel Chytil, může mít základ v mýtu, dokonce se může jednat přímo o prioritu autora vysvětlit antikristovský mýtus, a přitom může tento autor nacházet projevy Antikrista ve skutečné politice, ať už světské nebo církevní. Dobrým příkladem je *Ludus de Antichristo*.⁵⁰⁹ V této hře vidíme, že ačkoli se velmi úzce opírá o antikristovský mýtus, na základě mýtu se odehrává líčení naprosté reality. Hra mýtus představuje a toto téma spojuje se současnou politickou situací. Podle našeho názoru nemá význam v těchto souvislostech považovat rozdíl mezi mýtem a realitou za něco, co má výpovědní hodnotu (viz také definici mýtu uvedenou na s. 109), ale pouze určovat míru, v jaké je mýtus spojován s aktuální společenskou situací a do jaké míry se autor výpovědí o Antikristu drží nějakého mýtu, nakolik doslovně nebo jej dále dopodrobna rozvíjí. Zapojení narážek na dobovou politiku a dobové roztržky je obvyklé již od 8. století.⁵¹⁰

Pokud jde o Husovo *Diliges*, v podstatě jsme už po částech odpověděli, když jsme hovořili nejprve o přítomnosti a vážnosti myšlenky o konci a jeho blízkosti a poté o dojmu na posluchače. Husův Antikrist k antikristovskému mýtu vztah má, ať už je podle Husa konec jakkoli blízký, či naopak vzdálený. Zopakujme, že konec času do souvislosti s Antikristem dává, odvolává se na biblická místa, která o příchodu a působení Antikrista hovoří, dokonce i na další, nebiblické autority a potvrzují to i jiná Husova díla. Eschatologický a mytologický rámeček a rámeček reálné, současné církevní politiky se nevyklučují, naopak se doplňují.

Na závěr se vraťme ještě k souvislosti s terminologií a ke konkrétní ukázce, jak se Husův styl uvažování o Antikristu dále promítá do způsobu vyjadřování. Rétorická stránka vycházela z Husova přesvědčení o realitě současného Antikrista, k ostřejší kritice měl důvody související s eschatologií. Ještě výraznější skok k eschatologii, který byl v souvislosti s Antikristem možný, však neučinil, neboť ačkoli jsou poslední věci tím naprosto nejdůležitějším, z hlediska kvantity a podrobnosti výpovědí pro Husa zůstala prioritou zvěst o nutnosti morální nápravy, a to právě kvůli možnosti posmrtný život tímto způsobem ovlivnit. Ničím jiným než jednáním si člověk nemůže být jist, o nic jiného nemá smysl usilovat. Každý autor může antikristovský mýtus využívat pro jiné účely, pro to, co je podle něj tím nejdůležitějším. Jeden tak oznamuje konec, druhý vyzývá k nápravě mravů, třetí k obojímu. Hus se snaží jednat. Antikrist se pro něj stává apelem, další výzvou k tomu, na co už léta upozorňuje, avšak v daleko eschatologičtějších souvislostech. Stává se výzvou čím dál více naléhavou díky

⁵⁰⁹ YOUNG, K. *The drama of the medieval church*, vol. II. Oxford 1933. Ludus vydáno na s. 371–387, informace až do s. 396. Nejnověji vydala Gisela Vollmann-Profe: *Ludus de Antichristo*. Goppingen 1981. Litterae. (Kritické poznámky k edici: H.-D. Kahl v *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 1982 nebo K. Langosch v *Mittellateinisches Jahrbuch*, 1984.) Další literatura k *Ludus de Antichristo*: *Letteratura latina medievale (secoli VI–XV)*. A cura di C. Leonardi e di F. Bertini. Firenze 2002, s. 242. RAUH, H. D. *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*. Münster 1973, s. 365–415. GREISENEGGER, W. *Die Realität im religiösen Theater des Mittelalters*. Wien 1978, s. 85–151. KAHL, H. D. *Der sog. „Ludus de Antichristo“ (De finibus saeculorum) als Zeugnis frühstaufferzeitlicher Gegenwartskritik*. Ein Beitrag zur Geschichte der Humanität im abendländischen Mittelalter, *Mediaevistik* 1991, 4, s. 53–148.

⁵¹⁰ MANSELLI, R., JESCHKE, G., ULLMANN, W. *Antichrist*, s. 703.

blízkosti konce. Pořád je to však výzva k nápravě mravů. A v této výzvě pro něj neztrácejí smysl ani výrazy či pojmy, které používal do této doby.

Diliges tak není jen kázáním o Antikristu. Je to především kázání o zlu, v němž Hus Antikrista objevuje. K přesvědčení o něm Hus dospívá na základě pozorování skutečných současných mravů, které již dříve kritizoval, aniž by používal antikristovskou terminologii. Svoji původní kritiku zla, nezátíženou specifickou terminologií, v takové situaci antikristovskou terminologií aktualizuje, posunuje do souvislosti s koncem věků, ale nenahrazuje ji zcela. Důraz na jednání umožňuje Husovi přecházet z antikristovské terminologie plynule k terminologii užívané v běžné kritice mravů kterékoli doby a naopak. Tím, jak zlo roste, se jen odkrývá jeho pravý charakter, jméno a vazba na konec historie, ale zlo je to pořád a je třeba využít všechny prostředky, jak toto poselství o boji proti němu posluchači předat. Ten si musí zapamatovat naléhavost situace, hlavní známky dobra a hlavní známky zla. Chtít po něm víc by ani nebylo možné.

Nejlepším příkladem je srovnání termínu Antikrist a jeho odvozenin s termínem ďábel a jeho odvozeninami. Obě dvě terminologické skupiny jsou v *Diliges* i v jiných Husových kriticky zaměřených dílech těmi nejpoužívanějšími a nejvýraznějšími. Ďábelství poukazuje stejně jako Antikrist na smrtelné hříchy – prolhanost, smilstvo. Podrobné vysvětlení fungování takové terminologie lze najít nejen v Husově kazatelském úzu, ale tuto terminologii užívali také další kazatelé. Hus není systematický teolog a nesoustředí se na výklad podrobností antikristovského mýtu, byť se o něj v základu opírá. Zdůrazňuje jen některé stránky pojmů, a pokud si vybral jednu jejich stránku (zlo a co proti němu dělat) za rozhodující, díky této stránce se pro něj jednotlivé pojmy prolínají. Antikrist je tak v *Diliges* v první řadě morálním apelem. To však neznamená, že bychom mohli považovat Antikrista a ďábla za synonyma. Hus kazatel se soustředí jen na některé stránky a ty ostatní, ačkoli je zná, odsouvá do pozadí, např.:

„Christiani debent imitari Christum Dominum (...) quia aliter in moribus forent degeneres, non filii Christi, sed filii Antichristi, nec filii Dei, sed filii diaboli censerentur, teste Christo Ioan. 8: ‚Vos ex patre diabolo estis.‘ [Io 8, 44]“ (fol. 28v, rovněž na fol. 28r)

Jde o vyjádření kontrastu dobra a zla, nikoli o detaily srovnávaných postav či dějů. Obdobné je to s výrazy jako *deterior*, *perfidior*, *crudelior*, *voracior* (fol. 31r – 31v) nebo v úvodní pasáži *peior*, *austerior*, *pessimi* (fol. 28r). Stejný morální smysl má také spojení „narozený z ďábla“ (*natus ex diabolo*⁵¹¹ – fol. 28v).

⁵¹¹ Spojení „ex diabolo“ najdeme také u Wyclifa, např. *Opus evangelicum* nebo *Sermones*.

5.2. Onen svět – role věčného trestu a věčné blaženosti v *Diliges*

Hus se v *Diliges* nechal svým morálním horlením přivést ještě k jinému eschatologickému tématu a věnoval se mu v poměrně slušném rozsahu. Máme na mysli Husovy nepřehlédnutelné hrozby věčným zatracením a tresty. Ty se v kázáních objevují běžně, bez ohledu na antikristovské téma. Naprosto běžná je v kázáních také motivace pozitivní, na kterou ani Hus nezapomíná, ale které v *Diliges* už tolik pozornosti nevěnuje.

Jsou to témata vysloveně eschatologická a právě ona zastupují a rozvíjejí eschatologickou stránku *Diliges* nejvíce. Hus o nich hovoří opět specifickým způsobem, ruku v ruce s neutuchající snahou kazatele odvrátit posluchače-duchovní (a tím i jejich posluchače) od zlého chování a věčného zatracení, které z takového chování nutně plyne, a přimět je k cestě zcela opačné. Husovy výroky o onom světě fungují ve výsledku jako prostředek motivace k dobrému jednání a nabývají dvou hlavních podob – výroky o věčném trestu jsou podstatou Husových hrozeb, výroky o věčné blaženosti autor naopak využívá jako prostředek pozitivní motivace nebo útěchy. Jak se ukazuje už v samotném biblickém tématu *Diliges*, obě dvě roviny vztahu křesťana k Bohu soudci se v této roli objevují zcela logicky a přirozeně. Boha je třeba kvůli jeho dobrotivosti milovat a kvůli jeho absolutní moci je třeba se ho synovsky bát: „In quibus verbis [i. e. *Diliges Dominum Deum*] ostenditur primo Salvatoris potentia et bonitas, ut sit filialiter timendus et amandus, cum dicitur: ‚*Diliges Dominum Deum tuum.*‘ [Mt 22, 37]“ (fol. 30r) A potvrzení najdeme také v systematickém komentáři *Super Quattuor sententiarum*, kde Hus hovoří o čtyřech druhích bázně, které rozlišuje Lombardus, a říká k tomu: „Sciendum, quod timor et amor duo dicuntur esse precepta, quibus ducimur in observanciam legis Dei (...)“ (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 477–478; srov. Husovo východisko: PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, 3–4, s. 191–194.)

5.2.1. Hrozby

Než si představíme konkrétní hrozby, budeme se také v jejich případě zabývat funkcí, obsahem, rozmístěním a výrazovou stránkou. V situaci, jejíž bezútěšnost Hus v *Diliges* popisuje, kazatel s poučením nevystačí. Zejména zatvrzelým kněžím, kteří jsou vůči poučení neteční, je nezbytné pohrozit, aby se odvrátili od špatného jednání. Kněží se totiž stále a snad i stále více brání nápravě, jak Hus podotýká v průběhu kázání a zdůrazňuje na jeho konci (citace z fol. 31v již uvedená na s. 105). Ďábelští duchovní nemyslí na soud a nehájí lid pod trestem svého zatracení, které je neodvratně čeká, pokud se nezmění: „(...) praelati ecclesiae (...) populum Domini sine demerito, quem debet sub poena damnationis defendere, loco defensionis spoliat (...) ‚Nunquid non vestrum est scire iudicium‘ [Mi 3, 1] (...)“ (fol. 29v) Situace se zdá být Husovi v tomto směru momentálně zoufalá, proto v kázání *Diliges* hrozby svým počtem i kvalitou nápadně převyšují výroky o věčné blaženosti.

Hrozby věčným trestem, věčným zatracením, nacházíme zhruba od druhé třetiny kázání, kde významně doplňují v souvislosti s Antikristem již zmíněnou Husovu kritiku současných smrtelných hříchů. Co musí taková hrozba sdělovat, aby v duchovním vyvolala bázeň Boží (filialiter timendus – fol. 30r), odvrátila hříšníka od hříchu a přivedla jej zpět k dobrému jednání? V *Diliges* hrozby ukazují, v čem spočívá podstata věčného trestu – v tzv. druhé smrti (smrti duchovní), tj. v nemožnosti dojít království slávy, Božího království a v nutnosti věčně trpět pekelným ohněm a sírou. Před naturalistickým a detailním, barvitým popisem pekelného trestu nebo místa, kde se odehrává, dává Hus přednost jen základnímu poučení o jejich existenci a nesnesitelnosti a víc upozorňuje na to, že duše přichází trvale o něco dobrého. Tím důležitým je ukázat posluchači samotný základní kontrast dvou variant posmrtného života duše a jejich neměnnost, nevratnost.

Hrozby v *Diliges* však obsahují ještě další významně popsanou stránku – některé z nich i samy, ale všechny svým úzkým spojením s kritikou současných mravů v maximální možné míře ukazují, jaký je důvod věčného trestu, komu takový trest nyní hrozí a neustále poukazují na to, že jediným prostředkem, jak se trestu vyhnout, je milovat Boha čili jednat dobře. Hus opakovaně připomíná, že důsledky lidského jednání mohou být fatální. I v případě věčného trestu a hrozeb se tedy drží zásady nevěnovat se podrobně věcem, které nelze změnit, a rozebírat jen to, co ovlivnit lze. To, čím lze ovlivnit naše úplně poslední věci, je naše chování a Hus na to nezapomíná skoro u žádné z hrozeb ještě zvlášť upozornit, ačkoli smysl hrozeb by měl být i bez těchto připomínek každému jasný, zvláště duchovním. Shrňme tedy, že Husovi, jehož snahou je napravit mravy společnosti (zvláště duchovních), nejde tolik o popis toho, jak přesně bude trest vypadat, jako o to, aby dalším způsobem připomenul, komu trest hrozí a proč, a rovněž aby poukázal na kontrast dobra a zla a zdůraznil nevratnost stavu, do něhož se duše po smrti dostane. V centru jeho zájmu stojí i v případě onoho světa lidské jednání a proto i tentokrát právě ono určuje roli této eschatologii v *Diliges*.

Žánr a Husovy aktuální kazatelské záměry určují nejen obsahovou, ale také formální stránku výroků o věčném trestu. Tyto dvě stránky spolu ostatně musí souviset. Hrozby v *Diliges* jsou přímé a důrazné. Mají různou délku, některé jsou obecné, jiné podrobnější, Hus v nich používá různé výrazy, někdy se odvolává na různá biblická místa.

Podívejme se na to, jaké výrazy Hus používá a v jaké frekvenci. Nejnaturalističtějšími prvky v popisu zásvětí jsou oheň (ignis aeternus – Mt 25, 41, fol. 30r; ignis gehennae – fol. 30v; ardens ignis – Apc 21,8, fol. 29r; ardere sine fine – fol. 30v; Endor – Ps 82, 11, fol. 30v) a síra (sulfur – Apc 21, 8; nebo dohromady ignis sulfureus – obojí fol. 29r). Pouze jednou padne nějaký výraz označující místo věčných muk – gehenna (avšak pouze ve spojení ignis gehennae). Daleko častěji se objevují výrazy, které vyjadřují to, o čem je podle Husa nejdůležitější vědět. Hus si dává záležet na tom, aby tyto výrazy či slovní spojení doslova příliš neopakoval, a znovu se tak projevuje jako kazatel. Zde je jejich výčet: druhá smrt (mors secunda – Apc 21, 8, fol.

29r), věčná smrt, věčný trest či utrpení (in aeternum perire – Iob 4, 19, fol. 31r; poenae perpetuae inflictio – fol. 29r; aeternaliter dolere in tormento – fol. 30v), nemožnost dospět do království nebeského (regnum Dei non consequi – Gal 5, 19, fol. 29r; regnum Dei non possidere – I Cor 6, 9, fol. 29r), zavržení (abiecti – fol. 30v), vyloučení (excommunicatus, excommunicati – fol 30v – 31r), odloučení (separatus, separati – fol. 30v – 31r, separatio – fol. 29r), záhuba (perditus, perditii – fol. 30v – 31r), odsouzení (damnatus, aeternaliter condemnati – fol. 30v – 31r); zbavení království nebeského a nepřítel Boží (regni coelestis privatio; privans regno gloriae – obojí fol. 29r; „non exaudiet eos et abscondet faciem suam ab eis in tempore illo“ – Mi 3, 4, fol. 29v). Různými výrazy a obraty autor v podstatě opakuje neustále stejné myšlenky a jeho projev je i v případě tohoto tématu rozsáhlou amplifikací. Můžeme se však setkat i s tím, že Hus prostě hovoří o nutnosti bázně Boží, aniž by někoho vyloženě strašil (fol. 30r – zde Mal 1, 6; Eccl 12, 13).

Zapomenout bychom neměli ani na roli řečnických figur v hrozbách. Adresáty hrozeb jsou stejně jako adresáty celého kázání *Diligens* hříšní, zejména smilníci duchovní, na které se Hus často obrací osobně, přímo je oslovuje a osobně jim také hrozí. Vzhledem k tomu, že si Hus nepotrpí na detailní popis věčného trestu, zajišťuje intenzitu a účinnost hrozeb právě přímým oslovením a dalšími prostředky, z nichž jsme některé již uvedli – synonymickými výrazy nebo výroky (v kázání účinný tematický pleonasmus), opakováním stejného výrazu, obměnou biblických zdrojů, délkou pasáží věnovaných hrozbám, jejich umístěním v *Diligens* blízko za sebou, spojením hrozby s okamžitou výzvou k dobrému jednání. Jednotlivé případy ukážeme za chvíli. Ony figury nacházíme většinou v pasážích, jimiž Hus hrozí, ne v jednotlivých biblických citacích nebo aluzích, na nichž dané pasáže staví. V neposlední řadě si ještě musíme uvědomit, že kázání se nacházejí „v širokém a neurčitém pásmu mezi literaturou a rétorikou, mezi skripturální a orální kulturou“ a že výroky, které zde rozebíráme, Hus proslovil, a to při kazatelském vystoupení, během něhož mohl ještě ledacos zdůraznit nebo jinak ovlivnit intonací a gesty.⁵¹² To platí nejen pro hrozby, ale i pro téma Antikrist a všechna další témata, která jsou pro Husa důležitá. O kvalitách Husových kazatelských vystoupení ostatně vypovídá jejich tehdejší velká obliba a rovněž samotná pozvánka, aby Hus kázal při tak významné události jakou byla synoda.

Podívejme se nyní na konkrétní Husovy výroky. Ty následují v kázání *Diligens* poměrně blízko za sebou (nacházíme je rozmístěné na pouhých dvou foliích: 29r–v) a v následujícím přehledu jim ponecháváme stejné pořadí, jaké mají v *Diligens*.

⁵¹² Podle Zdeňka Uhlíře (*Středověké kazatelství*). Kázání k duchovním mohlo být ožívováno zásahy posluchačů, dramtizováno samotným kazatelem (výkřiky, fiktivními dialogy, mimickými dramaty, gesty, exempli), kázání se také měnila v závislosti na liturgickém kontextu (DE BEAULIEU, P. M.-A. Kázání, s. 278).

První hrozba je velmi stručná a vychází z Gal 5, 21:

„Dominus Iesus (...) dicit: ‚Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio‘ [Gal 5, 19], adulterium. Et ostendit, quod sit mortale, quia privans regno gloriae, ita subdit: ‚Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.‘ [Gal 5, 21]“ (fol. 29r)

Nejvíce detailů a výrazových prostředků nacházíme v popisu trestu, kterým je taktéž zbavení možnosti dostat se do království nebeského, tentokrát však Hus navíc hrozí i věčným trestem v ohni a síře (tzv. druhou smrtí), kterými podobně hrozil už v *Českých kázáních svátečních*. Opírá se o I Cor 6, 9 a Apc 21, 8. Váhu hrozby zesiluje vedle množství různých výrazů délka hrozby. Ta je dána zejména tím, že Hus podrobně rozvádí všechny podstatné aspekty Božího trestu. Na důrazu přidává Hus také tím, že hrozbu výslovně adresuje přímo smilníkům. Tato hrozba je příkladem jedné kompoziční varianty, kdy Hus hned vzápětí za hrozbu zařazuje radu, jak se věčnému trestu vyhnout, výzvu k lásce k Bohu. S tímto postupem se setkáme ještě u některých dalších hrozeb. Hus si totiž dává záležet, aby posluchače přivedl k dobrému životu právě kombinací různých prostředků. V tom originální samozřejmě není, umožňuje to, ba přímo vyžaduje samotný žánr:

„Si quis episcopus aut presbyter aut dyaconus post dyaconii sui gradus acceptos fuerit fornicatus aut maechatus, deponatur et ab ecclesia proiectus inter laicos agat poenitentiam.⁵¹³ Ecce gravis poena fornicantium clericorum, sed gravior secundum apostolum, quia ‚regnum Dei non possidebunt‘ [I Cor 6, 9] et supergravatur – Apoc. 21, ubi dicit: ‚Qui sedebat in throno‘ [Apc 21, 5], scilicet Iesus Christus. Fornicatoribus pars erit in stagno ardenti igne et sulfure [srov. Ps 148, 8],⁵¹⁴ ‚quod est mors secunda‘ [Apc 21, 8]. Et patet fornicantis clerici poena quadruplex: prima a Christo et sic a tota Trinitate sanctissima et ab ecclesia separatio. Secunda ab officio divino debita suspensio. Tertia regni coelestis privatio. Quarta poenae perpetuae inflictio, igne sulfureo inflammante, quas poenas, o clerice, si satagis effugere, fornicationem fuge tam corporis quam ipsius spiritus, quia sic ‚diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et in tota mente tua‘, ubi thema.“ (fol. 29r)

Dosáhnout cíle Husovi pomáhají v uvedené pasáži tyto řečnické figury: apostrofa, gradace, homoioteleuton (homioptoton). Určitý paralelismus sledujeme také v tematické rovině ve zmíněném střídání hrozby a výzvy, ale to už (jak můžeme vidět z celého přehledu hrozeb) spíše na úrovni celého kázání.

V podobném duchu, ale pro změnu zase stručně Hus hrozí citací Mi 3, 4 duchovním, kteří si nejsou vědomi Posledního soudu a nedbají o duše svých svěřenců:

„Tunc clamabunt ad Dominum et non exaudiet eos et abscondet faciem suam ab eis in tempore illo, sicut nequiter egerunt in adinventionibus suis.“ [Mi 3, 4]⁵¹⁵ (fol. 29v)

⁵¹³ *Decretum magistri Gratiani*, I, 81, 13, s. 284.

⁵¹⁴ Srov. také *Česká kázání sváteční* v závěru kázání na sv. Mikuláše: „Oheň, krúpa, snieh, síra, duch vln morských diel muk jich.“ (*Česká sváteční kázání*, s. 64); na Boží hod vánoční: „Oheň, krúpa, snieh, led, síra a duch vlnobitie.“ (Tamtéž, s. 86.)

⁵¹⁵ Srov. tamtéž, na sv. Ondřeje, s. 56–57.

Hrozby věčným ohněm Hus čerpá také z Apokalypsy a z Matoušova evangelia, a to v další delší hrozbě:

„Dixi primo, quod in themate ostenditur Salvatoris potentia et bonitas, ut sit timendus filialiter et amandus (...) quia ergo Dominus potens, immo omnipotens, idcirco filialiter est timendus. O clerice, time istum Dominum [srov. Ecl 12, 13], ad te enim dicit Malachiae I: Si ego Dominus, ubi timor meus? [srov. Mal 1, 6] Cum autem sit Dominus, quia ‚rex regum et Dominus dominantium‘ – Apoc. 19 [Apc 19, 16]. Habet potentiam summe puniendi, quia igne aeterno, Mat. 25: Ite, inquit, maledicti, in ignem aeternum [srov. Mt 25, 41]. Et in quantum Deus habet notitiam omnis mali et in quantum tuus, habet causam tui et quia Dominus Deus tuus, habet ubique potentiam tui ubique notitiam et ubique puniendi iustitiam, quibus assistentibus non est compossibile, quin puniat, cum delinquit. Quapropter ‚Deum time et mandata eius serva‘ – Ecclesiast. ultimo [Ecl 12, 13], quia sic ‚diliges Dominum Deum tuum‘ [Mt 22, 37] (...) Moveat te huius patris et Domini bonitas, quia nihil a te exigit, nisi quod sit tibi utile cum ratione magnitudinis sui Domini, non ad sui indigentiam, sed te ad tui prodessentiam habet servum.“ (fol. 30r)

V tomto úryvku využívá apostrofu, Hus hovoří přímo k publiku, dále nacházíme opakování týchž slov, opět se setkáváme s podrobnějším rozvedením hrozby a také se spojením hrozby a následné výzvy k dobrému jednání.

Kromě věčného ohně spalujícího těla zlých lidí, na něž upozorňuje rovněž v *Super Quattuor sententiarum* (*Super IV Sententiarum*, IV, XLIV, s. 709) a o kterém hovoří už Lombardus ve svých *Sentenciis* – „Gehenna illa, quae stagnum ignis et sulphuris [Apc 20, 9] dicta est, corporeus ignis erit, et cruciabit damnatorum corpora (...)“ (*Sententiae*, IV, 44, 6, 1, s. 520) – Hus rozlišuje také oheň očišcový, který není věčný, ale je také nesmírně bolestivý (*Super IV Sententiarum*, IV, XX, s. 618). Lombardus sice ještě nehovoří o očištcí, nicméně o takovém očištném ohni ano: „Hic autem ignis, etsi aeternus non sit, miro modo est gravis (...)“ (*Sententiae*, IV, 20, 1, 5, s. 373.) A dále Hus rozlišuje oheň předcházející a doprovázející události Posledního soudu (*Super IV Sententiarum*, IV, XLVII, s. 726–727) opět podobně jako Lombardus (*Sententiae*, IV, 47, 4, 2, s. 540–541).

Hus připojuje také hrozby speciálně hříšným farářům a mnichům, že kvůli svým hříchům budou trpět v mukách:

„Tricesimas innumerabiles sibi ordinant, quas perpetim non explebunt, commutationes illicitas et fraudulentas pro beneficiis tanquam pro equis exercent cum pecuniarum addito, ut post aeternaliter doleant in tormento.“ (fol. 30v)

Jindy v podobném smyslu mluví o oltářnících, kaplanech a potvorných mniších jako již polomrtvých:

„(...) cum iam semimortui debeant peccata populi et propria deflere.“ (fol. 30v)

Další jsou hrozby věčným ohněm pekelným, přičemž se objevuje výraz gehenna alespoň ve spojení ignis gehennae. A Hus opět připojuje výzvu k milování Boha:

„(...) et sic secundum Psalmistam ‚disperierunt in Endor, facti sunt ut stercus terrae‘⁵¹⁶ [srov. Ps 82, 11], scilicet abiecti, foetidi et immundi. Endor autem ignis generationis interpretatur⁵¹⁷ et significat ignem gehennae, quem sibi aedificant, in ipso ut ardeant sine fine. Hoc autem abhorrens, o clerice, ‚Diliges Dominum Deum tuum‘ [Mt 22, 37], quia in ipso est potentia et bonitas, ut sit timendus filialiter et amandus.“ (fol. 30v)

V této hrozbě nacházíme opakování slov ignis a timendus filialiter z předchozích hrozeb, apostrofu a bereme-li v úvahu celé kázání, potom také paralelismus v podobě navazující výzvy k dobrému jednání.

Dobrým příkladem Husovy záliby v synonymech, která je mnohem větší než záliba v detailech popisu podsvětí, je poslední hrozba – vyloučením, odloučením, zatracením a odsouzením na věky:

„Qui non amat Dominum Iesum Christum, anathema sit‘ [I Cor 16, 22], inquit Apostolus.“ A Hus to vysvětluje: „Anathema sit, id est excommunicatus, separatus,⁵¹⁸ perditus vel damnatus.“ (obojí fol. 30v) A pokračuje o tom, že se tak skutečně děje: „Et patet ex opere, quoniam multi clerici sunt excommunicati et a Christo Domino separati, immo perdití et nisi paenituerint, aeternaliter condemnati, primo quia non diligunt Dominum fortiter, ut se pro grege Domini fortiter opponerent iuxta verbum Domini Ioan. 10 (...) Secundo clerici sunt anathema, quia non diligunt Deum prudenter, stulte agentes (...),[sacerdos] non lucro animarum, sed inanis gloriae avaricia fultus, dignitatem acceperit et in vita sua non sponte reliquerit eumque in aspera poenitentia mors non invenerit, procul dubio in aeternum peribit [srov. Iob 4, 20].“ (fol. 30v – 31r)⁵¹⁹

V této hrozbě nacházíme zejména opakování, a to navíc slov, která jsou si svým obsahem velmi blízká.

Hrozby a výroky o strachu hrají jako součást celé kritiky a kázání *Diliges* nezastupitelnou roli. Celá pasáž, která hrozby obsahuje, je jakousi amplifikací týchž pro Husa významných myšlenek. Je ovšem důležité si uvědomit, že ne všechny stylistické figury, na které jsme poukázali, Hus užíval ke zdůraznění účinku hrozeb sám od sebe a záměrně. Některé se v *Diliges* objevily díky tomu, že je převzal jako součást citace (polysyndeton ve druhé ukázce). Některé byly zase obvyklé v daném žánru (apostrofa, paralelismus hrozeb a výzev). Nenacházíme žádnou typickou figuru, jako je antiteze v antikristovské tematice, nejčastější je opakování. Uvedené figury zkrátka nemůžeme chápat jako specifika tohoto typu výpovědí u Husa, ale spíše jako příklad toho, že i výroky o onom světě mají u Husa v určité roli zajímavou stylistickou stránku podřízenou cílům kazatele a korespondující s žánrem kázání, že lze výroky o posledních věcech různými způsoby zdůraznit. Je to také další doklad toho, že stylistická stránka

⁵¹⁶ PETRUS LOMBARDUS. *Commentarium in Psalmos*, 82,9–10, PL 191, 784C – 785A.

⁵¹⁷ Srov. glossa ordinaria ad locum Ps 82, 11; nebo PETRUS LOMBARDUS. *Commentarium in Psalmos*, 82, 10, PL 191, 785A.

⁵¹⁸ Srov. glossa ordinaria ad locum I Cor 16, 22; nebo PETRUS LOMBARDUS. *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*. Ad Romanos, 9, 1. PL 191, 1454.

⁵¹⁹ Srov. *Decretum magistri Gratiani*, II, 1, 1, 115, s. 403.

výpovědí o posledních věcech se mění v závislosti na tom, k jakému účelu jsou využity a odkud jsou čerpány.

5.2.2. Pozitivní motivace

Přestože je Hus v *Diliges* spíše negativně naladěný, nepředstavuje zde Boha jen jako mocného a spravedlivého soudce, který trestá smrtelné hříšníky věčným ohněm právě proto, aby dostal své spravedlivosti, ale také jako ochránce těch, kteří v něj doufají a Pána nanejvýš štědrého, jak to ukazuje již zmíněný výrok: „In quibus verbis [i. e. Diliges Dominum Deum] ostenditur primo Salvatoris potentia et bonitas, ut sit filialiter timendus et amandus (...)“ (fol. 30r) Konkrétní místa, kde o těch příjemnějších posledních věcech Hus mluví, však uvádíme spíše kvůli úplnosti. Jedná se totiž jen o pár Husových zmínek, nepřilíš výrazných, které nemohou dosáhnout účinnosti, kterou mají v *Diliges* hrozby:

„Secundo servitoris Dei instructio et capacitas, ut sit dilectus Deus supra omnia pro beatitudine finaliter obtinenda, cum dicitur ‚ex toto corde tuo et ex tota anima tua et in tota mente tua.‘ [Mt 22, 37]“ (fol. 30r)

O dobrotivosti Boží a konečné blaženosti duše hovoří Hus ještě o chvíli později, kdy se k tomuto druhému důvodu tématu *Diliges* vrací (fol. 30v). Avšak celkově v *Diliges* věnuje pozitivní motivaci, jak je vidět, zanedbatelný prostor. Také v jiných souvislostech se o té lepší podobě onoho světa, jako je spása duší, pouze zmiňuje, když říká, že jen duchovní povznesení spasí duše, o něž se kněží nestarají. Toto téma tedy rozhodně nerozebírá, odpovídá tomu i jednoduchá rétorika a malá frekvence relevantních výrazů.

Jazyk, kterým Hus hovoří o zásvětí, je svým způsobem pestrý, využívá zásadním způsobem antiteze a všeobecně kontrast, často se objevuje i gradace a opakování, ovšem nenajdeme zde obrazotvornost ve smyslu podrobných naturalistických líčení zásvětí. V tomto směru je naopak Husovo sledované dílo poměrně strohé, ať už se jedná o kladnou či zápornou podobu zásvětí.

5.3. Další eschatologická témata a formy eschatologických výroků v *Diliges*

V *Diliges* nacházíme kromě výroků o Antikristu a jeho době a kromě výroků o věčném trestu a věčné blaženosti ještě několik témat, která spadají do oblasti eschatologie. Řadíme je do zvláštní kapitoly, neboť způsob, kterým s nimi Hus pracuje, je jiný a některá témata navíc hrají navzdory svému velkému eschatologickému potenciálu v Husových eschatologických úvahách v *Diliges* jen velmi malou roli. Je to způsobeno opět tím, že Hus si jako kazatel vybírá, co se mu pro dané účely hodí nejlépe. Nepracuje jako systematický teolog, nehledá veškeré možné eschatologické souvislosti a ne vždy vše vysvětluje.

5.3.1. *Predestinace*

Významným, avšak ne příliš rozvedeným tématem v *Diliges* je predestinace a její souvislost s církví. Výroky týkající se predestinace, výroky husovskými badateli tolik diskutované, se objevují hned na začátku kázání. Hus však o žádné polemiky v *Diliges* na toto téma nestojí. Jde mu výhradně o to, aby dal kázání nějaké východisko, aby na začátku kázání jednoznačně definoval církev, o jejíž budování, které zahrnuje i obranný duchovní boj proti Antikristu, mu v celém kázání jde především. Také chce doložit speciální postavení duchovních v této církvi, kteří jsou předáky v tomto boji a vůči nimž kritika v kázání obsažená míří nejvíce. Proto se dotýká látky predestinace pro účely kázání dostatečně, avšak z hlediska možností samotného tématu velmi stručně. O rozvinutí eschatologie za hranice základní definice církve Husovi v *Diliges* nejde a od Husa se během kázání ani nic takového neočekává.

Zásadní vztah nacházíme mezi predestinační myšlenkou a pojmem církev. Hus definuje církev⁵²⁰ jako veškerost předurčených neboli tajemné tělo Kristovo, nevěstu Kristovu a království nebeské: „Tertio modo ecclesia est praedestinatorum universitas et illa vocatur corpus Christi mysticum, sponsa Christi et ‚regnum caelorum‘ [Mt passim].“ (fol. 28r) Takovou církev dělí na církev vítězíci (ecclesia triumphans), církev bojující (ecclesia militans)⁵²¹ a církev spící (ecclesia dormiens). To, koho řadí k jednotlivým částem, závisí i na záslužném jednání každého člověka, tedy i na jeho úspěchu v duchovním boji. Církev vítězíci tak tvoří predestinovaní kralující ve vlasti (multitudo praedestinatorum regnantium in patria) a taková církev již zvítězila nad satanovými neřestmi (in viciis sathanae triumphavit). Církev bojující je zástup predestinovaných zde

⁵²⁰ Podle Husa je to jen jeden z možných způsobů, jak pojmu církev rozumět, avšak z jeho tvorby je evidentní, že ten nejdůležitější. Srov. zejména Husovo *De ecclesia* (*Tractatus De ecclesia*. Ed. S. H. Thomson. Praha 1958). Podobně Wyclif, např. *De Christo et adversario suo Antichristo*. Hrsg. R. Buddensieg. Gotha 1880.

⁵²¹ Termín nacházíme nejen u Wyclifa, ale také např. u Stanislava ze Znojma – srov. jeho synodální kázání z roku 1405 *Vos testimonium perhibebitis de me*. Stanislav Wyclifa také znal a v tomto období se jím ještě v některých otázkách inspiroval.

na zemi (*multitudo praedestinatorum vianantium*), vede boj Ježíše Krista proti tělu, světu a ďáblu (*contra carnem, mundum et diabolum exercet militiam Iesu Christi*). Vůdci této církve jsou biskupové, vyvoleni Duchem svatým, kteří mají dbát na své svěřence. Tato část je pro kázání *Diliges* nejdůležitější a Hus se ani při její definici neopomíná zmínit o boji a o výsadním postavení biskupů a z toho plynoucí jejich zvýšené zodpovědnosti za ostatní křesťany. Církví spící potom Hus rozumí zástup predestinovaných spících v očistci (*multitudo praedestinatorum in purgatorio dormientium*), tato církev již nemůže jednat (*ibi non est in actu beatitudinem promerendi*). Ačkoli dále v *Diliges* o tuto poslední část církve nejde, je to pro nás významný doklad toho, že Hus existenci očistce uznával (vše fol. 28r). Husa vůbec neznepokojuje, že osud církve, kterou nazývá *praedestinatorum universitas*, závisí z určitého lidského hlediska i na dobrém jednání lidí, že jednotlivé části takové církve definuje právě ve vztahu k lidskému jednání.

Predestinační pojetí církve podle Matthew Spinky⁵²² zastával Hus odjakživa. Myšlenku o církvi jakožto *praedestinatorum universitas* a stejné členění takové církve nacházíme v raném období nejpřehledněji vyloženo v jeho *Super Quattuor sententiarum*, kde se vzhledem k účelu spisu Hus pouští i do dalších úvah s problematikou predestinace spjatých. Využijeme tedy tohoto díla a za nedlouho i dalších děl k tomu, abychom význam role predestinace v kázání *Diliges*, které je z hlediska vysvětlení hodně stručné, co nejlépe pochopili. V *Super Quattuor sententiarum* rozlišuje také stejné části církve katolické, tj. všeobecné, Kristovy. Nerozebírá však tolik, kteří lidé kam patří, ale ukazuje spíše hned na protiklad církve Kristovy a církve zlomyslných, který z jeho predestinační teorie vychází a který detailně známe již z *Diliges*. Podobně jako v *Diliges* je i zde důvodem prezentace všech těchto úvah (i těch detailnějších) skutečnost, že se církev zlomyslných snaží zničit církev Kristovu, jen se oproti *Diliges* navíc objevuje v antitezi dvou protikladných církví jiná terminologie. Je však zřejmé, že významově protikladu církve Kristovy a církve zlomyslných naprosto odpovídá v *Diliges* protiklad církve Kristovy či predestinovaných a církve Antikristovy. Antitezí v komentáři sice reaguje na pojem „*ecclesia odibilis*“, který nachází u Lombarda, avšak Lombardus sám o církvi predestinovaných a zavržených v *Sentenciis*⁵²³ nemluví. Poznáváme tak zvláštní Husův zájem o tuto problematiku. Speciálním dílem, zaměřeným na problematiku církve, což zahrnuje z velké části úvahy právě o predestinačním pojetí, je potom Husovo *De ecclesia*, v němž také nacházíme stejnou definici a členění jako v *Diliges*, ale které vzniklo až v letech 1412–1413.⁵²⁴

Mezi tím se setkáváme výrazněji s otázkou predestinace ještě v jiném kázání – *Ite vos in vineam meam* (asi roku 1410).⁵²⁵ V tomto kázání, které pojednává o církvi,

⁵²² SPINKA, M. *John Hus' concept of the Church*. Princeton 1996, s. 68 (poznámka také na s. 253). Spinka zde říká, že Hus zastával principy, které popisuje v *De ecclesia*, od počátku. To se snaží ukázat na příkladě *Super Quattuor sententiarum*, v němž už se tyto principy zřetelně ukazují. Na Spinku upozorňuje RANSDORF, M. *Kapitoly z geneze husitské ideologie*. Praha 1986, s. 92.

⁵²³ PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, Prologus, s. 4.

⁵²⁴ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 70, s. 70.

⁵²⁵ *Positiones*, s. 237.

nacházíme stejně jako v *Diliges* a pozdějším Husově *De ecclesia* rozlišení několika pojetí církve a Hus zde rozlišuje predestinované a předzvěděné. Hus věnuje mnoho místa opět právě predestinovaným a opírá se i o Wyclifovo dílo *De ecclesia* (*Ite*, zejména s. 133–134).

Myšlenku o církvi predestinovaných Hus převzal z Augustina. To tvrdí již Josef Bohuslav Jeschke v článku *Augustin v díle Husově*,⁵²⁶ Miloslav Kaňák v článku *Hus a Viklef*⁵²⁷ a obdobný názor má např. Zdeněk Kučera ve studii *Husova nauka o predestinaci*.⁵²⁸ Je otázkou, na kolik k tomu Husa přivedl i Wyclif, který z Augustina rovněž čerpal, protože navzdory svému tvrzení se Spinka dovolává až *Super Quattuor sententiarum*. Formulace badatelů jsou v otázce možnosti, že tyto myšlenky Husovi zprostředkoval Wyclif, někdy nejednoznačné. Např. podle Lawrence Petersona převzal Hus z Wyclifa částečně myšlenku o nezničitelnosti a čistotě Kristovy církve, mystickém těle a čistém snoubence.⁵²⁹ Spinka potom hovoří o pavlovsko-augustiniánsko-wyclifovské definici (*omnium predestinatorum universitas*) církve, ale myslí to spíše jako zachycení všech autorů či směrů, v nichž se definice výrazněji odrazila, neboť častěji hovoří v případě Husa o Augustinově díle.⁵³⁰

Tak i tak si byl Hus augustinovského původu dobře vědom, odvolával se na konkrétní místa jeho děl a chápal Augustina jako záruku správnosti. Svědčí o tom např. explicitní odkaz v Husově *De ecclesia*, a to právě při definici církve:

„(...) una est ecclesia ovium et alia edorum, una ecclesia sanctorum et alia reproborum (...) Ecclesia autem sancta catholica, id est universalis, est omnium predestinatorum universitas, que est omnes predestinati presentes, preteriti et futuri. Patet ista sententia per beatum Augustinum Super Johannem, sub cuius sententia XXXII, qu 4, c. 2, Recurrat, habetur quomodo eadem ecclesia predestinatorum currebat a mundi exordio usque ad apostolos, et ab hinc usque ad diem iudicii. Nam dicit: ‚Ecclesia que peperit Abel et Enoch et Noe et Abraham ipsa peperit Moysen et prophetas tempore posteriores ante domini adventum et que istos ipsa et apostolos et martires nostros et omnes bonos christianos, omnes enim peperit, qui diversis temporibus nati apparuerunt, sed societate unius populi continentur, et eiusdem civitatis cive labores huius peregrinationis experti sunt et quidam nunc experiuntur et usque in finem ceteri experientur.‘ Ecce quam plane iste sanctus ostendit ecclesiam catholicam sanctam et correspondentem loquitur ibidem statim de ecclesia malignantium. ‚Que‘, inquit ‚peperit Cayn, Cham, Ysmahel et Esau, eadem peperit et Dathan et alios in eodem populo similes. Et que istos eadem ipsa tempora, pseudochristianos, in affeccione animali obturatos pertinaciter sive sint permixti in unitate sive aperta precisione dissenciant.‘ Hec Augustinus. Ex cuius sententia patet, quod unica est sancta universalis ecclesia, que est predestinatorum universitas a primo iusto inclusive usque ad ultimum futurum salvandum inclusive, et claudit omnes salvandos, qui continent numerum.“ (*De ecclesia*, s. 2–3; pasáž se ve skutečnosti nachází

⁵²⁶ JESCHKE, J. B. Augustin v díle Husově. *Křesťanská revue*, 1954, roč. 21, č. 9, s. 264–265.

⁵²⁷ KAŇÁK, M. Hus a Viklef. In *Husův sborník*. Praha 1966, s. 51.

⁵²⁸ KUČERA, Z. Husova nauka o predestinaci, s. 209–218.

⁵²⁹ PETERSON, R. L. *Preaching in the last days*. New York, Oxford 1993, s. 41.

⁵³⁰ SPINKA, M. *John Hus' concept*, s. 256.

v Augustinově díle *De baptismo* I, 16, 25. In *Sancti Aurelii Augustini opera*. Ed. M. Petschenig. Vindobonae 1908, s. 169 CSEL 51.)

Dalším dokladem je ve stejném spise (s. 3) Husovo odvolání se na Augustinův spis *De doctrina Christiana*: „Christus caput est ecclesie, quod est corpus eius futurum cum illo in regno et gloria sempiterna.“ (*De doctrina christiana. De vera religione*, III, 37. Ed. K.-D. Daur, J. Martin. Turnhout 1962, s. 114. CCSL 32.) To jsou hlavní prameny Husovy představy o predestinaci a struktuře církve. Najdeme je hned v první kapitole jeho *De ecclesia*. K dělení církve predestinovaných přináší *De ecclesia* stejné informace jako *Diliges* (*De ecclesia*, s. 8).

Hus i Wyclif se přes Augustina dostali k několika stejným zásadním myšlenkám. Jak však upozorňuje Zdeněk Kučera, oproti Augustinovi Hus kladl daleko větší důraz na možnost člověka vlastní jednání ovlivnit. Učinil predestinaci procesem, který se postupně naplňuje.⁵³¹ Wyclif také definuje ve svém spise *De Christo et adversario suo Antichristo* církev jako „predestinatorum universitas“ a dělí ji na stejné části: „Et sic est triplex ecclesia, scilicet ecclesia triumphancium in celo, ecclesia militancium hic in mundo et ecclesia dorminecium in purgatorio.“ (Vše *De Christo et adversario suo Antichristo*, s. 33.) Podobně jako Hus v *Diliges* (byť zde jen v určitém smyslu) nebo později důkladně v *De ecclesia* už Wyclif nezůstává u této definice a ve svém zmíněném spise se problematice pojetí církve věnuje podrobně a stejně klade důraz zejména na *ecclesia militancium*, která je podle něj trojí: „(...) ecclesia clericorum, qui debent esse propinquissimi ecclesie triumphanti et iuvare residuum ecclesie militantis, ut sequatur Christum propinquius, qui est caput tocius ecclesie.“ Tuto část označuje také jako *instrumentum oratorum*. Další je *ecclesia militum* neboli *corporalium defensorum*. Třetí je *ecclesia vulgarium* vel *laboratorum*. Toto dělení však uvádí spíše pro přehlednost, neboť jeho stěžejním cílem je, aby části tvořily jednotu, harmonii, aby si vzájemně pomáhaly a církev tak fungovala. Je to ten samý důvod, proč o církvi Hus hovoří ve stručnosti v úvodu *Diliges*, systematictěji později v *Super Quattuor sententiarum* nebo do detailu v celém *De ecclesia* – zachránit jednotu církve. Wyclif a Hus se tedy shodují nejen v základní definici církve, která se opírá o Augustina, ale také v myšlence o výjimečnosti a důležitosti církve, o nutnosti znovunastolení jednoty a míru v ní, tedy v důvodu, proč se touto záležitostí zabývat (*De Christo et adversario suo Antichristo*, s. 33–39).

Augustinus⁵³² je při zrodu těchto myšlenek zásadní, neboť už on rozlišuje mezi královstvím Boží obce a institucí katolické církve.⁵³³ V jeho myšlenkách lze najít další paralely s Husem a Wyclifem. Podle Ivany Noble je také pro Augustinovu eschatologii typická dynamičnost a myšlenka, že Boží prozřetelnost nesouvisí s tím, co se lidem zdá

⁵³¹ KUČERA, Z. Husova nauka o predestinaci, s. 209–218.

⁵³² O Augustinově eschatologii očima teologa např. LA DUE, W. J. *The Trinity Guide to Eschatology*. New York 2004, s. 13–16.

⁵³³ NOBLE, I. *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia* [online]. 21. 3. 2007 [cit. 2011-09-09]. Dostupné z: <<http://www.iespraha.cz/?q=node/40>>.

jakožto prosperita.⁵³⁴ Zde už je však podle našeho názoru diskutabilní, nakolik se jedná o specifikum Augustinovy nauky a nakolik je to spíše obecně křesťanská tendence. Augustinovo dílo má určitý vztah i k myšlenkovým důsledkům Husova a Wyclifova předvedeného pojetí církve. Uvedená definice a členění církve predestinovaných úzce souvisí s problematikou Antikrista, jíž jsme se dlouze zabývali. Augustinus inklinoval k typologickému a symbolickému přístupu k eschatologii. Každý symbol může fungovat v pozitivním i v negativním smyslu. Např. církev se tak může stát i anticírkví, může reprezentovat Krista i Antikrista.⁵³⁵ Hus pracuje podle Noble právě pod tímto vlivem s tzv. polarizovanou typologií – rozlišuje církev predestinovaných a církev zavržených, Krista a Antikrista atd. Dodejme, že podobnou tendenci v neustálém zdůrazňování kontrastu dobra a zla zřetelně vidíme také u Wyclifa nebo v domácí kazatelské tradici u Matěje z Janova a že tak opět není jednoznačné, který z vlivů, jež na Husa působily, jsou ty nejsilnější a jaká vazba mezi nimi byla.

Vztah Husova pojetí k tomu Wyclifovu a detaily Husovy představy predestinace musíme ještě upřesnit. Jisté je, že úvodní definice církve je v Husově *Diligens* zařazena právě kvůli svému vztahu k následné problematice Antikrista nebo přímo církve Antikristovy. Jen díky úvodní definici církve predestinovaných se dá vysvětlit nejen existence dvou církví, ale také skutečnost, že Antikrist vychází z řad křesťanů, z viditelné církve. Touto prioritou je zde také výklad o predestinaci a církvi omezen na konkrétní stručné informace. Husův záměr se odráží i ve výrazových prostředcích. Výklad zbytečně nezatěžuje rétorickými ozdobami, snaží se o jasnost a užívá jednoznačné termíny. Podobně na základě takového dualismu i později např. v *De ecclesia* po výkladu o církvi predestinovaných podrobně ukazuje, že tzv. presens ecclesia je něčím jiným, neboť je „permixta quidem (...) diversitate filiorum“ (vše *De ecclesia*, s. 11). Také zde se v úvahách o smíšení ve viditelné církvi odvolává na Augustina – *Super Johannem XXI*, 11 (*De ecclesia*, s. 32–33; srov. *Sancti Aurelii Augustini In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, CXXII, 5–9. Ed. R. Willems. Turnholt 1954, s. 670–675. CCSL 36) nebo *De fide ad Petrum*⁵³⁶ (*De ecclesia*, s. 34). V tomto momentu se však začínají Wyclif a Hus rozcházet.

Pojetí církve má u obou autorů totiž další podstatné, ale již rozdílné důsledky. Podle Husa je církev jakožto shromáždění predestinovaných mystické tělo Kristovo, tedy tajemné tělo, které řídí vnitřní síla a působení Krista, který je hlavou tohoto těla: „Christus dicitur caput ecclesie, ideo quia est persona dignissima in humano genere, conferens omnibus membris eius motum et sensum.“ (*De ecclesia*, s. 12.) Důvod je jednoduchý. Nikdo jiný schopností hýbat dalšími částmi nedisponuje. Tato myšlenka se stává kamenem úrazu, neboť díky ní Hus odmítá uznat papeže za hlavu církve (výrazně

⁵³⁴ Noble odkazuje na *De civitate Dei*, I, 8 (např. ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnholt 1955, s. 7–8. CCSL 47).

⁵³⁵ Noble (*Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia*) zde vychází podle svých slov z publikace KLAASSEN, W. *Living at the end of the ages: apocalyptic expectation in the radical reformation*. New York, Lanham, London 1992, ovšem zde se mi nepodařilo nalézt.

⁵³⁶ Non inveni.

se opakuje v celé *De ecclesia*). Význam jeho funkce, pokud ji papež zastává dobře, však na rozdíl od Wyclifa nezpochybňuje. Problematika hlavy církve a papežství je potom již záležitostí, které se Hus věnuje v pozdějších dílech a dotkneme se jí více tedy i my později.

Informace o samotné predestinaci nalezneme v raném období Husovy tvorby nejpráhledněji rovněž v *Super Quattuor sententiarum*, v pozdějším období zejména v *De ecclesia*. Částí obecné svaté církve (*sancta universalis ecclesia*) je pouze ten, kdo byl predestinován Bohem. Hus se při tom odvolává samozřejmě na Augustina, tentokrát na *De praedestinatione sanctorum* (*De ecclesia*, s. 16; AURELIUS AUGUSTINUS. *De praedestinatione sanctorum*. L' Édition bénédictine. Introd., traduct. et notes par J. Chéné, J. Pintard. Paris 1962, s. 522. Oeuvres de Saint Augustine 24. 3. série: La Grâce). Jak Hus tvrdí, podle Augustinova dalšího spisu, které Hus nazývá jako „De penitencia“⁵³⁷ – rozlišuje dva druhy předurčení, z nichž jen jedno vede k dosažení věčného života. Zdá se, že Hus inklinuje i k myšlence, že dobrý život, avšak bezpodmínečně neustávající, je známkou toho, že daný člověk je predestinovaný (*De ecclesia*, s. 25).

Podrobněji si představme z hlediska tématu predestinace *Super Quattuor sententiarum*, neboť to je dílo, které má přinést nejsystematičtější Husovo zpracování mimo jiné i této tematiky a s nímž tedy můžeme zhodnotit vliv žánru na toto téma. V *Super Quattuor sententiarum* nacházíme predestinačním otázkám věnovány především v 1. knize distinkce XXXVIII–XLII a XLVI. Zdůrazněme zde další myšlenky, které jsou zde oproti *De ecclesia* uvedeny navíc nebo alespoň více rozvedeny – predestinovaný nemůže být absolutně zatracen (dist. XL, 1, s. 165; obdobnou myšlenku nacházíme ve stejné distinkci u Lombarda a v distinkci XXXVIII), predestinací se neruší svoboda lidského rozhodování (opět vliv Augustina; dist. XXXVIII, s. 159–162; také u Lombarda ve stejné distinkci), vzhledem k účelu je predestinace podporována lidským skutkem. Jsme jakoby spoluvykonavatelé, ačkoli vůči Boží moci s velkou nadsázkou, v procesu spásy. Lidská snaha jednat dobře je umožněna Boží milostí. Bůh pomáhá člověku snažit se jednat dobře, ale nepomáhá mu jednat zle. Vůlí Boží je, aby všichni byli spaseni, avšak jen u těch, kteří dobře jednají a spásu si zaslouží, je vůle Boží, že jsou skutečně spaseni. Záleží tedy na plnění či neplnění Božího přikázání, neboť spasit všechny lidi i ty nedobré by bylo proti Boží spravedlivosti (dist. XLI, s. 167–169, dist. XLVI, s. 77–179; tento názor nacházíme rovněž u Lombarda).

Hus již typicky pro své dílo, ovšem ne typicky pro predestinaci v jednom místě nakonec dodává, že se nechce tolik zabývat Božím předzvěděním, protože „cum sim vermis abscondita Dei non valens percipere, sed debeo esse sollicitus, ut sciam nunc bene vivere et prescientem Deum michi Dominum propiciam invenire“ (*Super IV Sententiarum*, I, XXXIIX, s. 162). Predestinace je tak nejspíše i v Husových očích kvůli své

⁵³⁷ Non inveni.

nadpřirozenosti nakonec obtížně vyjádřitelnou, v některých ohledech snad i nepopsatelnou záležitostí, což by mohl být klíč či jeden z klíčů k vysvětlení toho, že Hus neproblematizuje vztah dobrého jednání a predestinace, že se jím dále již vůbec nezaobírá, ačkoli se v *Super Quattuor sententiarum* pustil do podrobného vysvětlování.⁵³⁸ I Hus někdy zapomíná, že tuto nepřekročitelnou hranici nelze překonat, a snad proto dochází i v *Super Quattuor sententiarum* k jednomu nesouladu (možná jen terminologickému), když v rámci rozlišení všedního a smrtelného hříchu najednou tvrdí, že „Deus (...) predestinat aliquos ad beatitudinem, qui ministrant sibi, ut filii et heredes. Alios autem prescit ad dampnationem, quibus tamen dat pro statu vie libertatem arbitrii, secundum quam ut filii salvari poterunt et filii condempnari, cum predestinatio et prescencia sit contingens et non simpliciter necessitans unam partem.“ (IV, dist. XXI, s. 623; u Lombarda nenacházíme.) Stav predestinace se alespoň takto snaží vysvětlit. Stav předzvědění se tímto může stát nejistým, ačkoli ze všech dalších tvrzení plyne, že předzvěděný je schopen dosáhnout pouze časné milosti, nemající vliv na posmrtný osud duše.

Ze zmíněné pasáže kázání i z našeho předchozího výkladu, v němž jsme neustále zdůrazňovali, jaký vliv na Husovu práci s eschatologií mělo přesvědčení o nutnosti dobře jednat, plyne stále nezodpovězená otázka, jak skloubit vliv predestinace a lidského jednání (navíc Husova nesmírného důrazu na nutnost dobrého jednání) na posmrtný osud duše.⁵³⁹ Hus totiž i ve své snaze o vysvětlení tohoto vztahu vedle sebe bez problému tvrdí, že predestinací se neruší svoboda lidského rozhodování, že za pomoci milosti Boží jsme spoluvykonavatelé svojí spásy a na druhou stranu že lidská snaha jednat dobře je zapříčiněna Boží milostí, za zlé jednání si může člověk sám a že Boží vůle je spasit všechny, ale někteří lidé to pro sebe nechtějí. Nejlépe je to vidět na výroci typu „(...) predestinat aliquos ad beatitudinem, qui ministrant sibi (...)“ (*Super IV Sententiarum*, IV, dist. XXI, s. 623). Problém je v tom, že Hus člení otázku predestinace na jednotlivé stupně, že pracuje s Božím předurčením i s lidskou svobodou a účastí na predestinaci a při výkladu nedbá na vztah k transcendenci, nebo k času a lidskému pohledu na věc. Krokem k řešení by snad bylo vyzvednout myšlenku z *De ecclesia* (s. 25) o tom, že známkou toho, že je někdo predestinovaný, je dobrý, bezpodmínečně neustávající život, ale je to skutečně jen drobnější zmínka vůči převažujícímu zdůrazňování dobrého jednání jakožto příčiny spásy. Všude jinde Hus staví dobré jednání jako podmínku, nikoli jako důsledek predestinace. Potom už by mohlo existovat jen jediné vysvětlení, a tím je naznačená Husova tendence uvědomovat si v některých souvislostech, že Boží transcendenci nelze vyjádřit, že je nezbytné zohledňovat nesourodost pozemského světa, našich možností a charakteru věčnosti, to by ovšem musel upustit od právě popsaného, zvláště na Husovy poměry neuvěřitelně

⁵³⁸ Proto může působit snaha o vysvětlení pomocí zvláštních teorií v soudobé sekundární literatuře trochu násilně a někdy až kontraproduktivně.

⁵³⁹ K otázkám predestinace a dobrého jednání např. starší publikace, ale v této problematice podávající jasný výklad: SPINKA, M. *John Hus' concept*, s. 69–73. Zde najdeme výklad o záslužném jednání, o jeho skloubení s Boží milostí, ovšem bez snahy vést vysvětlení za hranice, které sama otázka predestinace předpokládá.

detailního rozboru predestinace a lidské vůle a možnosti ovlivnit svůj osud. Hus zde staví dvě kardinální teologické myšlenky vedle sebe takovým způsobem, že se nám alespoň prozatím nedaří v jeho výročích nalézt jednoznačné vysvětlení a naprosto otevřeně skepticky řekněme, že Husův způsob uvažování a zejména výkladu takových otázek příliš neslibuje nalézt u něj jednoznačnou odpověď ani v jiných dílech a že je to právě tento způsob, který neřešitelné otázky vytváří. Hus chce za každou cenu upozornit na dva zásadní teologické principy, uvést je do praxe, ale děje se to na úrovni kazatelství bez smyslu pro detail a důslednou logickou konzistentnost.

Ani v *Diliges* si však Hus žádného takového problému nevšímá, takovým typem otázek se vůbec nezabývá a je to tedy sice logicky vyplývající, ale výhradně naše otázka. Pro účely *Diliges* je podstatné seznámit posluchače s pojetím církve, ne s detaily problematiky predestinace. Je nezbytné přivést posluchače k nápravě mravů jednoduchým poučením, apelem nebo hrozbami, ne detailními teologickými úvahami. Ty by se ani neslučovaly s žánrem kázání. Téma predestinace v *Diliges* zůstává bez hlubšího Husova zájmu o jeho vysvětlení, bez smyslu vidět jej jako problém. Opět se tak potvrzuje, že některých odpovědí se od Husa nedočkáme. Hus se jako kazatel nezabýval tím, jaké detaily mimo jeho záměr mohou z jeho řeči vyplynout. Sledoval jen jeden účel, pro něho podstatné otázky a o některých, pro něj přidružených tématech, hovořil stručně bez hlubšího zaujetí a vysvětlení. Rolí v tom hrálo nejen zaměření na moralistiku. Alespoň z hlediska posluchačů, pro něž Hus kázání připravil, je také třeba si uvědomit rozdíl v možnostech vnímat detaily při původním poslechu a našem současném čtení textu.

Podobné je to i s následujícími výroky, které umístěny vedle sebe mohou vyvolávat další v *Diliges* nevyčleněné a hlavně nezodpovězené otázky o kompatibilitě predestinace a účinku jednání:

„Omnis, qui natus est ex Deo, non facit peccatum, quoniam semen ipsius in eo manet et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. In hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli“ [I Io 3, 9–10], scilicet quia filii Dei non peccant criminaliter et sic non fornicantur, sed filii diaboli fornicantur et variis criminibus implicantur.“ (fol. 28v)

Toto tvrzení Hus pronesl, aby rozlišil syny Boží a syny ďáblov, nikoli proto, aby to zavedl jako příčinu k vysvětlení vztahu predestinace a jednání. A to i přesto, že tolik zdůrazňuje vliv dobrého jednání a že o něco později v dalším tvrzení, aniž by se nad tím blíže pozastavil, jen vyjadřuje údiv nad tím, že někdo nevěří síle vlivu svých skutků na vlastní osud:

„Secundo clerici (...) stulte egerunt dicentes: ‚Tamen scit iam Deus, qui sunt sui, qualitercunque vixerimus, oportet, quod salvemur, vel oportet, quod damnemur.‘ Ex quo stulte stultificati Dominum non quaesierunt eo, quod non intellexerunt.“ (fol. 30v)

Hus jen chce tímto dalším výrokiem posílit svůj názor, že duchovní mají povinnost dbát o spásu duší jim svěřených.

O nutnosti dobrého jednání v Husových vybraných dílech není pochyb. Je to hlavní poselství kázání. Dobré jednání není důsledkem pouhé víry, jehož původcem je

Bůh bez lidského přičinění. Jednání musí být spojeno s milostí Boží, aby mělo význam, avšak prvek lidského rozhodování, zda využít možnost být spasen, nebo nikoli je v Husových názorech naprosto evidentní. V souvislosti s tím má potom význam, aby se v Husově díle objevoval Bůh v roli soudce trestajícího špatné jednání a současně v roli toho, kdo poskytuje nejen útěchu, ale hlavně věčnou odměnu, jak jsme viděli v předchozí kapitole.

5.3.2. *Poslední vůle, pohřeb, zádušní mše*

Další témata se v *Diligens* stávají pouhou ukázkou hříchu, nemají hlubší eschatologický význam. Pohřeb, zádušní mše, poslední vůle nebo poplatky za třicet mší jsou témata, která Hus pouze zmiňuje. Husovi slouží jako doklady toho, v čem všem se může projevit hříšnost duchovních. Vyskytují se jen jako položky ve výčtu příležitostí ke hříchu, ne jako předmět zvláštního Husova eschatologického zájmu. Jsou využita pro účely konkrétní, aktuální kritiky.

„Prospiciamus ulterius, si plebani offertoria caucionant, offere compellant pauperes, ipsis (nisi obtulerint) sepulturam impie prohibentes. Revera illi non sepelirent cum Tobia propter Deum suum proximum, cum petenti campum denegant alienum. Requiem in solemnitatibus apostolorum aliisque ut die Dominico contra constitutionem cantant (...)“ (fol. 30r)

„Plebani et religiosi monachi (...) spiritualem aedificationem, quae salvat animas, nihil curant. Sed ut augmentent censum aut divitias, ex quibus eorum posterii luxuriantur et superbiunt uberius, optime se facere existimant et pro eis subditos avare inducunt, ut etiam filiis praetermissis, parentibus et consanguineis pauperibus pro ipsis abundantibus ordinent testamenta. Tricesimas innumerabiles sibi ordinant, quas perpetim non explebunt (...)“ (fol. 30r – 30v)

6. Eschatologie v kázání *State succincti*

I v případě tohoto kázání nejprve představíme samotné dílo, funkci výroků o posledních věcech, vztah k okolnostem a vyjmenujeme poslední věci, o nichž Hus hovoří. Tak jako *Diliges* je i *State*⁵⁴⁰ kázáním synodálním.⁵⁴¹ V něm Hus tentokrát káže 18. 10. 1407⁵⁴² na biblické téma „*State succincti lumbos vestros*“ (Eph 6,14). Hlavní cíl synod i Husova úsilí zůstal v podstatě stejný, a tak ani v tomto kázání nedošlo k výraznější změně hlavního poselství a tím pádem ani tematické kostry,⁵⁴³ kterou jsme uvedli u *Diliges*. Změnily se jen detaily obsahu a způsobu jeho podání, kterým chtěl Hus přivést klér na správnou cestu.

A tak i když princip, na němž v Husově díle eschatologie funguje, tj. zejména jako prostředek Husových moralistických snah, zůstal také nedotčen, neboť všechny již zmíněné hlavní důvody pro toto zaměření trvaly, určitou změnu v detailech obsahu a podání oproti *Diliges* můžeme sledovat i ve výrocích o posledních věcech.

Ke změně v podrobnostech vedl Husa, který se vždy snažil reagovat co nejdříve na aktuální dění, dílčí posun současné situace a jeho pohledu na to, co je v daný moment skutečně důležité. Hus proslavil *State* před praláty a kněžími na arcibiskupově dvoře na sv. Lukáše dva roky po *Diliges*. Během té doby se situace nezlepšila. Nejen že nedošlo k požadované nápravě kléru, ale opravné hnutí čelilo čím dál většímu množství výtek a kritiky, od roku 1406 (kdy bylo zakázáno hlásat remanenci) zvláště v souvislosti s otázkami wyclifismu a remanence. Hus měl čím dál větší pocit, že musí zjevné hříchy kárat. Ačkoli byl trnem v oku čím dál většímu množství duchovních, současně rostla i jeho popularita a zatím se neobjevil dostatečný důvod k tomu, aby se v kritice v nějakém ohledu omezoval. Zvláště když vzrostly jeho závazky vůči lidem, o nichž věděl, že v něj vkládají své naděje⁵⁴⁴ a když arcibiskup jeho snahám přál.

Husova kazatelská horlivost tedy rostla, Hus káral zejména kněžské mravy, a to především v Betlémské kapli. Ještě před *State* v roce 1407 kázal v červenci speciálně proti simonii. Ve *State* Hus opět bez rozpaků ostře pokáral hříšné kněžstvo a rozklad církevní hierarchie, přičemž nejdůraznější výtky směřoval k církevnímu schismatu a braní odúmrtí, problémům v dané době aktuálním a stále častěji diskutovaným. Vzhledem k biblickému tématu Hus v této souvislosti hovoří o povinnosti trojího zástupu křesťanského vojska (tj. kněžstva, vladařstva tohoto světa a poddaného lidu) vést duchovní boj proti ďáblu. Duchovním bojem zde však není nic jiného než *imitatio Christi*, o němž jsme tak často slyšeli už v *Diliges*. Kněžstvo, které stojí v čele celého vojska a má jít ostatním příkladem, avšak v současnosti mnohdy tuto svoji roli

⁵⁴⁰ Pracujeme s Op. II, fol. 32r – 36v (Op. II 1715, fol. 47^a – 56^a).

⁵⁴¹ Tentokrát se v něm Hus drží o něco důsledněji zásad, které popisuje A. Schmidtová (*Positiones*, s. 229; srov. pozn. 3). Ve *State* tak nacházíme přehledné rozdělení kázání na úvodní obecnější část a druhou podrobnější, výkladovou, která obsahuje tři části výkladu.

⁵⁴² BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 80, s. 129.

⁵⁴³ „Cum autem clerus Christum ducem debet sequi propinquius et sic in pugne progressu stare constantius, arma plenius induere, ne succumberet vulneratus (...)“ (fol. 32r)

⁵⁴⁴ V této době začal také psát česká díla pro lid a zabýval se českým pravopisem. (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 180–181.)

přestává plnit, je, jak Hus říká, poraněno (clerus vulneratus – fol. 32r). To znamená, že má velkou šanci stát se Antikristem. Z hříchů Hus nejčastěji kárá smilstvo a obžerství. I zde nám hned vyvstane na mysl obdobná kritika současných hříchů a rozkladu církevní hierarchie v *Diliges*. Šance křesťanů zvítězit bez kvalitního kněžstva je téměř nulová, protože špatný příklad kněžstva vyvolává zkázu a zmatek, poražené kněžstvo překáží zbylému vojsku v útoku na nepřítele, zrádné kněžstvo kolaborující s nepřítelem mu poskytuje prostředky k přemožení vojska křesťanského. Co jiného by Hus mohl mít na mysli než Antikristovu církev a Antikrista povstávajícího z řad duchovních a zodpovědnost duchovních za spásu svých svěřenců, jak jsme to četli v *Diliges*. Za této situace je nutné znovu apelovat na kněží, aby se od této špatné cesty odvrátili a společně se všemi křesťany oblékli tzv. zbraně Kristovy, zbraně ctnosti (tj. imitatio Christi), jak k tomu nabádá Apoštol. Husova horlivost se ve své podstatě týká opět výhradně kritiky vnějškovosti církve, tématu u nás již běžnému. Hus se ani zde neodchyluje od pravověrných myšlenek, nejen proto, aby nedal podnět k útoku proti sobě a reformní straně a neohrozil hlavní reformní program.

V takto zaměřeném kázání se objevují následující eschatologická témata – Antikrist, Poslední soud, věčné zatracení a věčná blaženost.

6.1. Antikrist ve State

Důvod, proč Hus hovoří ve *State* o Antikristu, je tedy obdobný jako v *Diliges* – dlouhodobá a velká nespokojenost se současným chováním duchovních a snaha na tuto negativní stránku co nejdůrazněji upozornit a změnit ji. Do popředí se dostávají ty nejpálčivější aktuální hříchy. Kritika pak graduje v Antikristovi. I ve *State* se stává Antikrist díky Husově kazatelské náladě a zvolenému žánru kromě v první řadě naprosto reálného a vážného důvodu a prostředku poučení, varování a v jistém ohledu hrozeb také velmi zvučným výrazem pro velké zlo na konci věků, a tedy výrazovým prostředkem kritiky. Tato rozmanitá role podobně jako v *Diliges* koresponduje s přístupem celého kázání, o němž se nyní zmiňuje i sám Hus a který se v maximální míře projevuje ve výrocích o onom světě:

„Ecce degradatio sacerdotum pestifera, ecce peccatorum scala,⁵⁴⁵ qua descendunt a virtute in vicium, a lumine in tenebras, a laetitia in moerorem, a vita in mortem, a vita aeternae gloriae in vitam miseriae infinitae. Quae singula horrentes, o sacerdotes, si ratione utimini, ‚state succincti‘ etc. Ecce qui sancto fungimur sacerdotio, audivimus boni sacerdotis dignitatem et meritum, audivimus et mali sacerdotis indignitatem et interitum, audivimus ascensum gloriae, audivimus et miseriae descensum. Si ascensus, dignitas et fructus non allicit, saltem miseriae exterreat casus, quia non est tanti moeroris a dignitate et fructu decidere, quanti est doloris honore gloriae perduto in exteriores tenebras [srov. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30], in fletum et stridorem dentium [srov. Mt passim nebo Lc 13,28], ‚in ignem inextinguibilem‘ incidere [Mc 9, 42; srov. Mc 9, 44, Mt 3, 12 nebo Lc 3, 17] et aeternaliter cruciari [srov. Apc 14, 10] (...) In verbis iam propositis [i. e. State

⁵⁴⁵ Ke spojení peccatorum scala srov. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermo in nativitate beatae Mariae Virginis. Vol 5. In *S. Bernardi Opera*. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1968, s. 279.

succincti] monet Apostolus ad stabilitatem operis, ad effectiois puritatem et ad rectitudinem intentionis, ut opus sit stabile, affectio pura, intentio recta, quae sunt necessaria, cum simus in lubrico carnis, in luto saeculi et in bivio gloriae et gehennae.“ (fol. 33v)

Také zde se množství, obsah a forma podání výroků o Antikristu řídí zmíněnou rolí a mírou, v níž Hus hodlá tohoto tématu v závislosti na konkrétní situaci využít.

6.1.1. Antikristovy typické znaky a současný Antikrist podle State

Antikristem chce Hus ve *State* opět upozornit na aktuální i dlouhodobé problémy morálky současných duchovních. A tak stále platí, že se Hus nepouští do podrobných úvah, které by přesahovaly nezbytnou míru informací vyžadovanou účelem *State*. Popis Antikristova charakteru se odehrává opět výhradně v mezích, které určuje už samotný výraz, a jde tedy v první řadě o morální charakteristiku, kterou Hus posluchačům nabízí. Antikrist je pokrytec, falešný křesťan, falešný Kristus (Pseudochristus⁵⁴⁶ – fol. 32r), někdo naprosto protivný Kristu v mravech.

Také podle *State* je původ Antikrista nutné hledat mezi křesťany. Obecně vzato je to nepřítel způsobující současný úpadek církve, ale je jasné, že Hus má stejně jako v *Diliges* na mysli naprosto konkrétní duchovní. Hus na základě Mt 24,24 (Mcc 13,22) a stejně jako již v *Super canonicas* (fol. 203r) nebo v *Abiciamus* (s. 103) na základě I Io 2,18 soudí, že Antikristů je mnoho: „Nec est unus, sed multi sunt.“ (fol. 32r), což nepřímo řekl také v *Diliges*. Antikristy se stávají duchovní, kteří podlehnou v duchovním boji ďáblu, tj. přestanou napodobovat Krista. Hrozí to zejména duchovním oddávajícím se smilstvu a obžerství. Opět je zdůrazněno, že právě duchovní se těší výsadnímu postavení a jejich případný pád z této pozice je pádem nejtěžším a antikristovství je na nich proto nejzjevnější a vzhledem k jejich významné roli v procesu spásy i nejnebezpečnější. Ovšem ani zde Hus na někoho konkrétního neukáže:

„Sicut enim clerici dicuntur principaliter Christi, id est uncti et sic Christiani, ut metipsi afferunt, sic principaliter armis virtutum debent indui et Christum Dominum immeditatus imitari. Cum alias in vanum nomen Dei sui Christi assumerent et nec Christi nec Christiani dicerentur veraciter, sed forent verius pessimi Antichristi.“ (fol. 32r)

„Et patet, quod quilibet homo, sed praesertim clericus debet hostem suum domesticum principaliter refrenare, per illum enim diabolus invadit fortius et devincit (...)“ (fol. 33v)⁵⁴⁷

Výše uvedené informace o Antikristovi najdeme v úvodní části kázání, a to jak ve výrocích obdobných výroků v *Diliges*, tak i ve výrocích typických jen pro *State* – výrocích naprosto přesných, otevřených a umístěných záměrně tak, aby tvořily sice

⁵⁴⁶ Ve Vulgátě se objevuje výraz Pseudochristi dvakrát: Mt 24,24 a Mc 13,22.

⁵⁴⁷ Srov. Wyclifovo kázání Confortamini in Domino. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV. Sermones miscellanei. Ed. I. Loserth. London 1890, LV, s. 478.

krátký, ale ucelený výklad, sestavený z jasné otázky na konkrétního Antikrista a odpovědi:

„Istud autem praeceptum Apostoli Christianus falsus respuens assumpto Christi nomine induitur armis diaboli et prosequitur miliciam Antichristi confitetur se nosse Deum, factis autem negat, est Pseudochristus et verus Antichristus, nec est unus, sed multi sunt. Nam dicit Christus Matth. 24: ‚Surgent Pseudochristi.‘ [Mt 24, 24] Et contestatur Ioannes Christi dilectus 1. Ioan. 2. dicens: ‚Antichristi multi facti sunt.‘ [I Io 2, 18]⁵⁴⁸ Sed qui sunt hi? Revera praecipue illi, qui sub nomine Christi moribus Christi sunt contrarii et qui quod Christus colligit, ipsi dispergunt.“ (fol. 32r)

Mravní podstatu Antikrista Hus dále dokládá citací z Mt 12,30 a dále záměrně rozebírá samotné slovo Antikrist:

„Qui non est mecum‘ [Mt 12,30 nebo Lc 11,23] (...) certe hic mihi est contrarius [srov. Mt 12, 30 nebo Lc 11, 23] et est per consequens Antichristus, hoc enim et vis vocis innuit huius nominis Antichristus. Dicitur enim Antichristus quasi adversans Christo vel ‚contrarius Christo‘.⁵⁴⁹ Sed in quo, si non in moribus et operibus malignis, quibus homo transformatur in diabolum et induit Antichristum iuxta verbum Apostoli Rom. 12: Induimini Dominum Iesum Christum [srov. Rm 13,14]. Ipsum siquidem consequuntur necessario moralia indumenta (...)“ (fol. 32v)

Ačkoli se Hus ve *State* oproti *Diliges* i jiným předchozím dílům takto explicitně ptá, nedozvídáme se kromě toho, že mu ve *State* na tématu Antikrist hodně záleží, z hlediska vlastností Antikrista o moc více než v *Diliges*⁵⁵⁰ nebo v prvních výrocích *State*, které se výrokům *Diliges* velmi podobají. Srovnajme dále také obdobnou, ale mnohem kratší definici Antikrista v *Super canonicas*: „Multi, quia omnes dicuntur Antichristi, qui contra legem Christi peccant (...)“ (fol. 203r)

Důležitým zjištěním je pro nás také to, že Hus zde užívá z hlediska obsahového naprosto stejnou definici jako již Augustinus ve výkladu *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, v níž rovněž čteme o množství Antikristů, o tom, že Antikrist vychází z církve, a o tom, že je to jednoduše Kristův opak:

„(...) antichristi multi facti sunt [I Io 2, 18] (...) Omnes haeretici, omnes schismatici ex nobis exierunt [srov. I Io 2, 19], id est ex Ecclesia exeunt (...) antichristi sunt (...) Descripturus enim antichristos et designaturus est, et videbimus eos nunc. Et interrogare debet unusquisque conscientiam suam an sit Antichristus. Latine enim Antichristus contrarius est Christo. Non quomodo nonnulli intellegunt Antichristum ideo dictum quod ante Christum venturus sit, id est post eum venturus sit Christus. Non sic dicitur nec sic scribitur; sed Antichristus, id est contrarius Christo. Iam quis contrarius sit Christo

⁵⁴⁸ Srov. *Super canonicas* (fol. 203r) a *Abiciamus* (s. 103).

⁵⁴⁹ *Homélie sur la première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*, III, 4, s. 154.

⁵⁵⁰ Připomeňme pro srovnání méně odvážná vyjádření, ale stejnou informaci např. v tomto výroku v *Diliges*: „Quod si utraque supradicta congregatio [i. e. ecclesia Romana et ecclesia Pragensis] in iam dictis degenerat [i. e. Christum Dominum in virtutibus non imitatur], tunc ex veritatis testimonio sunt fures et latrones, Ioan.10 [srov. Io 10, 8]. Et per consequens sunt ecclesiae Antichristi.“ (fol. 28r)

nunc advertitis ipso exponente et intellegitis non posse exire foras nisi antichristos.“
(*Homélie sur la première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*, III, 4, s. 152–154.)

Souvislost s touto pasáží z Augustina můžeme vidět dokonce už i v *Super canonicas* (fol. 203r), kde Hus hovoří rozvněž o množství Antikristů, kteří „per varias haereses et errores divisi a Christo et ecclesia [sunt] (...)“.

6.1.2. Doklady současného antikristovství podle State

Podobně jako v *Diliges* Hus vidí v současném stavu církve naplnění biblických i nebiblických předpovědí, a tak i ve *State* vychází ze dvou druhů zkušeností – z četby a z pozorování současné církevní praxe.

Z Matoušova evangelia 24 tentokrát cituje jako již v *De sanguine* (s. 30) Mt 24,24: „Surgent Pseudochristi.“ (fol. 32r) a ze stejného důvodu jako dříve cituje také z prvního Janova listu 2, 18: „Antichristi multi facti sunt (...)“ (fol. 32r)

Pomineme-li úvodní definici Antikrista (fol. 32r – 32v), kterou jsme již celou uvedli výše, jako další doklad v pořadí uvedme pasáž, v níž Hus přejímá slova Řehoře Velikého:

„Rogo, qui non es caecus, etiam si es caecutiens, prospice acutius et vide, si clerici has conditiones iustitiae teneant, et confestim percipies, quod Deo honorem suum non tribuunt, cum exaltati modo Luciferi Christum spernunt (...) veritas praedixit, pestilentia et gladius per mundum saevit, gentes insurgunt, terrae concutitur orbis cum habitatoribus suis, terra deficiente solvuntur omnia, quae praedicta sunt, fiunt, rex superbiae prope est et quod dici nefas est, sacerdotum ei praeparatur exercitus, quia cervici militant elationis, qui positi fuerunt, ut ducatum praeberent humilitatis.“⁵⁵¹ (fol. 34v)

Zajímavostí této pasáže je to, že ačkoli Hus cituje Řehoře, který hovoří vedle pýchy i o moru a bojích jako typických pro tuto katastrofální dobu, Hus ve *State* sám ani prostřednictvím dalších autorit na žádnou přírodní katastrofu znovu nepoukazuje. Mor nebyl aktuálním problémem. O bojích sice ve *State* hovoří velmi často, ale má ve většině případů na mysli boje duchovní. O světských bojích se ve *State* hovoří snad už jen na jednom místě: „Cum audieritis prelia et seditiones, nolite terreri, oportet primum haec fieri.“ (fol. 32v; Lc 21,9)

Také Jeremiášova slova, která následují těsně za Bernardovými, podle Husa dobře vystihují současnou situaci:

„Ecce inquit Sanctus, quod Antichristo sacerdotum praeparatur exercitus. Sed an multorum? Cum fletu plangens ecclesiam clamat Hieremias. Tre. Re. 1: ‚Ex omnibus charis eius, non est, qui consoletur eam, omnes amici eius spreverunt eam et facti sunt ei inimici.‘ [Lam 1, 2] Quare, o sancte sacerdos Hieremias? Quia a maiori usque ad

⁵⁵¹ „Veritas (...) humilitatis“ srov. s GREGORIUS MAGNUS. Registrum epistularum, 5, epist. 44. In *S. Gregorii Magni Opera*. Ed. D. Norberg. Turnholti 1982, s. 333. CCSL 140.

minorem, omnes avaritiae student et a propheta usque ad sacerdotem cuncti faciunt dolum et curabant contritionem filiae populi mei cum ignominia dicentes pax, pax, et non erat pax. Confusi sunt, abominationem fecerunt' [Ier 6, 13–15], Hiere. 6. et 8. Ecce dicit Hieremias: cuncti faciunt dolum dicentes pax, scilicet corporis et pax mentis, pax huius vitae et pax futurae erit vobis et non erat pax, quia abominationem fecerunt.“ (fol. 34v)

Podobně jako Řehoř Veliký ani Bernard z Clairvaux v Husem užitých pasážích nepracuje s výrazem Antikrist nebo jeho odvozeninami. Ve *State* funguje jako další autorita, v obdobné souvislosti se na něj Hus odvolával již v *Diligēs*. Bernard rovněž podrobně kárá pýchu, neopodstatněné hromadění světského majetku a pokrytectví, které z nich plyne a také u něj zaznívá Ez 13, 10. Toto biblické místo i Is 38, 17 známe již z *Abiciamus*:

„Omnes amici et omnes inimici, omnes necessarii et omnes adversarii, omnes domestici et nulli pacifici, omnes proximi et omnes, quae sua sunt, quaerunt, ministri Christi sunt et serviunt Antichristo. Inde is, quem quotidie vides, meretricius nitor, histrionicus habitus, regius apparatus, inde aurum in frenis⁵⁵² (...) ,Olim praedictum est et nunc tempus impletionis advenit. Ecce >amaritudo mea amarissima< [Is 38, 17]. Amara prius in nece martyrii, amarior post in conflictu haeticorum, amarissima nunc in moribus domesticorum, non fugere, non fugare eos potest, ita invaluerunt, ita multiplicati sunt super nos, intestina et insanabilis plaga ecclesiae. Et ideo in pace amaritudo eius amarissima. Sed in qua pace et pax est et non est pax [srov. Ez 13, 10], pax a paganis, pax ab haeticis, sed non profecto a filiis. Vox plangentis in tempore isto: >Filiis enutrivit et exaltavi, ipsi autem spreverunt me.< [Iz 1, 2] Spreverunt et maculaverunt me, a turpi vita, a turpi quaestu, a turpi negotio (...)‘⁵⁵³“ (fol. 34v)

V této citaci z Bernarda si všimněme důležité kritické narážky na církevní schisma („intestina et insanabilis est plaga ecclesiae, et ideo pace amaritudo eius amarissima“), což je téma, které jednak v Husově tvorbě zaznívá již opakovaně, a to dokonce opakovaně ústy Bernarda, a které jednak Hus pomocí Bernarda ještě ve *State* podrobně a dlouze rozvede. Za zdůraznění stojí jistě i tvrzení o pohrdání a poskvrnění („spreverunt et maculaverunt“) a o tom, že všichni hledají, co je jejich („omnes, quae sua sunt, quaerunt“ – fol. 34v),⁵⁵⁴ což známe již z *Diligēs*. Jsou to totiž v tomto kontextu Husovy oblíbené citace i v jiných dílech.

Nejpalčivějšímu projevu nesvornosti uvnitř církve a největšímu projevu současného antikristovství vůbec – schismatu se Hus pečlivě věnuje i ve zvláštních pasážích. Naprosto opačně se má tedy k tomu krizovému faktoru než k tématům mor a války, která jej nezajímají. K nim se zde Hus vůbec nevyjadřuje a ani jinde ve sledovaných dílech nehovoří o těchto tématech v souvislosti s posledním časem nebo s úvahami o Božím hněvu. Nejspíše je ve své blízkosti totiž nepozoruje. Neotřesitelným východiskem je v Husově kritice schismatu opět Bernard z Clairvaux, scrutator

⁵⁵² „Omnes (...) frenis“ srov. s BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones super Cantica Cantorum, 33, 15, s 244. Pokračuje i ve *State* velmi dlouhým popisem současné světskosti.

⁵⁵³ Tamtéž, 33, 16, s. 244.

⁵⁵⁴ Tamtéž, 33, 15, s. 244.

Ecclesiae (fol. 34v). Důvodem současných církevních sporů je nesvornost duchovních vůči bližním, nesvornost v rámci kléru a lakota kléru. I zde se opakuje kritika již zmíněných hříchů – ctižádostivosti, lakoty, svatokupectví, smilstva, svatokrádeže, poskvrnění. Problému Hus věnuje úctyhodně dlouhou pasáž (fol. 35r), proto přinášíme pouze její nejvýraznější část:

„Reddunt etiam clerici pari et sic proximo discordiam contra illud verbum Salvatoris Matt. 5. et Lu. 6 (...) Et contra illud Apostoli I Cor. 11: Si quis videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei. [srov. I Cor 11, 16] O Paule, Christi clerice, quid dicis? Nos talem consuetudinem non habemus? Certe nos moderni clerici habemus. Quid enim plus turbat ecclesiam quam nostra contentio? Quid facit schisma nisi contentio, quae est clericorum praecipua consuetudo? Paule, es ne Romae? Dic, rogo, quid facit clericus Romae? Sed iaces ibi mortuus, immo ibi nunc corporaliter non loqueris. Sed de te et pro te Bernhardus ad Eugenium Papam lib. I loquitur ita dicens: Tu quoque dic, quaeso, ubi unquam sis liber, ubi tutus, ubi tuus? Vbique strepitus, ubique tumultus, ubique iugum tuae servitutis te premit, nec mihi reponas nunc Apostoli vocem, qui ait: >Cum essem liber ex omnibus, omnium me servum feci.< [I Cor 9, 19] Longe est istud a te. Nunquid hac servitute ille hominibus inserviebat in acquisitione turpis quaestus? Nunquid ad eum de toto orbe confluebant ambitiosi, avari, symoniaci, sacrilegi, concubinarii, incaestuosi et quaecunque huiusmodi monstra hominum, ut ipsius apostolica autoritate vel obtinerent honores ecclesiasticos vel retinerent?⁵⁵⁵ Et infra de contentione clericorum ad propositum nostrum dicit: „Quid servilius indigniusque praesertim summo pontifici? Non dico omni die, sed pene omni hora insudare talibus rebus et pro talibus denique quando oramus? Quando docemus populos? Quando aedificamus ecclesiam? Quando meditamur in lege? Et quidem quotidie perstrepunt in palatio leges, sed Iustiniani, non Domini. Ius tene etiam istud. Tu videris, nam certe lex Domini immaculata convertens animas. Hae autem non tam leges quam lites sunt et cavillationes subvertentes iudicium. Tu ergo, pastor et episcopus animarum, quam, te obsecro, sustines coram te semper silere illam et garrere istas? Fallor, si non movet tibi scrupulum perversitas haec, puto, quod et interdum compellit clamare ad Dominum cum propheta: Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua.⁵⁵⁶ [srov. Ps 118, 85] Ecce quid faciunt contenciones, lites, cavillationes et fabulationes iniquae, provenientes ex avaritia et ambitiosa discordia clericorum? Nam et orationem impediunt. Et hinc dicit Bernhardus: „Quando oramus?“ Quasi dicat: Nunquam. Doctrinam impediunt populorum. Unde dicit: „Quando docemus populos?“ Quasi dicat: Nunquam. Aedificationes ecclesiae repudiant, unde dicit: „Quando aedificamus ecclesiam?“ Quasi dicat: Nunquam. Meditationem legis Domini annihilant, unde dicit: „Quando meditamur in lege?“⁵⁵⁷ Quasi diceret: Nunquam. Vocem legis Domini supprimunt, unde dicit: Sustines semper silere illam. Garritum autem legum Iustiniani multiplicant, unde dicit: Sustines garrere istas.⁵⁵⁸ Cum ergo tot et tanta mala clericorum contentio semper ecclesiam accumulans, sit a Domino maledicta.“ (fol. 35r)

⁵⁵⁵ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. De consideratione libri V, I, 4. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 3. Ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, 1963, s. 398.

⁵⁵⁶ Tamtéž, I, 5, s. 398 – 399.

⁵⁵⁷ Citace: tamtéž.

⁵⁵⁸ Srov. tamtéž.

Hus hovoří prostřednictvím Bernarda o současném hluku, zmatku, o tíze jeho papežovy služebnosti, jeho nesvobodě a ohrožení; k papeži se sbíhají ctižádostivci, lakomci, svatokupci, svatokrádcové, kuběnáři, krvesmilníci a všechny takové lidské obludy, aby využili jeho vážnosti ve svůj prospěch. Konkrétně v případě duchovních sporů hovoří Bernard o tom, že kněží se nemodlí, neučí národy, nezvelebují církve, nepřemítají o zákoně Páně. Hus potom hovoří o svárech a ničemných bajkách, které pocházejí z lakoty a ctižádostivé nesvornosti duchovních. Schismaticům je navíc hned následně určena velmi dlouhá a rétoricky propracovaná hrozba Posledním soudem.

Všechny uvedené doklady samozřejmě fungují ve spojení se zbytkem kázání, tj. s rozsáhlou a rétoricky propracovanou kritikou lpění na světských věcech, smilstvu, lakotě, zkrátka s kritikou smrtelných hříchů, které Husa momentálně nejvíce tíží. Jejich objevování u současných církevních představitelů vypovídá za vše. Taková kritika je přítomna průběžně v celém kázání, neboť podle Husa je každé kázání určeno zejména ke kritice vin lidu (srov. fol. 36r). Podrobnější je kritika ve druhé části *State* (výklad o třech zbrojích), kde se právě nacházejí tyto doklady a Hus se podrobněji věnuje i praktickým dopadům antikristovského problému, který na začátku obecně vymezil.

6.1.3. Výrazové prostředky ve *State*

Nejprve se budeme zabývat výrazem Antichristus, jeho odvozeninami, jejich rozmístěním a frekvencí v kázání. Obecná definice (fol. 32r – 33v), v níž se hojně vyskytuje i výraz Antichristus, je umístěna do úvodu kázání, v němž se Hus odráží od protikladu pravého a falešného křesťana. Je to pasáž záměrně věnovaná objasnění tohoto speciálního problému, v níž Hus vysvětluje v krátkém čase a přímo to, co obšírně a často oklikou tvrdil již v *Diliges* rovněž zejména v úvodních partiích. Tato přímota se odráží také v terminologii – výraz Antichristus, Antichristi⁵⁵⁹ nebo přívlastek „Antichristi“ se zde objevuje jedenáctkrát.

Po tomto obecnějším úvodu o Antikristech se Hus ve druhé části kázání, v níž podrobně hovoří o třech zbrojích, pouští do stupňující se kritiky současných konkrétních hříchů (fol. 33v – 36v) – nejvýrazněji církevního schismatu nebo nakládání církve s dědictvím křesťanů. S tím, jak tato kritika graduje a konkretizuje se, ubývá antikristovské terminologie. Pokud se termín Antichristus objevuje, je to zejména prostředek, který zesiluje Husovu rétoriku, původ termínu už není zvlášť vysvětlen. V této rozsáhlé části sice Hus poukazuje na problémy, které se typicky s Antikristem spojují, avšak výraz Antichristus a jeho odvozeniny se objevuje pouze dvakrát. Zato zde nacházíme celou škálu různých dalších výrazů, které mají upozornit na tu samou morální stránku jako i Antichristus. Tento postup známe v principu již z *Diliges*.

Výraz Antichristus nebo Antichristi se objevuje ve *State* celkem třináctkrát, což znovu nasvědčuje větší Husově otevřenosti vzhledem k tomuto tématu a snaze o silnější

⁵⁵⁹ Užíváme velkého písmene, ačkoli tím zahrnujeme i užití výrazu v edicích, jejichž autoři užili malé písmeno.

kritiku než v *Diliges*. Přímo o Antikristovi nebo Antikristech, nebudeme-li brát v tuto chvíli v úvahu přívlastek Antikristův, se zde hovoří devětkrát: v úvodu nacházíme spojení pessimi Antichristi (fol. 32r),⁵⁶⁰ kterým Hus označuje pokrytecké kleriky. Falešný křesťan, který skutky nepotvrzuje to, že se považuje za křesťana, provází také vojsko Antikristovo, a proto se nazývá pravým Antikristem – verus Antichristus (tamtéž).⁵⁶¹ V roli synonyma se zde objevuje výraz Pseudochristus (tamtéž). Výraz v plurálu (Antichristi) tentokrát obsahuje dokonce i Husem užitý biblický doklad Antikristova řádění I Io 2, 18 (fol. 32r). Při výkladu významu jména Antikrist (fol. 32v) se objevuje výraz Antichristus hned čtyřikrát.

Ve druhé, podrobnější části kázání (tj. ve výkladu o třech zbrojích) čteme o tom, že Antikristovi se připravuje vojsko (Antichristo sacerdotum praeparatur exercitus – fol. 34v), což je zajímavá pasáž z hlediska původu, neboť se jedná o citaci Řehoře Velikého doplněnou právě o výraz Antichristus.⁵⁶² Hus zde tedy činí Řehořovu výpověď jednoznačnou výpovědí o Antikristovi. Další výraz se objevuje také v citaci, tentokrát Bernarda z Clairvaux – o tom, že špatní křesťané slouží Antikristovi (serviunt Antichristo – fol. 34v).

Dvakrát se spojuje výraz Antikrist s epitetem, což je oproti *Diliges* novinka: pessimi Antichristi, verus Antichristus. Může to dobře souviset s důraznější kritikou Antikrista.

Hus se nebojí častěji označovat představitele kléru za Antikristy, jednoznačně Antikristy vidí právě v nich a projevuje se to i v terminologii, kde poměr přívlastků a samotného výrazu Antikrist oproti *Diliges* obrací. Přívlastek „Antichristi“ se ve *State* objevuje čtyřikrát. Falešný křesťan, který skutky nepotvrzuje to, že se považuje za křesťana, provází vojsko Antikristovo (milicia Antichristi⁵⁶³ – fol. 32r). Je třeba hasit ohnivé Antikristovy střely (tela ignea extinguerent Antichristi – fol. 32v). Antikristův spoludědic nebo náměstek (cohaeres Antichristi nebo vicarius Antichristi; fol. 33r) jsou příklady označení pro toho, kdo by neměl podpásaná bedra. Hus se i v případě tohoto přívlastku pohybuje ve spíše tradiční antikristovské terminologii.⁵⁶⁴

V předchozích odstavcích jsme viděli, že *State* se od *Diliges* liší dále v tom, že zde Hus užívá kromě citací hovořících podobným způsobem jako v *Diliges* bez výrazu Antichristus nebo jeho odvozenin také citací, které s antikristovskou terminologií pracují – I Io 2, 18 (fol. 32r), Bernard z Clairvaux (fol. 34v) a můžeme sem počítat i Mt 24, 24 (Pseudochristi; fol. 32r). Do citace z Řehoře Velikého dále Hus výraz Antichristus sám vkládá (fol. 34v).

⁵⁶⁰ Toto spojení užívá John Wyclif (*Tractatus De potestate pape*. Ed. J. Loserth. London 1907, VII, s. 172 a XII, s. 378) při kritice instituce papežství a při vysvětlení, že Antikrist pochází z kléru (tamtéž, XII, s. 327).

⁵⁶¹ Srov. ve *State* výklad o „verus christianus“ (fol. 32r); spojení je to běžné, objevuje se dlouho před Husem.

⁵⁶² Srov. GREGORIUS MAGNUS. Registrum epistularum, 5, epist. 44, s. 333.

⁵⁶³ Srov. milites Antichristi ve Wyclifových polemických spisech (PATŠCHOVSKÝ, A. „Antichrist“, s. 85), což je opět příklad tradiční antikristovské terminologie.

⁵⁶⁴ Srov. PATŠCHOVSKÝ, A. „Antichrist“, s. 85–86.

Jinak se v Husem užitých pramenech hovoří o Antikristovi např. jako o králi pýchy (rex superbiae – Řehoř Veliký; fol. 34v), hovoří se o pohrdání a nepřátelích (inimici spreverunt – Lam 1, 2; fol. 34v) nebo o hořkosti (amaritudo – Bernard z Clairvaux – Iz 38, 17; fol. 34v).

Pokud jde o využití řečnických figur, průběžně v celém *State* nacházíme v hojném množství opozita na úrovni terminologie a antiteze na úrovni vět. Můžeme v tomto případě bez pochyb hovořit o výrazném paralelismu v celém kázání. *State* je navíc typické dlouhými a ucelenými pasážemi, v nichž se Hus věnuje nějakému aspektu morálky a také Antikristovi, proto se často jedná o dlouze rozvíjené antiteze, např.:

„Sicut enim clerici dicuntur principaliter Christi, id est uncti et sic Christiani, ut metipsi asserunt, sic principaliter armis virtutum debent indui et Christum Dominum immeditatus imitari. Cum alias in unum nomen Dei sui Christi assumerent et nec Christi nec Christiani dicerentur ueraciter, sed forent uerius pessimi Antichristi.“ (fol. 32r)

Navíc ihned za tímto výrokiem následuje další dvojice: nejprve výklad o pravém křesťanovi (verus Christianus – fol. 32r), potom výklad o falešném křesťanovi (Christianus falsus – fol. 32r). Právě výklad o falešném křesťanovi poskytuje Husovi příležitost rozvinout výroky o Antikristovi, což je ihned opět vystřídáno výkladem o mravních rouších a apelem k tomu, aby se duchovní proti Antikristovi postavili. Nejen antiteze, ale i celý paralelismus je způsoben výraznou Husovou snahou zdůraznit zásadní protiklad dobra a zla v současném světě, navíc jde tato snaha ruku v ruce s žánrem, neboť sám žánr nutí kazatele střídát hrozby s nadějí ve spásu a kritiku s pochvalou:

„(...) solum iste verus Christianus dicitur, qui mandata Dei exequitur et Christo in moribus similatur (...)“ (fol. 32r) | „[Antichristi] moribus Christi sunt contrarii et qui, quod Christus colligit, ipsi dispergunt (...) contrarius et per consequens Antichristus (...) dicitur enim Antichristus quasi adversans Christo vel contrarius Christo (...) in moribus et operibus malignis (...)“ (vše fol. 32r – 32v)

Že ke všemu ve *State* nacházíme vždy i protiklad, to znovu potvrzuje další bezprostředně navazující Husův výklad – nejprve o křesťanském vojsku, následně o jeho opaku, Madianských a Amalechitských. Ačkoli zde Hus nepoužívá výraz Antichristus, jedná se o stejnou snahu poukázat na současný úpadek mravů:

„Madianitae interpretantur iniqui sive contradicentes et significant clerum, qui Christo iniquie operibus contradicit. Amalechitae interpretantur gens bruta vel populus lambens et significat ignarum populum, qui tanquam brutum carnis et mundi sopismata semper lambit (...) Hi adversantur exercitui Gideonis (...) qui tentatur in humilitate, et sic exercitui Iesu Christi (...)“ (fol. 32v)

Nejvýraznější je z tohoto hlediska pasáž, v níž Hus opět staví do protikladu pravé a falešné křesťany a v níž se opět mihne alespoň přívlastek Antichristi a celá řada opozit:

„Et qui fidelis inventus fuerit, vere erit angelus Domini, sacerdos Dei altissimi, praesul magnus, pontifex eximius (...) cohaeres Christi, primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron (...) unctione Christus (...) vicarius Christi.“⁵⁶⁵ (fol. 33r)| „Nam qui cum primo refuga in veritate non steterit et lumbos praecinctus non fuerit et pedes iusticiam non calceatus, in praeparatione evangelii pacis non steterit, erit secundum testimonium Christi ut Iudas Scarioth, diabolus quia defluens a gratia, erit daemon, id est sanguineus ex peccati macula, Belial quia absque iugo Domini ex inobedientia, Sathan quia adversarius Christi, Behemoth quia cruenta bestia. Erit Leviathan quia accumulans peccatum, Mammon in avaritia, Bel in gula, Asmodeus in luxuria, angelus Sathanae seductione, sacerdos Dagon adoratione, Balaam maledictione, doctor falsidicus, cardo perfidiae, praeco nequitiae, ductor sceleris, vas foetoris, habitaculum diaboli, minister peccati, haeres inferni, cohaeres Antichristi, gubernator Lucifer, princeps tenebrarum, nuncius mali, tuba mendacii, amicus Luciferi, cleri confusio, populi execratio, sal terrae infatuatum, neque in sterquilinum valens, tenebrae inferni, vicarius Antichristi, quem ipse constituit, ut fieret seductor populi, vitae secula (...) sic caeteris Christi evangelio contrarior, inter inutiles inutilior et in damnatione profundior.“ (fol. 33r)

V několika dalších případech se objevují opozita na úrovni výrazů, ale především antiteze na úrovni tématu. Ve *State* je tento paralelismus výraznější než v *Diligēs* proto, že Hus se nevěnuje jen kritice negativní strany, ale rozvíjí i výklady o pozitivní straně, tj. o Kristu a křesťanech. Špatné straně se dostává jen nepatrně větší pozornosti než straně pozitivní. *State* je v tomto ohledu mnohem optimističtější než *Diligēs*. Není jen kritikou tak jako *Diligēs*, ale snaží se být i jiným způsobem agitací k duchovnímu boji. Většinou dokonce na prvním místě stojí v pořadí pozitivní stránka.

I ve *State* Hus užívá pro antikristovskou problematiku další figury, které běžně žánr kázání nabízí – apostrofy (fol. 35r) nebo řečnické otázky (tamtéž). Užívá také gradaci, která je patrná v kritice konkrétních hříchů. A nacházíme zde také amplifikaci, která je stejně jako v *Diligēs* typická pro celé kázání, protože Hus kazatel opakuje neustále dokola tu samou myšlenku, ačkoli za pomoci různých výrazů a stylistických prostředků.

6.1.4. Antikrist jako fenomén konce věků podle *State*

Hus se o apokalyptiku ani ve *State* sám nijak záměrně nepokouší. Tím, co je pro Antikrista řádícího na konci věků skutečně typické, je schisma (fol. 34v – 35r). Je sice konec věků, avšak zmínky o poslední době jsou zapříčiněny spíše samotným biblickým tématem a dále nejsou rozvedeny:

„(...) in die malo perfecta resistentia resistere (...)“ (fol. 32r) nebo „Apostolus (...) dicit: ‚State succincti lumbos‘ [Eph 6, 14] etc., quasi diceret ‚manete mites et humiles, iusti et pauperes, casti et veraces‘ (...) quia sic Christo facti similes, confortati in Domino et in potentia virtutis eius, poteritis ‚in die malo resistere ac perfecte stare‘ [Eph 6, 13] ‚adversus insidias diaboli‘ [Eph 6, 11], ‚carnem et sanguinem, adversus principes et

⁵⁶⁵ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. De consideratione libri V, II, 15, s. 423.

potestates, adversus rectores tenebrarum' [Eph 6, 12], ‚contra spiritualia nequiciae' [Eph 6, 12], nec solum adversus haec, sed poteritis in omnibus perfecte stare ac tela ignea extinguere Antichristi [srov. Eph 6, 16]. Propter haec enim magister militiae dedit praeceptum Christi militibus ita dicens: ‚State succincti' [Eph 6, 14] etc.“ (fol. 32v)

Duchovní boj je ve *State* tématem, které prostupuje celým kázáním, neboť také vyplývá z biblického tématu. Boj zahrnuje především kázání evangelia a obecně kázání pravdy, ale jednou se Hus zmiňuje i o povoleném fyzickém násilí vůči neposlušným služebníkům: „(...) [homo] servis viciosis et nequam tribuit debitum, dum eos a maliciis retrahit, insolentes castigat et in casu de saeculo iuste tollit.“ (fol. 34v) Jedná se však o ojedinělou připomínku, která se nevztahuje speciálně ke kněžím, ale obecně k člověku, který se musí snažit za každou cenu bránit Boží zájmy, dodržovat spravedlnost. Z této krátké připomínky nelze rozhodnout, zda se může jednat o narážku na církevní právo využívající možnosti upálit kacíře, nebo zda má Hus na mysli vyloženě světskou spravedlnost, ale v souvislosti s tématem a tím, že je třeba hájit Boha a to, co mu náleží, to spíše vypadá na první možnost.

Velmi silná agitace k duchovnímu boji je postavena na Husových moralistických výrocích, nikoli na výrocích apokalyptických:

„O quis nisi perditionis filius, mente delirus, plenus peccato et subiectus diabolo haec praemia non pensaret, tot tantaque gaudiorum munera propter momentaneam carnis aut mundi pruriginem negligeret et vitam gloriae in interitum commutaret. Ach, vae, heu hoc faciunt multi, quos gloria vexat inanis. O non sic vos, non sic, eia Christi milites, sed audientes praeceptum principis militiae stemus perseveranter in pugna Iesu Christi Domini (...)“ (fol. 33r)

Podobný přístup k výkladu Listu Efezským vidíme ve Wyclifově kázání *Confortamini in Domino*,⁵⁶⁶ o které se Hus ve *State* opřel. Wyclif pracuje se stejným biblickým tématem, které jej vede k podobné bojové terminologii. Také zde hovoří (s. 477) podobně jako později Hus ve *State* (fol. 32v) o zlém dni, o posledním dni – Apoštol říká v Eph 6, 14: „Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecte stare.“ (s. 477) Dies mala podle Wyclifa znamená „dies conflictus cum ipso diabolo“ (s. 477) nebo „dies novissimum“ (s. 477). První, stejně jako i druhý zlý den pro nás zůstává nejistý, Bůh však ví přesně, kdy nadejde (dies certa, s. 477). A tak se objevuje ještě další podobnost mezi Wyclifem a Husem.

Nic převratně nového se o době Antikristově ze *State* nedozvídáme. Oproti *Diligens* se zde Hus zmiňuje navíc jen o nutnosti odolávat pokušení (fol. 32v; podle Sir 31). A i když se objevuje i připomínka nutné bdělosti a vytrvalého očekávání Posledního soudu a tzv. zlého dne, na celkovém dojmu o Husově vztahu k apokalyptice to nic nemění:

„Attendite vobis, ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate et curis huius vitae et superveniat in vos repentina dies illa, tanquam laqueus enim superveniet in omnes, qui

⁵⁶⁶ *Iohannis Wyclif Sermones*, III, LV, s. 473–482

sedent super faciem omnis terrae. Ergo vigilate et ‚state succincti‘ [Eph 6, 14] etc.“ (fol. 33r)

U všech zmíněných záležitostí se v případě *State* spíše jedná o často z biblického tématu vyplývající narážky, které sice Husovu snahu o naléhavou výzvu podporují, avšak o jejich rozvíjení z hlediska apokalyptiky Hus zájem nemá.

Stejně jako varování před Antikristem a zmínky o konci věků ani připomínky Posledního soudu zde nejsou žádnou nadsázkou. Výroky o Posledním soudu však mohou být současně standardní součástí hrozeb v kázání a ve *State* nejsou svázány speciálně jen s problematikou Antikrista:

„(...) pastor Amos: ‚Iuravit Dominus in sancto suo, quia ecce dies venient super vos et levabunt vos in contis et reliquias vestras in ollis ferventibus.‘ [Am 4, 2] ‚Iuravit‘ quidem, id est firmiter statuit, ‚Dominus‘, id est Deus pater, ‚in sancto suo‘, scilicet Christo, ‚quia ecce‘, id est de proximo et palam, ‚dies‘, scilicet calamitatis, amaritudinis et miseriae, ‚venient super vos vaccas pingues et levabunt vos‘, scilicet ipsi daemones, ‚in contis (...) in ollis‘ [Am 4, 2], id est in paenis ferventibus (...)“ (fol. 34v) Nebo citace z Iz 10, 1–3: „Vae, qui condunt leges iniquas et scribentes iniusticiam scripserunt (...) ‚Quid facietis in die visitationis et calamitatis de longe venientis? Ad cuius fugietis auxilium?‘ [Iz 10, 3] Quasi dicat: Ad nullius. ‚Et ubi derelinquetis gloriam vestram?‘ [Iz 10, 3] Quasi dicat: Nullibi.“ (fol. 35v)

Husův přístup ke vztahu Antikrista a konce má důsledky i v terminologii. Díky zaměření na morální stránku Antikrista stejným způsobem jako v *Diligēs* zachází Hus ve *State* s terminologií a přechází mezi jednotlivými termíny. V *Diligēs* jsme to viděli na srovnání antikristovství a ďábelství. Ve *State* je nejjasnějším příkladem srovnání Antikrista a kacíře (haereticus, případně haeretici pertinaces; fol. 34r), ale stejného způsobu zacházení s termíny si můžeme všimnout ve *State* v řadě dalších případů. Pestrost výrazů je zde ještě o něco větší než v *Diligēs* (srov. Madianitae, Amalechitae, Gog, Magog, legio daemonum – vše fol. 32v; zatvrzelé duchovní dokonce označuje Hus jako telata, tučné býky nebo tučné krávy podle proroka Amose: vituli et tauri pingues, vaccae pingues – vše fol. 34r–34v; filii belial – fol. 32v; angelus Sathanae, sacerdos Dagon, amicus Luciferi a mnoho dalších na fol. 33v). Jako ukázka nám může posloužit již na s. 142 uvedená pasáž z fol. 33r – „Nam qui (...) in damnatione profundior.“

A znovu se vraťme k Wyclifovi. V případě *State* a právě v tomto kontextu je na místě uvést, že Wyclif v kázání *Confortamini in Domino* (Eph 6, 10),⁵⁶⁷ z něhož Hus částečně ve *State* čerpá, upozorňuje na to, že ďábel, o něhož v kázání jde, má mnoho jmen – Sathan, Belial, Leviathan – podle toho, na kterou jeho zvláštnost, jednotlivou vlastnost chceme upozornit a následně Wyclif význam jednotlivých jmen vysvětluje. Je to však stále ďábel. Ačkoli mezi nimi není zrovna Antikrist a ve Wyclifově kázání se objevuje tento výraz jen jednou, Wyclif s ním zde zachází právě podle tohoto klíče. Wyclif také hledá vlastnosti podle jména. A to je způsob, kterým Hus explicitně definuje Antikrista

⁵⁶⁷ *Iohannis Wyclif Sermones*, III, LV, s. 473–482.

ve *State* i v *Diligēs* – s důrazem na morálku a bez důrazu na apokalyptické souvislosti, naopak dokonce téměř bez nich.

„Et sic idem diabolus in numero potest nunc esse Sathan et nunc Belial vel diversiarum condicionum, ut diversis nominibus nominatur. Dicitur enim diabolus a *dia* quod est duo et *bolus* morsellus, quia mordet et devorat tam corpus quam animam in prescito. Vocatur autem Sathan quod interpretatur adversans, eo quod taliter prime iusticie adversatur. Dicitur ergo Belial quod interpretatur apostata et quarto dicitur Leviathan, quia ad partem sinistram Domini in finali iudicio ducit suos; et sic de multis aliis nominibus secundum proprietates diaboli sibi datis.“ (IOHANNES WYCLIF. Confortamini in Domino. In *Iohannis Wyclif Sermones*, III, LV, s. 476–477.)⁵⁶⁸

Obdobnou definici nikoli přímo pojmu diabolus, ale rovněž Wyclifem užitého pojmu satan (Satanas) a pojmu Antichristus nacházíme např. i u Isidora. Všechny tyto pojmy přitom u Isidora také souvisejí a výklad o nich následuje hned za sebou:

„Satanas in Latino sonat adversarius, sive transgressor. Ipse est enim adversarius, qui est veritatis inimicus, et semper sanctorum virtutibus contraire nititur (...) Antichristus appellatur, quia contra Christum venturus est.“ (ISIDORUS HISPALENSIS. *Etymologiarum sive Originum libri XX*, 8, 11, 19–20. Ed. W. Lindsay. Oxonii 1911.)

V *Thesaurus linguae Latinae* vol V/1⁵⁶⁹ zase figuruje apostata jako synonymum pro pojem diabolus. Vidíme tedy, že tyto pojmy jsou svým morálním významem velice blízké nejen u zmiňovaných autorů, ale naprosto běžně a že naprosto běžně je to právě morální stránka, o níž se nejčastěji hovoří.

Morální podstata Antikrista však ani zde není argument pro vyvození absence souvislosti Antikrist s mýtem nebo koncem věků. To je zřejmé i ze struktury a z toho, jak Hus s Antikristem zachází – je to pro něj výjimečný pojem, kterým kázání otevírá a vymezuje. Je pro něj nezastupitelný jak z hlediska obsahu, tak z hlediska rétoriky, byť to nedokazuje zrovna rozvíjením eschatologických a už vůbec ne apokalyptických souvislostí.

Naše odpověď na otázky o eschatologičnosti, apokalyptice a vztahu Antikrista k mýtu ve *State* prozatím tedy zůstává stejná jako v případě *Diligēs*, neboť důvody v případě *Diligēs* uvedené trvají. Husův Antikrist je eschatologický pojem, avšak v souvislosti s ním ani zvlášť Hus ve *State* apokalyptické zmínky hlouběji nerozvíjí.

⁵⁶⁸ Na tuto shodu mezi Husem a Wyclifem a na toto místo upozorňuje již NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 187, pozn. 54, kde jsou i odkazy na místa dalších Wyclifových děl, kde lze tuto etymologii slova diabolus sledovat.

⁵⁶⁹ PFLUGBEIL, K. Diabolus. In *Thesaurus linguae Latinae*, vol. V/1. Lipsiae 1905, s. 940–942.

6.2. Onen svět – role bázně, Posledního soudu, věčného trestu a věčné blaženosti ve *State*

Výroky o onom světě mají ve *State* obdobná specifika jako v *Diligēs*. Jejich cílem nadále zůstává přivést duchovní ke správnému jednání a odvrátit je tím od věčného zatracení tak, jako to má za cíl i celé kázání (fol. 33v). Takové výroky tedy zůstávají motivačním prostředkem kázání k dobrému jednání a vyskytují se opět, jak uvádí zmíněná ukázka, ve dvou podobách – jako pozitivní motivace, lákadlo („dignitas et fructus allicit“) i jako hrozba („miseriae exterret casus“). Nejprve se budeme zabývat hrozbami, neboť ty ve *State* pozitivní motivaci množstvím výroků převyšují a jejich rozbor tak bude o něco náročnější. Nezačneme však jako v případě *Diligēs* hned hrozbami věčným trestem, ale pro úplnost si uvedeme Husův pohled na druhy bázně v *Super Quattuor sententiarum* a podíváme se na jedno místo ve *State*, kde se hovoří ještě o jiném druhu bázně než je bázeň Boží, a to o bázni hříšné.

6.2.1. Hříšná bázeň a další druhy bázně

Bázeň Boží má křesťany odstrašit od špatného života: „(...) Si [exercitus christianus, praesertim clerus] horreret perpetuum interitum et fructum gloriosae victoriae compensaret.“ (fol. 32v) O jejím charakteru tak jako i o jejích druzích a dalších druzích strachu podle Lombarda hovoří Hus v *Super Quattuor sententiarum*. Pokud se křesťan straní špatného života jen proto, že se obává trestu, mluví Hus o bázni služebné (timor servilis): „(...) sed et iste est imperfectus propter carenciam caritatis, astringit tamen ad cavendum a malo et ad faciendum bonum de genere et ideo est utilis (...)“ (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 478; srov. PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, cap. 7–9, s. 197–198.) Hrozbami však Hus ve *State* jistě působí i na ty, pro něž je typická tzv. bázeň počátečná (timor inicialis), „quo timetur peccare perdendo bonum gratie partim propter penam partim propter amorem iusticie“ (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 478; srov. PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, 6–7, s. 195–197). Tato bázeň zavádí bázeň synovskou nebo čistou (timor filialis vel castus), tj. bázeň ze ztráty dobra ctnosti nebo z upadnutí ve zlo viny prostě pro lásku ke spravedlnosti (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 478; srov. PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, cap. 3, s. 191–192). Spolu se světskou a lidskou (timor humanus)⁵⁷⁰ (srov. PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, 4 a 9, s. 192–194, 198) patří tyto dva druhy bázně mezi tzv. bázně duševní. Kromě ní existuje ještě tzv. bázeň přirozená (timor naturalis), která je ideálem, neboť je to obava ze ztráty dobra přirozenosti bez zkalení rozumu, vůle nebo mravů (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 478; PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, 9, s. 198).

⁵⁷⁰ „(...) quo quis timendo perdere bonum nature incidit in peccatum, sed et iste est culpabilis.“ (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 478.)

Naopak hříšná bázeň, tj. bázeň z lidí, ze světských neúspěchů a ztrát, o níž oproti *Diliges* ve *State* Hus krátce hovoří, křesťany ke špatnému životu navádí a jako takové se jí musí zbavit: „Cum audieritis prelia et seditiones, nolite terreri, oportet primum haec fieri.“ (fol. 32v; Lc 21,9) V *Super Quattuor sententiarum* (srov. PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae*, III, 34, 9, 1, s. s. 198) bychom tuto bázeň mohli ztotožnit se zmíněnou bázní světskou (timor mundanus), „quo culpabiliter timetur perdere dona mundi, quando sc. exhinc dimittitur bonum moris. Et iste timor semper est malus, quo nos seculares sumus nimis iniustati.“ (*Super IV Sententiarum*, III, XXXIV, s. 478.)

6.2.2. Hrozby

Pokud jde o funkci a rozmístění hrozeb, hrozby Hus určuje opět zejména zatvrdelým hříšníkům, na které prosté poučení nemá vliv. Hrozby jsou jedním z prostředků, jak se dostat blíže posluchači, jak zapůsobit na jeho svědomí a zkrátka jak posílit kritiku jeho mravů. Proto se více objevují tam, kde má být kritika důraznější a účinnější. Hrozby jsou součástí kritiky a v tomto kázání většinou následují za nejvíce kritizujícími výroky. Tak je tomu u sedmkrát zmíněného trestu v závěru první části *State* a je tomu tak i ve druhé části, kde Hus kárá konkrétní prohřešky duchovních a kde hrozba kacířům následuje po kritice kacířství, hrozba smilníkům a lakomcům po kritice těchto hříchů, hrozba nespravedlivým po kritice nespravedlivých. Na konci kázání *State* potom nacházíme závěrečnou hrozbu obecně všem těm, kteří by rady kazatele neposlechli.

Ve výše uvedeném výroku o poučení a hrozbách (fol. 33v, s. 133) je uvedeno vše, co Hus považuje za podstatný obsah takových hrozeb – mají ukázat naprostý kontrast věčného trestu a věčné odměny (v pekle není pomoc, sláva ani život), podstatu věčného trestu a zaměřit pozornost posluchačů zpět na úvahy o tom, které křesťany tyto tresty stihnou, proč zrovna je a jak tomu lze zabránit. Podstatou hrozeb tedy zůstává to, co jsme četli v *Diliges*. Proto se v uvedeném výroku zmíněné vnější temnoty (exteriores tenebrae), pláč a skřípění zubů (fletus et stridor dentium), neuhasitelný oheň (ignis inextinguibilis) nebo věčné utrpení (aeternaliter cruciari) v dalších hrozbách o nové detaily nerozšíří. Hus se soustředí v souvislosti s hrozbami v detailu nejvíce na jednotlivé hříchy, které k věčnému trestu vedou, a na hříšníky, ne na tento konec samotný, preferuje tedy jako v *Diliges* to, co lze ještě ovlivnit. Stejně jako v *Diliges* i ve *State* má tato funkce hrozeb vliv nejen na jejich obsah, ale i formu.

Sledujeme-li výrazovou stránku hrozeb, je na místě se i zde zmínit o výrazech, jejich frekvenci a užití řečnických figur. Ve *State* se setkáváme při popisu zásvětí s těmito výrazy, které mají hrůzu místa věčného ztracení a charakter utrpení přiblížit: gehenna, pláč a skřípění zubů (fletus et stridor dentium – Mt 8,12; desetkrát a jedenkrát samostatně stridor dentium), vnější temnoty (tenebrae exteriores – Mt 25,30; pětkrát), ohnivá pec (caminum ignis – Mt 13,42 a 50; dvakrát), neuhasitelný oheň (ignis inextinguibilis – Mc 9,44; srov. Mt 3,12 a Lc 3,17; Mc 9,42; dvakrát). Všechny výrazy

najdeme na fol. 33v. Dále planoucí tresty (poenae ferventes – fol. 34v), vřelé nádoby (ollae ferventes – fol. 34v).

Podobně jako v *Diligēs* i zde převažují obecnější představy a výrazy: nekonečné utrpení (interminabilis cruciatus, aeternaliter cruciari, vita miseriae infinitae – vše fol. 33v), adekvátní utrpení za hříchy (correspondentia tormenta – fol. 33v), vyzvednutí na bidlech (in contis levare; dvakrát; fol. 34v). Všechny výrazy a vyjádření mají poukázat na hrůzu a naprostou odlišnost věčného trestu a věčné odměny, skutečné smrti a skutečného života. *State* je z hlediska terminologie pestřejší než *Diligēs*, avšak detailnější obraz pekla díky tomu získat nelze. Hus se peklem nezabývá, využívá zmínky o něm (ať už přímé či v narážkách) jen jako donucovacího prostředku.

Ve *State* není předmětem hrozeb jen věčný trest, ale také sama tělesná smrt. Samotný konec, tělesnou smrt připomínají tyto výrazy a výroky: interitus (fol. 33v), exitus (fol. 35v), dies calamitatis, amaritudinis et miseriae (fol. 34v), „eversa est et deleta de superficie terrae“ (fol. 36r), perditio (fol. 36v), perire (fol. 33v), consumi in stultitia (srov. Iob 36,12; fol. 35v), transire in gladium (srov. Iob 33,18; fol. 35v), vitam perdere (fol. 36r), damnationem invenire (fol. 36r), auxilium nullius (srov. Is 10, 3; fol. 35v), gloria nullibi (fol. 35v), „melius erit ei, si natus non fuisset homo ille“ (srov. Mt 26, 24; fol. 33v; poslední čtyři příklady samozřejmě ještě více než ostatní souvisejí s pekelným trestem, takže by se daly zařadit i do předešlé skupiny výrazů). Dále dies visitationis (srov. Is 10,3; srov. Os 9,7, I Pt 2,12 a Ier 27,22; fol. 35r) současně také jako připomínka blízkosti Posledního soudu.

Adresátem hrozeb jsou duchovní, zejména kacíři, smilníci, lakomci a nespravedliví a obecně ti, kteří na posmrtný osud nemyslí. Podobně jako v *Diligēs* i zde Hus pracuje důkladně s dalšími stylistickými prostředky, kterými hodlá tyto adresáty donutit k nápravě. Ve *State* se tak setkáváme s opakováním slov i delších úseků, dokonce s anaforami a epiforou. Běžné v kázání jsou apostrofy, řečnické otázky, častá citoslovce, metafory nebo antiteze či gradace. Již jsme v rámci tématu Antikrist řekli, že jsou to figury běžné pro žánr kázání. Nejsou spjaty ani výhradně s hrozbami. Jednotlivé hrozby se liší svojí délkou. To vše budeme demonstrovat podobně jako v případě *Diligēs* na konkrétních ukázkách hrozeb.

Nyní již tedy představme konkrétní výroky:

„Si ascensus, dignitas et fructus non allicit, saltem miseriae exterreat casus, quia non est tanti moeroris a dignitate et fructu decidere, quanti est doloris honore gloriae perditio in exteriores tenebras, in fletum et stridorem dentium [srov. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30], ‚in ignem inextinguibilem‘ [Mc 9, 42] incidere et aeternaliter cruciari. Hae siquidem sunt poenae, quas Redemptor noster in evangelio, scilicet fletum et stridorem dentium, septies contra septem cleri crimina repetivit. Nam quia sordibus infecti propter quaestum aut famae statum dignitatem intrant vel sacerdotium et sic charitate nuptialiter non vestiti, igitur cuilibet talium dicit rex nuptiarum Mat. 22: ‚Amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?‘ [Mt 22, 12] Et sequitur poena de stridore dentium: ‚Ligatis manibus et pedibus, mittite eum in tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium.‘

[Mt 22, 13] Secundo quia male vivunt. Unde Mat. 13. ait veritatum veritas: ‚Eos, qui faciunt iniquitatem, mittent in caminum ignis.‘ [Mt 13, 41–42] Et sequitur: ‚Ibi erit fletus et stridor dentium.‘ [Mt 13, 42] Tercio quia alios scandalisant, ubi supra dicit filius hominis: ‚Mittet filius hominis angelos suos et colligent de regno eius scandala.‘ [Mt 13, 41] Et sequitur: ‚Eos, qui faciunt iniquitatem, mittet in caminum ignis, ibi erit fletus et stridor dentium.‘ [Mt 13, 41–42] Quarto quia sunt inutiles in docendo, unde Mat. 25 dicit Dominus: ‚Servum inutilem proiicite in tenebras exteriores.‘ [Mt 25, 30] Et sequitur: ‚Ibi erit fletus et stridor dentium.‘ Quinto quia subditos opprimunt. Unde Mat. 24 dicit Salvator: Si dixerit servus ille malus: moram faciet Dominus meus venire et ceperit percutere conservos suos, manducet autem et bibat cum ebriosis, veniet Dominus servi illius in die, qua non sperat, et hora, qua ignorat, et dividet eum partemque eius ponet cum hypocritis. [srov. Mt 24, 48–51] Et sequitur: ‚Ibi erit fletus et stridor dentium.‘ Sexto quia magis pompant. Unde quaerente quodam a Domino Lu. 13: ‚Si pauci sunt, qui salvantur,‘ respondit dicens: ‚Contendite intrare per augustam portam, qui multi, dico, quaerent intrare et non poterunt.‘ [Lc 13, 23] Et incipient dicere: ‚Domine, manducavimus coram te et bibimus.‘ [Lc 13, 26] Et dicet: Nescio vos, discedite a me omnes operarii iniquitatis. [srov. Lc 13, 27] Et sequitur: ‚Ibi erit fletus et stridor dentium.‘ [Lc 13, 28] Septimo quia poenitentiam non agunt. Unde ibidem bis dixit Dominus: ‚Si non poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis.‘ [Lc 13, 5] Et cum clerici sint filii regni, qui raro agunt poenitentiam, inde dicit Salvator post laudem fidei laici centurionis, quod ‚filii regni eiicientur in tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium‘ – Mat. 8 [Mt 8, 12]. Cum autem secundum Chrysostomum raro aut nunquam clericus agit veram poenitentiam, igitur vae sibi, quia capient eum ligatum exteriores tenebrae, ‚fletus et stridor dentium‘, ignis inextinguibilis et interminabilis cruciatus. Ergo vae clerico male dignitatem intranti, vae iniquitatem facienti, vae alios scandalisanti, vae in docendo inutili, vae subditos opprimenti, vae pompanti, vae et super vae finaliter non poenitenti, melius erit ei, si natus non fuisset homo ille [srov. Mt 26, 24]. Ecce proposita sunt vobis septem cleri crimina et totidem correspondentia tormenta, si mentis vestrae est tormenta effugere, crimina cavete, ‚state succincti‘ [Eph 6, 14] etc. In verbis iam propositis [i. e. State succincti] monet Apostolus ad stabilitatem operis, ad effectiois puritatem et ad rectitudinem intentionis, ut opus sit stabile, affectio pura, intentio recta, quae sunt necessaria, cum simus in lubrico carnis, in luto saeculi et in bivio gloriae et gehennae (...)“ (fol. 33v)

Nejlépe vidíme Husův důraz na důvod věčného trestu a lidi, kteří jsou jím ohroženi, v této první a současně nejdélší pasáži *State* věnované hrozbám. Jí Hus uzavírá první část kázání a je to pro nás současně i výborná ukázka toho, s jakými stylistickými prostředky Hus může v rámci hrozeb pracovat. Po shrnutí cíle kázání poučit a pohrozit okamžitě tuto teorii užívá v praxi a hovoří o Vykupitelem sedmkrát zmíněném trestu za sedm hříchů duchovních. Detailně vyjmenovává a popisuje jednotlivé hříchy: vcházení v důstojnost nebo v kněžství kvůli užitku nebo pověsti, bez svatebního roucha lásky; špatný život; pohoršování druhých lidí; neužitečnost v učení; utlačování poddaných; provozování přílišné nádhery; nekonání pokání. Samotnému trestu se tak do hloubky nevěnuje. Po uvedení každého z těchto sedmi hříchů Hus poukazuje na to, že hříšník se dostane do vnějších temnot (proiicite in tenebras exteriores; srov. Mt 25,30 a Mt 8, 12),

ohnivé pece (mittet in caminum ignis – Mt 13, 42 a 50) nebo se připojí k dalším pokrytcům nebo že se mu jednoznačně nedostane Boží milosti. Ozývá se i připomínka Posledního soudu v Mt 24,51: „(...) veniet Dominus servi illius in die, qua non sperat, et hora, qua ignorat, et dividet eum partemque eius ponet cum hypocritis.“ A Lc 13,24: „Multi, dico, quaerent intrare et non poterunt.“ Vzpomeňme na *Česká kázání sváteční*, kde je Matoušovo evangelium v několika kázáních východiskem připomínek bdělosti a očekávání příští Páně. Následně zde Hus ve *State* vždy opakuje stále stejný trest, který bude nutně následovat a o kterém se zmínil už ve výroku o poučení a hrozbách: „(...) ibi erit fletus et stridor dentium.“ (vše fol. 33v; Mt 8,12) Vzpomeňme znovu na *Česká kázání sváteční*, konkrétně na kázání na sv. Mikuláše: „(...) bude pláč a skřehot zubův“ (s. 64). Tato hrozba se objeví i později, a to ze sledovaných kázání ve *Spiritum* (s. 144).

Výklad je v tomto směru zcela pravidelný. Jen jednou Hus přidává Lc 13,5 – „omnes simul peribitis“ a převypravuje údajně Jana Zlatoústého,⁵⁷¹ že duchovního, který nekoná pravé pokání, zachvátí spoutaného dokonce všechny zmíněné projevy: „(...) exteriores tenebrae, fletus et stridor dentium, ignis inextinguibilis et interminabilis cruciatus.“ (fol. 33v) Podobně jako Hus tuto dlouhou pasáž o trestech uvedl obecným výrokem o poučení a hrozbách, tak ji i uzavírá obecným varováním všem takovým hříšníkům před sedmi hříchy, tj. sedmi důvody věčného utrpení.

Na této pasáži nám jistě neunikne především její výrazná délka. Dále si všimněme četného opakování – zejména epifora „fletus et stridor dentium“, citoslovce ecce (čtyřikrát) a vae (anafora – sedmkrát). Velmi se podobá i úvod vět, v nichž se vyjmenovávají jednotlivé hříchy a tresty: „secundo, quia (...) tertio, quia (...) quarto, quia (...)“ Zejména v úvodní části je výrazná snaha autora vyjádřit kontrast mezi dobrem a zlem, a tak se objevují antiteze – opak věčného života a věčné smrti a vůbec silný paralelismus. Zde vidíme také příklad gradace. Typickými pro kázání jsou apostrofy, které dojem z hrozeb umocňují. Podobně jako v *Diligēs* i zde se hned vedle hrozby objevuje výzva k dobrému jednání.

Další hrozbu nacházíme v rámci výkladu o třetí zbroji, a je to hrozba, která znovu připomíná silný paralelismus ve *State*, neboť střídá předchozí optimistický výrok a za ní opět optimistická výzva následuje:

„Nam dicit Salvator Ioan. 5: ‚Qui audierint, vivent.‘ [Io 5, 25] Et Lucae 11: ‚Beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt‘ [Lc 11, 28] illud.“

„Et Iob 36. dicitur: ‚Si non audierint, transibunt in gladium et consumentur in stultitia.‘ [Iob 36, 12] Quia multi iacent non praedicantes propter pigritiam, ut ‚canes muti non valentes latrare‘ – Esaiiae 26. [Is 56, 10] Vos state constanter evangelium populo nuntiantes, quia et mutis canibus interitus et indigne praedicantibus poenarum exitus est paratus (...) Non sic vos, sed state donec induamini virtute ex alto (...) Ergo non sic vos, sed state calceati pedes, mercedem transitoriam renuentes (...) Vos non sic, sed in praeparatione evangelii.“ (fol. 35v – 36r)

⁵⁷¹ Non inveni.

Ve druhé části kázání je první, a to velmi krátká hrozba namířena proti kacířům, zejména smilníkům:

„(...) in ipsos convertitur in iracundia Dei et cessavit a populo.“ (fol. 34r)

Ve zbývajícím textu nacházíme tři menší pasáže, a to vždy jednu na konci výkladu o každé jednotlivé zbroji:

- po kritice tučných krav, tj. smilníků (podle Amose):

„Sed quid sequitur? Audite, vaccae pingues, ait rusticus et pastor Amos: ‚Juravit Dominus in sancto suo, quia ecce dies venient super vos et levabunt vos in contis et reliquias vestras in ollis ferventibus.‘ [Am 4, 2] ‚Juravit‘ quidem, id est firmiter statuit, ‚Dominus‘, id est Deus pater, ‚in sancto suo‘ scilicet Christo, quia ‚ecce‘, id est de proximo et palam, ‚dies‘ scilicet calamitatis, amaritudinis et miseriae, ‚venient super vos vaccas pingues et levabunt vos‘ scilicet ipsi daemones, ‚in contis‘ [Am 4, 2]. Contus proprie dicitur piscatoris pertica,⁵⁷² qua excitat anguillas lubricas in luto iacentes et ponitur hic pro sententia divina, qua excitabuntur et ferientur iacentes, ut anguillae in lubrico voluptatis et reliquias, inquit, vestras, id est cogitationes immundas, quas in vobis reliquistis, post opera carnis levabunt, id est remunerabunt, in ollis, id est in paenis ferventibus. Haec est vox Domini et Amos pastoris et rustici ad vaccas pingues, quae prae abundantia temporalium vincula continentiae diruperunt. Vultis effugere istinc, macri cavum petite, sicut macri subistis, ferte iugum Domini. ‚State succincti‘ [Eph 6, 14] etc.“ (fol. 34v)

Zde si všimněme toho, že Hus se plně opírá o biblickou pasáž. Je zde také apostrofa, anafora, metafora a hrozbu následně opět střídá výzva k dobrému jednání.

- po kritice duchovních, kteří se nestarají o své svěřence, Hus takovým duchovním hrozí pomocí Is 10, 1–3:

„Vae qui condunt leges iniquas et scribentes iniusticiam scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes (...) Quid facietis in die visitationis et calamitatis de longe venientis? Ad cuius fugietis auxilium?‘ Quasi dicat: Ad nullius. ‚Et ubi derelinquetis gloriam vestram?‘ [Is 10, 1–3] Quasi dicat: Nullibi. Qui nullam habebitis et per consequens damnabimini, qui propter leges exactionum iniquas legem Domini abnegastis (...)“ (fol. 35r – 35v)

Zde jsou řečnické otázky a apostrofa.

- po výkladu o tom, jak se svatokupci nestydí sami sebe hájit. Je to závěrečná hrozba kázání:

„Ecce quanta est symoniacorum malignitas, qui Spiritum sanctum suum efficiunt servum dona spiritualia venundantes, dona vendunt, vitam perdunt et damnationem inveniunt. Paveant igitur Hieroboanitae, qui more Hieroboam vendunt sacerdotium (...) ‚Propter hanc causam,‘ ait Scriptura, ‚peccavit domus Hieroboam et eversa est et deleta de superficie terrae‘ [III Rg 13, 34] 3. Regum. 12. Paveant Giezytae, qui more Giezi post exhibitionem spiritualis gratiae exigunt munera, quia (...) lepra eis Giezytica adhaerebit 4. Regum 5. [srov. IV Rg 5, 3. 6. 7] Paveant Scariothicae, qui more Iudae Scariothis pactant

⁵⁷² Srov. heslo contus. In *Thesaurus linguae Latinae*, vol IV, s. 809–810.

pro sacris (...) quia ,bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille‘ – Matth. 26. [Mt 26, 24] Paveant Simoniaci vel Simonitae, qui instar Simonis magi munera vel pecuniam offerunt, ut spirituales accipiant potestatem, quia (...) ,pecunia tua sit tecum in perditionem‘ [Act 8, 20](...) Sed et vos pavete et state in praeparatione, id est dispositione evangelii pacis (...) Paveant avari clerici (...) Qui pluralis est in beneficiis, erit pluralis in tormentis, quae cum sint gravia, ergo nos habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus (...) Sic enim non gravati stabimus in praeparatione evangelii pacis, a pulveribus saeculi calceat.“ (fol. 36r – 36v)

Zde vidíme anaforu.

Ve *State* se objevují i pozemské tresty, které vykonávají spravedliví duchovní. Jak jsme se již zmínili, ve výkladu o druhé zbroji, tj. pancíři spravedlnosti, Hus říká, že spravedlnost spočívá v udílení každému, co mu náleží. V případě neřestného a ničemného služebníka to znamená, že spravedlivý člověk, zejména duchovní, ho odvrací od zlého, kárá ho a v případě potřeby, ale zde již není jasné, zda je řeč stále jen o duchovním, dokonce spravedlivě sprovodí se světa (fol. 34v). Tato zvláštní interpretace jinak duchovního boje však nemá zdaleka tak významné postavení. Nejedná se o běžnou praxi duchovních, ale spíše o mezní prostředek boje proti kacířství.

6.2.3. Pozitivní motivace

Celkově je *State* laděno poměrně pozitivně, nicméně není to způsobeno počtem výroků, které posluchače lákají k dobrému jednání tím, že hovoří o věčném životě. Ve *State* takových výroků nacházíme jen několik. První, velmi dlouhá pasáž se nachází ještě před první rovněž dlouhou hrozbou:

„Iam dicta humiliter considerantibus ostensa est Christi militiae dignitas, pugnae eius gravitas et victoriae utilitas gloriosa, per quam Christi milites omnia mala effugient, capillum non perdent de capite, sine damno centuplum accipient, stabunt digni ante filium hominis et in patientia suas animas possidebunt. Caeterum bonis adeptis omnibus in vita aeterna cum Christo Domino in throno post victoriam residebunt. [srov. Apc 3, 21] Testatur, qui sedet in throno dicens Apo. 3 [srov. Apc 3, 21]: ,Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo.‘ [Apc 3, 21] O mira circa nos pietatis Christi dignatio, o ineffabilis dilectio charitatis, o desiderabilis premii promissio, o prae admirabilis sessio (...) Qui ,vicerit,‘ ait, ,dabo ei sedere mecum in throno meo.‘ ,Sedere,‘ inquit, id est requiescere a labore, ut edens de ligno vitae Dei mei [srov. Apc 2, 7] habens coronam vitae [srov. Apc 2, 10], habens nomen coram patre meo et angelis eius et habens nomen Dei sedeat ,mecum in throno meo‘ Apoc. 2. et 3. [Apc 3, 21] O quis nisi perditionis filius, mente delirus, plenus peccato et subiectus diabolo praemia non pensaret, tot tanquam gaudiorum munera propter momentaneam carnis aut mundi pruriginem negligeret et vitam gloriae in interitum commutaret. Ach, vae, heu hoc faciunt multi, quos gloria vexat inanis. O non sic vos (...) Nam et ipse dicit: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit Mat. 10. [srov. Mt 10, 22] et 2. et 3. ubi supra: ,Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo.‘ [Apc. 3, 21] (...) Et qui fidelis inventus fuerit, vere erit ,angelus Domini‘ [Gn passim], ,sacerdos Dei altissimi‘, [Gn 14, 18] praesul magnus, pontifex eximius, doctor egregius,

pontificum consors, haeres apostolorum, ‚doctor gentium‘ [I Tim 2, 7], cardo spei, sponsae Christi paranympus, vas Trinitatis, Christi habitaculum, minister sanctorum, haeres regni, ‚cohaeres Christi‘,⁵⁷³ ‚primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, autoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus.‘“ (fol. 33r)⁵⁷⁴

Terminologie této pasáže je velmi pestrá a pozorujeme zde zejména amplifikaci a opakování.

Kromě této delší pasáže se objevuje ve *State* už jen jedna, velmi krátká narážka, o níž už jsme se také zmínili:

„Nam dicit Salvator Ioan. 5: ‚Qui audierint, vivent.‘ [Io 5, 25] Et Lucae 11: ‚Beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt‘ [Lc 11, 28] illud.“ (fol. 35v)

⁵⁷³ AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Enarrationes in Psalmos CI–CL*, psalmus 102, 8. Ed. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnholti 1956, s. 1458. CCSL40.

⁵⁷⁴ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *De consideratione libri V*, II, 15, s. 423.

7. Eschatologie v kázání *Spiritum nolite extinguere*

Představme kázání *Spiritum*, okolnosti jeho vzniku a utváření eschatologie a vyjmenujme jednotlivé poslední věci, o nichž Hus hovoří. *Spiritum*⁵⁷⁵ (I Th 5,19) je univerzitní kázání, které Hus pronesl 14. 5. 1410⁵⁷⁶ při univerzitní mši o Letnicích⁵⁷⁷ před svátkem sv. Trojice. Hus hovořil hlavně ke kandidátům kněžství, ale slavnostního shromáždění se účastnili i přední univerzitní činitelé. Hlavním tématem stejně jako v *Diliges* nebo *State* zůstalo poučení o povinnosti duchovních správně jednat a hrozby těm, kteří toho zatvrzele nedbají. Tentokrát Hus vše vyjádřil díky výchozímu biblickému tématu opět trochu jinou terminologií a díky zvláštní příležitosti a publiku zvolil i trochu jiný úhel pohledu na věc.

Od okamžiku, kdy Hus proslovil *State*, se stalo hodně věcí, které Husa utvrdily v jeho cílech a které jej vedly k ještě ostřejší kritice současných duchovních.⁵⁷⁸ V červnu 1408 arcibiskup Zbyněk k obnovenému zákazu hlásat remanenci připojil zákaz kázat proti kněžstvu a poukazovat na jeho vady. Rozkázal také odevzdat ke spálení všechny Wyclifovy knihy. Vůbec celý rok 1408 byl hektický. Dalším aktuálním tématem byl majetek církve. Všeobecně rostl zájem o otázky schismatu a jeho kritika se spojovala s kritikou církevního formalismu.⁵⁷⁹ Velký zájem o toto téma pokračoval v celé společnosti i v dalších letech zejména mezi příznivci reformních snah, kteří se díky tomu vraceli k myšlenkám Matěje z Janova a Matouše z Krakova.

V souvislosti s každodenním životem však bylo pro Husa nemyslitelné především zmíněné omezení kazatelské činnosti, neboť o její nutnosti nesvědčilo nic menšího než Písmo a současná situace. V tomto roce se tedy Hus začal dostávat do sporu s arcibiskupem a s Němci a začal mluvit o pronásledování dobrých kněží (list arcibiskupovi 6. 7. 1408). Ani v letech 1407–1408 nezapomínal upozorňovat na blížící se konec věků, jak na to poukazuje Jana Nechutová pro díla *Exposicio decalogi* a kázání tvořící postillu *Sermones de sanctis*.⁵⁸⁰ Vždyť všechny tyto problémy byly známkou blízkého konce. Množily se také stížnosti z druhé strany – na Husovo údajné kacírství a na pohoršlivost Husových kázání proti kněžstvu z roku 1407.⁵⁸¹ Hus se dostával do centra dění.

Nakonec i schisma nepřímo zasáhlo do Husova osobního života. V souvislosti s francouzským návrhem na řešení schismatu (25. 5. 1408) byli přívrženci reformy, mezi nimi i Hus, a dokonce i mnozí Wyclifovi odpůrci přesvědčeni, že v případě

⁵⁷⁵ Edice: Op. II, fol. 42v – 44r (Op II 1715, fol. 66^a – 69^b); pracujeme s edicí *Positiones*, s. 140–148.

⁵⁷⁶ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 26, s. 86 a A. Schmidtová v *Positiones*, s. 238. NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 383 uvádí 15. 2. 1410.

⁵⁷⁷ Biblické téma vychází z příležitosti těchto svatodušních svátků.

⁵⁷⁸ Mezi *State* a *Spiritum* pronesl Hus ještě další univerzitní kázání *Vos estis sal terrae* z konce roku 1407 nebo začátku roku 1408 (SCHMIDTOVÁ, A. *Positiones*, s. 235). Není však nijak eschatologicky zameřené a nemá ani jakoukoli výraznější spojitost se sledovanými díly.

⁵⁷⁹ Takto o době NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 229.

⁵⁸⁰ NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, s. 182.

⁵⁸¹ Hus na to reagoval spisem *De arguendo clero*, v němž svoje názory vyložil. (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 252–260.)

nutnosti je dovoleno odřici poslušnost římskému papeži. Naopak arcibiskup Zbyněk zůstal věrný Řehořovi. Zbyněk kvůli tomuto rozporu Husa přestal podporovat zcela a přidal se k žalobcům na české wyclifovce u kurie, ačkoli ještě 16. 7. 1408 nenašel ve své diecézi kacífství.

V Praze docházelo v té době k velkým změnám také na Univerzitě Karlově – byl vyhlášen Dekret kutnohorský (1409). Hus nebyl „přítomen vydání královského mandátu v Kutné Hoře“⁵⁸² a na jeho podílu na vzniku *Dekretu* se historikové neshodují. Podle Martina Nodla byl Hus jedním z českých mistrů, kteří vznik *Dekretu* významně iniciovali.⁵⁸³ Jiří Kejř naopak souvislost mezi vyhlášením *Dekretu* a Husovou iniciativou odmítá v souvislosti s Husovou přítomností v Kutné Hoře.⁵⁸⁴ V takto vyhocené době Hus dokončoval výklad třetí a začínal výklad čtvrté knihy Lombardových *Sentencí* a v tomto výkladu se jeho aktuální rozpoložení hodně odrazilo.

Po odchodu Němců arcibiskup uvalil na wyclifovce klatbu. Hus však nebral exkomunikaci wyclifovců jako něco, co by se ho osobně týkalo, a působil stejně jako dřív na Univerzitě Karlově i v Betlémské kapli. 1408 tedy začal na Univerzitě Karlově číst výklad třetí knihy *Sentencí* a 1409 dokončil výklad čtvrté knihy, která se zabývá také eschatologií.

Na koncilu v Pise byl 26. 6. 1409 zvolen a 4. 7. korunován papež Alexandr V. a už tehdy se projevil agitační vliv Husových kázání. Lidé pod jeho vlivem demonstrovali proti interdikt, který Zbyněk uvalil na Prahu, aniž by o výsledku koncilu věděl. Hus byl po zklidnění atmosféry na Univerzitě Karlově zvolen prvním rektorem.

Arcibiskup nakonec Alexandra uznal, avšak jeho odpor k Husovi se nezmínil. Naopak nechal Husa špehovat při jeho kázáních v kapli Betlémské (od roku 1409) zejména Janem Protivou. Hus tehdy začal pocítovat pronásledování Antikristem intenzivně na vlastní kůži. Dalším z důvodů tohoto pocitu bylo, že se musel na arcibiskupův podnět v září 1409 zodpovídat před inkvizitorem Maříkem Rvačkou z několika článků.⁵⁸⁵ Ty obsahovaly mimo jiné i kritiku Husova synodálního kázání z roku 1405 (*Diliges*), které tehdy arcibiskup sám velmi chválil. Terčem útoků se stala i Betlémská kaple. Hus byl také nařčen, že podněcuje svými kázáními Čechy proti Němcům. Hus na to reagoval tak, že koncem roku 1409 vystoupil s veřejným prohlášením a jako rektor proslavil 29. 11. 1409 kázání *Confirmate corda vestra*. O nedlouho později jako rektor kázal při univerzitní mši kandidátům kněžství o povinnostech kněze a křesťana vůbec⁵⁸⁶ – *Spiritum nolite extinguere*.

Dosavadní události Husa utvrdily v myšlence o Antikristově přítomnosti i o správnosti vlastního počínání. A tak se i toto kázání pořád v tom podstatném podobá *Diliges* nebo *State*. Tak jako byl ve *State* hlavním tématem současný duchovní boj mezi Kristem nebo jeho služebníky prostřednictvím imitatio Christi a Antikristem nebo jeho

⁵⁸² NODL, M. *Dekret kutnohorský*. Praha 2010, s. 241.

⁵⁸³ Tamtéž, zejména s. 243.

⁵⁸⁴ KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý*, s. 27.

⁵⁸⁵ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, I*, s. 380.

⁵⁸⁶ Tamtéž, s. 383–384.

služebníky, tak jako bylo v *Diliges* hlavním tématem budování církve odíváním se do rouch Kristových ctností a odvrhováním rouch hříchů, tak i ve *Spiritum* stojí v základu kázání silný kontrast dobra a zla, tentokrát vyjádřený jako boj dvou protikladných duchů¹ – dobrého, oživujícího ducha, tj. Boha (inspirat spiritum vivificantem – s. 142, jak se o tom píše v Genesis 2,7), a zlého,¹ smrtícího ducha, tj. ďábla (inspirat spiritum mortificantem – s. 142, jak se o tom píše v Genesis 3,4), a idea, že křesťané, zvláště duchovní, jsou povinni svatostí a počestností podpořit Krista. Důležitou proměnu v eschatologii pozorujeme pouze ve změně důrazu na jednotlivé poslední věci a jejich detaily a ve změně terminologické.

Spiritum se Husovi stalo příležitostí zmínit se o těchto eschatologických tématech: o Antikristovi, pozemském utrpení, zásvětí, strachu ze smrti, očekávání příští Páně, událostech Posledního soudu a stěžejní roli kazatele nyní na konci věků. Oproti *Diliges* a *State* se Hus soustředil na poslední dobu a očekávání Posledního soudu a nechal vystoupit do popředí svoji snahu varovat duchovní kvůli jejich vlastnímu posmrtnému osudu.

7.1. Antikrist ve *Spiritum*

Hlavní důvod, proč se v kázání objevuje Antikrist, tj. Husovy životní a kazatelské zkušenosti s chováním lidí a snaha na ně upozornit a zkritizovat je, trvá i ve *Spiritum*. Místo tématu Antikrist v kázání se však změnilo v závislosti na publiku a účelu kázání. To znamená, že Antikrist je tématem příležitostným a právě v závislosti na příležitosti tvárným. Účelem bylo vyzvat nikoli duchovní, ale adepty na duchovní k veřejnému hlásání pravdy, tj. ke kárání současných hříchů jiných duchovních v situaci, která ukazuje na konec věků. Hus káže tedy někomu, kdo na jedné straně představuje jeho naději do budoucna, na druhé straně může představovat i další budoucí Antikristy. Adresáta kázání Hus nemůže kritizovat tak jako duchovní.

Ve *Spiritum* se Antikrist stává záležitostí, kterou není třeba se zabývat nejen systematicky, ale kterou není třeba vysvětlovat téměř vůbec. Hus nerozebírá Antikrista, Antikrist už nevyčnívá nad ostatní témata a výrazy zachycující charakter situace. Objevuje se výhradně jako jeden z mnoha pojmů a výrazů užitých řádnou glosou při výkladu Apokalypsy. Ačkoli je to pojem stále výrazný v Husově kritice, ve *Spiritum* není příliš dáván do souvislosti s konkrétními duchovními jako v *Diliges* nebo *State*, protože ve *Spiritum* jde o obecné poučení pro budoucí duchovní. Stále však funguje jako označení původce současného zla, proti kterému je v tomto případě třeba naučit budoucí duchovní nahlas kázat. *Spiritum* je více než kritikou opravdu základním poučením. A dochází zde k dalšímu posunu v detailech. Souvislosti s koncem věků je vyjádřena důrazněji, a to vztahem k několika výroky z Apokalypsy.

Jaké jsou Antikristovy typické znaky a kdo je současným Antikristem podle *Spiritum*? Antikrist jako obvykle i ve *Spiritum* zobrazuje zlo, Kristův opak a Kristova protivníka

v duchovním boji. Plodí nečisté a ďábelské duchy, tj. pýchu, lež a rouhání, hříchy nám známé z řady Husových předešlých děl včetně *Diliges a State*.

Antikristem Hus poukazuje na křesťany, kteří dbají na světský majetek a světský život vůbec. Jeho původ vidí opět výhradně mezi samotnými křesťany. Je jasné, že ačkoli Hus pomocí Antikrista vysvětluje prostřednictvím glosy citát z Apokalypsy, který slouží jako velmi obecné poučení o současném duchovním boji se zlem a obecný apel ke kázání pravdy na konci věků, má před očima opět konkrétní prohršky současného kléru. Právě na jejich základě totiž o Antikristovi vždy hovoří. V samotném kázání to však tentokrát nemá alespoň v první řadě vést k detailnímu výkladu, a tak se zde setkáváme pouze s výrazy bez dalších podrobností. Najdeme je v začátku kázání, kde Hus popisuje tři ďáblovy duchy, kteří vycházejí z Antikristových úst. Hus zde vychází z Apc 16, 13–14. Není tedy divu, že se na jedné straně Hus dotýká Antikrista v obecnosti, ale na druhé straně se ve *Spiritum* soustředí na Poslední soud, čímž oproti *Diliges a State* naprosto zřetelně vyplývá na povrch to, že Antikrist se objevuje na konci věků, poměrně těsně před Posledním soudem. To, že jde v Apokalypse o popis doby Antikristovy, je explicitně řečeno hned v úvodu komentáře glosy k Apokalypse, na niž se Hus odvolává:

„Vidi de ore draconis et de ore bestie et de ore pseudoprophete tres spiritus inmundos exire in modum ranarum. Sunt enim spiritus demoniorum facientes signa et procedunt ad reges tocius terre congregare illos in prelium ad diem magnum Dei omnipotentis.“ [Apc 16, 13–14] Ubi Glosa ordinaria⁵⁸⁷ dicit: „Vidi, id est spiritualiter intellexi, de ore draconis, id est de persuasione dyaboli, et de ore bestie,⁵⁸⁸ id est de verbis anticristi,⁵⁸⁹ et de ore pseudoprophete, id est de verbis apostolorum anticristi, tres spiritus inmundos, scilicet spiritum superbie et mendacii et blasphemie, exire in modum ranarum, quia sicut rane in luto habitant et garrule aliis quietem auferunt, sic isti spiritus.“ „Sunt enim,“ inquit Iohannes, „spiritus demoniorum facientes signa“ [Apc 16, 14] – Glosa:⁵⁹⁰ „id est miracula“ – et procedent ad reges tocius terre prelium – Glosa:⁵⁹¹ „id est ut congregarent eos in unam conspiracionem contra fideles“ – ad diem magnum – Glosa:⁵⁹² „id est ad destruccionem dominice doctrine, que est dies magna, id est magnam lucem conferens toti mundo, vel, inquit Glosa,⁵⁹³ „ad destruccionem diei iudicii, dicendo diem iudicii non esse timendum, sicut predicant sancti.“ Hec Glosa. Ecce, dilectissimi, vidistis iam spiritualiter tres spiritus inmundos, qui dicuntur inmundi, quia maculant animam, scilicet spiritum superbie et mendacii et blasphemie, qui spiritus non de ore Dei, sed de ore dyaboli,⁵⁹⁴ nec de ore Cristi, sed de ore anticristi,⁵⁹⁵ nec de ore discipuli Cristi, sed de ore

⁵⁸⁷ Není zřejmé, z jakého vydání glosy editorka kázání *Spiritum* čerpala. Proto doplňujeme odkazy na řádnou glosu (Venice 1603) a dochází k tomu, že hodnotíme některé části výroků *Spiritum* jen jako aluze, ačkoli je editorka zýraznila jakožto citace; v celé ukázce srov. glossa ordinaria ad locum Apc 16, 13–14.

⁵⁸⁸ Bestia je v glose interpretována jako Antikrist v celém komentáři k Apokalypse.

⁵⁸⁹ Non inveni.

⁵⁹⁰ Srov. glossa ordinaria ad locum Apc 16, 14. Srov. také PETRUS LOMBARDUS. *Commentarium in Psalmos*, psalmus 51, introductio, PL 191, 493.

⁵⁹¹ Srov. glossa ordinaria ad locum Apc 16, 14.

⁵⁹² Srov. tamtéž.

⁵⁹³ Srov. tamtéž.

⁵⁹⁴ Srov. glossa ordinaria ad locum Apc 16, 13.

⁵⁹⁵ Srov. tamtéž.

apostolorum anticristi exierunt per modum ranarum coaxantium in luto terrene possessionis et paludinosae voluptatis congregare terrenos, qui caduca ambiunt, ut congregarent eos contra fideles in unam conspiracionem, quatenus sic congregati possent forcius extinguere spiritum Cristi in suis fidelibus, qui quidem spiritus est excellentissime humilitatis (...) lucidissime veritatis ewangelice (...)“ (s. 142–143)

Také v případě *Spiritum* budeme sledovat i výrazovou stránku antikristovského tématu. Hovoříme-li o výrazu Antichristus, jeho odvozeninách a frekvenci těchto výrazů, můžeme shrnout, že ve *Spiritum* se objevuje čtyřikrát přívlastek „Antichristi“ (vše s. 143) – Antikristova slova (verba Antichristi), dvakrát Antikristovi apoštolové (apostoli Antichristi), jednou Antikristova ústa (os Antichristi). Podobně jako v předešlých kázáních je Antikrist protikladem Krista a Antikristovi apoštolové protikladem Kristových apoštolů. Terminologie je částečně ovlivněna nejen Apokalypsou, ale také řádnou glosou, a to nejen tam, kde se na ni Hus odvolává, protože v podobném duchu hovoří Hus i jinde.

Ve *Spiritum* je Antikrist jen jedním z výrazů pro zlo, ačkoli důležitým. Nutno podotknout, že v tak krátkém kázání a obecně zaměřeném kázání důležitější místo ani zastávat nemusí, ani kdyby byl pro Husa jindy stěžejní.

Ačkoli Hus vedle antikristovské terminologie užívá různou jinou terminologii, stále platí, že se snaží ukázat posluchačům tu jedinou správnou cestu, a to pomocí kritiky a s ní souvisejícího poučení, hrozby nebo pozitivní motivace. Doba je charakterizována pomocí boje dvou duchů. Ti však mají obdobné vlastnosti jako Kristus a Antikrist a jsou podobně popisováni i z pohledu rétorických prostředků – Hus užívá opozita, opakování, amplifikace.

K užití řečnických figur si hned uvěďme ukázkou. Jeden příklad antiteze se objevil v již citovaném úryvku:

„(...) non de ore Dei, sed de ore dyaboli,⁵⁹⁶ nec de ore Cristi,| sed de ore anticristi,⁵⁹⁷| nec de ore discipuli Cristi,| sed de ore apostolorum anticristi (...)“ (s. 143)

Další příklady:

„Ille spirat sobrietatem,| iste ebrietatem;| ille castitatem,| iste fornicacionem;| ille humilitatem,| iste superbiam;| ille concordiam,| iste discordiam;| ille pacem,| iste litem;| ille mansuetudinem,| iste iracundiam;| ille dileccionem,| iste odium;| ille paupertatem,| iste avariciam;| ille elemosinam,| iste rapinam;| ille veritatem,| iste mendacium;| ille non iniuriandum,| iste fraudi insistendum (...)“ (s. 142)

K zásadní změně oproti *Diliges* nebo *State* zde nedochází. Jsou to v podstatě antiteze Krista a Antikrista, jen místo Antikrista jsou pro dobu typičtí tzv. hasitelé Ducha svatého (extinctores).

Zamysleme se ještě nad obsahem a strukturou dalších výpovědí ve *Spiritum* a nad jejich vztahem k otázce antikristovství. Tito hasitelé vycházejí z řad křesťanů, jsou především

⁵⁹⁶ Srov. tamtéž.

⁵⁹⁷ Srov. tamtéž.

nepřáteli Boha a jsou nazýváni různými jmény od Antikrista až po kacíře. Pro jednu skupinu hasitelů je typická zatvrzelost (*dura cervice* – s. 141; srov. *Diliges*), pohrdají Kristem a evangeliem: „(...) *graciam ipsis oblatam non admittunt.*“ (s. 141); „(...) ewangelisacionem Cristi contempnunt et ewangelisantes persecuntur (...)“ (s. 141) Pro druhou skupinu je charakteristické, že uráží Ducha svatého „*accipientes graciam per crimen contumeliam Spiritui sancto faciunt* (...)“ (s. 141). Vzpomeňme si na obdobně popisované antikristovství a ďábelství v *Diliges* a na antikristovství a kacířství ve *State*. Terminologie *Spiritum* vychází z Apokalypsy a glosy (*draco, bestia, pseudopropheta, spiritus immundi, ranae, spiritus demoniorum, dyabolus, Antichristus, apostoli Antichristi* apod.), ovšem ukazuje na to samé jako *Diliges* či *State*.

Ani hlavní hříchy antikristovské doby se nemění – pýcha, lež a pokrytectví, smilstvo a světský majetek jsou stále přítomny. Nechybí alespoň kritika pokrytectví. V tomto kázání se sice Hus nezmiňuje o praktických aktuálních důsledcích, jako je schisma, což je dáno krátkostí kázání i charakterem publika a příležitosti. Ovšem na jedinou jistotu nikdy nezapomíná – je třeba jednat dobře, a to až do okamžiku smrti: „(...) *omnia bona cepta opera mortis tantum termino finire.*“⁵⁹⁸ (s. 147) Nově se objevuje výzva k uvědomění si pokušení: „(...) *qui volunt divites fieri, incidunt in temptacionem et laqueum dyaboli et desideria multa et inutilia et nociva, que mergunt homines in interitum et perdicionem et presertim clerum avarum, in quo superhabundavit avaricia et paupertas spiritus exuetauit.*“ (s. 147)

Také z hlediska struktury nacházíme paralely s *Diliges* a *State*. Hus se tzv. hasitelům ducha věnuje v úvodu (srov. umístění výroků o Antikristovi v *Diliges* a *State*) a také celková struktura kázání zůstává obdobná (srov. Antikrista v *Diliges* a *State*), odhlédneme-li od naprosto odlišné délky kázání.

7.1.1. Antikrist jako fenomén konce věků podle *Spiritum*

Vzhledem k tomu, že pojem Antikrist se ve *Spiritum* vyskytuje bez dalších detailů a naopak je sám využit jako prostředek glosy k vysvětlení biblického výroku z Apokalypsy, Hus zde zachází s Antikristem jako s něčím zcela známým, jako s rétorickým tropem, jehož souvislost s koncem věků je však díky spojitosti s Apokalypsou nepřehlédnutelná. Spojení antikristovského mýtu a Apokalypsy je běžné – např. Milíč v *Sermo de die novissimo*⁵⁹⁹ připojuje téma Posledního soudu hned za Antikristovo řádění a odvolává se na Apokalypsu. Apokalypsa je jedním z biblických dokladů antikristovství.

Nelze ani předpokládat, že by Hus vysvětloval biblický obraz něčím, co reálně neexistuje. Antikrist doplňuje výklad Apokalypsy a tím dostává i on lehce apokalyptický nádech. Nezapomínejme na to, že apokalyptické souvislosti Hus nemá příliš ve zvyku komentovat nebo uvádět, takže *Spiritum* nemůžeme přeceňovat a brát jej

⁵⁹⁸ Srov. *Iohannis Wyclif Opus evangelicum*. Vol. I. Ed. I. Loserth. London 1895, cap. 9, s. 28. Srov. rovněž *De XII gradibus abusionum* (auctor incertus), cap. 5. PL 40, 1082. Ed. J. P. Migne. Parisiis 1845.

⁵⁹⁹ MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. Milíčův *Sermo de die novissimo*. Ed. F. M. Bartoš. In *Reformační sborník*, 8. Praha: Blahoslavova společnost, 1941, s. 49–58.

jako doklad Husova zájmu o apokalyptiku. Oproti *Diliges a State* se i v souvislosti s Antikristem objevuje důraz na očekávání příští Páně a Posledního soudu. Boj se odehraje ve veliký den, tj. v den vrhající světlo na celý svět: „(...) ad diem magnum (...) magnam lucem conferens toti mundo“ (s. 143); „(...) habentes eciam pre oculis mentis diem magnam et amaram valde, diem calamitatis et miserie, in qua erit malorum consumpcio (...)“ (s. 143), „(...) expectate vocacionem spiritus (...)“ (s. 147) A nakonec následuje i podrobný popis Posledního soudu (s. 143–144), který celou eschatologickou situaci dotváří.

S ohledem na posluchače kázání ve *Spiritum* také naprosto přirozeně vystupuje do popředí snaha zdůraznit podobně jako v *Diliges, State* nebo mnoha předchozích Husových dílech ještě další eschatologický aspekt – kazatele, který kárá Antikrista, kazatele, který odhaluje pravdu a je představen jako naprosto stěžejní postava událostí konce věků:

„Hec via singulariter clericis congruit, qui viam Cristi debent direccius ingredi, cum ipsimet asserant, quod ipsi Cristo magis ceteris sunt propinqui. Sed heu, timeo, ne via duce relicta, arta via, angusta porta latam portam et spaciosam viam sint ingressi cum instincto spiritu Domini (...)“ (s. 145)

Ačkoli Hus mluví o obecně o kléru, i ve *Spiritum* vidí naději v nápravu současného stavu vzhledem k širšímu kontextu zejména v kazatelích evangelia, v těch, kteří najdou svoje uplatnění v běžné praxi. Tendence zdůrazňovat roli kazatele nacházíme ve spojení s eschatologií nejen u Milíče a Janova, ale také u některých myslitelů, kteří působili po Husovi nebo současně s ním, výrazně např. u Jakoubka ze Stříbra⁶⁰⁰ nebo u husitů.⁶⁰¹ U všech také více či méně roste váha kněžské služby a kazatelství vůbec s přibližujícím se konečným bojem Krista s Antikristem a koncem, nicméně detaily jednotlivých pojetí se už většinou liší. Velmi důležitým detailem je spjatost kazatelství s církevní hierarchií a souvisí také s otázkou poslušnosti a kněžství. Víme, že Hus odmítal poslušnost nesprávným rozhodnutím, ale samu církevní hierarchii a nutnost příkazů uznával. Podobně smýšleli Milíč nebo Janov. Rovněž husité stále ještě obecně uznávali princip „tzv. apoštolské poslušnosti kněžského stavu“,⁶⁰² ačkoli se začali od katolické církve vzdalovat tím, že si zvolili vlastního biskupa.⁶⁰³ Také Luther považoval církev (ve smyslu zástupu lidí věřících v Krista) za nutnou ke spáse.⁶⁰⁴ Byl sice v jistém smyslu proti církevní hierarchičnosti, ovšem proti mimobiblickým nebo pobiblickým tradicím se stavěl jen tehdy, když odporovaly Písmu.⁶⁰⁵ Role duchovních pro něj zůstala významná, protože biskupové, faráři nebo kazatelé „veřejně podávají, udělují nebo konají ony výše uvedené čtyři body [tj. křest, svátost oltářní, modlitba, kříž] nebo svaté

⁶⁰⁰ Srov. např. MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 25.

⁶⁰¹ Tamtéž, s. 31–47.

⁶⁰² ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II*, s. 101.

⁶⁰³ Tamtéž, s. 129.

⁶⁰⁴ PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Brno 1999, s. 149.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. 151.

věci.⁶⁰⁶ Podle Otta Pesche Luther neodvozuje „zvláštní církevní úřad s jeho zvláštní veřejnou funkcí (...) z univerzálního kněžství, neboť církevní funkcionář dostává svůj úřad „výhradně z povolání a ‚ordinací‘“, ne jen na základě svého křtu.⁶⁰⁷ „Všichni pokřtění jsou kněží, sacerdotes, církevní hodnostáři jsou služebníci, ministři.“⁶⁰⁸

7.2. Onen svět – role Posledního soudu, věčného trestu, pozemského utrpení a věčné blaženosti ve Spiritum

Hus užívá k docílení toho, aby ho posluchači poslechli, i zde již tradiční osvědčené prostředky – pozitivní motivaci a hrozby. Myšlenky na poslední den a posmrtný osud mohou ovlivnit chování lidí naprosto zásadně.

7.2.1. Pozitivní motivace

Celý výklad obsahuje poměrně málo konkrétní, přímé kritiky. Adeptům na kněžství je třeba ukázat kromě toho, koho mají kárat, také pozitivní dopad jejich služby na jejich vlastní osud, a to daleko více než kněžím. A tak když je potřeba ukázat negativní stránku zlého ducha co nejlépe, jeho protiklad musí být podobně jako ve *State* vylíčen také co nejlépe:

„Filius enim hominis non venit animas hominum perdere, sed salvare.“ [srov. Mt 18, 11] (s. 142) Nebo v závěru: „Ecce, quam bonus et suavis est iste spiritus. Nolite illum extinguere. Ipse enim validum caritatis ignem accendit, ut non solum in spe filiorum Dei, sed etiam in tribulationibus gloriantur contumeliam gloriam computantes, obprobrium gaudium, despeccionem exultacionem. Omnibus vobis, ni fallor, datus est spiritus ad salutem, ad fervorem non ita.“ (s. 147)

„(...) rectitudinem cogitacionum, redditur leticia salutaris, ut iam in lumine vultus Dei ambulemus et in nomine eius exultemus tota die.“ (s. 141; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in die pentecostes, sermo 3, 6, 5. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 5. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1968, s. 174.)

V jistém smyslu se Husův pozitivní pohled na věc projevuje i tehdy, když se nedívá na pronásledování křesťanů jen tak, že by kritizoval pronásledovatele Antikristy, ale dívá se na pronásledování i z pohledu posmrtného soudu pronásledovaných a interpretuje pozemské utrpení jako něco, co vede ke spáse. Útěchu neodsuzuje jako marné řeči, jak to dělává v souvislosti s kritikou pohřebních obřadů (srov. *Dixit Martha*), ale považuje ji za žádoucí a prospěšný způsob, jak podpořit křesťany v jejich správném snažení. Útěchu poskytuje Duch svatý (doctor, advocatus, consolator – podle Řehoře Velikého na s. 140), zvaný Paraklitus. Znamená posílení mysli od zkormoucenosti zármutku: „(...) ab afflictione tristicie mentem levat“ (s. 140, GREGORIUS MAGNUS. *Homiliae in evangelia*, homilia XXX. Ed. R. Étaix. Turnhout 1999, s. 258.)

⁶⁰⁶ Tamtéž, s. 151–152.

⁶⁰⁷ Tamtéž, s. 152.

⁶⁰⁸ Tamtéž.

7.2.2. Hrozby Posledním soudem a věčným trestem

Obsah výroků o Posledním soudu a onom světě je ve *Spiritum* podobného charakteru jako v *Diliges* a *State*, avšak v případě Posledního soudu je Hus v popisu podrobnější a Hus mu vůbec dává přednost před hrozbou oním světem. V případě pekla či pekelných muk nenacházíme žádné neobvyklé detaily – vše se odehrává v duchu Mt 25, 11–12 a Lc 13, 27–28 – trestem je vzdálenost od Boha, což je nanejvýš demonstrováno jako pláč a skřípění zubů nebo věčný oheň. To je stejný obraz, s nímž jsme se setkali již v *Českých kázáních svátečních* nebo *State*. Bůh se tak nakonec i zde objevuje také jako hrůzostrašný soudce. I zde se Hus soustředí vedle Posledního soudu na jednotlivé hříchy a na důvod, proč je nutné uvádět hrozby – na vazbu mezi strachem a zlepšením jednání posluchačů.

Kromě zmínky o funkci hrozeb, na niž jsme upozornili, sám Hus zařazuje do kázání díky typu publika dokonce speciální výroky o funkci hrozeb, konkrétně otázku, zda hrozby nemají spíše negativní, demotivační vliv na hříšníky. Zda je zcela nezbaví pocitu, že mohou ještě dosáhnout spásy. Po velmi dlouhé hrozbě, kterou vzápětí uvedeme, následují tyto výroky:

„Sed dicent fortasse tales, contra quorum crimina proferunt ista ex divinis eloquiis: Ecce, terruisti nos et iam pene desperatione succumbimus. Si hec ita se habent, quis nostrum salvabitur? [srov. Mt 19, 26] Quid agendum est nobis?“ (s. 144, AMBROSIUS AUTPERTUS. Sermo de cupiditate. In *Ambrosii Autperti Opera*, pars III. Turnholti 1979, s. 977–978. CCCM 27 B)

Podle Husa mají naopak hrozby k dobrému jednání motivovat a ještě nějakou naději na spásu vzbuzovat. Hrozby slouží k tomu, aby se odvrátili lidé od hříchu, proto Hus odpovídá podle Mt 7, 13–14:

„Intrate per angustam portam, quia lata porta et spaciosa via est, que ducit ad perdicionem, et multi sunt, qui intrant per eam.“ (...) Arta via et angusta porta filiis seculi Cristus est (...)“ (podle Io 14, 6; s. 144)

Než představíme konkrétní hrozby, podívejme se ještě na jejich výrazovou stránku. Ve *Spiritum* se setkáváme s těmito výrazy: den soudu (dies magna – Apc; et amara valde; dies calamitatis et miseriae; consumpcio malorum – vše s. 143), oheň (ignis emulacio – Hbr 10, 27; s. 143; alligare ad comburendum, ignis eternus – obojí s. 144), odloučení (separare malos; separare zyzania – vše s. 144); věčný trest (supplicium eternum – s. 144), pláč a skřípění zubů (fletus et stridor dencium – Lc 13, 28; s. 144). Znovu se tedy objevují různé výrazy pro totéž a celé kázání je tak opět jakousi amplifikací několika základních myšlenek.

Podívejme se na konkrétní výroky. Hus se snaží poukázat několika obrazy z Mt 13 na přímou úměru mezi vinou a posmrtným trestem a tím opět přivést posluchače k úvahám o významu pozemského jednání i ve velmi dlouhé hrozbě Posledním soudem. Tak rozsáhlou hrozbu nacházíme vzhledem k malé délce kázání pouze jednu. V ucelené

pasáži nám Hus kromě událostí soudu pomáhá objasnit funkci myšlenek na poslední věci, tentokrát myšlenky na poslední pozemský den. Je jí i zde snaha zlepšit jednání lidí.

„Hos demoniorum spiritus spiritu Dei extinguite habentes diem magnam, id est secundum Glossam⁶⁰⁹ ubi supra doctrinam Cristi claram, que superbiam deicit, mendacium supprimit et spiritum blasfemie non remittit neque in hoc seculo neque in futuro, habentes eciam pre oculis mentis diem magnam [srov. Apc] et amaram valde, diem calamitatis et miserie [srov. So 1, 15], in qua erit malorum consumpcio, quam tremens clamat Apostolus ad Hebr. 10 dicens: ‚Terribilis est quedam expectacio iudicii et ignis emulacio, que consumptura est adversarios.‘ [Hbr 10, 27] Horrendum est incidere in manus Dei viventis [Horrendum...viventis – Hbr 10, 31]. Ibi certe ad vindictam malorum magna apparebit multitudo angelorum [srov. Apc 5, 11] et celis et terris ardentibus [srov. zejména Apc 8], Domino quoque, qui olym pauperrimus, humilimus, castissimus et abiectissimus pro salute hominum penaliter vixerat atque apostolis consedentibus separabunt malos de medio iustorum [separabunt ...istorum – Mt 13, 49], zyzania separantes a tritico, alligabunt fasciculos [srov. Mt 13, 30] ad conburendum [srov. Mt 13, 40], pares cum paribus [srov. Mt 13, 25; 13, 29–30], id est (...) fornicatores cum fornicatoribus, mendaces cum mendacibus, symoniacos cum symoniacis (...) superbos cum superbis, negligentes cum neglectoribus et alios in criminibus aliis pares, cum aptaverint atque coniunxerint, ut par ibi sit manens supplicium, quorum in hac vita par extitit conversacio. Sed nec ullus erit ultra redditus ad veniam, quia ibunt in supplicium eternum [Mt 25,46], nec precibus iram iudicis ad misericordiam aliquis flectet, quia omnibus secundum opera sua reddet. [srov. Apc passim, Tim passim, II Cor passim, Rm passim] Equidem preces multiplicabunt et eiulantes miseri clamabunt: ‚Domine, Domine, aperi nobis. Qui respondebit: Amen, dico vobis, nescio vos; discedite a me, operarii iniquitatis, in ignem eternum, ibi erit fletus et stridor dencium.‘⁶¹⁰ [srov. Lc 13, 27–28]“ (s. 143–144)

Srovnejme tuto pasáž s *Českými svátečními kázáními*, na sv. Mikuláše: „(...) bude pláč a skřehot zubóv (...)“ (s. 64) nebo se *State*, v němž se také toto přiblížení trestu objevuje (fol. 33v) nebo se *Super Quattuor sententiarum*, kde nacházíme stejný důraz na roli jednání při soudu. V rámci popisu detailů průběhu soudu potom v *Super Quattuor sententiarum* nacházíme paralelu v popisu konce soudu: „(...) quod purgato mundo per ignem et Domino veniente ad iudicium emittetur vox illa magna, quam audient omnes mortui, et boni rapientur obviam Christo in aera, reprobis in terra manentibus, quam dilexerunt, et tunc sequitur vox illa: ‚Venite benedicti‘ ad bonos, et illa ad malos: ‚Ite maledicti‘, et tunc mali angelorum ministerio mittentur in caminum ignis, i. e. in infernum.“ Hus (*Super IV Sententiarum*, IV, dist. XLVII, s. 724) zde čerpá přímo z Lombarda a užívá obdobný obraz zavržení a ohně.

⁶⁰⁹ Srov. glossa ordinaria ad locum Apc 16, 14.

⁶¹⁰ „Ibi (...) dencium“ srov. s AMBROSIIUS APTPERTUS. Sermo de cupiditate, cap. 13. In *Ambrosii Autperti Opera*. Pars III. Ed. Weber, R. Turnholti 1979, s. 977. CCCM 27 B.

Ve *Spiritum* najdeme i další hrozby:

„Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum celorum.“ [Mt 19, 24] O quam arta est hec via terrena ambientibus, ad pigwia beneficia anhelantibus, de pluribus beneficiis actu gaudientibus (...)“ (s. 144)

K hrozbám můžeme přiřadit i výhrůžku, z níž i přes vše řečené o Husově optimismu pramení Husův určitý pesimistický pohled na současnost, neboť klér, který mý být Bohu nejbližší, to svým chováním nepotvrzuje: „Hec via singulariter clericis congruit, qui viam Cristi debent direccius ingredi, cum ipsimet asserant, quod ipsi Cristo magis ceteris sunt propinqui. Sed heu, timeo, ne via duce relicta, arta via, angusta porta latam portam et spaciosam viam sint ingressi cum instincto spiritu Domini (...)“ (s. 145) a jako doklad potom následuje rozsáhlá kritika toho, jak duchovní svoji zvrhlost, svoje pokrytectví hájí, tj. vlastně kritika pokrytectví (s. 145–146).

Kromě toho, že Hus ukazuje žádoucí bázeň Boží – „terribilis est quidam expectacio“ (s. 143, Hbr 10, 27); „horrendum est incidere in manus Dei viventis“ (s. 143), považuje strach ze smrti za něco nežádoucího v malé, velmi nevýrazné zmínce při výčtu hříchů doby: „Meticulosus est, id est mortis timidus (...)“ (s. 145)

8. Eschatologie v listech

Husovy listy⁶¹¹ vznikaly především díky nepříznivým okolnostem, když bylo Husovi nejprve znemožněno veřejně vystupovat pro širší publikum v Praze a nakonec se po měsících exilu ocitl osamocen ve vězení. Hus byl nucen sepisovat listy různých funkcí a témat, mnohdy Husova korespondence nahrazovala významnou měrou jiný žánr, pro jehož obvyklou realizaci v danou chvíli nebyly podmínky – např. kázání. Ve většině případů Hus adresoval listy širší veřejnosti, a tak lze v některých vidět i jistou formu literárního listu, ačkoli ne počátek tohoto žánru, který v Husově korespondenci spatřoval Josef Hrabák.⁶¹² Díky naznačeným nepříznivým okolnostem byl hlavním tématem většinou Hus sám a události, které právě prožíval. Také veškerý další obsah byl jen reakcí nebo doplněním toho, co Hus aktuálně intenzivně zakoušel ve vlastním životě. V tomto směru pozorujeme posun zvláště v nejvýraznějším eschatologickém tématu listů – v Antikristovi, a to alespoň oproti ranějším kázáním, neboť v nich ještě nebyl Hus zasažen Antikristovým řaděním tolik sám jako soukromá osoba.

Díky tomu, že Hus v poměrně stručné podobě (neboť to si situace také vyžadovala) soustředil do korespondence velké množství z toho, co by za normálních okolností buď jen proslovil nebo rozepsal v jiné a pravděpodobně mnohem delší formě, a díky tomu, že listy sepisoval i v mezních situacích, kdy nebyl prostor zabývat se malichernostmi, máme k dispozici jedinečný materiál, který nám umožní ještě více podhalit Husův osobní vztah k eschatologii, tedy to, co pro něj osobně bylo na posledních věcech tím podstatným a jak prožíval svoje vlastní poslední věci. Eschatologie se zde mísí s Husovým životem a osobními pocity více než kdy předtím a Hus takovou eschatologii neklade pod nějakou část teologie, ale ještě více než v kázáních ji přímo prožívá. Nabízí se tak současně ještě lepší možnost než v kázáních sledovat vztah dvou různých příležitostí, kdy měl Hus možnost se do eschatologie pustit – eschatologie jako části teologie a eschatologie skutečně prožívané. Zkoumáme-li eschatologii v Husových listech, potom nutně zkoumáme eschatologii nejen v Husově díle, ale i v Husově životě. Konkrétní příležitosti, účely a obsah Husových listů, který se od nich odvíjel, byly různé, proto na ty nejvýraznější budeme upozorňovat u každého vybraného listu nebo skupin listů zvlášť. Hned v úvodu také musíme uvést ještě dvě spíše metodologické poznámky. Oproti kázáním se mění i textová situace v tom smyslu, že v případě žalárních listů šlo většinou o dopisy zapsané na malých kouscích papíru, které potom uspořádával Petr z Mladoňovic.⁶¹³ Na druhou stranu můžeme oproti kázáním *Diliges* a *State* pracovat s poměrně moderní edicí.

V listech je nejvýraznějším eschatologickým tématem Antikrist a s ním spjatá témata mučednictví, utrpení, útěchy během pronásledování Antikristem a téma role kazatele či

⁶¹¹ *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*. Ed. V. Novotný. Praha 1920.

⁶¹² Josef Hrabák v kapitole O zanikání a vznikání žánrů v literatuře doby husitské (HRABÁK, J. *Jedenáct století*. Praha 1982, s. 127).

⁶¹³ *Korespondence*, s. XVI, předmluva k edici.

kazatelství na konci věků. Najdeme zde také výroky o onom světě, a to zejména ve formě pozitivní motivace, méně často potom ve formě hrozeb. V listech nacházíme také drobné zmínky o očištění, které však rozhodně nemají za cíl problematiku očištění otevírat. Jsou to jen náhodné narážky, které doplňují jiné téma: č. 36, s. 109–110.

8.1. Antikrist v listech

Listy, v nichž nacházíme alespoň zmínku o Antikristovi, pocházejí z let 1408–1415. Obecné důvody, proč Hus i v listech pokračuje s výroky o Antikristu, zůstávají díky přetrvávající situaci v církvi stejné jako v dosud sledovaných kázáních. V nich byl Antikrist hlavně kolektivní záležitostí ve dvou smyslech – jednak o něm Hus hovořil hlavně proto, že Antikrist ohrožuje lidstvo a jeho spásu, neboť jej svádí na špatnou cestu, jednak byl Antikrist sám kolektivní pojem, neboť jej Hus viděl v mnoha lidech. V listech se Antikrist objevuje v různé míře a v různě závažné roli. Závisí to opět na konkrétních událostech, s nimiž je daný list zrovna spjat. S postupem času zde však nacházíme stále více signálů toho, že z Antikrista se díky okolnostem stává kromě zmíněné kolektivní záležitosti a obecné hrozby také Husův osobní nepřítel, který má navíc naprosto konkrétní podobu, a to tím více čím horší je Husova situace a situace Husovy strany a čím více si Hus uvědomuje realitu blízkosti vlastní smrti. Antikrist je stále významnou součástí kritiky, Hus před ním varuje, povzbuzuje sebe i ostatní k boji proti němu. To vše se však v listech stává díky situaci mnohem osobnější a konkrétnější.

8.1.1. Antikristovy typické znaky a současný Antikrist podle listů

V listech se objevuje jen jedna narážka na to, že je třeba Antikrista poznat (č. 49), jinak je to věc naprosto známá. Hus s Antikristem nakládá jako s jednoznačným označením pro zlo poslední doby, jehož projevy jsou stejně jako podle kázání naprosto evidentní. Stejně jako v kázáních je Antikrist problémem současným a Hus je natolik zaujat moralizováním, že jiným způsobem antikristovský mýtus téměř nerozvíjí. Navíc i obecná morální stránka Antikrista je v listech něčím zcela známým, a tak rozvíjením této stránky zde nemůžeme myslet nějaké obecné definování, jako jsme to viděli např. v kázání *State*, ale jen naprosto konkrétní a otevřenou aktuální kritiku.

Antikrist označuje v listech současného velkého svůdce křesťanů. Jako Antikrist či Antikristové se stejně jako v kázáních ukazuje kdokoli, kdo se jednoznačně provinuje smrtelným hříchem (smilstvo, pýcha, svatokupectví, opuštění a potupení Božího slova, lidské nálezky – vše č. 49, podobně č. 69), kdo se tedy staví proti Kristovi. Jak bude v Husových listech s postupem času čím dál jasnější, označuje v naprosté většině případů s ohledem na konkrétní aktuální události zcela konkrétní odpůrce Husa a Husovy strany (např. č. 53, 28, 60, 24, 87, 118). Jsou to především osoby bránící v reformním kázání, proto také Husovi žalobci. V tuto dramatickou dobu má totiž kázání naprosto zásadní význam pro spásu jednotlivců i společnosti. Hus pociťuje Antikristův odpor přímo na sobě a díky němu potom končí na hranici. Antikristů je

mnoho, protože i odpůrců Husových reforem je mnoho. Také v listech tedy Hus připomínkou Antikristova jména pokaždé upozorňuje na nějaký problém, za něhož mohou současní křesťané a který je podle Husa naprosto zásadní a evidentní.

Stejně základní pojetí Antikrista – Antikrista jako hříšného duchovního, který stojí proti nutné církevní reformě, proti Husovi a jeho příznivcům – vidíme i v listu Oldcastela (č. 21) nebo Wycheho (č. 22), které vznikly v době velkého Husova konfliktu s arcibiskupem (1409) a odrážejí rozbouřenou a zhoršující se atmosféru kolem Husa. Tyto listy tak pro nás mohou být jedním z dokladů toho, že Hus se alespoň v základní rovině užívání pojmu Antikrist držel tehdejšího pojetí, které se objevovalo i u některých soudobých reformně smýšlejících autorů, kteří nepůsobili na našem území. Jsou ukázkou základního kontextu, v němž se objevuje Antikrist také v Husových listech, a demonstrují některé funkce antikristovského tématu, které najdeme v Husově díle. Nacházíme v nich dále pro Husa typické zdůraznění role kazatele v Antikristově době, která je typická pronásledováním. Oproti tomuto kontextu Hus přidává ještě více zmíněnou osobní rovinu antikristovského problému, avšak už i Wyche si tohoto osobního Husova zápolení s Antikristem jako bedlivý pozorovatel všimnul.

John Oldcastle, lord z Cobhamu, chce pochválit Čechy za jejich zápal, s nímž hájí víru, a podpořit je v jejich reformních snahách (č. 21, Cowling, 8. 9. 1410,⁶¹⁴ list adresovaný Voksovi z Valdštejna, případně Zdislavu ze Zvířetic):

„(...) lex domini immaculata furat nimis diu per antichristianos presbiteros suffocata et ab istis, quibus Christus commiserat gladium ob defensionem sue legis, nimis vecorditer parvipensa.“ (s. 73)

Druhým z listů je dopis (č. 22, Londýn, 8. 8. 1410),⁶¹⁵ který poslal Husovi Wyclifův žák, Richard Wyche, aby také vybídl Husa a jeho přátele k pokračování v opravných snahách.

„Audiui, fratres, quam acriter vos turbat Antichristus, tribulaciones varias et inauditas Christi fidelibus inferendo. Nec mirum utique, si apud vos, cum iam quasi ubique terrarum per adversarios lex Christi inpungnatur nimium, et draco ille rufus, tot habens capita, de quo in Apokalipsi [srov. Apc 12, 3–15], iam de ore suo emisierit flumen magnum, per quod absorbere nititur mulierem. Sed deus graciousissimus unicam sibi fidelissimam sponsam finaliter liberabit.“ (s. 76)

„Recogitemus eum, qui talem sustinuit a peccatoribus adversum semet ipsum contradiccionem, ut non fatigemur, animis nostris deficientes, sed deprecemur ex corde auxilium a domino et contra eius adversarium Antichristum viriliter militemus. Diligamus (...) laboremus sub spe premii sempiterni.“ (s. 77–78)

Wyche si všímá také toho, jak Antikrist znepríjemňuje život právě konkrétně Husovi, který proti němu bojuje. Při čtení následující pasáži si navíc vzpomeňme na podobnou

⁶¹⁴ *Korespondence*, s. 73.

⁶¹⁵ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 310, s. 261. Novotný (*Korespondence*) uvádí 8. 10. 1410.

terminologii ve *State* a podobnou Husovu představu o svojí roli – Hus sám sebe viděl jako bojovníka Kristova v kázáních a bude tak na sebe nahlížet i v listech:

„Tu ergo Hus (...) confortare in gracia, que data est tibi, labora sicut bonus miles Christi Jesu. Predica, insta verbo et exemplo, et quos poteris, ad viam revoca veritatis, quia non propter censuras frivolas et fulminaciones Antichristianas est veritas ewangelica subticenda. Et ideo membra Christi per dyabolum debilitata robora pro viribus et confirma, et si dignatus fuerit altissimus, in proximo terminabitur Antichristus. Et unum est, super quo gaudeo, quod in regno nostro et alibi deus corda quorundam adeo animaverat, quod eciam usque ad carceres, exilium et mortem gaudenter sustinent⁶¹⁶ propter verbum Christi.“ (s. 78)

Pokud jde o vztah antikristovské otázky a konkrétních hříchů, oproti kázáním Hus velmi málo hovoří o Antikristových hříchích v základních obecných termínech, jako je pokrytectví, pýcha apod. Takto všeobecně Hus poukazuje v listech na antikristovství jen tam, kde někoho kárá bez vztahu k reformám (např. vdovu za špatné chování – č. 7). Mnohem častěji se v listech Antikristy myslí odpůrci Husovy reformní strany (např. č. 53, 28, 60) a Hus poukazuje na zcela konkrétní projevy těchto hříchů, hovoří-li například o konkrétních udavačích (č. 49, 58). Je to zajisté způsobeno vyhocenými okolnostmi, za nichž Hus listy psal. Antikrist či Antikristové pronásledují věrné křesťany (č. 49, 63, 145) a Hus toto pronásledování nejen pozoruje na druhých, ale zakouší jej čím dál intenzivněji i sám na sobě (č. 41, 100, 35, 48, 49, 52, 58). Projevem pronásledování, který Hus vnímá jako momentálně nejpálčivější, je již zmíněný zákaz či znesnadnění kázat evangelium (např. č. 48, 49, 52, 63). Tento zákaz hraje v listech naprosto zásadní roli, neboť jej Hus vnímá jako fatální pro všechny křesťany, protože značně zeslabuje možnosti jejich spásy. V kázání jde přece o oznámení Antikristovy zlosti (147), ke které když se přidají, zemřou věčnou smrtí. Hus sám je potom konkrétním příkladem toho, kam až může Antikristův odpor vést. Pronásledování (např. č. 35, 49, 63) se Hus věnuje v listech velmi často a to i v těch, kde vůbec nefiguruje antikristovská terminologie (např. č. 49, 52, 63). Nakonec Hus sám je bojovníkem proti Antikristovi, a to nejen v očích svých následovníků (nejzřetelněji podle Jakoubka ze Stříbra), ale i ve svých vlastních očích. Poznamenejme, že z badatelů vnímá Husa jako součást eschatologického dění nejvýrazněji teolog František Holeček.

⁶¹⁶ Podle editora míněna pronásledování Wyclifových přívrženců v Anglii, ne v Čechách, jak si myslí Loserth.

8.1.2. Doklady současného antikristovství v listech

Přítomnost Antikristova řádění v současném světě je dokládána na obdobném základě jako v kázáních. Východiskem jsou Husovi biblické doklady (případně i výroky Bernarda z Clairvaux, vycházející však také z biblických dokladů) a zjištění, že to, o čem hovoří jako o budoucím, se již děje v současné církvi, přičemž antikristovství se objevuje v listech v souvislosti se stejnými základními hříchy jako v kázáních. Těchto míst však není ve srovnání s počtem listů, v nichž se antikristovský problém objevuje, příliš. Jsou podobně jako v *Diliges* typická tím, že výraz Antikrist ani jeho odvozeniny se v nich neobjevují. Zde je jejich výčet:

Mt 24, 12⁶¹⁷ (č. 11, 42), Mt 24, 11⁶¹⁸ (č. 69), Mt 24, 21–24⁶¹⁹ (č. 147), srov. Mt 24, 21 (č. 69), Mt 7, 15–16 (např. č. 100), Mt 7, 15 (č. 69), Mt 24, 15 (č. 147, 60), Is 9, 15.

Jako biblická místa, která hrají také významnou roli v Husově kritice Antikrista, byť ne tak podstatnou jako místa předchozí, uveďme: Mt 5, 10, 16 (č. 69) nebo Mt 24, 26 (č. 60), Phil 2, 21⁶²⁰ (č. 11, 42), II Cor 6, 15 (č. 60), v souvislosti s pronásledováním II Tim 3, 12–13 (č. 69), Lc 6, 22–23 (č. 145).

Na Bernarda z Clairvaux (*Sermones super Cantica Canticorum*), svoji nejsilnější nebiblickou autoritu v rámci tématu Antikrist, se Hus odvolává v listu č. 42:

„Omnes, que sua sunt, querunt, et non que Iesu Christi?“⁶²¹ [srov. Phil 2, 21] Vox plangentis⁶²² ecclesie, quia ‚obscuratum est aurum, mutatus est color optimus‘ [Lam 4, 1]. Quia olim sacerdotium ut aureum caritate ignitum, virtutibus dealbatum, nunc factum est terreum et tenebrosum, ut ait Bernardus.⁶²³ Impletur vox salvatoris nostri: ‚Habundabit iniquitas, scilicet in clero, et refrigescet caritas‘ [srov. Mt 24,12] in populo. Ve igitur isto tempore non plangenti! Hec, illustrissime princeps, audiens clerus symoniacus, pomposus, luxuriosus et indomitus, me detraccionibus et hereticacionibus accusat coram populo. Sed numquid tacebo? Absit! Ve michi [srov. Is 6, 5], si tacuero! Melius enim est michi mori, quam tante non obviare malicie, que me participem constitueret criminis et gehenne.“ (č. 42, s. 122–123, Praha,⁶²⁴ 11. 6. 1412;⁶²⁵ podobně jsme to četli již ve *State* – fol. 34v)

⁶¹⁷ Taktéž již v *De sanguine* nebo v *Diliges*.

⁶¹⁸ Taktéž již v *De sanguine*.

⁶¹⁹ Mt 24, 23–24 taktéž v *De sanguine*; Mt 24, 24 taktéž ve *State*.

⁶²⁰ Taktéž v citaci z Bernarda z Clairvaux v *Diliges*.

⁶²¹ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones super Cantica Canticorum*, 33, 15, s. 244.

⁶²² Tamtéž, 33, 16, s. 244.

⁶²³ Non inveni.

⁶²⁴ *Korespondence*, s. 122.

⁶²⁵ BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis rukopisů*, č. 181, s. 201.

8.1.3. Výrazové prostředky v listech

V listech sledujeme výraz Antichristus, navíc i český výraz Antikrist, jejich odvozeniny, frekvenci nebo rozmístění těchto výrazů a využití řečnických figur. V řadě listů má Antikrist především roli rétorického tropu, často bez rozvedení dokonce i morálního obsahu pojmu (ten ačkoli nevysloven, neboť je všem znám, však zůstává tím hlavním důvodem zmínek o Antikristu) a bez výraznějších narážek na poslední čas a zmínek o apokalyptických souvislostech.

V některých listech se však výraz Antikrist a jeho odvozeniny ani neobjevují, přesto je v nich antikristovská problematika patrná, a to díky zmíněným biblickým či nebiblickým dokladům současného Antikrista a jejich kombinování s kritikou současných hříchů duchovních.

Je tomu tak např. v listu (č. 11, Praha, červenec 1408)⁶²⁶ psaném arcibiskupu Zbyňkovi, v němž Hus kritizuje hříchy duchovenstva. Zde se objevuje citace z Mt 24, 12 a Phil 2, 21, přičemž obě zmíněná místa známe již právě z kázání jako biblické doklady pro to, že Antikrist už je ve světě. Důvod a způsob použití je zcela stejný jako v kázáních.⁶²⁷

„Vere implebitur hoc dictum apostoli, eo quod refriguit caritas in clero et superhabundavit iniquitas in populo [srov. Mt 24, 12] ex defectu caritatis in clero, qui deficit a pia ewangelizacione et a Christi vera imitacione. Quis enim ex nobis, heu, sequitur vitam Christi in paupertate, castitate et humilitate et assidua predicacione? Ve, ve, ve! Impletur verbum apostoli: ‚Omnes, que sua sunt, querunt, non que Jesu Christi.‘“
[srov. Phil 2, 21] (s. 30)

Antikristovská terminologie i biblické a nebiblické doklady Antikristova řádění se objevují tam, kde je Husova kritika nejostřejší, užití těchto prostředků není nadměrné. Velmi často, zejména v poslední době Husova života, se objevuje kritika utrpení a pronásledování bez výrazu Antichristus, Antikrist nebo jejich odvozenin.

Vycházíme z latinsky i česky psaných listů a ponecháváme terminologii v daném znění tentokrát již bez případného českého překladu latinských výrazů a obrátů:

cesta Antikristova (č. 7), viam antichristus preparat (č. 16), Antichristus (dvakrát č. 24, 35, 48, 49 – latinská verze, 58, 53 čtyřikrát, 63, 100 dvakrát, 145 dvakrát), antichristiani (č. 28), antichristi insidiae (č. 41), lež Antikristova (č. 48), falešní proroci (č. 49), chytrosti Antikristovy (č. 49), sluhové Antikristovi (č. 49), Antikristovi poslové (č. 49, 100), boj Antikristův (č. 49), falešní Kristové (č. 49), Antikristův toulec (č. 49), malicia antichristi (č. 49), antichristi preludia (č. 52), bestia antichristi (č. 52), antichristi satellites (č. 53), antichristi discipuli (č. 53 dvakrát), subscripcio antichristi (č. 53), malicia antichristum (č. 63), Antikristovy sítě (č. 87), lest Antikristova (č. 100), dolus antichristi

⁶²⁶ Tamtéž, č. 156, s. 191. Novotný (*Korespondence*) datuje 6. – 16. 7. 1408.

⁶²⁷ Tato biblická místa srov. v kázáních *De sanguine*, *Diliges* nebo v citaci z Bernarda z Clairvaux ve *State*.

(č. 139), Antikristova škola (č. 147),⁶²⁸ hanba Antikristova (č. 147), antichristi mendacio (č. 161), lupi rapaces (č. 69).

V listech Hus nespojuje výraz Antikrist s epitety.

Výraz Antichristus, Antikrist nebo jejich odvozeniny se nacházejí ve 22 Husových listech, přitom vycházíme ze 114 alespoň částečně dochovaných Husových listů. Celkově se tento výraz nebo odvozeniny objevují v počtu 43 a převyšuje jiné výrazy (např. Sathanas, cauda Vehemoth, Vehemoth – vše č. 24) užívané pro vyjádření fatálního kontrastu dobra a zla v současné době, kterých je v listech velmi málo.

Frekvence a způsob užití jsou závislé na tom, kterému žánru se list svým zaměřením blíží. V naprosté většině případů se objevuje tato terminologie jako součást kritiky a agitace, povzbuzení křesťanů stojících na straně reformy k vytrvalosti v utrpení, ke zbavení se strachu („sine metu“ – č. 69, srov. Oldcastle – č. 21 a Wyche – č. 22) a k odhodlání bojovat až do konce. V případě některých listů je přitom kritika jen jejich součástí (jsou to listy např. poskytující útěchu a povzbuzení věrným křesťanům, loučení, stížnosti), v případě jiných je hlavní náplní a tyto listy v podstatě zastupují žánr kázání.

Vzhledem k tomu, že v listech nejsou výroky hovořící o Antikristu tak často hned za sebou a netvoří větší pasáže jako v kázáních, v jednotlivých výrociích Hus nemůže využívat tolik řečnických figur, jako jsme viděli v kázáních. Přesto připojujeme ukázky toho, že ani v listech se neztratil Husův smysl pro vyjádření prostřednictvím opozit. Kromě toho Hus znovu inklinuje jako v kázáních často k tomu, že jednu věc se snaží vysvětlit různými způsoby, což je důsledkem jeho moralizujících snah, snah apelovat na lidi, přesvědčit je. Jeho zaujetí kazatelstvím se tedy projevuje i v tomto zvláštním žánru, a to nejen v těch listech, které se nápadně žánru kázání podobají.

Uvedme si příklad užití antiteze a paralelismu:

„Sed proch dolor, Antichristiani in illa regula sunt cecati,| non autem sancti appostoli et veri Christi discipuli.“ (24, s. 90)

„Item in isto sto: si papa est predestinatus et exercet officium pastorale, sequens Christum in moribus, tunc est caput tante militantis ecclesie, quantam regit; et si sic regit capitaliter secundum legem Christi totam iam militantem ecclesiam, tunc est verus eius capitaneus sub archicapite domino Ihesu Christo. | Si vero vivit Christo contrarie, tunc est fur, latro, ascendens aliunde et est lupo rapax, [srov. Mt 7, 15] ypocrita, et nunc inter omnes viantes precipuus Antichristus.“ (č. 60, s. 167)

⁶²⁸ Několik výrazů a spojení se objevuje v dané nebo velmi podobné formě již ve Wyclifových polemických spisech (výrazy uvádí Patschovsky ve studii *Antichrist*, s. 85), kde se objevuje výrok o přípravě cesty Antikristovi, spojení versucie Antichristi, servi Antichristi nebo scola Antichristi. Ve všech případech se jedná o již tradiční antikristovskou terminologii, jak tvrdí Patschovsky.

8.1.4. Antikrist na konci věků podle listů

Byť je Antikrist zmíněn v souvislosti s posledním časem, nijak zvlášť tento aspekt zdůrazněn a dále rozveden obvykle není. Doba Antikristova je stejně jako v kázáních jistě dobou poslední, neboť je dobou výjimečnou stupňujícím se hříchem a obtížností, se kterou s ním lze bojovat. To pozorujeme rovněž v listu Wycha nebo Oldcastela. Nejde o to dopodrobna rozebírat, jaký Antikrist je, a určovat přesně jednotlivé časové mezníky jeho existence, ale především na něho krátce, ale důrazně poukázat, bojovat s ním nebo se mu vyhnout, tedy vybrat si na konci časů z dobra a zla tu správnou variantu. Pokud se vůbec objeví explicitní souvislosti s koncem věků, je to zejména tam, kde Hus hovoří o Antikristech v množném čísle v rámci kritiky duchovních.

V reformní kritice nabývá Antikrist daleko výraznější či nápadnější eschatologické role než v běžné kritice doby, ačkoli je to dáno sice opět zejména ve spojení s morálkou, jak jsme již uvedli. Antikristovský mýtus je stále východiskem Husových úvah, avšak i v kontextu církevně-reformních snah znovu ustupuje časová stránka díky suverénní prioritě morálky do pozadí. Tu a tam se dostane na povrch zřetelněji, ale spíše funguje jako něco samozřejmého. Konec věků se zkrátka v Husově díle nese zejména v duchu vyhocení smrtelného hříchu.

Mezi tradiční a církevně-reformní kritikou dochází k posunu. Uveďme si příklad změny důrazu na eschatologickou stránku v kritice adresované běžným posluchačům a ve speciální církevně-reformní kritice.

Příkladem zcela obecného užití termínu Antikrist je česky psaný list vdově šlechtičně (č. 7, kolem roku 1412),⁶²⁹ kterou Hus kárá za provozování her a tanců. Ačkoli je základní funkce antikristovské terminologie stejná – pokárat nehodné chování adresáta a donutit jej ke zpytování svědomí a k nápravě, Hus zde nerozvíjí více ani samotné téma Antikrist, rozhodně ne jeho eschatologickou stránku. Chybí zde kolektivní stránka tématu, která především (pokud nejde přímo o osobu Husa) nabízí alespoň určité zvýraznění eschatologické stránky Antikrista. Antikrist je jednoduchý, výrazný a jednoznačný pojem a termín, který zdůrazňuje kontrast dobra a zla, ovšem spjatostí s koncem oné vdovy jeho eschatologická role v daném listu končí.

„Tu pak tancující boží přikázání přestupují, všechny hříchy rozličné smrtedlné rodí a tak po cestě Antikristově chodí, ne o své spasení v tanci nic nedbají (...)“ (s. 16)

Kdo má něco společného s Antikristem, přidává se na špatnou stranu, a znamená to, že skončí v pekle (srov. např. list č. 16).

Příkladem nápadně podobné terminologie, zato ve vyložené církevně-reformním kontextu je list Lounským (č. 16, asi 1410).⁶³⁰ Ani zde se Hus sice nepouští do výkladu pojmu Antikrist, ovšem ze širšího kontextu jasně vyplývá minimálně eschatologičnost

⁶²⁹ Dataci uvádí B. Ryba – *Sto listů M. Jana Husi*. Praha 1949, s. 178. BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 152, s. 190 neuvádějí ani pravděpodobnou dataci.

⁶³⁰ BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 160, s. 193.

Antikrista spjatá s kritikou smrtelného hříchu v církvi a s osudem křesťanů jako kolektivitu:

„In quo proch dolor totus mundus errat, quod mortales magis quam suam iniuriam, quam dei, vindicare cupiunt. Hanc viam maxime Antichristus preparat, et pulcre sternit, presertim nobis sacerdotibus, qui nolumus, ut hominum statuta exaccius quam verbum dei serventur.“ (s. 55)

Výroky o Posledním soudu a zdůraznění spojitosti s Apokalypsou jsou v listech v souvislosti s Antikristem spíše výjimečné. Nejdůležitější je z tohoto hlediska list č. 147 a 161 (zde i odkaz na Apokalypsu), dále je třeba zmínit list č. 49, 69 a náznak v listu č. 100.

List č. 49: pomocí velkého množství biblických dokladů – např. II Tim 3, 12–13, Mt 10, 16, Mt 23–26.

List č. 69: „Hec igitur expectantes, memineritis, quid Christus dixerit, ‚quod, inquit, erit affliccio, que non erat ab inicio mundi, neque futura est.‘ [srov. Mt 24,21]“ (s. 179)

List č. 100 (česky): „A tiem buďte pilnějšie, čím více Antikrist se protiví; neboť súdny den se blíží, smrt mnohé trutí a synóm božím nebeské se královstvie blíží. Pro něž své tělo kroťte a smrti se nebojte, spolu se milujte a paměť, rozumem a vólí v bohu vždycky stójte. Den súdny buď vám před očima hrozný, aby nehřěšili, a radost věčná, aby po nie túžili.“ (s. 224)

List č. 147: „Tyto věci majíce před očima, nedajte sebe uhroziti, aby, což sem psal, nečtli aneb aby jim knihy své dali k upálení. Pomněte, co jest spasitel milosrdný nám na výstrahu pověděl Mat. 24, že před súdným dnem bude tak náramné trápenie, že od počátka světa nebylo, aniž potom bude tak veliké, že, by to mohlo býti, i vyvolení byli by uvedeni v blud; ale budú dnové ukráceni pro vyvolené. [srov. Mt 24,21–24]“ (s. 305–306)

161: „Unde ex hesterna percepi litera, primo, quomodo meretricis magne, id est malignantis congregacionis, de qua in Apokalypsi, denudatur iniquitas et denudabitur, cum qua meretrice fornicantur reges terre, ut ibidem dicitur, fornicantur spiritualiter, a Christo et ab eius veritate discedentes et consencientes Antichristi mendacio, ex seduccione, ex timore, vel ex spe confederacionis propter honorem acquirendum seculi. 2° percepi ex litera, quomodo iam inimici veritatis incipiunt turbari. 3° percepi vestre caritatis fervidam constanciam, qua profitemini audacter veritatem, cognita turpitudine meretricis magne. 4° cum gaudio percepi, quod iam vanitati seculi et laborioso servicio wltis finem imponere, et domi Ihesu Christo domino militare. Cui servire, regnare est, ut dicit Gregorius. Cui qui fideliter servit, ipsum Ihesum Christum in celi patria ministrum habebit, ipso dicente: ‚Beatus est servus ille, quem, cum venerit dominus inveniet ita facientem. [Lc 12, 43] Amen dico vobis, quod surgens ‚precinget se et ministrabit ei.‘ [srov. Lc 12, 47]“ (s. 331)

V listu přátelům v Čechách píše (č. 156, česky; Kostnice žalář u Bosáků, 27. 6. 1415),⁶³¹ že nám křesťanům byl dán dostatečně dlouhý čas, abychom se chovali tak, jak

⁶³¹ Shodně Bartoš, Spunar a Novotný.

máme. Zde opět vyvstává pochybnost o tom, co vlastně koncem věků Hus myslí, a spíše vede k názoru, ke kterému jsme se přiklonili již v rozboru kázání – že Hus vnímá možnost církevní reformy jako velmi reálnou a vzhledem k tomu i poslední čas jako poměrně dlouhé období.

Závěr z toho však můžeme udělat skutečně jen o zájmu Husa o apokalyptiku a o tom, z jakého hlediska pro něj byl Antikrist důležitý v listech, opět nikoli o tom, jak doslova chápal antikristovský mýtus. Je jasné, že jej nerozvíjel jako např. Milíč nebo Janov, že mu nešlo o to rozebírat, kdy ke kterým konkrétním událostem dojde. Hus tyto události postupně sám prožíval. Antikrist pro něj vyjadřuje zlo na konci věků, ale nemá vůbec zapotřebí na konec dějin nějak často upozorňovat ani v listech. To ani zde není dokladem toho, že by byl Antikrist jen výrazem bez eschatologického obsahu.

8.1.5. Podrobný rozbor jednotlivých Husových listů

To, co jsme nyní v souhrnu řekli, si v následujícím textu představíme alespoň na některých konkrétních Husových listech a výrocích a poukážeme znovu jako v kázáních na závislost takových výroků tentokrát zejména na Husově osobní situaci. Budeme přitom postupovat chronologicky, což nám umožní zachytit vývoj Husových myšlenek.

Antikrist v reakci na zákaz a pálení některých Wyclifových knih a na zákaz svobodného kázání pravdy

Od momentu, kdy Hus proslovil kázání *Spiritum*, kterým jsme se v souvislosti s Antikristem zabývali jako posledním v pořadí, se situace stávala pro Husa a jeho reformní stranu stále vážnější. Husa velmi popudilo rozhodnutí synody ze 16. 6. 1410 o spálení vybraných Wyclifových knih a o zákazu kázání na soukromých místech mimo čtyři vybrané druhy kostelů pod hrozbou klatby. Zákaz kázání byl pro Husa něčím naprosto nepředstavitelným, popřením všech principů křesťanství, které přece stojí právě na svobodném hlásání evangelia. Této zásady se Hus držel již dříve (vzpomeňme na rok 1408) a držel se jí až do konce života a v listech na ni neustále upozorňoval. V tuto chvíli si však snad právě proto, že takový zákaz považoval za absurdní, veškerý možný dopad jeho nedodržení ještě tolik neuvědomoval a největší energii věnoval kritice pálení Wyclifových knih. Na tuto historickou událost je nutné zvlášť upozornit, protože tyto dva zákazy budou figurovat v důvodech, proč Hus hovoří o Antikristu, i v dalších listech až do konce Husova života na předním místě. Postupně bude Hus věnovat více pozornosti i zákazu kázání, což je dáno opět konkrétními událostmi, ne podstatou problému, neboť oba dva zákazy shodně představují podle Husa popření svobodného hlásání pravdy, které Hus nehodlá akceptovat.

A tak Hus kázal ostře dále. Měl ostatně vlivnou podporu krále Václava a Univerzity Karlovy. Hus se dokonce poprvé odvolal od špatného lidského zákonu, tj. od Zbyňkova rozhodnutí k Bohu a k apoštolské stolici.⁶³² Poprvé se tak přiblížil dojmu, že situace je v jistém ohledu historicky zlomová. Došlo k tomu 22. 6. 1410 při nedělním

⁶³² NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus, I, 1*, s. 407.

kázání na Lc 5, 1 a zařazení antikristovské terminologie naprosto zapadalo do kontextu Husova nepřijetí zákazu kázání a do atmosféry proslovení tohoto odvolání: „Numquid in Christi nomine et virtute sancte obediencie debet predicacio prohiberi? Revera pocius deberent dicere: Antichristi nomine invocato in virtute maledicte obediencie mandamus, ne verbum dei in capellis predicetur!“ (SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 163*)⁶³³

Svoje odvolání proti Zbyňkovu rozhodnutí k papeži, které koncipoval zejména Jan z Jesenice, ale na němž se Hus podílel, dal potom Hus předčítat 25. 6. 1410. Během předčítání tohoto nedochovaného odvolání měl podle žalobců vyslovit zmínku o tom, že se naplnilo proroctví Jakuba z Teramu o Antikristu. Nevíme sice, zda k tomu opravdu došlo, ale víme, že nehledě na tuto možnou událost Hus o Antikristu alespoň ve výše zmíněných souvislostech i nyní hovořil. Ačkoli apelaci podepsalo mnoho významných lidí, 16. 7. Zbyněk pro Husa potvrdil svoji roli Antikrista, když nechal spálit knihy a 18. 7. vyhlásil klatbu na Husa a na ty, kteří se k jeho apelaci přidali.

Listy nebyly stále ještě jediným prostředkem, jak na Antikristy upozornit. Kromě kázání *State* do tohoto roku spadá také kázání *Vos estis sal terrae*,⁶³⁴ které Hus pronesl po sporu s arcibiskupem 28. 8. 1410⁶³⁵ a v němž se objevuje u Husa již typická antiteze v narážce na špatné mravy kněží: „(...) non sunt Cristi discipuli, quibus dicit: Vos estis sal terre [Mt 5, 13], sed habentes condicionem contrariam sunt discipuli anticristi.“ (*Positiones*, s. 150.)

Takto situaci v církvi a ve společnosti nevnímal jen Hus, ale Antikrista viděli jako velmi významný a veřejný problém i další myslitelé. Červenec na Univerzitě Karlově se nesl ve znamení obran Wyclifových děl, během kterých se nejen z úst Husa, ale také Jakoubka ze Stříbra nebo Prokopa z Plzně slovo Antikrist v tomto kontextu ozývalo. Všichni byli přesvědčeni o tom, že ke spálení knih došlo neprávem, z pouhé nenávisti vůči reformní straně.⁶³⁶

A tak Jakoubek ze Stříbra říká:⁶³⁷ „Pugnemus ergo in verbo domini contra adversarium antichristum et eius sequaces (...)“ (s. 317) I zde padne stížnost na „abominacio“ a další znaky doby, např. „schismata“, kterou Hus na jejich základě považuje za antikristovskou. A dále: „Et via Christi angusta iam nimis, in qua paucissimi ambulat (Matth. 7, 14), hec reprobatum tamquam antichristi, et via antichristi approbatur, acceptatur, auctorisatur tamquam via Christi.“ (s. 322) Dále hovoří slovy Matěje z Janova o „tempus pessimi Antichristi“ (s. 324; cituje zde Janovovy *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, III, 4, 4, 16, s. 194, sv. II).

⁶³³ Text kázání otiskl SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, příloha XII, č. 6, s. 159–164.

⁶³⁴ *Positiones*, s. 149–156.

⁶³⁵ Tamtéž, s. 239.

⁶³⁶ To vyslovil zejména M. Zdislav ze Zvřetic (NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 428–429).

⁶³⁷ Mgr. Jacobi de Misa defensio libri Decalogi Mgr. Johannis Wiclef. Ed. J. Sedlák. In SEDLÁK, J. *Studie a texty k náboženským dějinám českým. Roč. II – Studie a texty k životopisu Husovu*. Olomouc 1915, s. 316–328.

Prokop z Plzně zase říká:

„Cum autem heu iam (modernis) antichristinis temporibus filii quidam tenebrarum cum earumdem insurgentes potestate, malum bonum et bonum malum asserentes (...) ad pauca tamen respicientes, de facili pronunciaverunt omnes libros magistri Iohannis Wykleff ignis voragine esse ab oculis hominum semovendos (...) ut Heliam contra antichristinum dogma in scriptis nobis (...)“⁶³⁸ (s. 278)

Atmosféru neobvykle kritické doby a Antikristova řádění podporovaly i další důsledky tohoto konfliktu. Vůči Husovi rostl tlak kurie. Zbyněk se poprvé odvážil (prostřednictvím Michaela de Causis) Husa obvinít v březnu 1411 z kacířství. Cílem bylo zakázat Husovi kazatelskou činnost. Tato událost dopadla pro Husa dobře, avšak kromě toho březnové události vyhroutil ještě počátkem měsíce traktát proti českým wyclifovcům, údajně hlásajícím remanenci, od Dětřicha z Niemu a zatčení Husova stoupence M. Jana z Prahy, protože napsal list arcibiskupovi, v němž se zastal Husa a v němž užil výraz Antikrist pro arcibiskupa, pokud se nezmění,⁶³⁹ tedy užil tento výraz a pojem opět v naprosto stejném smyslu, jako to měl ve zvyku Hus. To byly první výraznější známky Antikristova útoku na Husa a jeho cíle a těmito událostmi se rozpoutaly nekončící spory Husa a jeho odpůrců – Antikristů týkající se otázek daleko závažnějších a pro Husa osobně fatálnějších než doposud, otázek kacířství.

Často se setkáváme s nezodpovězenou otázkou, co obsahoval Vychův list, který reformní strana a Hus dostali za této situace, že jej Hus zhodnotil jako dostačující vysvětlení spásy:

„Tue caritatis epistola, que desursum a patre descendit luminum, in Christi fratribus vehementer accendit animum: quia tantum dulcedinis, efficacie, roboracionis et consolacionis in se continet, quod, si alia scripta singula per Antichristi consumerentur voraginem, ipsa Christi fidelibus sufficeret ad salutem.“ (č. 24, s. 83, Praha, po 15. 3. 1411,⁶⁴⁰ M. Jan Hus Richardu Wychovi)

Tím zásadním v něm je ujištění o jistotě vysvobození církve, o konečném přemožení Antikrista, agitace a útěcha, které tyto informace představují, tedy to, co se i Hus snažil poskytnout svým příznivcům a svěřencům:

„(...) acriter vos turbat Antichristus (...) sed deus graciousissimus unicam sibi fidelissimam sponsam finaliter liberabit (...) nulla idcirco tribulacio vel angustia propter Christum nos deiciat, scientes pro certo, quia quoscumque dominus in filios dignatur recipere, hos flagellat (...)“ (č. 22, s. 76)

Navíc musíme počítat s tím, že Hus se chtěl svému anglickému příznivci zavděčit a využít jeho podporu pro další agitaci celé reformní strany, proto jeho list plný povzbuzení a chvály také patřičně, tedy snad i s trochou nadsázky ocenil.

⁶³⁸ Prokop von Pilsen vertheidigt Wiclifs Traktat de ideis. In SEDLÁK, J. *Studie a texty, roč. II.* Olomouc 1915, s. 277–285.

⁶³⁹ NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus. I, I*, s. 472.

⁶⁴⁰ BARTOŠ, F. M. SPUNAR P. *Soupis pramenů*, č. 167, s. 195.

Antikrist byl nepřítelem křesťanské společnosti a současně sílící Husův osobní nepřítel. Ačkoli Wyche neuvedl jako Antikrista někoho konkrétního, ve stejném duchu a v konkrétnějších souvislostech psal listy i Hus, a tak víme, že Hus myslí Antikristem např. v odpovědi Wychovi především arcibiskupa Zbyňka (č. 24, Praha, po 15. 3. 1411),⁶⁴¹ který docílil toho, že 16. 3. byla ve dvou pražských kostelích vyhlášena na Husa klatba. Antikrist označoval ve většině případů jednak obecně klér, který brání lidem poslouchat Písmo svaté a kazatelům kázat a plnit Boží nařízení, jednak naprosto konkrétní církevní představitele, kteří se projevují tímto smrtelným hříchem. To je vedle rovněž významné změny žánru jeden z důvodů, proč v Husových listech proti dřívějším kázáním tohoto autora mizí důraz na kárání všemožných smrtelých hříchů. Oproti církevním představitelům samotný lid už podle Husa prozřel.

Napjatá situace okolo zákazu kázání trvala, a tak se ve stejném kontextu, tj. v rámci kritiky duchovenstva, které brání kázání a které pronásleduje věrné křesťany, objevuje Antikrist v Husově listu Janu Bradatému a Krumlovským (č. 28, Praha,⁶⁴² pravděpodobně květen 1411⁶⁴³), v kázání v dubnu 1411 na téma Hbr 13, 17 nebo začátkem května při výkladu Sap 5, 1 a situace se opakuje v česky psaném listu Plzeňským (č. 35, pravděpodobně říjen 1411⁶⁴⁴) nebo v kázání *Ait dominus servo* (Lc 14, 23) z 21. 6.

Např.: „Sed proch dolor, Antichristiani in illa regula sunt cecati, non autem sancti apostoli et veri Christi discipuli.“ (č. 28, s. 90)

Dále Hus vidí antikristovskou atmosféru už i v dalších událostech – ve vyostření sporů mezi Václavem a Zbyňkem nebo mezi nepokojnými lidmi. Ačkoli je Antikrist i Husovým osobním protivníkem, nebezpečný je stále zejména pro celou reformní stranu.

Stále však zůstává otevřena otázka, kdo je alespoň nyní tím nejvyšším Antikristem. V lednu 1412⁶⁴⁵ při kvodlibetu vystoupil Jakoubek ze Stříbra s kvestií na téma „Utrum sicut ex scriptura plane constat, Christum in plenitudine temporis personaliter advenire, ita evidenter sit deducibile ex eadem, Antichristum in complemento seculi propria venire in persona“ – *Posicio de Anticristo*, kde se opřel o Milíče a Janova, označil současnost za „skonání věků“ a naznačil, že Antikristem je papež.⁶⁴⁶ Také Hus se v únoru 1412 ke vztahu papeže a antikristovství vyjádřil – v traktátu *De tribus dubiis*, ale zůstal ve svém vyjádření opatrnější než Jakoubek. Podle Husa může být Antikristem teoreticky i papež, a tak se zdá, že prozatím zůstává nejvyšším současným Antikristem Zbyněk.

⁶⁴¹ Shodně *Korespondence*, s. 83 i BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 167, s. 195.

⁶⁴² *Korespondence*, s. 89.

⁶⁴³ BARTOŠ, F. M. SPUNAR P. *Soupis pramenů*, č. 170, s. 197.

⁶⁴⁴ Tamtéž, č. 175, s. 199.

⁶⁴⁵ Po roce 1412 se objevuje výraz Antikrist také v *Českých kázáních svátečních*. Výraz Antikrist se objevuje jen v kázání na sv. Jana Evangelistu, naprosto v kontextu tohoto evangelia (Io 21, 19–24; *Česká sváteční kázání*, s. 103).

⁶⁴⁶ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus, I, 2*, s. 44.

Antikrist se jako označení odpůrce reformní strany objevuje i nadále. V listu dolanským kartuziánům (č. 41, pravděpodobně květen 1412),⁶⁴⁷ kde se Hus ospravedlňuje z toho, že se nedostavil k papežské stolici, se však po určité odmlce dostává znovu výrazně do popředí dopad Antikristova řádění i na Husův život – Husovi osobně je bráněno kázat a je dokonce viněn a předvolán, a proto Antikrista vidí znovu jako v předšlém roce více také jako nepřítele velmi osobního:

„Sed heu, quis in istis temporibus in hominibus maxime avaris, maxime superbis et obduratis proficiet, qui ‚auditum suum a veritate averterunt et ad fabulas sunt conversi‘? [srov. II Tim 4,4] Dominus omnipotens dignetur suam sanctam ecclesiam una vobiscum preservare ab Antichristi insidiis, et me vestris favoribus pro auxilio beatitudinis commendare.“ (s. 121)

Podobných projevů této osobní roviny si budeme všimát i dále a budou to projevy čím dál častější.

Odpustky a rozpor s názorem teologické fakulty a krále o Antikristovi

K úvahám nad tím, zda by mohl být Antikristem i papež, vedla Husa další událost – způsob udělování odpustků. 9. 10. 1411 slíbil papež Jan XXIII. odpustky. Hus neodmíтал odpustky samy, ale znovu kritizoval nesprávnou církevní praxi, v níž nejde o spásu lidí, ale o peníze. I ona je pro Husa dalším dokladem Antikristova řádění – např. v krátkém pojednání o odpustcích, v němž v této souvislosti hovoří o nynějším čase Antikrista, pyše a lakotě,⁶⁴⁸ dále v řeči *Utrum secundum legem Jesu Christi licet et expedit pro honore dei et salute populi...*,⁶⁴⁹ v díle *Pax Christi*⁶⁵⁰ nebo v listu Vladislavovi (č. 42).

Když bylo potom na teologické fakultě nově odsouzeno 45 Wyclifových článků, fakulta vydala prohlášení, které mimo jiné obsahovalo tvrzení o Antikristu, „quod his diebus sit ille magnus Antichristus et regnet, qui secundum fidem ecclesiae et secundum scripturam sacram et sanctos doctores in fine seculi est venturus, est error evidens secundum experientiam.“⁶⁵¹ K tomuto stanovisku fakulty se přidal i král, a Hus tak zůstal se svojí reformní stranou v otázce antikristovství osamocen.

Fatalita boje proti Antikristovi

Fatalita Husova boje a boje jeho příznivců proti Antikristovi se ukázala zejména v několika momentech a rovinách. Již tak kritická a evidentně antikristovská doba se potvrdila, když si vyžádala svoje první mučedníky. 10. 7. proběhla v Praze demonstrace proti svatokupectví kazatelů a několik účastníků bylo popraveno. Jejich smrt byla chápána jako mučednická (mše za mučedníky 12. 7.). Není náhodou, že 24. 7. během

⁶⁴⁷ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 180, s. 201. *Korespondence*, s. 120 uvádí období 4. 4. – květen.

⁶⁴⁸ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus*, I, 2, s. 80–81.

⁶⁴⁹ Tamtéž, s. 93.

⁶⁵⁰ Tamtéž, s. 97.

⁶⁵¹ *Universitatis studii Pragensis iudicium de articulis Joannis Wiclef, regis jussu ab archiepiscopo denuo publicandum.* (Mendici, 1412, 10. Jul.) In *Doc.*, s. 455. (Celý text na s. 451–457.) Na *Doc.* odkazuje NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus* I, 2, s. 114.

kázání označil Hus v souladu s dosavadními výroky o Antikristu na základě Mt 24 nynější preláty a kazatele za falešné proroky.⁶⁵²

Pro Husa, který ani za těchto okolností nepřestal zákaz kázání a zákaz Wyclifových článků kritizovat, a pro další příznivce reformy, kteří se ani přes zákaz nepřestali shromažďovat, byly všechny tyto zákazy jen projevem nenávisti vůči reformám a Husovi a vůbec nešlo o Wyclifa samotného. Přesto se Hus držel oproti Jakoubkovi ze Stříbra stále zpátky.⁶⁵³

Osobní rovina vztahu k Antikristovi se znovu ukazuje v Husově česky psaném listu mistrům a dalším stoupencům reformních snah (č. 48, na neznámém místě, pravděpodobně listopad 1412),⁶⁵⁴ které Hus povzbuzuje ve vytrvalosti v situaci, kdy se očekává, že proti nim bude zakročeno. Hus vůči sobě pociťuje Antikristův silný vliv a je podle svého názoru vzorem ostatním, jak se v takové obtížné situaci zachovat, jak vzdorovat pronásledování Antikristem:

„Čtvrté važte a vesele přijměte, že se na vás ďábel trhá a Antikrist šklebí, ale jako pes na řetězi vám neuškodí, když budete pravdy božie milovníci. Aj, na měť se již trhal několik let, a ještě mi jest, úfám bohu, za vlas neuškodil, nébrž vždy mi radosti a veselé přispárie.“ (s. 140)

Dalším projevem fatality boje proti Antikristovi bylo Husovo odvolání ke Kristu, nárůst útěchy pronásledovaným příznivcům reformy a kritika utrpení. V říjnu 1412 dorazilo do Prahy rozhodnutí o ztížení klatby na Husa, které vyhlásil kardinál Petr Degli Stephaneschi. Hus se ocitl v tíživé situaci, kdy nemohl poslechnout církevní moc, protože ta odporovala Božímu zákonu, na druhou stranu toto rozhodnutí znamenalo jasnou sebevraždu. Znovu se tak ocitl v neřešitelné situaci, v situaci zapadající do dění posledních časů a odvolal se v ní ke Kristu (č. 46, odvolání M. Jana Husa od soudu papežova ke Kristu, s. 129–133).⁶⁵⁵ Oproti odvolání v roce 1410 už to nebylo odvolání k Bohu a k papeži, ale pouze ke Kristu jako poslední naději. Váhal, zda má zůstat, kázat a být dopaden, ale potom raději zvolil v říjnu 1412 odchod z Prahy na venkov. Domníval se, že živý a na svobodě je v boji proti Antikristovi platnější a v tuto chvíli tak nemůže být řeč o nějakém plánovaném Husově mučednictví.

Ve velké spojitosti s fatálním bojem zůstává Antikrist bránící kázání také v povzbuzeních ve vytrvalosti v současném utrpení, které Hus adresuje příznivcům reformy – např. list Pražanům (č. 49, na neznámém místě, pravděpodobně listopad 1412;⁶⁵⁶ latinská i česká verze). V tuto chvíli se nově začíná v Husových listech

⁶⁵² NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 2, s. 118–119.

⁶⁵³ Nejspíše i Jeroným Pražský byl ve výpovědích o papeži kritičtější a otevřenější, ovšem v jeho případě V. Novotný (*M. Jan Hus I*, 2, s. 152) nebo F. Šmahel (*Jeroným Pražský*. Praha 1966, s. 134) neodkazují na konkrétní pramen, podle kterého údajně Jeroným v roce 1412 řekl, že papež je lhář a kacíf. Srov. také ŠMAHEL, F. *Život a dílo Jeronýma Pražského: zpráva o výzkumu*. Praha 2010.

⁶⁵⁴ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 187, s. 204. *Korespondence*, s. 139 uvádí jako možnost říjen nebo listopad.

⁶⁵⁵ Srov. např. MOLNÁR, A. Husovo odvolání ke Kristu nebo LÁŠEK, B. Kristův svědek Mistr Jan Husa. Praha 1991.

⁶⁵⁶ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis rukopisů*, č. 188, s. 204–205. Stejně *Korespondence*, s. 142.

intenzivněji objevovat v souvislosti s Antikristem také útěcha těm, které Antikrist pronásleduje, a kritika utrpení, které mají Antikristovy hříchy za následek:

„Najmilejšie, slyše žadosť vaši i prospěch v božiem zákone, ,bohu děkuji‘ [Cor 1,4] v radosti a žádám, aby ráčil vám dáti rozum dokonaný, aby znajíce chytrosti Antychristovy a jeho poslov, nedali se jím svěsti ot božie pravdy.“ (č. 49, s. 142)

„Protož, najmilejší, nelekejte se, ani vás strach zamúcuje, že některých z vás pokúšie hospodin, dopúšťe, aby slúhy Antichristovy vás pónony strašili. Neb die buoh otec každému synu svému v Přísloví Šalamúnových: ‚Nelekej se brzké hrůzy a obořených naše mocí zlých lidí. Hospodint’ bude u boka tvého a ostřeže nohu tvú, aby nebyl popaden.‘ [Prv 3, 25–26 nebo Mt 10, 23–26]“ (č. 49, s. 143)

„(...) nynější Antichristovi poslové, jenž sú lakomější i smilnější, ukrutnější i chytřejší, nežli oni, že se slúhám jeho protivie, hanějí je i pudie, zlořečí, žalařují i mordují (...)“ (č. 49, s. 143–144)

Vyhrocenost boje se projevovala také nárůstem antikristovské terminologie a narážek na konec světa. V této mezní situaci, a to poprvé v listech, během exilu Hus totiž zmiňuje Antikrista častěji⁶⁵⁷ a navíc v souvislosti alespoň s náznaky o poslední době nebo o její abnormální vyhrocenosti, která je ovšem podle křesťanství typická právě pro období blízké Poslednímu soudu. To, co se dosud objevovalo v listech sporadicky podle situace a hlavně zvláště (pouze v některých kázáních pohromadě), najednou dává ve spojení lepší obraz současné situace a stále více nabývá tendence propojit morální myšlenku s myšlenkou apokalyptickou, samozřejmě v zájmu agitace. Ovšem tato tendence stále není rozvinuta a Husa ani nyní apokalyptikem nazvat nemůžeme.

Další Husovou dosti osobní zkušeností s fatálním jednáním Antikrista, který brání kázání, byl příkaz zbořit Betlémskou kapli:

„Prvé sú sáhli na všecy kaply, aby v nich slova božieho nekázali;⁶⁵⁸ toho jim Kristus nepřepustil. Již sú sáhli, jakož slyším, aby Bethlem zbořili⁶⁵⁹(...)“ (č. 49, s. 145)

Víra v dobrý konec, tj. v porážku Antikrista, se také začíná rýsovat jasněji – bude to konečné vítězství Krista nad Antikristem. Ovšem i naděje na to, že dojde k reformě církve a tím i ke spáse mnoha duší, se zdá být velká. Hus se otevřeně pasuje do role Kristova bojovníka a věří v úspěšný konec i této lidské bitvy:

„Prvé sú sieti pónonů a kletby na Hus rozestřeli,⁶⁶⁰ a již na mnohé sú zavlekli. Ale poněvadž hus, lénie pták, domácí, nelétavý vysoko, jim ty sieti počela jest dřieti, ovšem i jiní ptáci mnozí, jenž i životem vysoko k bohu léci, rozdrú jim jich sieti. Zavlekli sú pónonem, ostrašili sú klatbú jako dřevěným ostříšem a konečný z túlu Antichristova sú šíp vystřelili, když sú boží službu a chválu stavili.“ (č. 49, s. 145)

⁶⁵⁷ Také MCGINN, B. *Antichrist*, s. 185 si všímá, že během exilu vzrostl u Husa stupeň antikristovské rétoriky.

⁶⁵⁸ Míněn zákaz kázat v kaplích vydaný Alexandrem V. dne 20. 12. 1409.

⁶⁵⁹ Nařízení o zboření vydáno asi v srpnu a došlo do Prahy před koncem září 1412.

⁶⁶⁰ Narážky na jednotlivé fáze Husova procesu, srov. list č. 45.

S Husovou kritikou roste nejen agitace a útěcha druhých, ale je to v momentu, kdy se Hus rozhodl utéct a kázat lidu jinde, také situace, kdy si v Husových listech všímáme výraznější Husovy žádosti o podporu a jakési jeho útěchy namířené vůči sobě samému a odhodlání k mučednictví:

„Denique obsecro vos, carissimi, orate pro illis, qui veritatem dei cum gracia annunciant, et pro me quoque orate, ut et ego contra maliciam Antichristi scribam copiosius et predicem, utque me deus in acie, cum id maxima necessitas exiget, constituat, quo illius veritatem tuear. Nam hoc scitote, quod non subterfugio, quominus pro veritate dei hoc miserum corpus periculo aut morti exponam, cum sciam vobis nihil deesse in verbo dei, imo magis in dies propagari veritatem ewangelii. Verum cupio propter eos vivere, qui violenciam paciuntur et indigent predicacione verbi dei, ut hoc pacto malicia Antichristi, quo eam pii evitare possint, detegatur. Quapropter alibi predico, et aliis ministro, sciens in me voluntatem dei impleri, sive in morte ab Antichristo, sive in infirmitate.“ (č. 49, s. 150–151)

Domníváme se, že odhodlání k mučednictví zrálo v Husově mysli postupně. Dušan Coufal ve studii *Neznámý postoj Jana Husa k mučednictví v jeho Enarratio Psalmorum (cca 1405–1407): Na cestě do kruhu zemských svatých*⁶⁶¹ ukazuje, že Hus se věnoval v neobvykle velké míře otázce mučednictví již v letech 1405–1407 ve svém výkladu *Enarratio Psalmorum*. Již Jiří Kejř podle Coufala⁶⁶² upozornil, že Husovo přesvědčení, které vidíme v jeho martyrologických vyjádřeních, bylo neměnné, avšak dosud nepřinesl konkrétní doklady tohoto tvrzení pro období před rokem 1410. Podle Coufala Hus ve výkladu žalmů nejen tematizuje mučednictví častěji než jiní komentátoři tohoto období, ale Coufal již zde nachází výzvy k vytrvalosti po vzoru Krista, pro víru a pro Pána. Cílem je přitom motivace čtenáře-kazatele.⁶⁶³ Ačkoli tedy Coufal dokazuje Husovo osobní zaujetí tématem mučednictví již v takto brzkém období jeho tvorby, není to doklad Husova odhodlání k mučednictví, které podle našeho názoru začalo nabývat reálné podoby právě v době, kterou nyní v listech sledujeme.

Ptáme-li se proč, povšimněme si, jak jednotlivé aspekty – ohrožení Betlémské kapele, myšlenka o konečném Kristovu vítězství, nárůst útěchy, myšlenka na mučednictví – spolu souvisejí, což dokládá i fakt, že jsme k nim mohli uvést ukázky z jediného Husova listu (č. 49). Je to neobvykle vyhocená situace, která všechny tyto eschatologické aspekty v Husově myšlení otevírá nebo zdůrazňuje.

Také list Křišťanovi (č. 52, neznámé místo, koncem roku 1412)⁶⁶⁴ slouží Husovi jako příležitost k vlastní útěše a tentokrát již i jako vyrovnání se s myšlenkou blížícího se vlastního konce v době tohoto velkého pronásledování Antikristem. Hus je plně odhodlán bojovat proti Antikristovi až do smrti a útěchu nachází v myšlence o konečném vítězství Krista a jistotě spasení dobrých křesťanů:

⁶⁶¹ *Časopis Matice moravské*, roč. 129, č. 2. Brno 2010, s. 241–257.

⁶⁶² Tamtéž, s. 244.

⁶⁶³ Tamtéž, s. 250.

⁶⁶⁴ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 190, s. 206. *Korespondence*, s. 153 uvádí 16. 10. – 25. 12.

„Et oportet, quod Auca alas moveat contra alas Vehemot et contra caudam, que semper cooperit abhominacionem bestie Antichristi (...) Ve mihi ergo, si super ista abhominacione non predicavero, non flevero et non scripsero. [srov. I Cor. 9, 16]⁶⁶⁵ Michi ve, vos videritis, cui non est ve. Clamat aquila volitans: ‚Ve, ve, ve hominibus habitantibus in terra!‘ [srov. Apc 8,13]“ (s. 154)

Jak Hus řekl, tak i učinil a 8. 1. 1413 v Praze v kázání na téma Lc 2,42 hovořil o Antikristu, který je ve světě a už se hodně rozšířil. Ještě jednou se o Antikristu zmínil 9. 1. Přestal kázat až po novém interdiktů a alespoň psal *Knížky o svatokupectví*. A znovu šlo o jeho vlastní osud, neboť jeho odpůrci se z něho znovu snažili udělat kacíře, když tentokrát napadli jeho učení o církvi, učení tak úzce spjaté s Husovou představou o Antikristu. S Pálčovou a Stanislavovou představou, že hlavou církve je papež a tělem kardinálové, bylo Husovo pojetí církve jako neviditelné společnosti všech předurčených⁶⁶⁶ neslučitelné. Problematika antikristovství se i na úrovni teoretických pojednání a debat nad nimi potom vynořila znovu na povrch ještě dalším krokem odpůrců reforem. Ti hledali projevy kacířství i u jiných a vytáhli znovu Jakoubkův spis *De antichristo*. Nyní už ani jim nešlo jen o to, zda už je Antikrist ve světě, což jednoznačně již dříve teologická fakulta ve svém prohlášení odmítla. Nově i jim šlo o to, kdo by případným Antikristem mohl, ačkoli teprve v budoucnu, být. Stanislav byl přesvědčen, že Antikrista je třeba vidět jako jednotlivce, který se objeví před koncem světa.⁶⁶⁷

Také na straně příznivců reforem se promítla problematika Antikrista do oficiálního vyjádření, když Jesenic jménem reformní strany napsal repliku, kde označil jako příčinu sporů v Čechách tři věci: svatokupectví, smilství a lakotu, tedy podle Husa tři příznaky současného Antikrista.

V listu rektorovi univerzity Křišťanovi z Prachatic (č. 58, březen nebo duben 1413),⁶⁶⁸ v němž Hus hovoří o nemožnosti konsensu s teologickou fakultou, ukazuje jako Antikrista a jeho žáky svoje nynější žalobce a všechny, kteří mu brání v jeho snaze kázat: „Estimo ergo, quod per eorum invenciones deus occasionaliter revelat nobis Antichristum cum suis discipulis (...)“ (vše s. 163) Co jiného bychom v tom mohli vidět než ukázky naprosto konkrétního církevního rozkolu zapříčiněného konkrétními Antikristy, o nichž jsme četli ještě poněkud obecněji již např. v *Diliges* nebo *State*.

Svoje stanovisko k otázce hlavy církve a možnosti, že je papež Antikristem, objasňuje Hus v dalším listu rektoru Křišťanovi (č. 60, březen – před 25. 4. 1413):⁶⁶⁹

„Nam si papa est caput Romane ecclesie et cardinales corpus, tunc ipsi sunt tota sancta Romana ecclesia, sicut totum corpus hominis cum capite est homo; et ipsius discipuli, Antichristi satellites, vocant antonomastice sanctam Romanam ecclesiam papam cum cardinalibus, dato eciam, quod in loco Petri resideat Sathanas cum 12 superbissimis

⁶⁶⁵ Srov. podobné místo v *De ecclesia*, s. 251

⁶⁶⁶ Srov. *De ecclesia* a *Super Quattuor sententiarum*.

⁶⁶⁷ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 2, s. 266.

⁶⁶⁸ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 195, s. 208.

⁶⁶⁹ Tamtéž, č. 196, s. 208.

dyabolis incarnatus (...) Sic enim dyabolus temptans Christum dixit se habere potestatem omnia regna dandi, si ipsum procidens adoraret. Et mirabile est, quid volunt Antichristi discipuli iam determinare circa sacramenta. Numquid ab annis 1413 non stetit ecclesia sine determinacione illa futura? Ego scio, quod scripserunt ad curiam de consilio doctorum et prelatorum, et illa reservant ad subscripcionem Antichristi, ut decipiant, maiorem concedentes, et concludant: tu hereticus es!“ (s. 164–165)

Tvrzení, že i papež může být Antikristem, se objevuje ještě několikrát, jednou to dokonce Hus vyjadřuje antitezí Krista a Antikrista, jak to známe z kázání:

„Vellem scire, si papa Liberius hereticus, similiter Leo hereticus, et Johannes papa, qui peperit puerum,⁶⁷⁰ fuerunt capita sancte Romane ecclesie? Et si sic, tunc non refert, quin aliquando deponat meretrix vel Antichristus precipuus sit capud sancte Romanae ecclesie.“ (s. 165)

„Item in isto sto: si papa est predestinatus et exercet officium pastorale, sequens Christum in moribus, tunc est caput tante militantis ecclesie, quantam regit; et si sic regit capitaliter secundum legem Christi totam iam militantem ecclesiam, tunc est verus eius capitaneus sub archicapite domino Ihesu Christo. Si vero vivit Christo contrarie, tunc est fur, latro, ascendens aliunde et est lupus rapax, [srov. Mt 7,15] ypocrita, et nunc inter omnes viantes precipuus Antichristus.“

Antikristovými učedníky jsou zde myšleni duchovní, kteří považují papeže za hlavu církve (s. 166–167). Svoje spory s představiteli církve a neoprávněné dosazování papeže za hlavu církve Hus jako projevy Antikristovy doby nově dokládá biblickým proroctvím Mt 24, 23–24 (s. 167).

Myšlenky na pojetí církve Husa neopouštěly a v jižních Čechách dokončil spis *De ecclesia*, v němž shrnul svoje představy o církvi systematicky a rozvinul zvláště predestinační pojetí a názor, že papež není hlavou církve. Navázal také několika přímými reakcemi na svoje odpůrce – *Replica ad scripta M. Stephani Palecz, Contra Stanislaum de Znoyma, Contra octo doctores*, kde byl vždy hodně aktuální.⁶⁷¹ Pojetí církve teologů Hus odmítnul přijmout.

Důsledkem naprosto evidentního pronásledování reformní strany a Husa samotného Antikristem a jeho přísluhovači bylo pro Husa i to, že se neustále musel rozhodovat, zda zůstane v Praze, nebo bude v exilu, že v listech podrobně uvažoval o dlouhodobém utrpení a reálně hrozící smrti a že nakonec se jeho myšlenky o odhodlání k mučednictví staly aktuálními.

„Hec igitur expectantes, memineritis, quid Christus dixerit, ‚quod, inquit, erit afflictio, que non erat ab inicio mundi, neque futura est.‘ [srov. Mt 24, 21] Cur id? Causam ipse apostolus dicit: ‚Quod veniet, inquit, tempus, dum sanam doctrinam homines non recipient, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes aures, a veritate autem auditum avertent, et ad fabulas connectent.‘ [srov. II Tim 4, 3] Hanc propheciam sancti Pauli vestris oculis videtis iam impleri. Nam alibi dicit: ‚Omnes, qui pie vivere

⁶⁷⁰ Stejně doklady v *De ecclesia*, s. 220.

⁶⁷¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 2, s. 300.

volunt in Christo, persecucionem patientur. Impii autem et seductores in peius, proficient.‘ [srov. II Tim 3, 12–13]“(č. 69, s. 179)

Myšlenka o vytrvalosti v utrpení se objevuje v Husově díle už od počátku – *Česká kázání sváteční*, s. 35 (na sv. Martina). Ovšem s mezními situacemi roste frekvence útěchy pronásledovaným včetně sobě samému a povzbuzení k vytrvalosti ve snášení utrpení, které jsme zaznamenali již dříve. Tak je tomu znovu o něco více např. také v listu Pražanům, který jsme právě uvedli (č. 69, červenec 1413).⁶⁷²

„(...) gaudete in hoc, quod persecucionem paciamini. Nam dicit Christus: ‚Beati, cum vos homines oderint,‘ [Lc 6, 22] excommunicabunt atque eicient, propter verbum dei anathematisantes. ‚Gaudete in illo die, quia merces vestra copiosa in celis est.‘ [srov. Lc 6, 23]“ (s. 178–179)

Antikrist stále souvisí se zákazem kázání. Je tomu tak i v listu Janu kardinálovi z Rejnštejna (č. 63, asi Na Kozím, mezi 7. a 17. 7.).⁶⁷³ Při této příležitosti již Hus hovoří reálně o tom, že je odhodlaný stát za svým názorem a znovu kázat, i kdyby to znamenalo zemřít:

„Sed spero cum dei gracia, quod, si oportuerit, volo me adversus eos usque ad ignem comburendum statuere. Et si ego non possum libertare veritatem per omnia, saltim nolo esse inimicus veritatis et per mortem obsistere consensui (...) Melius est bene mori, quam male vivere.“ [srov. Sir 40, 29, Io 4, 8, I Mcc 3, 59] (s. 170)

Během svojí nepřítomnosti v Praze se Hus znovu a znovu vrací k problematice utrpení a pronásledování a připomíná důležitost kázání, a to i bez antikristovské terminologie (např. list č. 72 – Pražanům, pravděpodobně listopad 1413⁶⁷⁴ nebo č. 74, s. 191–192 – Pražanům, pravděpodobně září 1414⁶⁷⁵).

Po Stanislavově smrti v útoku na Husa pokračoval Pálec, který mu začal hrozit smrtí (*Antihus*). Mezitím v ostatních listech Hus dává již běžně najevo, že je odhodlán vytrvat až do smrti. A soustředí se na snesení vlastního i cizího utrpení. Hus nakonec odešel na Krakovec. Chtěl získat přívržence, a tak chtěl kázat na mnoha místech. Také celá společnost prožívala silné okamžiky, po dřívějších bouřích lidu v Praze znovu odpor, tentokrát hlavně proti obrazům – od roku 1414.

Kostnice

V pestrém Husově životě je nejvýraznější a nejdiskutovanější dění, které přinesla Kostnice. Hlavně díky němu se možnost Husovy smrti stala reálnou a Hus začal zdůrazňovat konec vlastního pozemského života. Začátek koncilu byl stanoven na 1. 11. 1414. Ještě v Praze jej 6. 8. 1414 Mikeš Divoký upozorňoval, že bude jistě odsouzen, ale našly se i opačné názory – např. Jeroným ho v cestě podporoval. Hus byl stále odhodlán v případě nutnosti zemřít. Jiné stanovisko si ani v reformním dění a při své

⁶⁷² BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 204, s. 212. NOVOTNÝ, V. *Korespondence*, s. 177 uvádí jako pravděpodobný červen.

⁶⁷³ *Korespondence*, s. 169.

⁶⁷⁴ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 205, s. 212.

⁶⁷⁵ Tamtéž, č. 208, s. 214.

agitaci možná nemohl dovolit, ale hlavním důvodem bylo jeho neměnné přesvědčení o absolutní pravdě. A tak se např. v listu č. 86 znovu staví do role příkladu toho, jak je třeba jednat, tj. také vytrvat až do smrti dokonce beze strachu z ní. Nezmiňuje se o kolektivním konci světa, ale spíše začíná intenzivně uvažovat o svém možném brzkém osobním konci v pozemském světě (č. 86, Martinovi z Volyně, počátek října 1414⁶⁷⁶).

List 87 (česky; asi Praha,⁶⁷⁷ počátek října 1414),⁶⁷⁸ v němž se Hus loučí s věrnými Čechy před odjezdem do Kostnice, je důležitý tím, že zde Hus hovoří o své motivaci ke kázání a k celému svému programu a tím pádem o důvodech svého osobního boje proti Antikristu: „Viete, že sem s vámi po dlhý čas věrně pracoval, káže vám slovo božie bez kacierstvie a bez bludóv, jakož viete, a má žádost byla, jest i bude až do mé smrti o vaše spasenie.“⁶⁷⁹ Hus je přesvědčen, že on sám je dokonce tím hlavním pastýřem v boji proti současnému zlu, tj. proti Antikristovi. Napětí se stupňuje, a tak ani zde nechybí prosby za modlitby a za vlastní vytrvalost. Prozatím Hus počítá s oběma variantami – že se vrátí, nebo že zemře. V těchto souvislostech však používá antikristovskou terminologii jen vyloženě příležitostně:

„Protož, milá bratřie i milé sestry, modlete se snažně, ať mi ráčí dáti setrvánie, a aby mě ráčil ostřieci od poskvrněnie. A jestli k jeho chvále a k našemu prospěchu má smrt, ať mi ji ráčí dáti bez strachu zlého podstúpiti. Pakli jest k našemu dobrému neb lepšiemu, aby mě vám ráčil navrátiti, i tam i zase veda bez poskvorny, abychom ještě spolu v jeho zákoně se poučili a Antikrystových sietie něco porušili a budúcím bratřím po sobě dobrý príklad ostavili.“ (s. 208)

Hus odešel do Kostnice, kterou považoval za další z Božích zkoušek (č. 96),⁶⁸⁰ 4. 10. 1414. Odešel téměř bez obav, protože mu byl dán slib Zikmundova glejtu. Kázal po cestě do Kostnice a také v Kostnici neustále myslel na důležitost kázání. Dokazuje to např. list č. 95 (Hus píše nějakému knězi – podle editora snad Havlíkovi – a napomíná ho k horlivé kazatelské činnosti a k podpoře přijímání podobojí a k ctnostnému životu; asi Kostnice, pravděpodobně 4. 11. 1414):

„Primum pie et sancte vive, deinde fideliter et vere doce. Exemplum esto aliis in bono opere, ne in sermone reprehendaris, corrige peccata et virtutes commenda; illis, qui male vivunt, mineris penas eternas, qui vero sunt fideles et pie vivunt, gaudia eterna proponito. Predica assidue, breviter tamen et cum fructu, prudenter intelligendo sacras scripturas (...)“ (s. 215)

Stále byl prostředkem Antikristova boje Wyclif a jeho články, které figurovaly v obviněních vůči Husovi. Během dalšího půlroku se Hus zmítal mezi jistotou,⁶⁸¹ že

⁶⁷⁶ Tamtéž, č. 217, s. 217.

⁶⁷⁷ *Korespondence*, s. 206.

⁶⁷⁸ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 218, s. 218. *Korespondence*, s. 206 uvádí po 28. 9. – před 11. 10.

⁶⁷⁹ Podle editora často Husem používaný obrat – srov. list č. 81.

⁶⁸⁰ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 225, s. 221. *Korespondence*, s. 217 uvádí 11. 10.

⁶⁸¹ Hus byl ze začátku v klidu, protože papež na Husa zrušil klatbu a z ní plynoucí interdikt – 9. 11. (*Korespondence*, s. 219–223).

vše dopadne dobře, nadějí a přesvědčením, že bude brzy jeho konec. Jistota v Zikmundův glejt se postupně proměnila nejprve v pochybnost a poté v nemožnost uvěřit v to, jak se Zikmund zachoval.

Situace je velmi vážná (věznění, nemoci, reálná blázkost smrti), přesto se Hus snaží neztrácet naději. Nakonec už se v listech začíná loučit (např. č. 127). Hovoří o vlastní smrti a nezmiňuje se vůbec o kolektivním konci světa nebo o Antikristovi. Očekávání vlastní smrti jen odsunulo na chvíli problematiku kolektivního konce do pozadí. Tak se Hus svojí rolí v reformním procesu, tj. jako nenahraditelná postava v konečném boji, stává právě tímto způsobem eschatologickou figurou. V těchto mezních chvílích Hus znovu a znovu zdůrazňuje nutnost kázat:

„Vive secundum legem Christi et appone diligenciam, ut predices verbum dei.“ (s. 277) A i dalšími kroky potvrzuje svoje přesvědčení o tom, že někdy je nezbytné pro pravdu Boží i zemřít: „Noli timere mori pro Christo, si vis vivere cum Christo. Ipse enim dicit: ‚Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere‘. [Mt 10, 28]“ (č. 132, s. 277)

Ne všechna Husova díla tohoto závěrečného období jeho života však byla prodchnuta úvahami o konci a eschatologií. V březnových (1415) žalárních traktátcích nenacházíme antikristovskou terminologii či problematiku, a mohou nám tak sloužit jako doklad toho, že Hus byl i v tomto období schopen zpracovávat praktické otázky bez ohledu na svoje ponoření do antikristovské, někdy dokonce jakékoli eschatologické problematiky – *De matrimonio ad Robertum, De mandatis Domini, De cognitione et dilectione Dei, De tribus hostibus hominis et septem peccatis mortalibus, De poenitentia pro Iacobo, De sacramento corporis et sanguinis Domini. De peccato mortali sice s eschatologií v určitém ohledu souvisí, ale o Antikristovi se v něm také nehovoří. K dřívějším spiskům (1414) patří *De sanguine Christi sub specie vini*,⁶⁸² *De sufficientia legis Christi*⁶⁸³ a ani v nich nenacházíme výraznější spojitost s antikristovskou problematikou.*

V kázání *Sermo de pace*⁶⁸⁴ se Hus pouze zmiňuje o *ecclesia militans* (fol. 51v), ale antikristovská terminologie je zde výjimečná, ačkoli Hus hovoří i o pýše, a neobejuje se jiná eschatologie.

Jen v *Reponsiones ad articulos Palecz*⁶⁸⁵ opět až z roku 1415 v reakci na článek 16 (s. 210) Hus kritizuje, že kněží nedbají o lid a v rámci toho se odvolává na Řehoře Velikého (*Homiliae in evangelia*, homilia 17) a Bernarda z Clairvaux, přičemž v Bernardovi padne již známé „serviunt Antichristo“ (s. 17). V reakci na článek 20 (s. 211) odmítá, že by označil papeže za Antikrista bez jakýchkoli dalších podmínek, neboť jak říká dále v reakci na článek 21 (s. 211), papež je Antikristem jen tehdy, pokud je proti Kristu. A opět v tomto kontextu cituje znovu z Bernardova *Sermones super*

⁶⁸² BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 74, s. 123 – 3./28. 11. 1414. Op. I fol. 42r – 44r.

⁶⁸³ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 72, s. 121 – září/říjen 1414. Op. I fol. 44r – 48r.

⁶⁸⁴ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 71, s. 120 – září/říjen 1414. Op. I fol. 52r – 56v.

⁶⁸⁵ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 76, s. 124 – začátek ledna 1415. *Responsum M. J. Hus ad articulos 42, a M. Stephano de Paleč commissariis concilii contra eum propositos*. In *Doc.*, s. 204–224.

Cantica Canticorum, sermo 33. V reakci na článek 22 (s. 212) potom odmítá, že by v *De ecclesia* prohlásil papeže za bestii, o níž hovoří Apokalypsa. Naopak uznává pravdivost článku 34 (s. 218), který Husa viní z myšlenky, že zlý klér připravuje cestu Antikristovi, dodává, za jakých okolností k tomu dochází, a odvolává se dále na řadu biblických míst – Ezechiel, Amos, Ozeáš, Zachariáš, Jeremiáš. Dokonce potom definuje (s. 221), co to „via antichristi“ znamená – je to iniquitas podle Thess (srov. II Thes 2, 7) a odvolává se opět na Bernardovy *Sermones super Cantica Canticorum*, sermo 33, dále na I Io 2, 18 a Řehoře Velikého (ŘEHOŘ VELIKÝ. *Regula pastoralis*, pars I, cap. 2. In GRÉGOIRE LE GRAND. *Regle pastorale*. Vol I. Ed. F. Rommel, B. Judic, Ch. Morel. Paris 1992, s. 134.)

Vraťme se však k listům, z nichž zjišťujeme, že pro Husa nastává období intenzivního loučení, čekání na smrt a opětovného zdůraznění významu kolektivní eschatologie. V listu Václavovi z Dubé a Janovi z Chlumu (č. 139; Kostnice žalář u Bosáků, po 21. 6. 1415⁶⁸⁶), v souvislosti s očekáváním vlastní smrti hovoří o opuštění marnosti světa, utěšuje adresáty i sebe a promlouvá také o době. Je to významný list, neboť o době jako celku a očekávání příští Páně jinak již moc nehovořil.

„Beati ergo, qui servantes legem Christi cognoscunt, aufugiunt et repudiant pompam, avariciam, yppocrisim et dolum Antichristi suorumque ministrorum, adventum iustissimi iudicis in paciencia expectantes (...) Et ut ego estimo, erit magna persecucio in regno Boemie illorum, qui deo fideliter serviunt, si dominus manum suam non apposuerit per seculares dominos, quos in lege sua pre spiritualibus plus illuminavit.“ (s. 289)

Hus znovu dlouze kritizuje pronásledování a obecně zlo (č. 145, Hus panu Janovi z Chlumu – podává pokyny, povzbuzuje sebe i ostatní k vytrvalosti; Kostnice, žalář u Bosáků, 23. 6. 1415).⁶⁸⁷

„O sancte deus, quam late potenciam et crudelitatem extendit Antichristus! (...) Et furiat, quantum velit, Antichristus, non prevalebit contra Christum, qui illum ‚interficiet spiritu oris sui‘, ut ait apostolus.“ (s. 301)

Hus jako vzor pro druhé také v této situaci nabádá ostatní k vytrvalosti. V této agitaci se objevuje připomínka poslední doby i s antikristovskou terminologií, což je v listech skoro ojedinělé (č. 147, česky, Hus píše přátelům v Čechách; Kostnice, žalář u Bosáků, 24. 6. 1415).⁶⁸⁸

„Tyto věci majíce před očima, nedajte sebe uhroziti, aby, což sem psal, nečtli aneb aby jim knihy své dali k upálení. Pomněte, co jest spasitel milosrdný nám na výstrahu pověděl Mat. 24 [Mt 24, 21–24], že před súdným dnem bude tak náramné trápenie, že od počátka světa nebylo, aniž potom bude tak veliké, že by to mohlo býti, i vyvolení byli by uvedeni v blud; ale budú dnové ukráčení pro vyvolené. To pamatujíce, najmilejší, stójte pevně; nebť ufám bohu, žeť sě vás Antikristova škola lekne a necháť vás u pokoji a sbor z constancie do Čech nepřide.“ (s. 305–306)

⁶⁸⁶ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 263, s. 238.

⁶⁸⁷ *Korespondence*, s. 299.

⁶⁸⁸ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 264, s. 239 a *Korespondence*, s. 303 datují shodně.

A zdá se, že papež je nakonec tím nejvyšším aktuálním Antikristem:

„Jistě již se zlost a ohavnost i hanba Antikristova oznámila a na papeži i na jiných v sboru. Již věrné slúhy božie mohú znamenati z řeči svého spasitele, co jest mienil, řka: ‚Když uzřít ohavnost na místě na zpusilém, jenž jest prorokoval Daniel [Mt 24, 15], ktož čte, rozuměj (...) Rád, bych, ale ufám bohu, že dá jiné po mně statečnějšie, i že sú nyní, jenž lépe oznámie zlost Antikristovu a nasadie svých životův k smrti pro pravdu pána Ježíše Krista, jenž dá vám i mně věčnú radost Amen. Psán list na svatého Jana křtitele v žaláři v uokovách v paměti té, že Jan také v žaláři v okovách pro boží pravdu jest s'at.“ (s. 308–309)

V čekání na smrt (č. 155, Hus píše členům univerzity Pražské – Kostnice, žalář u Bosáků, 27. 6. 1415)⁶⁸⁹ Hus rekapituluje svoje snahy a loučí se a díky tomu můžeme sledovat, co pro něj v této z hlediska eschatologie mimořádné chvíli zůstává tím nejdůležitějším. I zde, v tak závažném momentu, zaznívá kritika schismatu:

„Hortor vos in ipso piissimo Ihesu, ut diligatis invicem, scismata extirpetis, honorem dei ante omnia intendatis, habentes mei memoriam, qualiter semper intendebam profectum universitatis ad honorem dei perducere, qualiter dolebam super discordiis vestris et excessibus, qualiter nacionem nostram preclaram volebam congregare in unum. Et ecce, quomodo in aliquibus meis karissimis, pro quibus vitam exposuissem, facta est mihi nimis amara, obprobriis, blazfemiis et ultimo amara morte affligens me.“ (s. 322–323)

Stížnost na dobu, program boje proti současnému zlu a Husova naděje v účinnost dobrého jednání se objevuje ještě v jednom z posledních listů (č. 161, Hus píše Janovi z Chlumu; Kostnice žalář u Bosáků, 29. 6. 1415):⁶⁹⁰

„Unde ex hesterna percepi litera, primo, quomodo meretricis magne, id est malignantis congregacionis, de qua in Apokalypsi, denudatur iniquitas et denudabitur, cum qua meretrice fornicantur reges terre, ut ibidem dicitur, fornicantur spiritualiter, a Christo et ab eius veritate discedentes et consencientes Antichristi mendacio, ex seduccione, ex timore, vel ex spe confederacionis propter honorem acquirendum seculi. 2° percepi ex litera, quomodo iam inimici veritatis incipiunt turbari. 3° percepi vestre caritatis fervidam constanciam, qua profitemini audacter veritatem, cognita turpitudine meretricis magne. 4° cum gaudio percepi, quod iam vanitati seculi et laborioso servicio vltis finem imponere, et domi Ihesu Christo domino militare. Cui servire, regnare est, ut dicit Gregorius. Cui qui fideliter servit, ipsum Ihesum Christum in celi patria ministrum habebit, ipso dicente: ‚Beatus est servus ille, quem, cum venerit dominus inveniet ita facientem. Amen dico vobis,‘ [Mt 24, 26] quod surgens ‚precinget se et ministrabit ei.““ (s. 331)

Ještě 5. 7. (č. 161) – bojoval Hus mezi láskou k životu a pevným odhodláním vytrvat. V noci 5. 7. napsal prohlášení křesťanskému světu o tom, co musel od 7. 6. zažít. 6. 7. Husa zbavili kněžství a upálili. Hus se tak stal i pro některé svoje následovníky eschatologickou figurou a dovedl svoji již tak značně prožívanou eschatologii do extrémních důsledků i na tehdejší dobu. Hus se stal pro svoje příznivce mučedníkem, a to dokonce pro ty, kteří jeho nauku využili pro značně jiné myšlenky, než jaké měl

⁶⁸⁹ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 268, s. 241 a *Korespondence*, s. 322 datují shodně.

⁶⁹⁰ BARTOŠ, F. M. SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 271, s. 242.

sám Hus. Takovým příkladem je Mikuláš z Drážďan, který ve svém spise *De purgatorio* považuje Husův případ za ukázkou boje pro Boha, ovšem to vše zasazuje do kontextu obhajoby nemožnosti existence očistce, což je myšlenka, s níž by se Hus neztotožnil.

8.2. Onen svět – role věčného trestu a věčného života v listech

8.2.1. Pozitivní motivace

I tentokrát se nejprve budeme zabývat funkcí, obsahem a rozmístěním výroků. V Husových listech jednoznačně převažuje pozitivní motivace a útěcha, které Hus nachází pro adresáty listů i pro sebe samého v myšlence o odměně na nebesích, o věčném životě. Vlivem životních okolností se na konci Husova života setkáváme dokonce s prohloubením této víry v pozitivní konec a navíc se stále více zdůrazňovanou myšlenkou o oprávněnosti a mírnosti pozemského utrpení v protikladu k utrpení v očistci či k utrpení věčnému. Tyto tendence jsou typické pro Husovu křesťanskou radost a v úvahách o pozemském světě se odrážejí v názoru, že vše zlé je pro něco dobré a že vše negativní se dá vysvětlit jako nutná zkouška víry, která vede ke zmíněnému dobrému konci: „Gaudete et exultate, quoniam merces vestra multa est in celis.“ (č. 145, s. 301, Lc 6, 23)

Dokladem tohoto výrazného Husova optimismu jsou zejména výroky, v nichž se hovoří v souvislosti s oním světem doslova o radosti: *gaudium infinitum (in secula)* (č. 53 – s. 156, 152 – s. 315, podobně č. 161 – s. 331), *in vita eterna gaudium perfectum* (č. 16 – s. 55), *in eterno gaudio collocare* (č. 69 – s. 179) *vitam in ineffabili gaudio eternam dare* (č. 49 – s. 147), *celestia gaudia* (č. 69 – s. 179), *leticia sempiterna* (č. 70 – s. 181), *leticia eterna* (č. 72 – s. 185).

S takovou radostí se setkáváme z hlediska frekvence hlavně v závěrečných pasážích listů, v nichž autor přeje adresátům vše nejlepší. Kromě uvedeného však slouží myšlenka na věčnou radost také jako útěcha v těžkých dobách jak adresátům Husových listů, tak Husovi samotnému. Dokladem je i výskyt zmíněných výrazů především v pozdějších listech, tj. v těch, které pocházejí z doby Husova exilu a věznění.

V listech se takový typ myšlenek o zasnění vyskytuje velmi často. Tentokrát proto nebudeme uvádět všechny výrazy, kterými Hus dané myšlenky dokáže vyjádřit, nebudeme uvádět všechny výroky, ale vedle již zmíněných nejčastějších výrazů, které jsme si před chvílí uvedli, představíme pouze hlavní myšlenky a výroky a především užší kontext tohoto Husova pohledu na onen svět. Pokud jde o užití rétorických figur, nacházíme v listech výrazněji pouze amplifikaci, která bude zřejmá i v některých následujících ukázkách.

Podívejme se na konkrétní výroky a souvislosti. V Husových úvahách se v těchto souvislostech projevuje velký důraz na Krista, který přišel do pozemského světa, aby mohli lidé dosáhnout věčného života a věčné blaženosti: „(...) ipse [Jesus Christus] est alpha et o, principium et finis nostre redemptionis et beatitudinis (...)“ (č. 36, s. 108; srov. Apc 1, 8) Nejzřetelnějším dokladem je list č. 71 napsaný ve formě kázání na téma „Sláva na výsostech Bohu (...)“, ⁶⁹¹ který vychází z citace z Lukášova evangelia (Lc 2,

⁶⁹¹ Uvedené kázání pochází z doby Husova exilu v roce 1412.

10): „(...) evangelizo vobis gaudium magnum quod erit omni populo (...)“ Od radosti ze zprávy o Spasitelově narození, jež je zvěstována anděly, se Hus dostává právě k radosti ze samotné možnosti spásy. Radost z Krista lze sice nalézt obsaženu určitým způsobem ve většině listů, ale její význam se výrazněji projevuje poprvé v době před odchodem z Prahy (roku 1412, č. 46) a roste v době pobytu v kostnickém vězení.

S tím úzce souvisí fakt, že utrpení je díky tomuto pohledu na onen svět a na Krista interpretováno jako nezbytná stránka křesťanova života, tedy i radostného křesťanského pohledu na život: „(...) et si pie in Christo vivo et volo vivere, necesse est me persecucionem in nomine Christi pati.“ (č. 52, s. 153)

V případě biblických citací či jejich volnějších interpretací Hus vychází hodně z Matoušova evangelia – Mt 5,10–13 a Mt 5,15–17. Tím zdůrazňuje věčnou odměnu, která následuje po pozemském utrpení.

Zmínky o smrti se objevují už v prvních listech. Hlavní roli však tato problematika hraje zejména v době, kdy už bylo Husovi jasné, že bude popraven. Na smrti spatřuje Hus dvě stránky – negativní v podobě utrpení při umírání – „(...) purgabor in spe Ihesu Christi per diram mortem a peccatis.“ (č. 152, s. 316) – a převažující pozitivní, která spočívá v možnosti přiblížit se k Bohu a dosáhnout pokoje, který je od radosti neoddělitelný. V tomto druhém případě využívá Hus biblických citací z Janova evangelia – Io 16, 33 nebo 14, 27. Smrt tak může být chápána jako konec pozemského utrpení, jako mezník mezi tímto a plnohodnotným, věčným životem. Její pokojné přijetí je známkou pohrdání konečným a nepříznivým světem a touhy po životě s Kristem: „Melius est bene mori, quam male vivere.“ (č. 63, s. 170; srov. Sir 40, 29; Io 4, 8; I Mcc 3, 59) „Propter mortis suplicium non est peccandum. Presentem vitam finire in gracia est exire de miseria.“ (č. 63, s. 170) Ačkoli může být smrt ještě daleko, smíření s ní umožňuje prožít radostný život:⁶⁹² „Qui mortem metuit, amittit gaudia vite.“ (Tamtéž, srov. *Disticha vel dicta Catonis*, II, 3. In *Poetae Latini Minores*. Vol. III. Ed. E. Baehrens. Lipsiae 1881, s. 223.) Tato pozitivní stránka smrti staví do pozadí možnost, že člověk může být také věčně zatracen. Hus je přesvědčen, že pokud člověk prožil svůj život podle vzoru Kristova, nemá se v podstatě již čeho bát: „Quapropter, nobilis domine et in Christo dilecte, hortor humiliter pro dei clemencia, misericordia et iusticia, que peccatoribus parcit penitentibus et punit incessabiliter delinquentes (...)“ (č. 8, s. 19)

⁶⁹² Ačkoli se jedná o citaci antického autora a myšlenka o tom, že pohrdání smrtí umožňuje prožít radostnější život, je myšlenkou antickou (zvláště konsolací či morálně zaměřených textů), nabývá tato myšlenka v křesťanském prostředí díky představě o možnosti vzkříšení a radostného posmrtného života s Bohem jiného významu.

8.2.2. Hrozby

V listech platí obecná zásada nehledat strach tam, kde skutečně není (č. 52). K tomuto tématu se Hus vyjadřuje nejčastěji v rámci povzbuzení svých přívrženců a v rámci hodnocení průběhu soudního procesu. Sám projevuje velkou odvahu: „Non vereor confudi pro nomine Ihesu Christi.“ (č. 86, s. 204) A to i po příjezdu do Kostnice: „(...) nihil horum timeo (...)“ (č. 97, s. 220) Poté se u něho sice objevuje jistá obava z lidí, kteří ho budou soudit, je však pravému strachu značně vzdálena. Musí zvítězit křesťanská odvaha, která má svou záštitu v podobě Krista.

Pokud má Hus skutečný strach, je to strach z nedodržení příkazů Kristových, tedy i bázeň Boží. Všimněme si toho, že oproti kázáním hrozby působí nejen na adresáty listů, ale i na samotného Husa a že vše je stejně jako v kázáních řečeno nakonec kvůli nápravě pozemského života, který ovlivňuje podobu osudu lidských duší:

„Denique quicquid agis, deum time et precepta eius custodi; ita recte procedes et non peribis, carnem coercebis, mundum contemnes, sathanam vinctes, deum indues, vitam reperies, alios confirmabis, teque coronabis corona glorie, quam tibi dabit iustus iudex.“ (č. 95, s. 216)

„Quid sis, quid fueris, quid eris, semper mediteris. Plange preterita, emenda presencia, cave futura, scilicet peccata. Deus omnis gracie confortet te cum omnibus supra nominatis fratribus et cum aliis in sua gracia, et perducatur ad gloriam, in qua, spero de sua misericordia, letabimur omnes simul, antequam anni triginta temporis elabentur.“ (č. 132, s. 278)

Jak je zřejmé např. z uvedené ukázky, funkce a náplň hrozeb oním světem je ve své podstatě stejná jako v dosud sledovaných kázáních. Ani v listech nenajdeme snahu o naturalistická líčení – uveďme nejvýraznější a nejnaturalističtější termíny: gehenna, Jehenna (č. 42, 132), oheň (ignis eternus – č. 36, 139), ale vše se točí okolo Husovy snahy jednak donutit druhé k dobrému jednání, jednak navíc oproti kázáním donutit i sebe samého nebo lépe řečeno utvrdit se v dosavadních rozhodnutích: „Melius enim est michi mori, quam tante non obviare malicie, que me participem constitueret criminis et gehenne.“ (č. 42, s. 123)

Peklo a věčný trest jsou pouze zmíněny, a to stejně jako v kázáních v souvislosti s potrestáním špatných lidí:

„Scito, quia vivit adhuc dominus, qui poterit vos omnes in sua gracia conservare, inimicos autem veritatis mortificare et perdere in Jehennam.“ (č. 132, s. 277)

„Ite, maledicti, in ignem eternum, in quo mors dampnationis vos depascet.“ (č. 36, s. 111; srov. Mt 25, 41)

„Videtes enim, quomodo vadit rota vanitatis seculi, nunc illum elevans, illum deprimens, valde tamen elevato breviter dans solacium, post quod sequitur eternum in igne et in tenebris supplicium.“ (č. 139, s. 287)

V menší míře se vyskytuje navíc i kritika toho, že tento typ bázně lidé postrádají: „(...) multi, timore domini dei postposito (...)“ (č. 18, s. 69) Vědomí o trestech Husovi tedy ani v listech sice nechybí, ale Hus je používá spíše jako poslední možnost, aby člověka donutil k dobrému jednání nebo aby se utvrdil ve svém dosavadním způsobu života a práce.

Pokud jde o řečnické figury, malý počet výroků a jejich poměrná strohost souvisí také s minimálním využitím těchto rétorických prostředků.

9. Husovo pojetí Antikrista v kontextu Husova systematickoteologického díla a tvorby jiných autorů

Chceme-li odpovědět na otázky, které jsme si položili v úvodu, je třeba k uvedeným rozborům a srovnáním připojit ještě dva důležité body – podrobnější srovnání s nejsystematičtější Husovou teologickou prací *Super Quattuor sententiarum* a srovnání s díly autorů, kteří s velkou pravděpodobností mohli Husa v jeho eschatologických myšlenkách a způsobu vyjadřování ať už přímo, nebo nepřímo ovlivnit nebo díky nimž můžeme zhodnotit i další stránky Husovy představy o Antikristu – např. její radikálnost nebo místo v dosavadním domácím myšlení o Antikristovi. Pro taková srovnání vybíráme dílo Milíče z Kroměříže, Matěje z Janova, Johna Wyclifa, Jakoubka ze Stříbra a navíc ještě dvě další synodální kázání.

9.1. Srovnání s pojetím Antikrista v *Super Quattuor sententiarum*

Pojem a výraz Antikrist se v Husově komentáři⁶⁹³ k Lombardovým *Sententiarum libri quattuor* objevuje velmi zřídka, není vázán výhradně na nějaké jiné téma, neobjevuje se ani s jinou pravidelností a Hus kromě jednoho místa nevidí důvod, proč by jej blíže vysvětloval. Navíc i na tomto jednom místě k Antikristovi dospívá z jiných důvodů, než že by chtěl antikristovské téma rozvíjet. Ve srovnání s Husovým *Super Quattuor sententiarum* tak nacházíme daleko podrobnější a systematictější výklad o Antikristovi ve sledovaných kázáních, zejména v *Abiciamus* nebo *State*. Z hlediska frekvence výrazu Antichristus a jeho odvozenin, četnosti zmínek o antikristovském tématu a jejich významu pro Husa potom nad *Super Quattuor sententiarum* jednoznačně převažují jak sledovaná kázání, tak i Husova korespondence. *Super Quattuor sententiarum* nejsou vhodnou příležitostí ani pro zesilování antikristovského tématu pomocí rétorických figur (máme na mysli zejména antiteze), které Hus využívá v kázáních či v listech.

V *Super Quattuor sententiarum*, díle zaměřeném na systematické výklady jednotlivých teologických otázek, totiž nenacházíme žádnou zvláštní kapitolu věnovanou Antikristovi a Antikrist se zde většinou objevuje jen jako součást okrajových moralistních narážek a komentářů, které si Hus neodpouští ani v takto zaměřeném díle. Antikrist zde nehraje velkou roli a není viditelně spojován s eschatologickou problematikou, kterou Hus v poslední části čtvrté knihy komentáře vykládá. Není tedy součástí témat *De novissimis* a součástí této tematické oblasti není ani samo o sobě poslední období lidských dějin předcházející Poslednímu soudu. Zásadní roli ve výběru a třídění eschatologické problematiky v Husově komentáři samozřejmě hraje samotné Lombardovo dílo, v němž Lombardus o Antikristovi systematicky a v rámci eschatologických výkladů nehovoří a hovoří až o Posledním soudu, který již Hus také podrobně vykládá. Antikrist je tedy také podle tohoto srovnání skutečně praktickým a aktuálním problémem, nikoli kapitolou dogmatiky. Užití tématu Antikrist je zde zcela

⁶⁹³ *Spisy M. Jana Husi, č. 4–6. Super IV Sententiarum*. Praha 1904–1906. BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 5, s. 68 datuje dokončení tohoto Husova díla do let 1407–1408.

v souladu s významem pojmu, který jsme dosud sledovali v kázáních, jen Husův zájem o toto téma je v komentáři za těchto okolností zásadně menší a Hus zde nepřináší žádné nové informace.

Jako ukázkou uvádíme několik zmínek o Antikristovi ze *Super Quattuor sententiarum*:

- První případ je obdobou užití pojmu Antikrist ve *Spiritum*. Středem zájmu Husova výkladu není samotný Antikrist, ale Hus potřebuje nějakým způsobem vyjádřit nebezpečí hříšnosti duchovních, kteří podobně jako ve sledovaných kázáních odpadají (discedentes) od církevního učení, protože vymáhají peníze za svátosti. Antikristovi démoni a poslové jsou zde výrazným rétorickým tropem, a to vedle hudrujících krocanů, kvákajících žab a cvrkajících cvrčků. Mají dodat váhu Husově kritice svatokupectví, aniž by se chtěl Hus pustit do rozvíjení antikristovské či jiné eschatologické problematiky. Zmíněné výrazy a pojmy se zde objevují jen jako součást moralizování a jejich funkcí je zejména zajistit výraznou a účinnou rétoriku:

„Ab hac doctrina discedentes filii ecclesie degeneres, ut ignavi trutanni balbuciant, ut rane coaxant et ut cicade ciccitant, velud Antichristi titinilli et nuncii volentes exactionem pro baptismo, confessione, sacra unccione et pro sacramentis ceteris defendere et dampnatam consuetudinem tanquam laudabilem approbare.“

Morální narážku v souvislosti s Antikristem a dokonce za použití výrazu Antichristi u Lombarda nacházíme pouze zde: *Sententiae*, IV, 41, 1, 1, s. 495; zdaleka to však není kritika současnosti, jako je tomu u Husa.

- Bez moralizování a opět i bez zvláštního zájmu o eschatologickou problematiku se objevuje Antikrist ve výroku, že za času Antikrista („tempore Antichristi“) se objeví znovu Lucifer. Výraz Antikrist nebo Antikristův zde tedy znovu padne (*Super IV Sententiarum*, I, Inceptio, I, 9, s. 7 a 8),⁶⁹⁴ ale bez systematického vysvětlení a hlubšího zájmu o pojem, které jsou pro toto dílo jinak typické: „(...) quod de Lucifero quidam dicunt, quod sit in inferno ligatus, sed tempore Antichristi dissolvetur.“ (*Super IV Sententiarum*, II, VI, s. 224) Obdobně se o Antikristvi ve stejném smyslu, tj. v souvislosti s ďáblem bez užšího vztahu ke kritice současnosti, zmiňuje už Lombardus: *Sententiae*, II, 6, 6, 1, s. 357 nebo II, 6, 6, 2, s. 358.
- V komentáři nacházíme jen jedno místo, kde o Antikristu Hus něco konkrétního říká. Avšak zde je to spíše druhotný produkt, detail jiného, obšírně rozvedeného tématu, a to tématu hřích:

„Preterea notandum est, quod peccatum quandoque accipitur materialiter, quandoque formaliter. Si materialiter, hoc vel pro subiecto peccante, ut 2 Ad Thessal. 2° vocatur Antichristus intransitive homo peccati.“ (*Super IV Sententiarum*, 2, XXXV, s. 338.)

⁶⁹⁴ Na toto místo upozorňuje NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus I, 1*, s. 204 a poznámka 2 na téže straně, je zde uveden i překlad latinské citace.

- S dalším vyřčením jména Antikrist se setkáváme v úvahách o událostech Posledního soudu. Podle Husa patří otázka, zda bude soudit rovněž Antikrist, k těm, na něž hledat odpověď nemá smysl, neboť najít ji nejsme jednoduše schopni:

„Utrum eciam Antichristus tunc iudicabit, quidam: utrum mali vocaliter tunc clamabunt et sic de multis aliis, que expedit subticere. Sed imitatores Christi habentes de fide, spe et caritate possunt in paucioribus consolari audientes a Salvatore suo premium, cum dicit: ‚Ibunt hii in vitam eternam‘ (...) Hoc nobis quomodo debet nos finaliter iudicare etc.“
(Tamtéž, IV, s. 727.)

Oproti Lombardovi jsou některé Husovy narážky přece jen evidentně aktuální.

9.2. Srovnání s představou Milíče z Kroměříže

Prvním, kdo patřil k domácím myslitelům, kdo se stal přímo „základním kamenem“⁶⁹⁵ domácí tradice a kdo tedy mohl ovlivnit Husa, byl Milíč z Kroměříže. Milíč se dostal k úvahám o Antikristovi za trochu jiných okolností než Hus a z toho plynuly i některé odchylky, na které se pokusíme v díle obou autorů upozornit.

Milíč nevyšel přímo z předchozí domácí tradice, působila na něj prorocství, revelace (uvažuje se i o revelacích Johanneše de Rupescissa) a snad i profesor teologické fakulty Albert Bludův, který údajně pronesl v disputaci roku 1355, že „v knihách a výrocích svatých mužů našel, že do dvaceti let má přijít Antikrist“.⁶⁹⁶ Albert vlastnil podle F. M. Bartoše⁶⁹⁷ upravené vydání Dantovy *Monarchie*, v níž zaznělo mnoho protipapežských myšlenek. Navíc byl svým myšlením v tomto směru blízký levici vlastního řádu, tzv. Spirituálů, kteří označovali papeže za Antikristy, protože nedodržovali ideál chudoby. Stěžejní roli ovšem u Milíče samozřejmě hrálo i samotné pozorování stavu církve a v Milíčově případě speciálně také silné vnitřní přesvědčení a vnitřní kontemplace, neboť jak Milíč říká, ke studiu Matoušova evangelia 24, 15 jej nabádal jakýsi vnitřní duch (*Libellus de Antichristo*,⁶⁹⁸ *Sermo de die novissimo*), nabádal jej k pochopení souvislostí mezi touto biblickou pasáží a stavem, v němž se nachází současná církev, a k úvahám o letech Danielových. Stejně vnitřní přesvědčení vedlo Milíče následně k tomu, aby veřejně kázal, že Antikrist již přišel na svět, a aby káral duchovní i prostý lid „ut mali in timorem mittantur et boni fervencius deo famulentur.“⁶⁹⁹ Díky tomu se stala antikristovská otázka hlavním programem Milíčova úsilí jak na poli kazatelském a spisovatelském (svoje poslání naplnil v *Sermo* – náhradě za plánované kázání a v dílku *Libellus*), tak na poli běžného života (např. Jeruzalem, cesty do Říma, aby ohlásil Antikristovu přítomnost).

⁶⁹⁵ CHYTIL, K. *Antikrist*, s. 119.

⁶⁹⁶ NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 204.

⁶⁹⁷ BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie*, s. 4.

⁶⁹⁸ Pracujeme s edicí Milicii *Libellus de Antichristo*. Ed. V. Kybal. In *Matěje z Janova, Mistra pařížského, Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Inšpruk 1911, s. 369–370.

⁶⁹⁹ Tamtéž, s. 371.

Mnohé Milíčovy představy o Antikristovi se shodují s Husovými. Avšak nakonec u Milíče vedly tyto představy k ještě jinému přístupu k eschatologické stránce Antikrista, k nakládání s tímto tématem v díle (*Sermo, Libellus*) a k dalším jiným důsledkům než u Husa. Proto u Milíče nacházíme některé významné informace, o nichž se Hus ani nezmiňuje. Hlavní cíl, proč o Antikristovi mluvit, tj. vyvolat v lidech bázeň Boží, poučit je a tím vším je hlavně napravit, je společným cílem obou reformních kazatelů. Liší se to, jak oba autoři s výroky o Antikristovi v celku svého díla nakládají v detailech. V celku proto, že v Milíčových synodálních kázáních, jak ještě uvidíme, můžeme najít rozdíl mezi Milíčem a Husem snad jen v otevřenosti výpovědí a frekvenci antikristovské terminologie než ve smyslu výpovědí. Díváme-li se tedy na jejich dílo nejprve jako na hotový celek, nacházíme v nich tyto shody a rozdíly.

Shody

Velmi podobné jsou Husovy a Milíčovy úvahy o podobě Antikrista. Stejně jako je pro Husa Antikrist morálním opakem Krista, je také již pro Milíče Antikrist ten, kdo „ruší a popírá Krista“, ⁷⁰⁰ což Milíč pozoruje jako Hus na pokrytcích.

U obou autorů dokonce nacházíme vyřčenu otázku „Kdo je Antikrist?“ a velmi podobnou odpověď. Vzpomeňme přitom navíc na určitou podobu s Augustinovou definicí v *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus (Homélie sur la première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem, III, 4, s. 152–154)*, kterou jsme uvedli v kapitole věnované tématu Antikrist ve *State*:

Libellus:

„(...) dixi spiritui, qui in me loquebatur: ‚Quis est Antychristus?‘ Et respondit: ‚Antychristi multi sunt [srov. I Io 2, 18], et qui solvit et negat Christum, Antichristus est.‘ ‚Et qualiter alii negant eum?‘ ‚Cum tacent et non audent et eius veritatem coram hominibus confiteri, qui veritatem et iusticiam dei detinent.‘ Ex hiis collige, quis sit Antichristus. De quo dixit Johannes in canonica sua, quia veniet et nunc iam est in mundo (...) Et dixi: ‚Quis est ex nomine, vel utrum est ille magnus, qui in fine mundi expectatur venturus?‘ Et respondit michi spiritus: ‚Non est tuum ad presens scire perfecte, sed coniecturative.‘“ (s. 376–377) Srovnejme tuto pasáž s také již uvedenou definicí v Husově *State*, fol. 32r–v.

Projevy Antikristova řádění a to, že právě podle nich Antikrista bezpečně poznáme, jsou oblasti, v nichž u těchto dvou autorů rozdíl v základní rovině nikde nenajdeme. Pouze Milíč na jednom místě v *Libellus* upozorňuje, že nejprve přišel na to, že je konec světa, až poté začal přemýšlet, jak to bude se spásou lidí, v čemž vidíme oproti Husovi poněkud odlišné pořadí úvah o Antikristovi. Stejně jako později Hus si však už i Milíč na základě pozorování stavu, v němž se církev nachází, ověřuje, že Kristova slova, obsažená v apoštolských věštbách, se již skutečně naplňují. ⁷⁰¹

⁷⁰⁰ MICHÁLEK, E. Antikrist, s. 111.

⁷⁰¹ Stejný názor má i CHYTIL, K. *Antikrist*, s. 117.

Velkou blízkost Husova a Milíčova pojetí Antikrista dále pozorujeme v dokladech Antikristovy přítomnosti a v popisech jejích nejpálčivějších projevů. Antikrist je ve světě, jak na to upozorňuje podle Milíče I Io 4, 3 (*Libellus*) nebo podle Husa I Io 2, 18 (*Abiciamus*). Milíč se kromě Matoušova evangelia 24, 15 odvolává stejně jako později Hus na Mt 24, 12 (*Libellus*, s. 374; srov. Husovy listy č. 11, 42 a *Diliges*; srov. také Milíčovo synodální kázání *Sacerdotes contempserunt*,⁷⁰² s. 51) a působení Antikrista přisuzuje jako hlavní znaky ohavnost spuštění (hlavní důkaz Antikrista zvláště v *Sermo*, hodně také v *Libellus*, dále např. synodální kázání *Audite reges*, s. 112), rozmnožení nepravosti (*Libellus*) a rozštěpení (*Sermo*, narážky už v *Libellus*).⁷⁰³ Vychází dále zejména z dalších výroků Matoušova evangelia 24 (*Libellus*; *Sermo*; rovněž Hus v listech č. 147 a 60) a Daniela (v *Libellus* výpočty na základě Daniela 12, 11–12, ale i ohavnost zpuštění; *Sermo*; srov. Husovy listy č. 60, 147, kde se objevuje Dan 9, 27, tj. ohavnost zpuštění), z Apokalypsy (*Libellus*; *Sermo*; u Husa výraznější jen jako východisko ve *Spiritum*), Ezechiela (*Libellus*; Hus se odvolává jen prostřednictvím Bernarda z Clairvaux na Ez 13, 10 ve *State*, fol. 34v), Abakuka a o něco méně i z Pavla (srov. u Husa v *Abiciamus* II Tim 3, 1–7, I Cor 10, 11, II Thes 2, 8–9; I Tim 6, 5 v *Super canonicas*) a hovoří o ochladnutí lásky (*Libellus*; Mt 24, 12; srov. Hus např. v *De sanguine*, *Diliges*, listech č. 11, 42, dále narážky ve *State* a *Spiritum*), rozšíření smilstva (*Sacerdotes*) a simonie (*Libellus*).⁷⁰⁴ Také tato slova později mnohokrát zaznějí v Husově díle, jak jsme naznačili v závorkách. Oba dva autoři vidí Antikristů mnoho, zejména ve zmíněných pokrytcích. Jen Milíč výslovně rozeznává kromě množství nynějších Antikristů jednoho nejvyššího, posledního, který má teprve přijít (*Libellus*). U Husa však tuto představu vyloučit také nemůžeme, byť se k tomu ve sledovaných dílech přímo nevyslovuje.

Milíč a Hus sice ve své vlastní době nacházejí příčiny stejně se projevujících dopadů antikristovství trošku někde jinde, vidí jako reálné jiné řešení situace a hlavním viníkem zla, tj. Antikristem či Antikristy nakonec nazývají (nebo alespoň naznačují) někoho jiného. Všechny odchylky jsou však způsobeny jen odlišností situací, v nichž se každý z těchto autorů ocitl, a odlišností povah autorů, nikoli zásadním rozdílem ve způsobu, kterým o Antikristovi uvažovali. Přemýšleli o něm totiž oba shodně v úzkých souvislostech se současným děním v církvi, případně i politice, a to je naopak tedy další jejich společný znak.

Oba autoři měli dále společné to, že co se týče kazatelství, hlavního prostředku boje proti Antikristovi, věnovali se mu plně a sami fungovali jako příklad toho, jak by měli kazatelé vystupovat – jako Kristovi bojovníci. Oba dva prožívali situaci velmi osobně,

⁷⁰² Synodální kázání *Sacerdotes contempserunt*, *Grege perditus* a *Audite reges* vydána v: Jana Milíče z Kroměříže tři řeči synodní. Ed. V. Herold. M. Mráz. Praha 1974.

⁷⁰³ CHYTIL, K. *Antikrist*, zejména s. 117; celý výklad o Milíči najdeme na s. 116–119.

⁷⁰⁴ V závorkách uvádíme jen výraznější shody. Tam, kde neuvádíme konkrétní Husovo dílo, jde o shodu obecně v celé Husově sledované kazatelské tvorbě a korespondenci.

byli podle svého názoru pronásledováni Antikristem,⁷⁰⁵ byli si vědomi nutnosti nápravy církve a imitatio Christi a byli přesvědčeni o pozitivním vyřešení současné kritické situace. Milíč měl štěstí a obvinění, které plynulo mimo jiné i z jeho nauky o Antikristovi (1373), byl zbaven. Hus nikoli, a proto se stal pro své následovníky Božím mučedníkem. A ačkoli se o konci světa zmiňoval daleko méně než Milíč, stal se nakonec sám (podobně jako Milíč pro Janova) pro Jakoubka a další eschatologickou figurou, neboť svůj pozemský život ztratil v boji proti Antikristovi. Oba dva kazatelé hlásali evangelium, tj. podávali zprávu o tom, jak dojít ke spáse. Oba dva přemýšleli o Antikristu jako obyčejní lidé a ptali se, co mohou udělat pro svoji spásu a spásu všech lidí. Milíč trošku uhnul k systematičtějšímu výkladu kvůli okolnostem – chtěl mít co nejpádnější argumenty, chtěl mít vše jisté díky výpočtům, aby o svojí představě přesvědčil nejen sám sebe, ale zejména ostatní. Jejich výroky ale shodně mají kromě různých impulzů k reformě církve stále poskytnout rady, jak dojít šťastného konce. A u obou dvou v souvislosti s tím, co jsme právě popsali, vidíme i v díle snahu zdůraznit roli kazatelů:

„Sacerdotes fidem predicant, infideliter agunt.“ (*Sacerdotes*, s. 54; citace srov. PSEUDO-CHRYSOSTOMUS. *Opus imperfectum in Matthaem*. Homilia 43. In *PG* 56, 877. Ed. J. P. Migne. Paris 1859.)

„Nam bene vivendo et bene docendo populum instruis, quomodo debeat vivere, bene autem docendo et male vivendo Deum instruis, quomodo debeas condempnari.“ (*Audite*, s. 114; PSEUDO-CHRYSOSTOMUS. *Opus imperfectum in Matthaem*. Homilia 43. In *PG* 56, 876; uvádí i Hus; srov. *Decretum magistri Gratiani*, I, 40, 12, s. 148.)

V případě Milíče si role eschatologie a vztahu ke zdůrazňování role kazatele všiml již Amedeo Molnár. Trvá na tom, že právě do eschatologického rámce je nutné zasadit a jeho pomocí vysvětlit Milíčův „důraz na kázání a chudobu jako zvěstné znaky přicházejícího věku Ducha, požadavek častého přijímání jako podmínku spasení, to jest záchrany z eschatologické tísně, i odpor ke vzdělanectví, školské logice, jako škodlivé lidské nadstavbě nad poselstvím první církve.“⁷⁰⁶ Rovněž Lochman vidí u Milíče vztah mezi jeho eschatologií a konkrétní kazatelskou a další praxí – Jeruzalém.⁷⁰⁷ Peter C. A. Morée právě v naléhavě podobě rozhodnutí vidí hlavní projev eschatologičnosti Milíčových tvrzení. Jak velmi výstižně říká (a mohli bychom to dobře aplikovat i na Husovo dílo), kázání jsou „reprezentací posledního dne, urgují, aby člověk dal do pořádku svoji mysl.“ Proto odhalují rozdíl dobra a zla.⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Milíč měl tento pocit např. tehdy, když v *Epistula* za jedny z útočníků na evangelickou pravdu označil Menší bratry, kteří proti němu veřejně v Čechách kázali, že nekáže evangelium a epištoly (*Epistula ad papam Urbanum V*. Ed. F. Menčík. *VKČSN*, třída filosoficko-historicko-filologická, 1890, s. 324. Součást studie Milíč a dva jeho spisy z r. 1367).

⁷⁰⁶ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 16–17.

⁷⁰⁷ LOCHMAN, J. M. Eschatologický náboj, s. 17–18.

⁷⁰⁸ MORÉE, P. *Preaching*, s. 153: „A sermon is nothing less than a presentation and representation of Judgement Day, which urges a person to make up his mind. Sermonizing has to reveal the difference between good and evil (...)“

Ne vždy jsou shody takto na první pohled viditelné, což pozorujeme v případě dalšího shodného detailu. U Milíče nacházíme vysvětlení toho, jak s pojmem a výrazem Antikrist pracuje. Když si toto vysvětlení přečteme, najdeme v něm i vysvětlení Husova postupu. Milíč nachází Antikrista v pokolení Dan, ve starobylém jedovatém hadovi, který svým jedem, tj. zlem napadá křesťany. Milíč pracuje s biblickými obrazy a nachází v nich Antikrista. Říká také, že modláři jsou z pokolení Danova, tj. Antikristova jen obrazně (figurative).⁷⁰⁹ Stejně jako Hus i Milíč vychází z reálných morálních projevů konce času a nachází je ukryté v bibli pod různými obrazy a v naprosto reálných Antikristech. Vzpomeňme si zde zejména na Husovo *Spiritum* a srovnajme s Milíčovými výroky:

„(...) in Genesy, quando Antychristus sub figura Dan describitur (...)“ (*Libellus*, s. 373.)

„(...) Dan, id est Antychristus, ‚serpens antiquus‘ in homine Antychristo, colens umbram cecitatis, momordit ungulas equorum, videlicet pseudoprophetarum, id est affectiones eorum solidas veneno iniquitatis infecit (...) Isti sunt figurative de tribu Dan, et ideo, licet indicent causas et iusta iudicia et iniusta et habeant benedictionem de pingwitudine terre, non tamen in Apokalypsi inveniuntur sub Dan descripti sive inter C.XL. IIII milia electorum signati, quia Dan cum tribu sua, id est Antychristus cum suis Antychristianis non est ibi.“ (*Libellus*, s. 375–376.)

Při tomto způsobu zacházení s výrazy a obrazy dochází potom k tomu, že Milíč sice uznává existenci velkého množství Antikristů a očekává příchod toho nejvyššího, ale může si dovolit kolektivní pojetí Antikrista ještě v dalším smyslu, když v *Sermo* říká: „Abhominacio secundum Glosam dicitur Antichristus.“ (s. 51) Tedy Antikristem může myslet nejen osoby, ale také to, co dělají – abominacio. Ovšem i zde, jak na to osobně upozorňuje pro Milíčovo dílo *Morée*, je nutné nezapomínat, že přítomnost zla je vždy personální.⁷¹⁰ Tento druhý typ obraznosti u Husa ve sledovaných dílech explicitně nenacházíme. A tím se už dostáváme k výčtu toho, co je v dílech dvou zmíněných autorů rozdílné.

Rozdíly

Milíč na rozdíl od Husa, který vzhledem k okolnostem nachází Antikristy zejména v řadách kléru a jednoho (nejvyššího, posledního) Antikrista s nikým konkrétním explicitně neidentifikuje, sice vidí jako Hus nejhorší projevy a dopady antikristovství v kléru a podle definice z *Libellus* a synodálních kázání v kléru nachází množství Antikristů (*Libellus*; *Sermo*; v synodálních kázáních to však neříká tak otevřeně jako Hus; srov. např. Husovo *Abiciamus, Super canonicas, State*), avšak samotného Antikrista, tj. hlavního viníka, nakonec ztotožňuje s různými představiteli současné světské moci. Např. v *Epistula* Milíč říká: „Si enim disturbatum fuerit terrenum imperium, impossibile erit, omnes in unitatae ecclesiae congregare.“ (s. 320)

⁷⁰⁹ Upozorňuje na to také již CHYTIL, K. *Antikrist*, s. 117–118.

⁷¹⁰ MORÉE, P. *Preaching*, s. 150–151.

Jako jediné řešení, o které se také aktivně snaží, vidí svolání všeobecného koncilu, kde papež povolá kazatele k přemožení Antikrista.⁷¹¹ Ti jsou totiž klíčovými postavami v reformách kléru, jsou schopni zvrátit církevní krizi.⁷¹² Hus rovněž přikládá kazatelům stěžejní funkci, avšak hovoří přímo k duchovním a kazatelům a nehovoří o jedné zásadní události, jako je církevní koncil, která by mohla okamžitě situaci napravit. Církevní koncil se mu navíc nakonec stává osudným.

U obou myslitelů nacházíme vlivem okolností také trošku rozdílný celkový důsledek v jejich snahách. Oba dva sice pozorovali sami na sobě Antikristovy útoky, horlili pro nápravu mravů a zničení Antikrista, oba dva této snaze podřídili maximálně svůj život. Avšak způsob, kterým se svojí role zhostili, byl v něčem rozdílný. Milíč chtěl zvěstovat Antikristův příchod (nejen lidem a kněžím, ale roku 1367 dokonce i osobně papeži Urbanovi V.), snažil se vypočítat dobu, kdy má přijít (vyšlo najevo, že už přišel, v kázáních opatrně, ve spiscích explicitně),⁷¹³ šlo mu nejen o nápravu mravů, ale význam viděl i v samotném podání podrobné zvěsti o Antikristově příchodu (*Libellus, Sermo*) – ve výpočtech a přesných výkladech. Proto Milíč hovořil v souvislosti s Antikristem tak intenzivně o Posledním soudu (*Libellus, Sermo*) a myslel intenzivně na souvislost Antikrista s časovým koncem historie. Milíčovo dílo je daleko více než Husovo orientováno na Apokalypsu, Daniela a prorocství vůbec. Odlišnost nacházíme také v konkrétních projevech příchodu konce (*Epistula*, s. 323) – jako znaky zlé doby uvádí Milíč mimo jiné pestilencia aut fames, plaga, což jsou projevy, které u Husa s výjimkou malé převzaté zmínky ve *State* na fol. 34v (zde je to ovšem Husem nerozvinutá součást citace Řehoře Velikého) nenajdeme. O moru Hus nehovoří ani v *De ecclesia*, kde najdeme jen spojení clerus pestifer a nebo jen slovo pestilencia ne ve smyslu fyzické nemoci, ale zhoubného chování kléru (*De ecclesia*, s. 94–95).

Husovi šlo v první řadě o nápravu mravů a antikristovská myšlenka a terminologie přišla právě jako vyústění této snahy. Hus neměl v úmyslu (a v jeho dílech se to odráží v různých směrech) věnovat čas a energii zvěstování podrobných okolností samotného Antikristova příchodu a konce a na rozdíl od Milíče jej k vysvětlování takových svých představ ani nikdo nenabádal. Antikristova přítomnost v současném světě a za tím následující blízký konec bral Hus jako evidentní, nevyžadující více informací. Měl před očima kritickou situaci a nezbytnost ji řešit. To, čemu je nutné věnovat úsilí, je podle něj záchrana toho, co se ještě zachránit dá, tj. mravy. Kdy k Antikristovu příchodu přesně došlo, jak jsme to vypočítali a podobné detailní aspekty antikristovské historie pro Husa nejsou podstatné. Platí zde to, co u dalších posledních věcí – některé otázky z pozice pozemských bytostí zodpovědět nemůžeme a hledání odpovědi na ně je ztráta času. Je třeba se věnovat jen tomu, co můžeme ovlivnit.

⁷¹¹ Vše CHYTIL, K. *Antikrist*, zejména s. 119. Nověji MORÉE, P. *Preaching*, s. 130. O svolání koncilu Milíčův *Libellus* a *Epistula*.

⁷¹² NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 203.

⁷¹³ MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 14.

Poslední postřeh o vztahu Husovy a Milíčovy představy Antikrista jsme sice zařadili k rozdílům mezi Milíčovým a Husovým pojetím Antikrista, ale řekněme zcela otevřeně, že se v něm dozvíme také o některých shodách a že zařazení do rozdílů, nebo shod záleží na úhlu pohledu. My zde chceme upozornit na to, že Milíč nezachází s terminologií tak volně jako Hus. Vše dopodrobna vysvětluje, i jednotlivé biblické termíny, takže nikoho nemůže napadnout, že by je zaměnil.

Např. v *Sermo* vystupuje dyabolus jako někdo, kdo vchází do chlapce. Antikrist je jen jednou z podob ďábla. Milíč přesně odlišuje jednotlivé postavy, byť některé mohou obrazně být Antikristem. Tato přesnost vyjadřování a dokonce vysvětlování vyjadřování samotným autorem je dána záměrem děl. *Libellus* a *Sermo*, v nichž jde výhradně o Antikrista a o systematictější pohled na něj, vyžadují jak přesný výklad, tak je v nich daleko méně příležitostí k používání jiných termínů. Ty se jako obrazy Antikrista objevují jen tehdy, pokud chce Milíč doložit, že nějaké biblické místo o Antikristovi vypovídá, aniž by slovo Antikrist přímo padlo, tj. vypovídá o Antikristovi obrazně. Hus je více zaujat kritikou a tím pádem často mezi jednotlivými termíny v daném momentu bez ohledu na širší kontext nelze najít relevantní rozdíl, který by zmínil. Jinak se u Milíče objevují i další, neantikristovské výrazy stejné nebo velmi podobné jako u Husa (Gog, Magog apod.).

Vývoj u Milíče a u Husa

Jako zvláštní kapitolku řadíme do srovnání úvah Husa a Milíče poznámky ke shodám a rozdílům ve vývoji antikristovské myšlenky u těchto autorů a poznámky ke konkrétním Milíčovým dílům.

Také srovnání vývoje ideje Antikrista u těchto autorů potvrzuje stejný ideový základ Milíčových a Husových úvah při zpracování antikristovského tématu. V Milíčově díle idea Antikrista prošla většími změnami než u Husa a rovněž na tom můžeme sledovat vliv aktuální situace na pohyb antikristovské myšlenky od zmíněného základu. Kromě dílek, v nichž Milíč explicitně probírá antikristovský problém, známe Milíčova synodální kázání a ta jsou ve srovnání s Husovými nejen synodálními kázáními v otázce antikristovství mnohem méně otevřená. Je otázkou, zda jsou kázání staršího data než spisky o Antikristovi a Milíč potřeboval čas, aby si uvědomil, co vše je třeba v boji proti Antikristovi udělat, tedy říct, obdobně jako se představa Antikrista vlivem okolností vyvíjela a pomaličku odhalovala i u Husa, nebo zda jsou kázání pozdějšího data než Milíčovy spisky a důvod pro Milíčovo odbočení od antikristovské tematiky byl jiný, např. ten, že Milíč věnoval antikristovské otázce zvláštní spisky a v jiných se k ní již nevracel. Přikláníme se k první variantě, která zní přece jen logičtěji, ačkoli Herold s Mrázem datovali v edici z roku 1974 kázání mezi roky 1364–1373.⁷¹⁴

Jisté je, že v synodálních kázáních Milíč téměř nevyužívá antikristovskou terminologii, ale pracuje s obdobnými dalšími opozity a popisy doby jako v případě

⁷¹⁴ Také SPUNAR, P. *Repertorium* uvádí pro kázání *Sacerdotes* a *Grex* toto časové rozmezí (č. 451–453, s. 179–181).

výpovědí o Antikristovi a jeho době v *Libellus* a *Sermo*. Výraz Antikrist se objevuje pouze na těchto místech:

„Tercia transgressio nunc, id est tempore ewangelii, incipit, sed adveniente ultima persecucione sub Antichristo tunc plene perficietur.“ (*Sacerdotes*, s. 51.) Milíč zde vykládá o historii pádu člověka a tento moment zařazuje jako třetí a poslední v pořadí v dějinách lidstva.

„Quid ergo tibi cum corpore Cristi, qui per carnis illecebrose luxuriam membrum factus es Anticristi! Que enim convencio lucis ad tenebras, aut que societas Cristi ad Belial?“ (*Audite*, s. 107)

Vývoj od kázání nezatížených antikristovskou terminologií ke kázáním a obecně dílům s poměrně hojným výskytem výrazu Antikrist a jeho odvozenin známe již ze srovnání Husových *Českých kázání svátečních* a pozdějších kázání, a tak by bylo logické, kdybychom i na základě této možné paralely opravdu hledali datum vzniku Milíčových synodálních kázání spíše někde před vznikem spisků. To je ovšem jen postřeh z hlediska studia antikristovské problematiky, který jako dostatečný argument pro datování kázání brát rozhodně nemůžeme, a uvádíme jej spíše jako vedlejší produkt naší práce a podnět k zamyšlení.

Ačkoli jsme našli některé významné dílčí odchylky v Husově a Milíčově pojetí Antikrista vzhledem k celkové jejich tvorbě a životu, Milíčova synodální kázání jsou dokladem toho, že v některých Husových a Milíčových dílech tyto výsledné zásadní rozdíly nenajdeme a že ty mohou být až důsledkem aktuálních okolností nebo dokonce vývoje. Když srovnáváme pouze tato Milíčova a Husova kázání, zjistíme, že stejně jako většinou Hus dává i Milíč v synodálních kázáních přednost biblickým dokladům Antikristova řádění: v kázání *Sacerdotes* (s. 51) je to také Husem používaný Mt 24,12, v kázání *Grex* (s. 76) zmiňuje II Tim 3, 1–5 a 13. Obě dvě biblická místa nacházíme také u Husa, ačkoli ne vždy v synodálních kázáních, II Tim 3, 1–7 se objevuje v univerzitním kázání *Abiciamus*. Dále nacházíme u Milíče odkaz na Mt 24, 12 (s. 117) nebo odkaz na Apc 2, 20–22, když hovoří o největším utrpení. Stejně jako později Hus se zde Milíč odvolává velmi často na Bernarda z Clairvaux. Na stejné místo jako Hus, tj. *Sermones in Cantica Canticorum* 33, se odvolává Milíč v kázání *Audite*, s. 113–114. Kromě toho u Milíče najdeme i odkazy na Řehoře Velikého, avšak na jiná díla – *Homilie*, *Moralium libri*, *Regula pastoralis*. Dále z Bernarda z Clairvaux např. *Sermones de tempore*, *Sermones de sanctis*. Vše je zasazeno stejně jako u Husa do kritiky pokrytců, falešných kazatelů, heretiků, svatokrádců apod. Také další terminologie (včetně opozit) je obdobná jako u Husa.⁷¹⁵ Tato terminologie je ve spiscích (stejně jako postupem času u Husa) nahrazena ve velké míře antikristovskou, ovšem u Milíče musíme mít na paměti navíc žánrové rozdíly, které povedou ve spiscích k odlišnému stylu. Terminologie, antiteze a rady jsou v těchto kázáních obdobného

⁷¹⁵ Filii dyaboli/filii Dei (*Sacerdotes*, s. 59; *Grex*, s. 91), filii lucis/filii tenebrarum (*Sacerdotes*, s. 60), milites dyaboli/Cristi – (např. *Grex*, s. 93), sacerdotes Domini/Baal (*Sacerdotes*, s. 69; *Grex*, s. 98) a další.

obsahu jako u Husa, jen Hus užívá ve svých synodálních kázáních více antikristovské terminologie.

Podobná situace se opakuje v *Epistula* (datováno do roku 1368),⁷¹⁶ kde Hus vychází ze současného úpadku mravů, hovoří o iniquitates a abominaciones, usuzuje na blízký příchod konce, avšak ani jednou nezmiňuje slovo Antikrist. Zde už ovšem nenacházíme oporu v antitezích, které jsou nanejvýš jen občas a velmi jemně naznačeny, a to bez antikristovské terminologie.

Ke skutečným odchylkám od Husových kázání a listů dochází v Milíčových spiscích *Libellus* a *Sermo*. Velmi tedy záleží, ve kterém díle (nebo snad i období) myšlenky o Antikristovi autory sledujeme. A tak v synodálních kázáních méně otevřený Milíč směřuje ve spiscích svoje úvahy trochu jiným směrem než Hus. Opět se to projevuje nejen na obsahu, ale také na terminologii a absenci významné opory v antitezích.

V *Sermo* (po 15. 5. 1367),⁷¹⁷ kde Milíč rozvíjí antikristovský mýtus, který dává za pomoci biblických míst (zejména Daniela, Apokalypsy, Matoušova evangelia, Jóela, listu Korintským) a glosy do těsné souvislosti s příchodem konce pozemského světa, hovoří o ďáblu vtěleném do chlapce, o Božích poslech Eliáši a Enochovi a líčí celý antikristovský boj, až se dostává k sedmi andělům s troubami a k ohni, který nakonec vše zničí. V tomto eschatologickém líčení využívá asi dvacetkrát termín Antichristus, žádné odvozeniny, neboť v určitých pasážích jde Milíčovi výhradně o Antikrista. Poté plynule přechází k apokalyptice, když popisuje den soudu. Nechybí zde typické znaky Antikristovy doby – schisma (tempus schismatis et discordie, přičemž discessio je stejně jako podle Husa předpokladem pro to, aby poté přišel Pán na soud – s. 51), tj. rozkol v církvi zaviněný neposlušností duchovních. Antikrist je zde systematicky vykládán. I zde samozřejmě souvisí se špatnou morálkou, díky níž jej lze v současnosti pozorovat. V terminologii se Milíčův přístup projevuje tak, že kromě neustálého opakování výrazu Antikrist se objevuje jen pár dalších výrazů – pseudoprophetae antichristiani, magnus antichristus, schismatici, bestia.

V *Libellus* (1368)⁷¹⁸ nenajdeme odvozeniny slova Antichristus. Tento výraz najednou sám převládá jednoznačně nad ostatními svým významem i frekvencí. Je to dáno tím, že ve spisku jde o samotného Antikrista, o antikristovskou problematiku vyloženou naprosto otevřeně a jednoznačně, jak je na daný žánr zvykem, až ve druhé řadě o to, že je to prostředek k tomu, aby si lidé něco dalšího uvědomili.

Vše, co Milíč naznačuje v synodálních kázáních, vychází na povrch v těchto spiscích, kde vypočítává Antikristův příchod, dává jej do souvislosti s koncem historie (novissima hora est – I Io 2, 18; dies instat iudicii – srov. Apc 14, 7; I Tim 4, 1–2), explicitně se ptá na to, kdo Antikrist je.

⁷¹⁶ SPUNAR, P. *Repertorium*, č. 465, s. 183.

⁷¹⁷ Tamtéž, č. 454, s. 181.

⁷¹⁸ Tamtéž, č. 464, s. 183.

Otázka Milíčova vlivu na Husa

Ačkoli Milíče husovští badatelé neuvádějí jako pramen přímo žádného z Husových děl, kterými jsme se zabývali, z tohoto přehledu je zřejmé, že u Milíče a Husa lze najít řadu společných myšlenek či alespoň podobné zaměření. To, že Milíč se v jednu chvíli vydal systematictější cestou, může znamenat jen to, že ho k tomu vedla jiná situace nebo trochu jiný způsob uvažování, nikoli v principu jiná představa Antikrista. Jako zásadní shodné body zopakujme přechod k antikristovské otázce přes kritiku morálky, zejména morálky duchovních. Setkáváme se s preferováním biblických dokladů, následně přesně s kritikou ztráty duchovního bohatství, ochladnutí lásky, rozšíření smilstva a simonie a důsledku – rozštěpení církve. Oba autoři zdůrazňují pokrytectví jako ďábelské znamení. Už u Milíče se setkáváme s tím, že používá místo Antikrista synonymum Leviathan, a užívání ještě větší škály synonym, ovšem synonym pouze z hlediska morální charakteristiky, nacházíme i u Husa. Ačkoli nelze říct, zda Hus čerpal vědomě přímo z Milíče, nebo navázal na domácí proud, který Milíčovy myšlenky rozvíjel, postačující pro naše studium je vědět, že Hus v názorech na Antikrista nebyl původní⁷¹⁹ a že s velkou pravděpodobností čerpal z domácí tradice a usměrňoval ji jen s ohledem na konkrétní situaci (situaci v církvi a politice z hlediska obsahu; žánr, posluchače z hlediska rétoriky apod.). S domácí tradicí byl přece jen v o něco větším kontaktu a dříve než s dílem Wyclifa. Navíc moderní literatura, která sleduje obecně zdroje Husova myšlení a nesoustředí se na eschatologii, dnes už upozorňuje kromě Wyclifa také na domácí autory. Např. František Holeček potom vidí v Husově díle návaznost na typickou milíčovsko-janovovskou cestu⁷²⁰ a my si dovolíme tomuto stanovisku přitakat konkrétně v souvislosti s eschatologií. Je však třeba myslet neustále na to, že Hus nepřejímá veškeré myšlenky, neboť i jednotliví předchozí autoři se mezi sebou liší. Pro Milíče zůstává papež velkou nadějí. Pohled na papeže se zcela obrací u Matěje z Janova.

⁷¹⁹ Zde musíme upozornit na to, co bude důležité i v závěrečném srovnání, totiž že pokud mluvíme v této práci o originalitě Husových myšlenek, nechceme se tím v žádném případě dostat do kolize s faktem, že středověká díla byla ve velké míře kompilací výroků i celých pasáží z bible nebo děl různých autorů a že tento způsob práce středověkých autorů byl naprosto záměrný a žádoucí. Pokud zde tedy hovoříme o originalitě Husových myšlenek, máme na mysli především detaily, které díky neopakovatelným okolnostem v Husově životě vznikaly, máme na mysli aktuální použití tradičních myšlenek nebo dokonce výroků, rozdílů v zacházení s těmito myšlenkami. Bohužel se nám nepodařilo najít jinou vhodnou terminologii, která by naprosto zamezila tomu, aby mohlo dojít ke zmíněné pochybnosti.

⁷²⁰ HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, s. 230–231.

9.3. Srovnání s představou Matěje z Janova

Také podle Matěje z Janova, který v myšlenkách o Antikristu vyšel z Milíčových názorů, už lze pozorovat znaky Antikristovy doby: „(...) nunc iam in mundo est“ (*Regulae*, III, 5, 10, 4, s. 226, sv. III). Kromě toho byl Janov ovlivněn spisy pařížského mistra Viléma ze Saint Amour z poloviny 13. století a autoritami, které pozorujeme i u Husa – z nebiblických zmiňme Řehoře Velikého, Bernarda z Clairvaux, z biblických starozákonních proroky, zejména Ezechiela, z novozákonních Ježíše a apoštoly Jakuba, Petra a Jana.⁷²¹ Janovovy názory známe z jeho *Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Antikrist sice existoval už v apoštolské době, ale nyní se podle něj vzchopil kvůli nejednotě církve,⁷²² kterou považuje stejně jako Hus za hlavní projev Antikristovy přítomnosti⁷²³ a kterou způsobují sami křesťané.

Shody

Jana Nechutová nachází prvky, které jsou v díle Janova a které předjímají reformační myšlení, z něhož vyšel i Hus. Ovšem autorka záměrně vypouští prvky učení o Antikristu a Janovovu eschatologii vůbec.⁷²⁴ Přesto poukazuje na jednu věc, která je z hlediska Janovy i Husovy eschatologie podstatná – na paralelu Husových názorů a Janovovy myšlenky o dvou modelech církve. Církev je podle Janova především „communio sanctorum, tj. společenství dobrých, skutečných křesťanů“. To Janov odlišuje od Kristovy církve na zemi, tj. od církevní instituce. Autorka nevidí přímý vliv Janova na Husa, pouze tvrdí, že tyto reformní modely církve byly u nás v době Husova vystoupení stále živé a inspirativní. Na konstituování tohoto domácího prostředí se významně podílel i Janov.⁷²⁵

Podle Rodney Lawrence Petersona Janov naznačil to, co řekl i Wyclif, tj. že „schisma může vejít jen do těla Antikristova, nikoli Kristova“, tedy že existuje něco jako anti-církev.⁷²⁶ V souvislosti s tím se v Janovově slovníku objevuje spojení Antichristus mysticus. Antikrist je totiž často skrytý a ne všemi rozpoznatelný.

Janovův, Milíčův a Husův pojem Antikrist jsou v konečné identifikaci Antikrista sice odlišné, nicméně základní princip je u Janova a dvou dalších autorů znovu nápadně podobný. I Janov hovoří o nekonečném množství Antikristů (biblickým dokladem je např. I Io 2, 18 – *Regulae*, III, 5, 5, 6, s. 21, sv. III; podobně množství předpokládal Milíč a poté Hus; srov. také *Regulae*, III, 5, 5, 7, s. 26, sv. III nebo tamtéž, 6, 5, s. 71

⁷²¹ *Matěje z Janova, Mistra pařížského, Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Svazek III. Ed. Kybal, V. Inšpruk 1911, s. III–VII. Kybalův úvod k edici tohoto svazku.

⁷²² HEROLD, V. *Philosophische Grundlagen*, s. 737 – dokladem je hlavně církevní schisma. Herold však tvrdí, že podle Janova je Antikrist hlavně papež Kliment VII. a kardinálové.

⁷²³ CHYTIL, K. *Antikrist*, s. 121; výklad o Matějovi z Janova na s. 120–123.

⁷²⁴ NECHUTOVÁ, J. *Matěj z Janova*, s. 71–77.

⁷²⁵ Vše tamtéž, s. 72.

⁷²⁶ PETERSON, R. L. *Preaching*, s. 41. O souvislosti církve a Antikrista rovněž MCGINN, B. *Antichrist*, s. 183.

nebo tamtéž, 10, 4, s. 226–227, sv. III)⁷²⁷ a příchod nejvyššího Antikrista teprve očekává jako Milíč („summus et famosus Antichristus“; tempus pessimi et ultimi Antichristi – *Regulae*, III, 5, 5, 14, s. 52, sv. III; summus antichristus – *Regulae*, III, 4, 4, 21, s. 218, sv. II). Janov shodně s Milíčem a Husem vidí nejvyššího Antikrista v křesťanu pokrytci, který je schopen toho největšího pokrytectví, tj. zastává v církvi ten nejvyšší úřad ze všech pokrytců (např. *Regulae*, III, 5, 5, 1, s. 4, sv. III, tamtéž, 8, s. 28, sv. III; srov. Husovo *Diliges* nebo *De ecclesia*):

„Est vel erit igitur Antichristus homo veritati vite Christi et doctrine fraudulentè contrarius, christianus pessimus, sed vel ex toto vel ex maiori parte in malicia coopertus, vel falso nomine christianus, summum gradum in ecclesia possidens summamque auctoritatem super omnem personam clericalem et laycalem, de plena potestate gloriam hebans (...)“ (*Regulae*, III, 5, 5, 3, s. 10, sv. III);

„(...) qui summe pessimus yppocrita in summo statu et loco ecclesie constitutus“ (*Regulae*, III, 5, 5, 8, s. 28, sv. III)

Antikrist má tedy vyjít stejně jako podle Husa z církve (*Regulae*, dist. 5, cap. 1, sv. III), přičemž Janov je v této myšlence ovlivněn nejspíše i francouzským prostředím (Vilém de St. Amour). Podle Janova i Husa je pokrytectví křesťana daleko horším hříchem než pohanství nebo židovství (*Regulae*, III, 5, 5, 1, s. 3, sv. III), tedy než zlo projevující se běžně po celou historii křesťanství a hlavně pocházející zvenčí. I pro Janova je hlavní charakteristikou Antikrista a poznávacím znamením charakteristika povahová, např.: „Antichristus est summe contrarius Jhesu Christo contrarietate secundum habitum moralem. Pro eo etenim est Antichristus vocatus. Non autem erit contrarius Christo per naturam, quia substantie nichil est vel esse potest (...)“ (*Regulae*, III, 5, 5, 8 s. 29, sv. III; dále srov. také *Regulae*, III, 5, 10, 4, s. 225, sv. III). Srovnejme tento poslední výrok s Husovým úvodem ve *State*, Milíčovým *Libellus* nebo Augustinovým *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus*. Antikrist je Kristovým opakem (contrarius) „in proposito et in operibus“ (*Regulae*, III, 5, 5, 8, s. 30, sv. III). A všimněme si také toho, že u Janova stejně jako u Husa (výrazně např. v *Diliges*) se člověk Antikristem stává, když začne smrtelně hřešit, nerodí se jím. „Antichristus, cuius caput dyabolus, non aliud est nisi destitucio nature humane in statum bestialem (...)“ (*Regulae*, III, 5, 6, 5, s. 71, sv. III), tedy najdeme zde v podstatě stejné pojetí jako v Husově *Diliges*. Alespoň ten současný Antikrist, kterého Hus nebo Janov pociťují, není nadpřirozenou postavou, ale jsou to zvrácení lidé. Mezi konkrétní projevy patří stejně jako často v Husově díle také avaricia nebo concupiscencia (*Regulae*, III, 5, 5, 14, s. 48–53, sv. III).

To, že antikristovské nebezpečí vychází zevnitř křesťanské církve, značí nesmírnou a zejména neobvyklou nebezpečnost situace (*Regulae*, III, 5, 5, 3, s. 12, sv. III) a vede k názoru o konečné fázi lidských dějin. Křesťané jsou během celé svojí historie pronásledováni, avšak zlo vycházející z jejich vlastního středu, toto nebývalé utrpení

⁷²⁷ Stejně jako v případě srovnání s Milíčem i zde uvádíme v záorkách jen nejvýraznější místa, jinak jde o shody, které nacházíme v různých sledovaných Husových dílech a na různých místech Janových *Regulí*.

křesťanů (*Regulae*, III, 5, 5, 2, s. 8, sv. III – „novissima tribulacio, pessima et supra qua dici potuit peior priore“, podobně s. 9) je něčím, co poukazuje na blížící se den soudu (*Regulae*, III, 5, 5, 2, s. 6, sv. III). Také tuto tendenci spatřujeme u Husa. Janov však na rozdíl od Husa posiluje tuto myšlenku častými explicitními připomínkami spjatosti Antikrista s koncem dějin.

Janov, jak je zřejmé i z uvedených ukázek, podobně jako později Hus rád používá k charakteristice Antikrista antiteze Krista a Antikrista, které naznačil už Origenes (3. století). Ten se v úvahách o Antikristu opíral zejména o Matoušovo evangelium a Antikrista chápal jako někoho, kdo předstírá Kristovy vlastnosti. Na základě toho potom přinesl řadu antiparalel mezi Kristem a Antikristem.⁷²⁸

Např. „Antichristus et Christus poterunt conparari. Sicud Christus fuit totus verax et venit per veritatem, sic Antichristus erit totus mendax (...) | sicut Jhesus fuit totus pius, | sic ille „homo perdicionis“ [srov. II Thes 2, 3] est totus crudelis (...)“ (*Regulae*, III, 5, 5, 8, s. 30, sv. III). Podobně Janov postupuje při srovnání prvotní a nynější církve. Obdobné typy výroků najdeme ve všech třech sledovaných Husových kázáních.

Dalším společným bodem (bodem typicky reformačním) všech tří autorů je potom neobyčejný význam kazatelství, tj. zvěstování nejen evangelia, ale také přítomnosti Antikrista všude a za všech okolností (*Regulae*, III, 5, 11, 5, s. 353, sv. III), a to pro spásu nejen vlastní, ale také pro spásu křesťanů. V díle všech tří autorů také pozorujeme snahu upozornit na nezbytnost kázání právě pro okamžik, v němž se křesťané nacházejí, tj. v momentu, který je výjimečný z hlediska lidské historie, v momentu, kdy už nezbyvá tolik času (*Regulae*, III, 5, 5, 4, s. 15): „Christus Jhesus interficiet Anichristum spiritu oris sui [srov. II Thes 2, 8], id est per os predicatorum suorum, ignem zeli et caritatis spirancium inimicos eorum devorantem (...)“ Janov výslovně uvádí, že podíl kazatelů na konečném Kristově vítězství je nezbytný. Jak už jsme však uvedli, každý z autorů tuto myšlenku doprovází různým zdůrazněním a množstvím výroků o konci časů. U všech tří autorů je tedy možné kázání chápat více či méně v eschatologickém duchu⁷²⁹ a na druhou stranu také Janov, byť se drží v *Regulích* systematického přístupu, v sobě nezapře mravokárného kazatele nebo myslitele. Kdo totiž nebude vědět o tom, co zlého se bude dít v posledních časech, ten zahyne (*Regulae*, Magistrorum universitatis Parisiensis Tractatus de periculis, 7, s. 272, sv. III). Nakonec vzpomeňme také to, že hlavním východiskem všech tří autorů je bible, kterou berou jako stěžejní ve všech otázkách, včetně té antikristovské (*Regulae*, s. IV, Kybalův úvod) a že zejména odtud myšlenka o roli kazatelství vychází.

Shody nacházíme rovněž v Janovových a Husových dokladech Antikristovy přítomnosti. Stejně jako Hus už i Janov dává velký důraz na Mt 24, 12 a užívá toto biblické místo velmi často (ve všech svazcích kromě svazku druhého, zejména potom

⁷²⁸ CHYTL, K. *Antikrist*, s. 56.

⁷²⁹ Srov. MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 183–184.

ve třetím). K nejčastěji citovaným biblickým místům, která mají vztah k myšlence Antikrista a užívá je i Hus, patří dále Mt 24, 24 (všechny svazky *Regulí*, zejména 3.) nebo o něco méně Mt 24, 15 (všechny svazky *Regulí*, zejména 3.). Objevuje se také velmi často Mt 7, 15 (všechny svazky, zejména 3.). Z Husa také známe Phil 2, 21 (u Janova ve svazku 4., 3., 1. a 5.) a II Thes 2, 9 (všechny svazky, zejména 3.) nebo již jen občas Janovem zmiňované místo Apoc. 12, 4 (ve svazku 4., 3., 1., 2. a 5.). Už jen málo se objevuje II Tim 3, 2 (ve svazku 4., 2.), II Tim 3, 3 (sv. 3., 1., 5.), I Ioh 5, 19 (sv. 3., 1., 5.). Z nebiblických autorit se Janov odvolává společně s Husem jen na Bernarda z Clairvaux, *Sermones in Cantica Cantorum*, sermo 33 ve 3. knize, 5, 10, 9, s. 240–241, sv. III, kde celou kapitolu Bernardovi věnuje: „Revelacio magne meretricix secundum Bernhardum.“ Není to ovšem v souvislosti se schismatem jako u Husa, ale s hroznou dobou obecně, s pokrytectvím a jeho odhalením. Pro Janova je Bernard stejně jako pro Husa „propinquior istis temporibus“, čili téměř Janovův současník, který Antikristovu dobu pozoruje a dokládá.

Rozdíly

Společně s Milíčem se od Husa Janov liší větším důrazem na některé detaily, konkrétně na eschatologickou stránku situace, v níž všichni autoři nacházejí projevy Antikristova řádění, a na uvádění konkrétních časových mezníků. Tato obsahová stránka a Janovy cíle přitom souvisejí i s odlišností ve způsobu vyjadřování a v žánru. Janov se nejvíce zabývá Antikristem ve 3. knize, 5. traktátu *Regulí*,⁷³⁰ který tomuto tématu věnuje celý. To, o co jde Janovovi zejména, čteme v obsahu spisu: „(...) venatur seu scrutatur per sepe dictam regulam Antichristus et revelatur corpus eius et tempus.“ (odkaz s. VII; tento popis obsahu najdeme v *Regulích* v prooemiu k 1. knize, cap. 2, s. 15, sv. I.) Janov postupuje systematicky, jako ostatní knihy *Regulí* i tuto část rozděluje na jednotlivé distinkce a kapitoly a postupně se věnuje jednotlivým otázkám Antikristova příchodu a řádění. Definuje Antikrista, popisuje jeho vznik, vývoj, dobu působení a hříchy, které jsou pro něj typické, hovoří o jeho těle, o mistrech a kanovnících, kteří zdobí a chrání jeho tělo, o podobnosti Antikristova těla s tělem Kristovým, o lidských nálezcích (tj. Antikristových zbraních), o tělesných kněžích, tj. údech Antikrista a o Antikristově odhalení. K tomuto postupu jej vede vlastní zájem, smysl pro systematickost a detail úvah (který jistě podpořilo studium v Paříži) a v případě Antikrista také velkou měrou Milíčův *Libellus* z roku 1367⁷³¹ a traktát pařížských mistrů z poloviny 13. století *De periculis novissimorum temporum*,⁷³² přičemž obě dvě díla Janov právě do *Regulí* zařazuje, *Libellus* explicitně jako svůj vzor.⁷³³

Další rozdíl oproti Husovi vidíme v Janovově důrazu na vztah Antikrista ke konci věků. Janov sice již tradičně vidí symboly Antikristovy doby v největším pokrytectví,

⁷³⁰ Janov začal psát tuto část asi v Paříži roku 1380, ale dnešní podoba, kterou máme k dispozici, pochází až z roku 1389 (*Regulae*, sv. I, s. III, XIII – Kybalův úvod k edici).

⁷³¹ Tamtéž, s. III.

⁷³² Traktát odsouzený roku 1256 papežem Alexandrem IV., proti kterému byl namířen, dále odsouzen i Tomášem Akvinským, Albertem Velikým a Bonaventurou (tamtéž, s. IV).

⁷³³ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 17.

v nepravosti, trýzni a klamu (*Regulae*, III, 5, 5, 9, s. 32, sv. III, podobně 11, 4, s. 347, sv. III – I Tim 4, 1–3; nebo o utrpení v 6, 4, s. 65, sv. III; tribulacio permaxima et ultima – *Regulae*, III, 5, 6, 9, s. 82, sv. III), avšak navíc dává Antikristovo řádění do výrazné souvislosti s poslední dobou – „in temporibus novissimis“ (*Regulae*, III, 5, 5, 5, s. 18, sv. III), II Tim 3, 1 (*Regulae*, III, 5, 9, 1, s. 147, sv. III), do souvislosti s Apc 20, 7 a spojuje tak Antikrista s koncem veškeré lidské historie. Nyní je čas Antikrista, poslední čas (*Regulae*, III, 5, 11, 4, s. 347, sv. III). A ukazuje i další eschatologickou stránku Antikrista – jeho podstatou je pokrytectví, lež a podvody, skrze které se oklamání křesťané domnívají, že najdou spásu (*Regulae*, III, 5, 5, 6, s. 20, sv. III). Ve zdůrazňování těchto eschatologických a dokonce i apokalyptických souvislostí se blíží nejen Milíčovi, ale také uvedenému traktátu *De periculis novissimorum temporum*, v němž se rovněž upozorňuje na nebezpečnosti posledních časů (*Regulae*, III, 5, Magistrorum universitatis Parisiensis tractatus, prologus, s. 253 a cap. 1, s. 256, sv. III), na novissima hora (tamtéž, cap. 2, s. 257, cap. 8, s. 275), na množství Antikristů, lidí milujících sebe (tamtéž), další znamení přicházejícího konce (tamtéž, cap. 8, s. 276–8) a dokonce z Milíče i Husa známého a výchozího Mt 24, 12 (tamtéž, cap. 8, s. 278), na hrozící consumacio seculi (tamtéž, cap. 8, s. 279) a nastávající tempora periculosa (tamtéž, cap. 15, s. 317) atd. I Janov sám hovoří výslovně o „temporibus novissimis Antichristi“ (*Regulae*, III, 5, 10, 5, s. 231, sv. III, na základě Mt 24, 4–5) a na základě I Io 4, 3 o tom, že Antikrist je nyní ve světě (tamtéž, s. 231, sv. III).

Janov dále používá některé doklady konce věků, které ve sledovaných Husových dílech nenacházíme: I Io 2, 18–19 – doklad novissima hora (*Regulae*, III, 5, 9, 12, s. 178, sv. III); in novissimis temporibus – I Tim 4, 1 (*Regulae*, III, 5, 10, 3, s. 221, tamtéž, 9, 6, s. 159, sv. III), II Tim 3, 1–9 (*Regulae*, III, 5, 10, 3, s. 221, sv. III), I Io 2, 18–19 (*Regulae*, III, 5, 10, 4, s. 224, sv. III). Doklad přítomnosti Antikrista v současném světě: I Io 4, 3.

Jako další příklady eschatologicky významných pramenů v 5. traktátu 3. knihy, které nejsou typické pro Husa vybraná díla, uveďme obecně časté odvolávání se na Daniela a z toho plynoucí užitou terminologii, dále Apokalypsu, Mt 24, 5 a 24, 10–12, Mt 24, 42, Tit 1, 16, II Cor 11, 13–15, I Io 3, 7–12.

Určité odchylky jsou také ve vyjádření vztahu ke konci věků a k antikristovskému mýtu, ačkoli zde nacházíme i shody. U Janova funguje Antikrist jako pojem, který Janov podrobně a systematicky vysvětluje ve 3. svazku *Regulí*. Ovšem v knihách, které nejsou zaměřeny na systematický výklad Antikrista, přechází Janov k podobnému zacházení s tímto slovem jako je obvyklé u Husa. V dalších svazcích zachovává jeho význam, ale už jej spíše používá jako dále nerozebíraný prostředek kritiky podobně jako Hus s malými rozdíly, na které jsme upozornili. Antikrist je pro něho dalším obrazem, avšak obrazem s reálným podkladem v současné církvi. To, že se jedná o obraz, na realitě Antikrista a na jeho spjatosti s antikristovským mýtem nic nemění. Ani zde však alespoň občas v Janovově pojetí nechybí jednoznačné, časté a úzké spojení Antikrista s koncem dějin a s příchodem Posledního soudu a Janov se i zde někdy zmiňuje

o dalších detailech antikristovského mýtu (Enoch a Eliáš atd.). Antikrist je pro něho jako pro Husa problémem aktuálním, tj. zasazuje ho do kontextu současné církevní a politické situace. Antikrist není pro Janova univerzálním prostředkem kritiky a důvody jsou v principu stejné jako u Husa, jen ještě mnohem výrazněji vyjádřené.

To, na co upozorňuje již Patschovsky⁷³⁴ u Wyclifových polemických spisů, tj. alegoričnost, kterou se snaží dokázat např. na tom, že pro Wyclifa je někdo více a někdo méně Antikristem, to nacházíme sice u Janova také, avšak vůbec to nechápeme jako doklad toho, že Antikrist fungoval nutně bez ohledu na konec věků. Jistě že nejvyšší Antikrist se teprve očekává a Antikristů je mnoho, tudíž Antikrist se nejčastěji s ohledem na současnou situaci (dosud bez nejvyššího Antikrista) stává kolektivním pojmem a odráží se to v rétorice právě na možnosti antikristovství jaksi stupňovat, ale spíše je to jen rétorická záležitost a záležitost, která dokazuje to, že nejvyšší Antikrist se teprve očekává:

„Et quanto est huiuscemodi christianus in maiori statu ecclesie vel quanto est superior in ecclesia officio, personatu vel dignitate, tanto est maior Antychristus et propinquius membrum suo capiti.“ (*Regulae*, III, 5, 10, 5, s. 233, sv. III, podobně „maior“ tamtéž, s. 234.)

Janovova systematičnost vede až k tomu, že nabízí i úvahy na způsob theodiceje – za vše zlé i za Antikrista může satan. Antikrist je dalším v řadě pokušení nehodných křesťanů, proto jej Bůh nechává přijít (*Regulae*, III, 5, 5, 5, s. 18, sv. III). Je to tedy opět jiný důsledek vycházející ze zcela stejných principů, na kterých staví i Hus.

Oproti Milíčovi Janov přichází i s dalšími detaily. Do 50. let 14. století klade „protržení hrůzného antikristovského mlčení“, ⁷³⁵ kdy nebylo možné odhalit stav, v němž se církev ocitla. Mystický Antikrist se objevil v křesťanstvu po roce 1200 (kdy se začalo dařit pokrytectví mezi křesťany a v církvi; ⁷³⁶ *Regulae*, III, 5, 5, 6, s. 21, sv. III), avšak Janov chová gioachimovskou naději, že Kristus na svět pošle Enocha a Eliáše (*Regulae*, III, 5, 11, 5, s. 351–2, sv. III) a další proroky, aby Antikristovy služebníky porazili. Joachim byl totiž přesvědčen, že Antikrist bude poražen, a očekával období věčného pokoje. ⁷³⁷ Nicméně, jak jsme již řekli, přímé doklady o Joachimově vlivu na Janova prozatím nalezeny nebyly.

Podle Janova se porážka Antikrista už částečně děje, neboť mlčení (Janov zmiňuje jako mezní pro porušení mlčení rok 1350 – *Regulae*, III, 5, 11, 5, s. 352, sv. III) porušil Waldhauser a právě Janovův učitel a vzor Milíč (*Regulae*, III, 5, 11, 4, s. 345, cap. 6, s. 356, cap. 7, s. 358, s. 360–361, sv. III), který se tak stává eschatologickou figurou, příkladem kazatele bojujícího do konce života proti Antikristovi, a od jejich doby se pozvolna Antikrist odhaluje. Mezníkem je pro Janova také rok 1290, ⁷³⁸ kdy se

⁷³⁴ PATSCHOVSKY, A. *Antichrist*.

⁷³⁵ MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 18.

⁷³⁶ NECHUTOVÁ, J. *Středověká eschatologie*, s. 8.

⁷³⁷ CHÝTIL, K. *Antikrist*, s. 42.

⁷³⁸ Další např. roku 1295, kdy kobylky zaplnily Čechy, Moravu a Polsko (*Regulae*, III, 5, 9, 9, s. 169, sv. III; srov. Apc 6, 12).

upustilo v církvi od každodenního přijímání svátosti oltární,⁷³⁹ která má charakter spásonosného prostředku pro křesťanskou společnost. Na konci této zlé doby pak přichází nejvyšší Antikrist – papež Kliment, který je však jen hlavou kolektivního těla Antikristova, které tvoří všichni, jež nežijí v souladu se zákonem Božím. Nepřítele tedy Janov nevidí ve vnějších nepřátelích (jako to viděli joachimité), ale v církvi, ve falešných křesťanech. Antikrist díky tomu funguje především jako kolektivní pojem, nikoli jen konkrétní dějinná postava, ale souhrnný pojem pro „akutní nebezpečí církve v určité dějinné epoše“.⁷⁴⁰ Jako první u nás Janov spojil úpadek ve společnosti výhradně s úpadkem církevních činitelů (Milíč ještě viděl zhoubu⁷⁴¹ ve světské moci).

Od roku 1335 dochází k událostem přicházejícího triumfu nápravy až k dokonalému společenství věrných. Znamením Božího hněvu a blízké obnovy církve jsou podobně jako už u Milíče i války, rány a trápení, vrcholem pak vypuknutí zmíněného schismatu (Rm 8, 9 – *Regulae*, III, 5, 6, 6, s. 73, sv. III) roku 1378. Důvodem veškerých problémů v církvi jsou lidské nálezky, jakési Antikristovy zbraně, jejichž odstranění je také jediným možným řešením této kritické situace, která vzniká nejen u církevních představitelů (kde je nejnebezpečnější a markantní), ale i mezi obyčejnými lidmi nebo je alespoň ovlivňuje⁷⁴² (*Regulae*, III, 5, 9, 11, s. 174, sv. III) a která i v systematických *Regulích* nutí Janova k výrazné kritice.

Rozdíly i shody v práci s výrazy

Na Janovově přístupu závisí také výběr a frekvence termínů. Obojí se v různých knihách liší, neboť jsou zaměřeny na různou tematiku. V této kapitole se opět dostáváme na pomezí shod a rozdílů.

Janov hovoří v 5. traktátu 3. knihy (sv. III) přímo o Antikristovi, systematicky jej vykládá, proto je zde obrovský počet výskytů výrazu Antichristus nebo v plurálu antichristi. Proto se zde také neobjevují tolik výrazy, které mají označit podobně jako výraz Antikrist současné pokrytce. Janov si dává velký pozor na to, aby dostal rozdíl mezi jednotlivými pojmy. Antikrist se tak např. pouze podobá bestii, ďábel je pouze jeho původcem (např. *Regulae*, III, 5, 10, 4, s. 228, sv. III). To zajisté souvisí s Janovovou systematickostí a smyslem pro detail. Avšak je jasné, že tyto pojmy mají k sobě nesmírně blízko a že se liší jen ve věcech, které pro Janovův účel nejsou, tak jako to známe z Husova díla, vždy podstatné: např. Vehemoth = spiritus Antichristi (*Regulae*, III, 5, 12, s. 44, sv. III, podle Iob 45, 16–17), dyabolus = caput Antichristi (*Regulae*, III, 5, 5, 14, s. 50, sv. III).

Objevuje se i termín, který ve sledovaných Husových dílech nenacházíme, termín antichristeitas. Označuje pokrytectví, tj. opak pravdy Kristova života a učení (např. *Regulae*, III, 5, 5, 1, s. 3, 117, tamtéž, dist. 8, cap. 2, sv. III). Vzhledem k definici Antikrista se objevují často výrazy známé z Milíčova nebo Husova díla – habundancia

⁷³⁹ NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 9.

⁷⁴⁰ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 18. Podobně NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura*, s. 206 tvrdí, že Janovův Antikrist je souhrnem všeho protikristovského, ne konkrétní osoba.

⁷⁴¹ NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie, s. 8.

⁷⁴² Tamtéž.

iniquitatis (*Regulae*, III, 5, 5, 7, s. 24, sv. III), ypocrisis (*Regulae*, III, 5, 5, 5, s. 18, sv. III), velmi výrazný je také pojem abhominacio (např. *Regulae*, III, 5, 9, 3, s. 152, sv. III), abhominacio desolacionis (např. *Regulae*, např. III, 5, 10, 2, s. 214, sv. III); pseudochristi (např. *Regulae*, III, 5, 10, 3, s. 221, sv. III); Gog a Magog = gentes antichristi (srov. *Regulae*, III, 5, 5, 4, s. 14, cap. 6, s. 22, dist. 6, cap. 7, s. 75, vše sv. III; III, 5, 7, 6, s. 106, sv. III toto ztotožnění); pseudoprofeti (Mt 7, 15; *Regulae*, Magistrorum universitatis Parisiensis Tractatus, prologus, s. 231, sv. III). Tyto výrazy však v 5. traktátu 3. knihy (sv. III) nedosahují větší výraznosti a často ani frekvence terminologie antikristovské.

V 5. traktátu 3. knihy (sv. III) je Antikrist hlavním tématem, a tak nemá cenu počítat tento výraz, neboť je zde tím nefrekventovanějším. Také v dalších svazcích, kde již nefiguruje Antikrist jako hlavní téma, zůstává jeho charakteristika naprosto stejná (srov. např. antichristi = homines carnales et amici mundi – *Regulae*, III, 4, 2, 21, s. 218, sv. II). Antikrist se jen dostává do větší souvislosti s některým ze zvláštních projevů současné doby a tím se mění i terminologie a její frekvence.

V dalších svazcích *Regulí* nacházíme Antikrista zejména ve spojení s kritikou schismatu (4. traktát 3. knihy, sv. II; 4. kniha), tělesných kněžích a pronásledování (6. traktát 3. knihy), odpírání přijímání lidem, lidských nálezků, zejména obrazů nebo uctívání soch (vše 4. kniha). Od těchto souvislostí se odráží také užitá terminologie, která je mnohem pestřejší než u Husa nebo Milíče i v těchto dalších svazcích, ovšem vzniká na podobném principu – srov. např. precursori Antichristi (*Regulae*, III, 5, 7, 3, s. 94, sv. III), famuli Antichristi (*Regulae*, III, 5, 6, 2, s. 58).

Janov ve všech svazcích dopodrobna vysvětluje, a proto je jasné, že vidí v různých výrazech se stejnou mravní podstatu, jako jsou různé obrazy v bibli. Hus naproti tomu dopodrobna nevysvětluje, ale používá výrazy jako Janov. To, co početně a postavením v textu převažuje, o to jde především u všech tří autorů. Hus na rozdíl od Janova v kazatelské horlivosti více bortí rozdíl mezi jednotlivými obrazy, „postavami“.

Podobně jako Milíč a Hus zachází i Janov se zaměňováním různých slov, a to symbolicky, obrazně: např. při výkladu Ioba 41, 45: „In medium oris eius, sicut Leviathan, subaudis Antichristus (...)“ (*Regulae*, II, 5, 7, 6, s. 107, sv. III)

Všichni tři autoři čerpají terminologii často ze stejných biblických pramenů, např. z Io 8, 44 (ex patre dyabolo) – (*Regulae*, III, 5, 9, 10, s. 171, cap. 15, s. 187, Magistrorum universitatis Parisiensis Tractatus, cap. 8, s. 277, sv. III); Mt 24, 4–5 a 24 – Antikrist nalezen zejména v lži prorocích (*Regulae*, III, 5, 10, 5, s. 231, sv. III).

Otázka Janovova vlivu na Husa

To, že v dílech Husa a Janova nacházíme společné prvky, však neznamená, že by Hus čerpal nutně přímo z Janova a ani to není pravděpodobné. Pravděpodobnější je to, že Hus i Janov čerpali z Milíčova odkazu a Hus především z domácí atmosféry, která nejspíše obsahovala smíšené myšlenky různých autorů, aniž by je vždy spojovala s konkrétními jmény. Avšak je to stále jen domněnka. Pro nás je stále významné sledovat podobnost mezi jednotlivými Husovými předchůdci a Husem, která je

narušována jen konkrétními událostmi zejména na poli církevním nebo politickém, protože zjišťujeme, čím se i u Husa myšlenky o Antikristu v konečné podobě řídí. Je pro nás zásadní to, že Hus navazoval na domácí tradici, která se právě až na detaily způsobené aktuální situací a osobností autorů nesla v jednom duchu. Na kterého autora v té či oné myšlence Hus jednoznačně navázal, to natolik stěžejní pro pochopení fungování eschatologie v Husově díle a potažmo v české refomaci jednak není, jednak zjistit to přesně se současnými prameny ani není možné.

Souvislost Milíčova a Janovova díla s Adsonem

Řadu shod nebo alespoň podobností, které nacházíme mezi Husem a Milíčem nebo Janovem, můžeme objevit také v Adsonově spisku *Libellus de Antichristo*. Je to augustinovský popis Antikrista jako někoho, kdo je Kristovým protivníkem, a zdůvodnění jeho jména (*contrarius*); představa množství Antikristových pomocníků či služebníků a mnoho současných Antikristů vůbec; Antikrist povstává z lidského hříchu; je to *filius perditionis*. Dále nacházíme obrovské shody v dějové linii Antikristovy historie u Adsona a Milíče – Dan, Enoch a Helias atd. Karel Chytil však tvrdí, že u Milíče⁷⁴³ ani u Janova⁷⁴⁴ nelze prokázat Adsonův vliv. Speciálně Milíč čerpal podle něj svoje názory výhradně z bible.

⁷⁴³ CHYTEL, K. *Antikrist*, s. 117.

⁷⁴⁴ Tamtéž, s. 123.

9.4. Srovnání s představou Johna Wyclifa

Wyclif viděl odklon současné církve od cesty evangelia zejména v kazatelství, které neodhaluje Antikrista. Proto vystupoval proti papežství a proto je i jeho kritika alespoň částečně eschatologií poznamenána.⁷⁴⁵ V Husových úvahách o Antikristu je spatřován rovněž zejména Wyclifův vliv.⁷⁴⁶ V následujícím srovnání s konkrétními díly se seznámíme s detaily. Wyclifovy myšlenky Hus někdy doslova opakuje, ale vždy je přizpůsobuje domácí situaci.

Dalším velmi důležitým pojmem je u Wyclifa i u Husa, a to i v eschatologii, zákon Kristův a úsilí o jeho realizaci. Problematické je určení přesného vlivu na Husa. Tato kategorie se totiž vyskytuje sice u Wyclifa, a to jako pojem klíčový a Hus jej nejspíše také od něho přejímá. Nicméně najdeme jej v určité podobě opět i v předchozí domácí reformní tradici, a to u Matěje z Janova.⁷⁴⁷ Hus sice do českého prostředí z hlediska základního obsahu zmíněného pojmu nevnáší v tomto ohledu nic nového, nicméně z hlediska realizace obhajoby Božího zákona, během níž dochází k Husovu upálení, je Hus prozatím výjimečný. Je to totiž právě tato kategorie, které se bezmezně dokáže držet, která má pro něj stěžejní význam a která je absolutně pravdivá, takže stojí za to za ni i zemřít.

Co se týče obecného přístupu k myšlení a eschatologii, „Hus měl (...) s Wyclifem společné filozofické východisko a stejně jako on se přiklonil k platonsko-augustinovskému pojetí (...)“⁷⁴⁸

V případě podrobného srovnání s Wyclifovými názory budeme vycházet ze srovnání s Wyclifovými díly, která mají bližší vztah k Husovým vybraným kázáním (tematický vztah nebo je Hus cituje či se ve výročí inspiruje). Opět nám jde o to zjistit, co vše mohl z Wyclifa Hus převzít. Nebudeme hodnotit na základě studia Wyclifových děl celkovou Wyclifovu představu o Antikristu, jen tu, která se nám právě v těchto vybraných spisech nabízí. Je to sice určitý limit, který by se hodilo překonat, avšak to naše práce z hlediska časového omezení a omezení rozsahu neumožňuje.

9.4.1. Srovnání s pojetím Antikrista v *De Christo et adversario suo Antichristo*

Navažme na výklad o predestinaci v *Diliges*. Tam jsme se odvolávali na Wyclifovo dílo *De Christo et adversario suo Antichristo*. Toto dílo je významné nejen z hlediska studia Wyclifova názoru na predestinační otázku, ale také z hlediska pojetí Antikrista, neboť tato dvě témata spolu stejně jako u Husa úzce souvisejí. Zdůrazňování kontrastu dobra a zla, a to zejména v souvislosti s problematikou Antikrista, má u obou autorů hlubší myšlenkový základ. Je jím rozlišování církve na viditelnou instituci a opravdovou

⁷⁴⁵ Vše PETERSON, R. L. *Preaching*, s. 41.

⁷⁴⁶ NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie, zejména s. 187.

⁷⁴⁷ Tamtéž, s. 99.

⁷⁴⁸ Vše ČORNEJ, P. *Dějiny*, s. 154.

církev, církev predestinovaných. To je tedy zásadní výchozí myšlenka, která je oběma autorům společná. Definice církve, které na základě tohoto pojetí vznikají, jsou potom velmi podobné. Připomeňme, že Wyclif definuje církev stejně jako Hus, jako „predestinatorum universitas“, dělí ji rovněž na tři části a významně se v tom opírá o Augustina: „Et sic est triplex ecclesia, scilicet ecclesia triumphancium in celo, ecclesia militancium hic in mundo et ecclesia dormiencium in purgatorio.“ (*De Christo*, s. 33) Definuje podrobně i ecclesia militancium, o kterou mu jde nyní stejně jako Husovi především, a dělí ji na tři části, které vůči sobě musí být v harmonii a které jsou tak částmi spíše jen kvůli vysvětlení fungování církve. Popis, důraz na tuto problematiku a pocit, že je třeba nutně situaci napravit, jsou shodné u obou autorů. Wyclif stejně jako Hus požaduje v církvi mír, harmonii, a proto dlouze hovoří o nezbytnosti církev sjednotit (tamtéž, s. 33–39). Neustálý důraz na morální hodnoty, který je sám o sobě běžný a který můžeme pozorovat např. v četných antitezích, přivádí oba autory k myšlenkám, které však už v dané době působily provokativně. Díky tomuto důrazu se v jejich dílech objevuje antikristovská myšlenka a s ní také specifická terminologie.

Wyclif je však radikálnější. Oproti Husovi, který i díky inspiraci u Wyclifa přichází s myšlenkou, že špatný papež je Antikristem, ale instituce papežství má podle něj stále svůj smysl, kritizuje právě samu funkci papežství.⁷⁴⁹ Oba dva autoři hovoří proto o Antikristu či Antikristech v těchto nakonec rozdílných kontextech. Rozdíl je také v návrzích na řešení antikristovského problému. Wyclif vidí světské pány jako nejlepší prostředek nápravy církve. Hus sice tvrdí o světském pánu, že „officium autem eius est legem Dei defendere, Christi servos protegere et ministros Antichristi propellere.“ (*Diliges*, fol. 28r), že sami světští pánové Antikristy nejsou, avšak žádnou speciální nebo významnou roli jim v procesu boje s Antikristem nakonec nepřikládá. Hus vidí společně s Milíčem a Janovem jako stěžejní lidské činitele v procesu tohoto boje, v procesu lidské spásy kazatele. Nekritizuje samotnou církevní organizaci, ale její zvrácený stav. Od společného principu se tedy Hus a Wyclif nakonec dostávají k jinému závěru v otázce, kdo je největším původcem současného zla a jaký prostředek v boji proti němu zvolit. Mohlo by se zdát, že je to rozdíl opravdu jen v detailu, avšak tento detail sehrál hlavní roli v odsuzování Wyclifových spisů i v Husově procesu, proto nakonec i v jeho životě.

Wyclif v *De Christo* tvrdí, že v bibli není stanoveno, že je Petr hlavou církve, protože hlava musí být zdrojem pohybu a smyslu (sensus) pro všechny ostatní části těla (*De Christo*, s. 39–40). Následně se ptá zcela konkrétně, zda byl Petr „vicarius Christi in terris“ a měl moc nad ostatními apoštoly. Wyclifova odpověď je sice kladná, ale současně důrazně upozorňuje na to, že tato odpověď se týká výhradně Petra. Pouze Petrovi dal Bůh tuto moc, nikoli další osobě, dal mu ji za jeho konkrétní pokoru, a tato

⁷⁴⁹ Ještě v *Responsiones ad articulos Wiclef* (pravděpodobně prosinec 1414 – podle BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů*, č. 75, s. 124) Hus tvrdí, že nezastává Wyclifovo odmítnutí instituce papežství (SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 305* – 310*).

událost proto neopravňuje skutečnost, že si dnes papežové uzurpují moc a majetek pro sebe (tamtéž, s. 43). Další papežové tedy vyvodili svoji moc z Petrova života neoprávněně, vyvodili z jeho výjimečnosti svoji výjimečnost a nadřazenost, v níž tedy těžce hřeší (tamtéž, s. 43). Proto je právě papež Antikrist a Wyclif o soudobých papežích tvrdí: „(...) quanto magis antichristive peccat, qui cupit super omnem habitabilem presidere et non servato officio, quod Christus limitat, impedit alios, ut volentes ewangelizare et alia opera apostolica exercere per suam fictam et infundabilem iurisdictionem eciam infundabilem potestatem regis superbie, ne currat libere sermo dei.“ (tamtéž, s. 43) Papež je precipuus antichristus, neboť hřeší proti Kristu a jeho církvi, vede proti Kristu ďáblovu vojsko, chová se tak, jakoby měl větší moc k uvolňování hříchů a vykonávání jiných odpustků a privilegií, než měl Kristus nebo apoštolové. Pastýři nenásledují pána Ježíše Krista, pseudoapoštolové nazývají Petra papežem. Objevují se výrazy jako „pastorum superbia et cupiditas“, což jsou výrazy označující jasné příčiny současné rozpolcenosti církve (tamtéž, s. 45). Je to tedy jen jeden krok, kterým Hus za Wyclifem zaostává z hlediska radikálnosti v jeho teorii, ale krok naprosto zásadní.

Zbytek, tj. Wyclifova kritika duchovních (tzv. pastores sophisticatedi – tamtéž, s. 45), kteří obhajují papežský primát, už má opět v Husově kritice paralely. Obecná definice Antikrista je také v zásadě stejná, i u Wyclifa už je to obdobně jako dříve u Augustina a později u Husa „Christo contrarius“. A také Wyclif někdy místo výrazu Antikrist užívá výrazy jiné – např. „(...) est indubie sathanas atque diabolus (...) est indubie precipuus antichristus (...)“ (s. 50). Známkou Antikrista je, že se snaží nad Krista povýšit („antichristus extollitur supra Christum“ – s. 53, srov. II Th 2, 4), a to pozoruje Wyclif právě nejvíce na papežích. Wyclif tak na stranu zla klér stejně jako Hus staví, avšak mnohem častěji si vybírá jen papežství. Papež je totiž počátkem sváru a válek, je to „condicio antichristi“.

9.4.2. *Srovnání s pojetím Antikrista ve Wyclifových kázáních, kterými se Hus inspiroval*

O mnoho shodných prvků (zvláště eschatologických), které bychom mohli přímo dokázat na srovnání konkrétních míst děl těchto dvou autorů, se nejedná. Oběma autorům je vlastní kritika současných duchovních a do určité míry (vyjma kritiky papežství) se shoduje z hlediska obecnějšího obsahu a místy i z hlediska terminologie. Tato terminologie však v případě následujících srovnání nejčastěji vychází z užití stejných biblických míst, než že by šlo nutně o přímé přejímání Wyclifových výroků Husem.

Inspirace Wyclifovými konkrétními kázáními je dokázána v případě Husova kázání *State* a *Abiciamus*. Obě tato Husova kázání vykazují dosti antikristovské tematiky a terminologie, takže to bude srovnání na místě.

Nejprve srovnáme⁷⁵⁰ Wyclifovo kázání na první neděli adventní *Hora est iam nos de somno surgere* (Rm 13,11)⁷⁵¹ a Husovo *Abiciamus* (Rm 13, 12). Jak už ve zkratce řekl Jan Sedlák, ačkoli *Abiciamus* z tohoto Wyclifova kázání částečně čerpá, tato dvě kázání toho nemají společného příliš.⁷⁵² Z hlediska eschatologie se v nich objevuje jen obdobná narážka na konec věků. Wyclif a Hus chtějí upozornit na naléhavost dobrého jednání v současné situaci, neboť my jsme ti, „in quo fines seculorum devenerunt (...)“ (I Cor 10, 11; *Hora est*, s. 1; *Abiciamus*, s. 103), protože podle Wyclifa „novissima hora est (...)“ (*Hora est*, s. 1; I Io 2,18; u Husa nacházíme toto biblické místo jen v *Českých kázáních svátečních*, podobné výroky se stejným významem se objevují v *Abiciamus* na s. 106 nebo 103; srov. Wyclifovo kázání *Induamur arma lucis*, s. 207). Společným bodem je tedy citace I Cor 10, 11 a I Io 2, 18 (v *Abiciamus* jen podobně; přesně v dřívějších Husových dílech).

Další shody jsou ryze morálního charakteru a Hus je do *Abiciamus* přebírá na začátku kázání. Poukazují na kontrast dobra a zla a vše je zasazeno do kritiky obdobných hříchů, které kárá i Hus (obžerství, opilství, péče o světský život). Tímto společná cesta Husova *Abiciamus* a Wyclifova kázání končí. Wyclif vůbec nemluví o Antikristu, na kterého se Hus v *Abiciamus* vyloženě zaměřuje. Wyclif zdůrazňuje blízkost konce a jeho očekávání, což je však způsobeno zejména biblickým tématem, na něž káže. Hus se spíše než na Wyclifa v *Abiciamus* soustředí na Bernarda z Clairvaux. A tak lze v Husově zařazení tématu Antikrist v *Abiciamus* vidět jeho vlastní iniciativu, vlastní zájem o antikristovské téma.

Dále budeme srovnávat Wyclifovo kázání *Confortamini in Domino et in potencia virtutis eius*⁷⁵³ s *Abiciamus*. Ve Wyclifově kázání *Confortamini*, z něhož částečně Hus čerpal v *Abiciamus*, nacházíme pouze jednu paralelu, a to v kritice současného stavu morálky, bez zvláštních narážek na konec věků či Antikrista. Zde se jedná hlavně o terminologickou paralelu (zmínky o ďáblovi), a to je způsobeno navíc výchozím biblickým tématem: „Ista epistola [Eph] docet fideles viantes quomodo debent pugnare spiritualiter contra diabolum;“ (s. 473)⁷⁵⁴ I toto srovnání tedy ukazuje, že v *Abiciamus* Hus záměrně zdůrazňuje Antikrista a jeho spjatost s koncem věků, aniž by ho k tomu vedla tato Wyclifova kázání.

Jako další se nabízí srovnání Wyclifova kázání *Confortamini in Domino et in potencia virtutis eius* (Eph 6, 10) a Husova kázání *State*.⁷⁵⁵ Wyclif je opět více věcný, než aby

⁷⁵⁰ Na jistou spojitost *Abiciamus* a Wyclifova kázání upozornil už Jan Sedlák (*M. Jan Hus*, s. 105 a poznámka č. 3 na téže straně).

⁷⁵¹ *Iohannis Wyclif Sermones*, III, I, s. 1–9.

⁷⁵² Společné výroky obou děl:

Hora est, s. 3: „Opera autem (...) peccata“ – *Abiciamus*, s. 99–100: „opera tenebrarum (...) ad peccata.“

Hora est, s. 3: „inducunt (...) Trinitatis“ – *Abiciamus*, s. 100 volněji: „inducunt (...) Trinitatis.“

Hora est, s. 3: „Licet (...) iniquitas“ – *Abiciamus*, s. 100 volněji: „Licet autem (...) iniquitas.“

⁷⁵³ *Iohannis Wyclif Sermones*, III, LV, s. 473–482.

⁷⁵⁴ Celá pasáž *Confortamini*, s. 482: „Cum enim (...) principis tenebrarum.“

⁷⁵⁵ Už Jan Sedlák si všiml (SEDLÁK, J. *M. Jan Hus*, s. 120, poznámka č. 2), že „začáteční věty při jednotlivých bodech [kázání *State succincti*] druhé části jsou z Viklefovy homilie na tutéž epištolu (*Serm. III 478nn*), ale pronikavějšího literárního vlivu Viklefova tu neviděti.“

usiloval o agitaci jako Hus. Kromě toho, že upozorňuje na způsob zacházení s jednotlivými pojmy, které poukazují na zlo, na což jsme poukázali již v rozboru *State*, Wyclifovo kázání obsahuje ještě další prvky, kterými se mohl Hus inspirovat. *Dies mala* podle Wyclifa znamená „*dies conflictus cum ipso diabolo*“ (s. 477) nebo „*dies novissimum*“ (s. 477). První i druhý zlý den pro nás zůstávají nejisté, Bůh však ví přesně, kdy nadejdou (*dies certa*, s. 477). V tomto kázání jednou zmiňuje i výraz *Antichristus*, a to když vysvětluje Apoštolova slova „*stare perfecte*“ na s. 477: *stare perfecte* podle něho znamená „*recte elevati contra versucias Antichristi*“. I přes těchto několik narážek na konec věků musíme zůstat u toho, že je budeme považovat jen za narážky plynoucí zejména z biblického tématu kázání.⁷⁵⁶ I tak toto kázání už tedy přece jen působí eschatologičtěji a je možné, že se jím Hus z hlediska eschatologického i inspiroval, ačkoli Wyclifa přímo necituje. Podobného rázu, ne znění, jsou totiž i narážky na funkci kazatelů, na chudobu Krista a protikladnou touhu po bohatství a majetek současných duchovních.

Kromě zmíněných kázání, u nichž je doloženo, že je Hus pro svoje dílo využil, můžeme zkoumat i kázání těchto dvou autorů, která vycházejí ze stejného biblického tématu nebo rozvíjejí stejná biblická místa a ověřit, zda je nevedou k obdobným eschatologickým výrokům.

Nejprve srovnáme Wyclifovo kázání *Vinum non habent*. Joh. II^o, 3.⁷⁵⁷ s *Diligens*. V tomto kázání se vyskytuje Mt 24, 12 a Mt 22, 37, avšak nemá jinak nic společného eschatologického nebo antikristovského s Husovými vybranými kázáními. Snaha docílit toho, aby kněží poslouchali Boha a nezabývali se světskými věcmi – to jediné je v principu, nikoli v provedení stejné u obou autorů.

Dále budeme srovnávat Wyclifovo kázání *Induamur arma lucis*. Rom. XIII^o, 12.⁷⁵⁸ s *Abiciamus*. V tomto kázání, v němž se objevuje stejné biblické téma, které čteme v Husově *Abiciamus*, se Wyclif zmiňuje o tom, že problematika duchovního boje se objevuje v souvislosti s blížícím se dnem Posledního soudu: „(...) *appropinquante die*

⁷⁵⁶ Ve *State* se objevují tyto výroky z Wyclifova kázání:

Confortamini, s. 474 – již zmíněná citace z Eph 6, 11 – *State*, fol. 32r a 32v.

Confortamini, s. 474 – Eph 6, 12 – Hus volněji: *State*, fol. 32r.

Confortamini, s. 477 – Eph 6, 14 – *State*, fol. 32v ve zkrácené podobě.

K většímu Husovu přebírání Wyclifových slov dochází až od Husova výkladu o třech zbrojích ve *State*, což je tematický průnik obou kázání:

Confortamini, s. 478: „*primo omnium (...) lumbos mentis*“, s. 478: „*Primo tamen (...) in mente*“, s. 478: „*et ideo dicit Petrus (...) Deus*“ – ve *State* volněji, fol. 33v: „*monet Apostolus (...) ad rectitudinem intentionis*“, „*commemorat Apostolus (...) quod venter gulosorum est Deus eorum, ad Philip. 3.*“

Confortamini, s. 479: „*Secunda armatura (...) iusticie*“ – *State*, fol. 34v: „*Secunda armatura (...) interioris hominis*“, „*Ideo dicit Apostolus secundo, Induite loriam iustitiae.*“

Confortamini, s. 479: „*Tercia (...) pacis*“ – *State*, fol. 35v: „*Tertia armatura (...) hominis calceatio*“, „*Ideo dicit (...) pacis.*“

Confortamini, s. 479 – Eph. 6, 16: „*In omnibus (...) extinguere* – zkráceně ve *State*, fol. 32v: „*tela ignea extinguere Antichristi*“

Confortamini, s. 481 – s. 482: „*Circa hanc (...) superare*“ – volněji ve *State*, fol. 32r: „*Quod si (...) poterit superare.*“

⁷⁵⁷ *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, XXVIII, s. 232–238.

⁷⁵⁸ Tamtéž, XXIV, s. 206–212.

iudicii et die mortis exercitus dyaboli sit acrior (...) pugnare violentius.“ (s. 206) Upozorňuje na nálehavost: „(...) de sompno surgere.“ (Rm 13, 11; s. 207); „Novissima hora est“ (I Io 2, 18; s. 207); „Vigilate, quia nescitis diem iudicii neque horam mortis.“ (Mt 25, 13; s. 207)

Na srovnání *Nos autem fratres secundum Isaac promissionis filii sumus*. Gal. IV^o, 28⁷⁵⁹ s Husovým *State* můžeme znovu pozorovat, že spjatost určitých biblických citací s morální kritikou současného stavu duchovních se objevuje podobně u Wyclifa i u Husa. A z toho plyne i podobná terminologie (např. *Nos autem*, s. 296). Podobně je tomu při srovnání Wyclifova kázání *Sanatus est puer in illa hora*. Matthei VIII^o, 13.⁷⁶⁰ a Husova *State*.

K obsahovým spojitostem lze říci, že nenacházíme zásadní vliv mezi uvedenými kázáními z hlediska Antikrista nebo eschatologie. To však neznámá, že se Hus nemohl inspirovat v jiných Wyclifových dílech, např. v polemických, v nichž Wyclif přichází s daleko pestřejší antikristovskou terminologií než Hus. V řešení otázky Husova vztahu k antikristovskému mýtu nás to však nikam neposune, a platilo by to nejspíše i v případě, že bychom do srovnávání zahrnuli více i Wyclifovy polemické spisy, protože dokonce ve Wyclifových polemických spisech, které by měly být jednoznačnější než kázání, je podle Patschovského („*Antichrist*“ bei Wyclif) obtížné rozlišit, kdy má Wyclif na mysli holou negativní charakteristiku papežské instituce a kdy skutečně vidí současnou situaci jako jednoznačně hlásící konec historie.

Ačkoli se Husova a Wyclifova antikristovská idea nakonec dostávají k jinému závěru, také v případě Wyclifa je na místě se ptát, do jaké míry je jeho Antikrist záležitostí eschatologickou nebo dokonce apokalyptickou a srovnat odpověď s odpovědí, k níž jsme dospěli u Husa. Ve sledovaných Wyclifových kázáních nacházíme sice řadu výroků o poslední době, avšak zase jsou dosti skoupá na pojem Antikrist. Navíc musíme brát v úvahu, že většinou se jedná o zmínky, které jsou zapříčiněny právě rozvíjeným biblickým místem. Zde tedy spíše musíme odkázat na studii Alexandra Patschovského „*Antichrist*“ bei Wyclif, v níž se tento badatel zabýval danou otázkou v souvislosti s Wyclifovými polemickými spisy a ani zde nedospěl k jednoznačnému závěru.

⁷⁵⁹ Tamtéž, XXXIV, s. 290–296.

⁷⁶⁰ Tamtéž, XXVIII, s. 238–245.

9.5. Srovnání se synodálními kázáními daného období

9.5.1. Srovnání Husových synodálních kázání se synodálním kázáním

Stanislava ze Znojma (1405)

Stanislav pronesl kázání na téma „Vos testimonium perhibebitis de me“ (Io 15, 27)⁷⁶¹ mezi 1. 5. a 30. 6. 1405.⁷⁶² V tomto kázání je Stanislav v kritice duchovních z hlediska rétoriky v kritice mírnější než Hus v synodálních kázáních.⁷⁶³ Sedlák kázání kometuje slovy, že „Stanislavovo kázání, pěkně rozvržené a mohutně reformní, jistě se neminulo účinkem“.⁷⁶⁴ „Řeč Husova nemá daleko té působivosti jako Stanislavova. Je rozvláčná, jako ‚Abicimus‘ nedosti výlučně rozvržena, zvláště v částech opravných, a mimo viklefský útok na 30 mší a na světský zpěv v kostele nepodává nic nového.“⁷⁶⁵ S tímto hodnocením nemůžeme souhlasit.

Pokud jde o Antikrista, samotný výraz nebo tradiční biblický doklad Antikristova příchodu a řádění zde ani jednou nepadne. Principy, na nichž stojí kritika, jsou jinak samozřejmě obdobné – kněží mají být pokorní podle vzoru Krista, tj. nebýt pyšní, tělesně žádostiví, dychtiví (srov. u Husa *imitatio Christi*). Kněží mají bránit bojující církvi: „(...) ad profectum regni sui ecclesiae militantis.“ (fol. 25v), „(...) contra triplicem falsitatem ecclesiae diaboli per humilitatem, castitatem (...)“ (fol. 26r)

Místo antikristovské terminologie a biblických dokladů Antikristova příchodu a řádění se Stanislav zmiňuje o době nejvýrazněji takto:

„Et secundum beatum Bernhardum et alium doctorum Gelbertum factum est in clero abominabile monstrum super terram. Gradus summus, animus infimus, sedes prima (...) manus ociosa, sermo multus, fructus nullus, vultus gravis, actus levis, ingens autoritas (...) speculator caecus, preco mutus, pugil mancus, praecursor lentus, medicus morbi ignarus.“ (fol. 26r)

To má jistě dokonce do kritiky, kterou nacházíme v Husově *Diliges* nebo *State*, daleko. Jde tedy v principu o ideově podobnou kritiku, jako najdeme u Husa, ale značně odlišně vyjádřenou. Stanislav např. nehovoří kromě uvedené zmínky ani o ďáblu.

⁷⁶¹ Op. II, fol. 25r – 27r.

⁷⁶² SPUNAR, P. *Repertorium*, č. 816, s. 299.

⁷⁶³ Biskup předem určoval obsah synodálního jednání. (POLC, J. V., HLEDÍKOVÁ, Z. *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, s. 13. Praha 2002.)

⁷⁶⁴ SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 118.

⁷⁶⁵ Tamtéž, s. 119.

9.5.2. Srovnání Husových synodálních kázání se synodálním kázáním *Testimonium Christi confirmatum est in vobis, I Cor. 1,6*

Kázání *Testimonium*⁷⁶⁶ pravděpodobně pronesl Ondřej z Brodu. Výraz Antikrist zde chybí, jde opět o mírnou kritiku ve srovnání s Husovým *Diliges* po stránce rétorické i z hlediska detailů. Podobně jako Hus autor tohoto kázání přisuzuje kněžím výsadní postavení: „(...) vos genus electum“ apod. (s. 114). Velký důraz na pastýřskou službu se projevuje v celém kázání: „(...) grex, qui pastoris vocem moresque sequitur, per exempla melius, quam verba gradiatur (...)“ (s. 121, ŘEHOŘ VELIKÝ. *Regula pastoralis*, 2, 3. In GRÉGOIRE LE GRAND. *Regle pastorale*, vol. I, s. 180). Avšak v současnosti se u duchovních projevuje obrovská světská žádostivost a „hinc est, quod nostris temporibus prelati seu canonici post se pauca memoralia derelinquunt“ (s. 120). „Sed, heu, multi pastores, sed pauci boni pastores! Bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis.“ (s. 121, 2. věta z Io 10,11) Snaha o kritiku tedy vychází znovu jako i v případě Stanislava a Husa z podobných dojmů ze současné situace. Kritika samozřejmě při synodě směřuje k duchovním za to, že „infideles sunt, inquam, Deo, quia que sua sunt querunt pastores, offertorium videlicet et emolumenta, non que Iesu Christi (...) Venatores potius dixerim, quam pastores.“ (s. 121, srov. Phil 2,21) Kazatel kritizuje jejich okázalé obřady. Neobjevují se ani narážky na poslední čas a Husa hodnotíme oproti autorovi tohoto kázání znovu jako kritičtějšího, otevřenějšího a záměrně zdůrazňujícího antikristovské téma.

⁷⁶⁶ Vydal Jaroslav Kadlec. *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager magisters Andreas von Brod*. Münster 1982, s. 114–125.

9.6. Srovnání s pojetím v Jakoubkově kvestii *Posicio de Anticristo*

Jak jsme již uvedli, v univerzitním kvodlibetu *Positio de Antichristo* (1412)⁷⁶⁷ Jakoubek⁷⁶⁸ prohlásil, že Antikrist už je mezi křesťany, zejména v tom, kdo si přisuzuje nejvyšší moc nad kněžstvem, je bohatý a slavný. Poukázal tak na papeže Jana XXIII.⁷⁶⁹ Jakoubek však očekával pozitivní budoucí obrat, a to díky moci Božího slova. Očekával nápravu z řad kazatelů. Kromě konkrétního ztotožnění Antikrista s papežem známe tyto myšlenky z Husova díla a některé úvahy také z díla Milíče a Janova. Oproti srovnávání s dřívějšími autory se potom při sledování vztahu Jakoubkových představ k Husově tvorbě objevuje ještě jeden prvek. Hus se po své smrti stal příkladem Jakoubkova plánu a jeho smrt eschatologickým⁷⁷⁰ znamením. Jakoubek si totiž myslel, že kazatel doby Antikristovy musí počítat s martýriem jako s něčím velmi pravděpodobným a nutným.⁷⁷¹ Sám rozvinul zejména individuální eschatologii, protože vyzval k trpělivému životu tváří smrti. V tom tedy můžeme spatřovat částečně návaznost na Husovy individuální poslední věci.

Jakoubek nepřevzal milíčovské schéma tří věků, ale zůstal u obvyklejší středověké představy šesti časových period dějin církve a sedmé, v níž dochází ke zklidnění. Odmítl přesné výpočty data Posledního soudu (připustil jen přibližné vročení událostí očekávaných před koncem) a nepotrpěl si ani na vyjmenovávání konkrétních hrůz. Nebyl nejen chiliastou,⁷⁷² ale ani „bohoslovcem eschatologické katastrofy“, jak vše řečené souhrnně vyjadřuje Molnár.⁷⁷³ I tato obecná hodnocení týkající se vztahu k chiliasmu či apokalyptice vyznívají u Husa a Jakoubka v podstatě stejně.

Mnohé myšlenky z kvestie, na jejímž základě budeme podrobněji sledovat podobu a odchylky v myšlení Husa a Jakoubka, známe i z Husových děl. Ve srovnání s Husovými projevy je však Jakoubek mnohem otevřenější a kritičtější.

Konkrétně *Posicio* je téměř celé nepůvodní, složené z různých přejímek – zejména z Janova,⁷⁷⁴ Augustina a Milíče, přičemž Augustinův a Milíčův vliv na většině míst Jakoubek přiznává a užívá jejich slova jako doklad autorit. Janova však často kopíruje, aniž by jej jako pramen uvedl. Navíc Milíče zná nejspíše z *Regulí*. Mlčky se

⁷⁶⁷ Edici z rukopisu MZK Mk 108 přináší: SEDLÁČKOVÁ, J. *Jakoubek ze Stříbra a jeho kvestie o Antikristu*. Brno 2001, s. 28–60. Diplomová práce na FF MU na Ústavu pomocných věd historických a archivnictví. Vedoucí diplomové práce doc. PhDr. Helena Krmíčková, Dr.

⁷⁶⁸ K Jakoubkově eschatologii, zvláště pojetí sedmi věků lidských dějin: MOLNÁR, A. *Poslední věci v pohledu Jakoubka ze Stříbra. Theologická příloha KR*, 1955, roč. 22, s. 38–42.

⁷⁶⁹ K tomu dále např. HOLEČEK, F. J. „Ministri dei“, zejména s. 238.

⁷⁷⁰ MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 23. *Obdobně o Jakoubkovi ze Stříbra*: MOLNÁR, A. *Valdenští*, s. 204–206.

⁷⁷¹ MOLNÁR, A. *Eschatologická naděje*, s. 23–24. Motiv Eliáše a Enocha použil už Milíč a Janov, srov. *tamtéž*, s. 23.

⁷⁷² *Podrobně tamtéž*, s. 10.

⁷⁷³ *Tamtéž*, s. 23.

⁷⁷⁴ Na Jakoubkovu znalost Janovova díla upozornil již Palacký (KYBAL, V. *Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. ČČH*, 1905, roč. 11, s. 22) a Truhlář (*tamtéž*, s. 23). Srovnání konkrétních pasáží Janovových *Regulí* a Jakoubkovy kvestie přináší Kybal *tamtéž*, s. 22–38. Podle Kybala převzal Jakoubek z Janova „všechny důležitější myšlenky, slova a obraty“. Jeho kvestie je pouze „myšlenkově čirým plagiátem Janovova traktátu o Antikristu“ z *Regulí*, pouze změnil formu na formu kvestie (*tamtéž*, s. 25). Jen závěr kvestie je původní (*tamtéž*, s. 34).

Jakoubek rovněž dovolává Wyclifa.⁷⁷⁵ Právě především díky přejímkám z Janova a Milíče nacházíme shodné myšlenky i s Husem. Na to, že Jakoubek z Janovových *Regulí* čerpal ve svém díle hojně, nejen v otázce Antikrista, ale zejména v problematice eucharistie, upozorňuje Helena Krmíčková.⁷⁷⁶ Jana Nechutová upozorňuje rovněž na tento vztah Jakoubka a Janova a zkoumá vztah Janova a Husa a ve studii *Matěj z Janova – M. Jan Hus? sice vynechává antikristovskou otázku, nicméně ukazuje některé paralely, shodné myšlenkové tendence také v Janovově a Husově učení.*

Shodné východisko s rozdílným smyslem pro detail

Jakoubek vystavěl svoji kvestii pečlivě, snažil se postupovat systematicky a podrobně. Na začátku vymezil jednoznačnou otázku a pokusil se o rovněž jednoznačnou odpověď za pomoci bible i nebiblických autorit. Srovnáváme-li kvestii s kázáními a listy, musíme brát v úvahu rozdíly vyvolané právě žánrovou odlišností, které mohou za touto pečlivostí stát. Jakoubek prozatím v *Posicio* neřekl nic, co by bylo evidentně proti Husovu myšlení, spíše se dostal za rámec jeho úvah samotnou podrobností. Vzhledem k tomu, že na některé otázky jsme u Husa nemohli jednoznačně odpovědět a že se Hus inspiroval nejspíše u stejných autorů jako Jakoubek, je vhodné podrobněji uvést některá detailní Jakoubkova vysvětlení takových otázek, neboť by mohla být do jisté míry užitečná i pro pochopení Husa.

Jakoubek jde oproti Husovi natolik do detailu, že vysvětluje i to, jak chápe poslední čas – jako období, v němž již je Antikrist, nikoli až samotný moment příchodu Krista, který nás bude soudit. Poslední doba tedy zahrnuje více závažných událostí (fol. 36r). V tom se shoduje s Milíčem, Janovem i Husem, ale ti o tom (Hus zejména vzhledem k žánru a svému kazatelství vůbec) takto podrobně nehovoří. Stejně jako tito autoři i Jakoubek chápe Antikrista z různých hledisek, jen opět jako jediný detailně rozebírá jak a proč. Tak jako lze chápat Krista nejen jako samotného syna Božího, ale také jako křesťany žijící podle jeho vzoru a dokonce třeba i církev, tak lze Antikrista chápat jako toho, kdo má přesně opačné vlastnosti, tedy rovněž z různých zmíněných úhlů pohledu. Antikrista tedy chápe stejně jako tito autoři (a terminologicky se drží Janova) jako protiklad Krista – „Cristus contrarius (...) qui sub falso nomine Cristi vel sub specie contrariatur Cristo“ (tamtéž) a v momentu této definice vychází z Mt 12, 30. Ovšem znovu podrobněji vysvětluje tento princip, který je pro Milíče, Janova a Husa společný a o kterém jsme v rámci srovnání jejich děl již hovořili.

Antikrist může být jak kolektiv, tak ten, kdo jej spojuje – nejvyšší Antikrist. Jakoubek tedy znovu vysvětluje to, co plyne již ze způsobu, kterým alespoň Janov a Hus o Antikristovi hovoří. Tuto myšlenku nachází Jakoubek již v Augustinově *De civitate Dei* I, XX, cap. XIX (s. 731–732, CCSL 48), ale v souvislosti s kopírováním myšlenek

⁷⁷⁵ MOLNÁR, A. Eschatologická naděje, s. 23.

⁷⁷⁶ *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*. Brno 1997, studie Cupio a te, o pater, edoceri (M. Matthias de Janov et M. Iacobellus de Misa), s. 86–119.

uvedených autorů je pravděpodobné, že i oni jej k Augustinovi dovedli. Podle Kybala⁷⁷⁷ různé výklady pojmu Antikrist nejsou typicky janovovské, ale vycházejí z bible a jsou na konci středověku obecně užívány. Další autoritou je pro Jakoubka údajně Chrysostomus – *Opus imperfectum*⁷⁷⁸ (fol. 37v). Na základě toho všeho se Jakoubek domnívá, že Antikrist není nebo nebude nikdo z venku, ale „domesticus inimicus sub nomine et specie Cristi“ (fol. 37v). A užívá i termín anticristineitas známý z Janova. Co jiného zde čteme, než že se jedná o křesťana pokrytce, jak to již známe z Milíče, Janova nebo Husa. Stejně tak definici nejvyššího Antikrista známe z Janova, Husa a Augustina, byť ji Jakoubek vyjadřuje trochu jinými slovy, ale ty nejdůležitější informace a výrazy ponechává nezměněny (fol. 37v) – proprie et maxime anticristus, summus et famosus antichristus. Je to ten, kdo zastává nejvyšší církevní úřad, kdo se jako takto definovaný pokrytec projevuje díky svému postavení v církvi nejvíce. Vysvětluje, že v tomto smyslu se také dá použít výraz ďábel jakožto bůh světa (dyabolus = deus huius seculi) (fol. 38r). Proto nemůže být Antikristem nějaký světský vládce (jak si myslel Milíč). Je jím papež.

Myšlenku o projevech Antikrista Jakoubek nachází opět v Augustinovi, tentokrát údajně v jeho díle *De verbis Domini super Iohannem*,⁷⁷⁹ které užívá také Hus. Odvolává se na I Io 2, 18–19 a veškeré myšlenky o protikladu Antikrista ke Kristu přejímá z Janova, podle jehož vzoru uvádí i antiteze Krista a Antikrista (např. fol. 41v), které známe také z Husa.

Příchod Antikrista lze vyvodit dvojím způsobem – díky Duchu svatému či vnitřním osvětlením, nebo díky bibli (vše fol. 42r). Jakoubek tedy shrnuje postup domácích myslitelů – Milíče, Janova a Husa. Čas Antikristova příchodu nemáme v moci vyvodit ani jinak zjistit (fol. 42v). V bibli je mnoho dáno v podobenstvích (fol. 42v). Zde opět zaznívá to, co již známe z Milíčova a Janovova díla a čím se v praxi řídí i Hus.

Další myšlenkou, kterou již známe nejen z Husova díla, je myšlenka o souvislosti Antikrista se schismatem. Kristus přijde křesťany scelit dohromady, Antikrist církev rozdělit. Dnes je církev strašně rozdělena, což je doklad přítomnosti Antikrista (fol. 43r–v). Jakoubek se přitom odvolává na Mt 18, 20, II Thes 2, 3 (srov. Janov), I Tim 4, 1 (Milíčův *Libellus*, Janov), Mt 24, 5 (zejména Janov), 10–12 nebo např. Tit 1, 16, Mt 24, 12 (fol. 44v; Hus, Janov, Milíč), na biblická místa, z nichž většinu najdeme i u zmíněných českých autorů. Jako toho, kdo souhlasí s těmito závěry, uvádí stejně jako Janov Milíče (fol. 46r) a dokonce hojně cituje z jeho *Libellus* (fol. 46r – 48v).

Jakoubek dodává k Janovovým výpočtům příchodu Antikrista zajímavou věc o charakteru utrpení posledních časů: „Et patet ex predictis per modum collelarii, quod tribulacio maxima, in tempore anticristi prophetata a Cristo Mathei 2IIII^o, non est in

⁷⁷⁷ KYBAL, V. Matěj z Janova, s. 26.

⁷⁷⁸ Non inveni.

⁷⁷⁹ Non inveni.

rebus temporalibus, sed animabus, non quibuscunque, sed animabus electorum et discipulorum Cristi.“ (fol. 50r) To je přesně styl, kterým vnímá pronásledování Antikristem i Hus.

Jak je to s Jakoubkovou naukou o Antikristovi v jeho dalších dílech? Paul de Vooght spatřuje pojetí Antikrista jako hlavního původce veškerého zla v církvi i v celém světě ve všech Jakoubkových spisech z let 1410–1415, v nichž se téma Antikrist vyskytuje. Projevy Antikristova řádění vidí Jakoubek v korupci, v Husově upálení, zneužívání obrazů nebo třeba v zákazu přijímání pod obojí způsobou.⁷⁸⁰ Jakoubek vystupuje obecně proti lidským nálezům a proti mnišskému řádění. Pronásledování Antikristem považuje za pronásledování Wyclifových příznivců⁷⁸¹ a tímto naprosto navazuje na Husa. Antikrist není nadpřirozenou bytostí.⁷⁸² Je to „soubor všech pokrytců s jejich hlavou. Je zároveň postavou kolektivní (totalis magna persona) i individuální (simplex persona). Mezi takové osoby je třeba počítat špatné papeže. Špatný papež, který je právě v úřadě, je pak hlavním, byť dočasným vtělením Antikristovým. To je tendence, kterou méně odvážně vyjádřenou nacházíme u Husa.

Vždy platí, že tím nejuplnějším možným vtělením Antikrista, Antikristem "samým" je špatný papež,⁷⁸³ přesněji špatné osoby, které do této funkce postupně nastupují. Tato myšlenka u Jakoubka přetrvává ještě např. v roce 1420 v komentáři k 24. kapitole evangelia podle Matouše.⁷⁸⁴

Poslední poznámka se týká výrazových prostředků. Na Jakoubkově kvestii vidíme, jak vypadá opravdu důsledné přejímání jednotlivých pasáží z děl jiných autorů. To silně ovlivňuje nejen obsah a biblické prameny, ale samozřejmě i terminologii a rétorické figury. Ve všech ohledech se tak Jakoubek nejvíce podobá Janovovi.

Rozdíly

Podobně jako u Husa nebo Wyclifa i u Jakoubka souvisí myšlenky o Antikristu úzce s eklesiologií. Také Jakoubek se domnívá, že církev lze chápat i jinak než jako církevní instituci. Vnímá ji tedy kromě toho jako shromáždění svatých (congregatio sanctorum dei), které existuje uvnitř viditelné církve, přičemž jím myslí ty, kteří se rozhodli žít křesťanským způsobem života až do konce.⁷⁸⁵ Podle Paula de Vooghta Husův predestinační princip nevyklučoval zlé křesťany z viditelné církve tady a teď, zato Jakoubek se této komplikaci vyhnul.⁷⁸⁶ Jakoubkovo řešení sice bylo z hlediska nauky o predestinaci určitým způsobem odlišné od toho Husova, avšak nedomníváme se s de Vooghtem, že by Husova cesta znamenala větší komplikaci než Jakoubkova nebo že by byla zásadně rozdílná. Rovněž u Husa jsou v podstatě, v každodenní praxi

⁷⁸⁰ DE VOOGHT, P. *Jacobellus*, s. 8.

⁷⁸¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I*, 2, s. 153–154.

⁷⁸² DE VOOGHT, P. *Jacobellus*, s. 10.

⁷⁸³ Tamtéž, s. 13.

⁷⁸⁴ Tamtéž, s. 15.

⁷⁸⁵ Tamtéž, s. 17.

⁷⁸⁶ Tamtéž, s. 19.

predestinovaní typičtí viditelně dobrým chováním a ona nejistota, která přesto vždy v rámci predestinačního pojetí (ale v docela malé míře) zůstává, může naopak fungovat jako další motivace k dobrému jednání, neboť si nejsou jisti ani ti, kteří toho udělali už hodně dobrého. De Vooght rovněž podhodnocuje Husův důraz na nutnost dobrého jednání. Kostky totiž sice u Jakoubka nejsou ještě vrženy, nicméně u Husa křesťané neznají, jak jsme právě řekli, s jistotou výsledek, což je důležité i z hlediska agitace.⁷⁸⁷ A ačkoli je to s vysvětlením vztahu jednání a predestinace u Husa složité, Husův důraz i na význam jednání pro posmrtný osud lidské duše je bez ohledu na to markantní. Daleko větší rozdíl spatřujeme jednak v tom, čeho si všímá i de Vooght: „Oba reformátory podněcoval proti zkažené římské církvi pocit jim společný, avšak zatímco Hus z něho čerpal zejména nedostižnou apoštolskou horlivost ‚zachránit lidi před hříchem,‘ Jakoubek už vypracoval mystickou a teologickou interpretaci neštěstí a béd své doby.“⁷⁸⁸ Jednak rozdíl vidíme i v tom, jakým směrem se Jakoubkova eschatologie začala ubírat po Husově smrti.

⁷⁸⁷ Srov. tamtéž.

⁷⁸⁸ Tamtéž, s. 74: „Un sentiment commun soulevait les deux réformateurs contre l'Église romaine corrompue mais, tandis que Huss y puisait surtout une ardeur apostolique incomparable pour „sauver les hommes du péché“, Jacobellus avait élaboré déjà une interprétation mystique et théologique des malheurs de son temps.“ Český nepublikovaný překlad: Libuše Havlíčková.

10. Eschatologie v kázání *Confirmate corda vestra*

Kázání *Confirmate corda vestra* (Iac 5, 8)⁷⁸⁹ Hus přednesl 3. 12. 1409.⁷⁹⁰ O situaci, v níž Hus proslovil toto univerzitní kázání na paměť Karla IV., jsme hovořili již v souvislosti s kázáním *Spiritum*. Roky 1408 a 1409 se nesly ve znamení Husových sporů zejména s arcibiskupem kvůli tomu, že arcibiskup zakazoval Wyclifovy knihy. Kázání *Confirmate* působí na toto období poměrně klidně a zvláště v závěru vyznívá značně pozitivně. Je to způsobeno tím, že *Confirmate* je určeno hlavně studentům,⁷⁹¹ že je nejen kritikou současnosti, ale především manuálem pro budoucí kazatele, kteří současné hříchy budou kritizovat.

Osou kázání zůstává jako obvykle Husova snaha přesvědčit posluchače o nutnosti dobrého jednání pro jejich spásu a v tomto případě také pro spásu v budoucnu jim svěřených oveček a eschatologické výroky mají posluchačům ukázat smysl pozemského života, který spočívá právě v procesu získávání zásluh. Tentokrát nabízí možnost rozvinout eschatologii již samotné téma kázání Iac 5, 8. Kromě tohoto tématu, díky kterému Hus ukazuje očekávání příští Páně jako nezbytnou charakteristiku současnosti, se však Hus pouští do úvah souvisejících i s dalšími posledními věcmi – do úvah o smrti, o Posledním soudu a dotýká se i tématu pekla. *Confirmate* je tak na eschatologické výroky velmi bohaté. Dá se dokonce říci, že v něm Hus rozvinul svoji nauku o dobrém jednání právě téměř výhradně prostřednictvím eschatologie. A jsou zde ještě dva rozdíly oproti kázáním *Diligens*, *State* a *Spiritus*. Díky tomu, že *Confirmate* má připravit pro praxi budoucí kazatele, Hus nahrazuje obvyklou ostrou kritiku spíše úvahami nad marností světských, pomíjivých lidských tužeb a spíše než praktickou ukázkou hrozeb a výzev, v nichž kazatel využívá posledních věcí, Hus tentokrát detailně uvažuje o tom, jak se poslední věci odrážejí ve vnímání a pocitech člověka a jak ovlivňují jeho myšlení. Podrobně popisuje to, čeho jindy využívá jako přesvědčovacího prostředku ve své kazatelské praxi.

A tak kromě toho, že nám Hus nabízí bohatý materiál ke studiu svých vlastních nebo převzatých výroků o jednotlivých posledních věcech, sám hovoří o tom, jakou funkci kázání a výroky o posledních věcech mají (nejen v *Confirmate*), a rovněž alespoň částečně objasňuje svůj názor na to, co vše by se mezi poslední věci mělo počítat.

„*Confirmate corda vestra, quoniam adventus Domini appropinquabit*“ (Iac 5, 8) je výrok, který pro Husa představuje „*monicio de adventu Domini*“ (s. 121) – učí (instruit), napomíná (admonet), těší dobré (consolatur bonos) a děsí zlé (terret malos) (s. 120). Funkci kázání a jeho jednotlivých výroků včetně těch eschatologických známe již z hlubšího rozboru předchozích kázání, avšak nyní Hus považuje za důležité o ní před studenty promluvit sám. Hus dokonce postupuje tak detailně, že tyto funkce ukazuje na jednotlivých částech tématu: „*Instruit et admonet omnes dicens: Confirmate*

⁷⁸⁹ Pracujeme s edicí SCHMIDTOVÁ, A. *Positiones*, s. 119–130. Dostupné rovněž v: Op. II, f. 40r – 42r (Op. 1715 II, fol. 62^a – 66^b).

⁷⁹⁰ *Positiones*, s. 236. Jedná se o tzv. vyšší homilii (tamtéž s. 229).

⁷⁹¹ NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus I, 1*, s. 383.

corda vestra [Iac 5, 8], consolatur bonos et terret malos dicens: adventus Domini appropinquabit.“ (s. 120) Připomeňme, že všechny tyto směry, kterými výroky působí, mají posluchače donutit k dobrému jednání či je v něm utvrdit, a že všemi těmito směry v Husově díle působí i eschatologie.

Největší problém pro kazatele samozřejmě představují zatvrzelí hříšníci. Jak je přesvědčit? V odpovědi na tuto otázku stejně jako v řadě dalších myšlenek v *Confirmate* Hus není původní. *Confirmate* téměř neobsahuje Husovy originální myšlenky. Originální je na něm jen to, jakým způsobem Hus dokáže cizí nebo tradiční výroky spojit do téměř systematického pojednání, což zvláště v jeho případech a v případech žánru kázání také překvapí. Škála autorů, z nichž čerpá, je pestrá – od klasiků přes bibli až po středověké autory. Odpověď na výše položenou otázku nachází Hus u Bernarda z Clairvaux a znovu potvrzuje jednu z hlavních funkcí, kterou v jeho díle eschatologie má.⁷⁹² Prostředkem zkrocení našeho ducha je lítost a vytrvalý pláč:

„Equum indomitum flagella domant, animam inमितem contricio spiritus et assiduitas lacrimarum,“⁷⁹³ což může dobře obstatat právě myšlenka na poslední věci: „Ergo in omnibus operibus tuis memorare novissima tua.“⁷⁹⁴ Et in eternum, id est usque ad mortem, ait Glosa⁷⁹⁵ „non peccabis. [Sir 7,40] Que novissima certe mortis horrorem, iudicii tremendum valde discrimen, ardentis iehenne metum ab oculis cordis tui, inquit Bernhardus, elongari nullatenus patiaris.“⁷⁹⁶ (vše s. 122)

Hus v *Confirmate* sice upozorňuje na příjemné i nepříjemné poslední věci, avšak při výčtu tzv. novissima, který následuje za právě uvedenou citací, zmiňuje slovy Bernarda pouze ty nepříjemné – smrt, Poslední soud a peklo: „Ecce, tria sunt oculis nostris preposita: mors horrida, tremendum iudicium et ardens iehenna. Mors venit, propinquat iudicium, iehenna est parata.“ (s. 122) V *Super Quattuor sententiarum* přitom v rámci čtvrté knihy, v níž se posledními věcmi zabývá, hovoří jen o vzkříšení, Posledním soudu a následujících posledních věcech. Obdobně i Lombardus začíná danou distinkci problematikou zmrtvýchvstání a Posledního soudu a na samotnou smrt se nesoustředí. Vymezení posledních věcí v Husově systematickém komentáři i v Lombardových *Sentenciích* chybí, můžeme se odrazet jen od toho, co vše v poslední knize najdeme v posledním tematickém oddílu popsané.

Bernardova definice se zaměřuje jen na ty poslední věci, jejichž připomínka dokáže hříšníky k nápravě skutečně donutit jako hrozba, jak to Bernard ještě blíže ukazuje v jiném svém díle, na které již Hus nepoukazuje: „(...) sed novissima quae sunt? Nam de eis dicitur, quod eorum memor non peccabis. Ipsa sunt mors, iudicium, gehenna. Quid horribilius morte? Quid iudicio terribilius? Nam gehenna nihil potest intolerabilius cogitari. Quid metuet, si quis ad ista non trepidat, non expavescit, non

⁷⁹² BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in festivitate omnium sanctorum, sermo 1, 9–10. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 5. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1968, s. 335.

⁷⁹³ Tamtéž, sermo 1, 9, s. 335.

⁷⁹⁴ Tamtéž, sermo 1, 10, s. 335.

⁷⁹⁵ Non inveni. Obrat „usque ad mortem“ používá často Lombardus v *Sentenciích*.

⁷⁹⁶ Tamtéž.

timore concutitur?⁷⁹⁷ Hus užívá eschatologii velkou měrou i tak, jak zde o ní Bernard hovoří, ovšem neomezuje se jen na tento způsob a zabývá se i příjemnými posledními věcmi, které mají posluchače nebo čtenáře nalákat. I v *Confirmate* se tedy drží v případě výroků o posledních věcech opravdu toho, co řekl o tématu Iac 5,8, totiž že nejen děsí zlé, ale také těší a láká dobré.

10.1. Onen svět – role Posledního soudu, věčného trestu, spásy a smrti v *Confirmate*

10.1.1. Hrozby

To, že se Hus v *Confirmate* blíže zabývá jednotlivými posledními věcmi, je již jeho vlastní iniciativa. Patří mezi ně podle souvislosti s Bernardovou definicí především poslední věci, které mají hříšníky vystrašit. Obavy zlých se u Husa již tradičně mají týkat jejich následného odsouzení (*dampnacio* – s. 120), a tak se Hus opírá zejména o Is 3,11.

Hrozby jsou relativně mírné, je jich málo, nekumulují se na jednom místě a hlavně Hus o nich hovoří více teoreticky a soustředí se na popis prožitku, který vyvolávají, ne tolik na ně samotné. Ani zde se nesetkáme se snahou o naturalistický popis zásvětí, prostřednictvím kterého by Hus onen svět posluchačům přibližoval. Husovi jde především o připomínku fungování odplaty, o upozornění na hrůzu onoho světa, ne tolik o detailní popis, který tak omezuje na připomínky pekelného ohně (*ignis, ignis eternus*). Smysl těchto výroků se odráží také ve velmi střídmém využití rétorických figur:

„Ergo ,agite nunc, divites, plorate, ululantes, in miseriis vestris, que advenient vobis. Divicie vestre putrefacte sunt, vestimenta vestra a tineis sunt comesta. Aurum et argentum vestrum eruginavit; et erugo eorum in testimonium erit vobis et manducabit carnes vestras sicut ignis. Thesaurisastis vobis iram in novissimis diebus,‘ [Iac 5, 1–3] (...)⁷⁹⁷“ (s. 120)

„Si presciremus, que cunctis parantur, multa timeret homo, que sibi tuta putat.“ (s. 125)

Varováním před nebezpečím lásky k světskému životu je také Lc 21, 34: „(...) et superveniat in vos repentina dies illa.“ (s. 121) *Dies illa* je totiž především *dies ultionis* (s. 121). Kromě toho čteme v *Confirmate* už jen biblický výrok „Ite, maledicti, in ignem eternum.“ [srov. Mt 25, 41] (s. 126) a to je v *Confirmate* z hrozeb, které jsou pro Husova kázání obvyklé, vše. Vzhledem k tomu není smysluplné uvádět zvláštní kapitoly věnující se jednotlivým stránkám hrozeb. Stejně tomu je i v případě pozitivní motivace.

⁷⁹⁷ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones de diuersis, sermo 12, 4. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 6/1. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1970, s. 129.

10.1.2. Pozitivní motivace a další příklady Husova pozitivního myšlení

Hus hrozby alespoň mírně vyvažuje. Radost dobrých je vyvolána myšlenkou na vykoupení. Hus se opírá o Is 3, 10 nebo o Lukášovo evangelium Lc 21, 28 (vše s. 121). To, co přináší potěšení, útěchu a dobrou naději („consolacionem eternam et spem bonam“ – II Th 2, 16; s. 121), je dobré jednání, které k vykoupení vede:

„Perfecti, confirmate corda vestra in celestium contemplacione valida, nam I Cor. dicitur: Qui confirmabit vos usque in finem, sine crimine in die adventus [I Cor 1, 8] (...) Confirmate (...), ut integri mente et corpore (...) Deus sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini (...)“ (s. 121)

V tomto kontextu je potom samozřejmé, že otázka, zda má cenu jednat dobře, která se v *Confirmate* objevuje, je čistě cvičnou. Navíc hned následuje kladná odpověď: „(...) sed pro quo sic servari debet homo integer? Certe, ut coronetur (...)“ (s. 121)

Také závěr kázání vyznívá pozitivně, protože v něm Hus hovoří o Posledním soudu jako o začátku spásy:

„Carissimi, ‚nunc propior est salus nostra, quam cum credidimus,‘ ait Apostolus, quia ‚nox‘ peccati, ignorancie et dampnacionis ‚precessit, dies autem‘ gracie, fidei et salutis ‚appropinquavit‘. ‚(...) abnegantes omnem impietatem et secularia desideria sobrie,‘ quo ad nos, ‚iuste‘, quo ad proximos, ‚et pie‘, quo ad Deum vivamus in hoc seculo, expectantes beatam spem,‘ [Rm 13, 11, 12] id est beatitudinem, que est obiectum spei, ‚et adventum glorie magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Cristi (...)‘ (s. 127)

Ke konci se objevuje ještě jeden doklad Husova pozitivního myšlení. Dobrý člověk chápe z určitého hlediska pozitivně veškeré poslední věci, i svoji smrt, neboť ta může představovat konec utrpení:

„Nam iustis ‚melior est dies mortis quam nativitatis.‘ – Eccl. 7 [srov. Ecl 7,2], quia preciosa est mors sanctorum in conspectu Domini. Ipsa etenim est exitus de carcere, finis exilii, laboris consumacio, ad portum applicacio, finicio peregrinacionis, depositio gravissimi oneris, scilicet corporis animam agravantis, ymo mors est de furioso equo descensus, id est de carne, de ruinosa domo liberacio, de ardenti camino extraccio, omnium terminacio egritudinum, evasio omnium periculorum, omnium malorum consumpcio, vinculorum disruptio, debiti nature solucio, redditus in patriam et ingressus in gloriam. Quapropter, carissimi, confirmemus corda nostra in propositis, ut possimus consistere in excelsis, nam adventus Domini, qui ad nos descenderat, appropinquabit. Studeamus, karissimi, ad ipsum per eam ascendere (...) studeamus (...)“ (vše s. 127–128)

Třetí poslední věc, tj. peklo tuto dobrou náladu nekazí, protože výklad o něm alespoň v písemném záznamu nakonec chybí.

Také v případě výroků o nebeském království se Hus nepokouší místo věčného života popisovat jinak než pomocí toho, jaký pocit v něm duše budou zažívat, a upozorňuje jako v předešlých kázáních na kontrast nejen pekla a nebe, ale jak jsme na ukázkách viděli, v souvislosti s okamžikem smrti zejména pozemského strádání a nebeského

naplnění (fructus, redemptio, integer, sanctificare, coronare, dies salutis, beata mors – exitus de carcere, finis exilii, redditus in patriam atd.). Ukazuje tak vedle toho, co říká o posledních věcech v uvedené ukázce Bernard, znovu další význam kázání a posledních věcí – používá je jako útěchu těm, kteří v pozemském životě trpí chudobou a bolestí. Pokud jde o rétorické figury, objevuje se výrazněji jen amplifikace.

10.2. Smrt

První poslední věcí, jejíž připomínka má v *Confirmate* napravit hříšníky, je smrt. Hus si všímá několika stránek smrti a vnímání této události. Snad tou nejvýraznější je vnímání smrti jako obecně velké změny. Hus adresuje úvahy o smrti tomu, kdo chce dlouho žít: „(...) litigiosus iuvenis satagens diu vivere (...)“ (s. 122) Samozřejmě má na mysli hlavně boháče. Hříšník si musí uvědomit, jakou naprostou kvalitativní změnu vůči světskému postavení a životu tato nevyhnutelná součást lidského života představuje a jak rozdílné z hlediska trvání pozemský a posmrtný život jsou: „Ecce, mors ostendit patule, quam sit modica potencia huius mundi et que sit vita nostra, quia ‚vapor ad modicum parens‘– Iac. 4 [Iac 4, 14]. Cum ‚homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis, qui quasi flos egreditur et conteritur et fugit velud umbra‘– Iob 14 [Iob 14, 1–2].“

Hus tomuto tématu věnuje ve speciální kapitole kázání dlouhé pasáže, které vynikají spíše z hlediska řečnického, než že by přinášely nějaké překvapivé a bohaté informace. Představme si, jak silně např. muselo působit neustále opakování slov „mors est ventura“ v první básni, kterou uvádíme níže. Navíc celý výklad o smrti je rozsáhlou amplifikací několika základních křesťanských myšlenek. Hus se ve svých úvahách pohybuje naprosto v tradičních mezích. A ani ona rétorika není původní.

Po smrti neplatí lidské právo, prosby ani moc. Vzhledem ke smrti jsou úřady, majetek a tělo pomíjivé. Jediné, co z pozemského života přetrvává, co svým způsobem zasahuje až za hranici smrti, je jednání. Jeho hodnota je trvalá, a jednání má proto jediný skutečný smysl v konečném životě. Po smrti už nic ovlivnit nemůžeme. Smrt je nevratná stejně jako pozemský čas. Smrt čeká na každého bez rozdílu a vždy se dočká.

„Mors est ventura, que non curat tua iura.

Mors est ventura, que non vult dare tempora plura.

Mors est ventura, nec prece nec precio fugitura.

Mors est ventura, quam non fugat potencia dura.

Mors est ventura, quid fiet de prepositura?

Mors est ventura, que dissipabit beneficia plura.

Mors est ventura, quam non excuciet et papatura.

Mors est ventura, que caput quaciet et tua crura.

Mors est ventura, non fac, que scis nocitura.

Mors est ventura, fac, que sunt Deo placitura.

Mors est ventura, transibis ad altera iura.“

(NICOLAUS VON BIBRACH. *Carmen historicum occulti auctoris saec. XIII.*, v. 866–895 passim. Ed. C. von Höfler. Wien 1861, s. 216–217. Sitzungsberichte/Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 37.)

a Hus dodává:

„Quia ‚Est nostre sortis transire per ostia mortis.

Et grave transire, quia transitus absque redire.“⁷⁹⁸ (vše. s. 122)

Pocit ze smrti vypovídá o kvalitě člověka. Myšlenka na smrt vyvolává v lidech dvojitý pocit, a to podle zaměření člověka na světské, nebo duchovní věci a podle jeho svědomí. Hus si podrobně všímá jen negativního pocitu ze smrti, tj. pocitu těch, které kritizuje za špatné jednání, a drží se tak pojetí posledních věcí z Bernardovy definice (horrida mors jako „amara memoria homini iniusto“, srov. Sir 41, 1–2; s. 123 a 122). Všímá si pocitu nevěřících, boháčů, lenochů, šťastlivců a povýšenců nebo zdravých a mladých lidí, kteří nemyslí na to, že tento jejich stav je dočasný (s. 122–123). Když takoví lidé pomyslí na smrt, vyvolá to v nich pocity, které Hus popisuje jako „crudo, furor, zelus, tumultus, fluctuacio et timor mortis“ (Sir 40,4; s. 123), tedy prožitky podle Husa neslučitelné se správným křesťanským životem. Kdo cítí strach, má špatné svědomí, protože je hříšný a musí se napravit a platí to opět pro všechny sociální skupiny.

Velmi silná je také myšlenka o rovnosti lidí ve smrti, ke které Hus cituje další autority: Claudia Claudiana (s. 123; *De raptu Proserpinae*, liber II, v. 300–302, In *MGH. Recensuit T. Birt. Berolini 1892*, s. 374) a Hildeberta z Lavardinu (*Carmina minora*, carm. 11 – Ad reginam Anglorum, v. 3. Rec. A. B. Scott. Leipzig 1969, s. 4).

Co je smyslem všech těchto Husových výpovědí? Připomínka smrti je především dalším Husovým prostředkem, jak lidi donutit ke zpytování svědomí a nápravě. Proto se Hus také od této poslední věci již tradičně vrací k připomínce dobrého jednání, k pozemskému životu, k velmi dlouhým úvahám o marnosti světského, jimiž nahrazuje svoji tradiční kritiku. Smrt je hranicí, je koncem těla i všeho, co na něm záviselo. Hus opět hovoří o protikladu, který tentokrát demonstruje consciencia a prechává gloria a přechází ke kritice světského bohatství, jak k tomu připomínka smrti nabádá.

Objevuje se ještě další myšlenka, že smrt je záležitostí okamžiku a může nastat hned:

„Alius dixit ad ostendendum, quam sit vana mundi potencia: ‚Heri iste multos poterat a morte liberare, hodie mortis iacula non potuit evitare.‘ Alius dixit: ‚Heri iste premebat terram, hodie a terra premitur ipse.‘ Alius dixit: ‚Heri iste multos habebat amicos et

⁷⁹⁸ Přísloví užívané ve středověku (*Thesaurus proverbiorum medii aevi*. Hrsg. von Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Begr. von S. Singer. Berlin, New York 2001, s. 326).

inimicos, hodie omnes habet equales.‘ Alius dixit: ‚Heri omnes gentes habebant istum in timore, hodie ipsum omnes habent in vilitatem et horrorem.‘“ (s. 124)

Zbývá ještě dořešit výrazovou stránku Husových výpovědí o smrti. Výrazová stránka je propracovaná, ale nepůvodní. V systematickém komentáři *Super Quattuor sententiarum* se Hus smrti speciálně nevěnuje a nacházíme zde jen občasné její připomínky a typicky křesťanské výroky o nevyhnutelnosti smrti apod. Podobně je tomu i v Husově předloze, v Lombardových *Sentenciis*, kde nacházíme také pouze občasné výroky o tom, že smrt znamená změnu (*Sententiae*, I, 8, 2, 2, s. 97), že se týká všech (tamtéž, II, 30, 1, s. 496), že smrt je pro některé koncem dobra, pro jiné zla (tamtéž, III, 15, 4, s. 103), že je to oddělení duše od těla (tamtéž, např. III, 21, 2, 1, s. 134) a že existuje i věčná smrt (tamtéž, např. IV, 18, 4, 1, s. 357). Ani zde nenajdeme souvislý výklad o smrti, pouze o smrti Kristově stejně jako v Husově komentáři. V podstatě tedy nacházíme to, co v Husově *Confirmate*, již v Lombardových *Sentenciis*.

V případě tzv. Husových předchůdců potom nemáme mnoho materiálů ke srovnání. Milíč o smrti zvláštní úvahy nevede. Jen občas je vidět, že chápe smrt spíše jako smrt duchovní, tj. peklo, jako mors eterna. Janov v *Regulích* uvádí jen drobné zmínky typu, že věčné odsouzení znamená nejhorší smrt (*Regulae*, III, tr. 6, sv. IV), že se nemáme bát lidí, neboť nemohou zabít duši (např. *Regulae*, I, 1, 8, s. 41, sv. I), že existuje dvojí smrt – mors culpe a mors corrupcionis (*Regulae*, V, 7, 15, s. 148, sv. VI) nebo že hodina smrti není vůbec jistá (*Regulae*, V, 4, 1, s. 67–68, sv. VI).

10.3. Poslední soud

Také Poslednímu soudu Hus věnuje zvláštní oddíl kázání. Hrozivý soud je blízko, ovšem jak už víme i ze *Super Quattuor sententiarum*, přesný čas nikdo z lidí nezná: „(...) revolvamus vanitatem seculi, iam respiciamus ad diem districti iudicii, quoniam adventus Domini appropinquabit, adventus, inquam, certus, sed quo ad diem et horam, inciscus.“ (s. 126) Pro křesťany to znamená být neustále ve střehu, bdít (Mt 25, 13).

Tak jako Hus rozeznává nepříjemné a příjemné poslední věci, jako rozeznává hrozby a útěchu, tak už v úvodu hovoří o Kristu, jehož příchod očekáváme, ze dvou hledisek – jako o tom, který nejprve přišel lidi spasit (východiskem je Io 3, 16–17), a nazývá jej medicus, omnipotens Deus, legislator iustissimus, Filius hominis: „Venit, non ut perderet, sed perditum inveniret hominem et salvaret. Venit, non ut mundum iudicaret, sed salvaret.“ (s. 119; srov. Io 3,16–17); mnohem více po vzoru Bernardovy definice o něm hovoří jako o tom, který nás bude brzy spravedlivě a přísně soudit:

„(...) expectamus rigidissimum iudicem in magestate, iusticia et horribilitate. Non nos decipiat nostra adulacio, ut dicamus: Qui venit, non ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum, non iudicabit ad dampnationem. Certe, qui iudicatus est propter nos, veniens iudicabit nos.“ (s. 120); „(...) Nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vite,‘ [srov. Io 5, 28–29] id est in beatitudinem, ‚qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii,‘ id est in condemnationem. Hec cogitemus, hec sepissime in

mente discuciamus, hec timeamus, relinquamus, virtutes diligamus, patientes simus (...)“
(s. 120)

Popis onoho dne, který Hus v této souvislosti cituje (s. 126), je na jeho poměry neobvykle barvitý, ale tak jako se nese celé kázání spíše v přívětivém duchu, tak i Bůh je v něm přes předešlé varování nakonec ukázán přece jen jako milosrdný soudce:

„(...) quia 2 Pet. 3 dicit Cristi vicarius: ‚Adveniet dies Domini sicut fur, in quo celi magno impetu transiet, elementa vero calore solventur, [II Pt 3,10] terra autem et que in ipsa sunt opera, exurentur.‘ Et subdit Petrus: ‚Cum igitur hec omnia dissolvenda sint, quales oportet nos esse in sanctis conversacionibus et pietatibus expectantes et properantes in adventum diei Domini nostri Iesu Cristi, per quem celi ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent.‘ [srov. II Pt 3, 11–12] Ecce, adventus Domini horribilis, in quo supra erit iudex offensus, reprobis iratus, subtus chaos horridum inferni patens. A dextris omnia peccata accusancia, a sinistris omnia demonia ad supplicium trahencia, retro mundus ardens, ante angeli Dei ad infernum propellentes, intus consciencia crudelissime mordens, extra ignis intollerabilis corpus urens, tam boni quam mali peccata cognoscentes omnium, et sancti iudicis approbantes sentenciam, qua dicetur: ‚Ite, maledicti, in ignem eternum.‘⁷⁹⁹ [srov. Mt 25, 41] Hec pensantes ex animo agamus penitenciam, queramus graciam, nam dicit Petrus 2 Pet. 3: ‚Non tardat Dominus promissionem, sed patienter egit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad penitenciam reverti.‘ [srov. II Pt 3, 9] Ecce, piissimus Dominus non vult aliquos perire, sed vult omnes salvos fieri, si agant penitenciam, patienter expecat, et donis promissis non tardat. Ergo confirmate corda vestra in paciencia, quoniam adventus Domini appropinquabit.“ (s. 126–127)

Ani v případě tématu Poslední soud není třeba zdlouhavě připomínat, že funkcí myšlenky na Poslední soud je vrátit člověka k úvahám o svém chování a k jeho nápravě. A není třeba vyjmenovávat jednotlivé výroky a rétorické figury (které jsou užívány tradičním způsobem), které vidíme pohromadě ve dvou uvedených ukázkách. V *Confirmate* před sebou máme ucelený popis Posledního soudu, který má přivést na správnou cestu budoucí duchovní a současně jim ukázat, jaké prostředky mají při výchově svých budoucích svěřenců využívat.

⁷⁹⁹ Srov. *Super IV Sententiarum*, IV, XLVII, 1, s. 724.

11. Eschatologie v kázání *Dixit Martha ad Iesum*

Dušíčkové kázání *Dixit Martha ad Iesum* (Io 11, 21)⁸⁰⁰ Hus proslovil pravděpodobně k lidu⁸⁰¹ 3. 11. 1411.⁸⁰² V jaké situaci se Hus a jeho přívrženci ocitli v tuto dobu, to již víme z výkladu o listech. Připomeňme, že Hus již zcela evidentně prožíval osobně eschatologické dění zejména v souvislosti s Antikristovým řáděním. Cítil, že je sám pronásledován Antikristem, považoval jej za nepřítele církve i sebe samotného. Byl však stále velmi oblíbený a svoji pozici ani existenci dosud nevnímal jako ohroženou.

Kázání Hus vystavěl opět na myšlence o nutnosti dobrého jednání pro spásu křesťanů. Tentokrát tradiční ideu vzhledem k příležitosti demonstruje na tématu pohřebních obřadů. Přebírá do svého kázání svůj výklad o očištění ze *Super Quattuor sententiarum* a opírá se rovněž o Wyclifova kázání – *Dixit Martha ad Iesum* a *Omne quod dat mihi pater ad me veniet*.⁸⁰³ Hlavním Husovým cílem je zkritizovat současnou podobu pohřbů a důvody, které k ní vedou, a připomenout, jak by věci měly správně vypadat. Pohnutky jsou to tedy obdobné jako v dílech, z nichž zde čerpá: „Circa istud ewangelium videndum est, quare fiunt exequie mortuorum.“⁸⁰⁴ (s. 158) Vychází z úvahy nad tím, jakou funkci by měly mít prosby za mrtvé, kvůli nimž se mají pohřební obřady v první řadě dít, a tuto úvahu člení na tři podrobnější, když odpovídá na otázku, či prosby jsou účinné, kterým mrtvým prospívají a jaké to musejí být prosby. Součástí poučení je ostrá kritika stávající pohřební praxe, a tak Hus kromě tří zmíněných otázek sleduje podrobněji také tři hlavní odsouzeníhodné příčiny současné podoby pohřbů. Celé kázání se tedy již tradičně nese v moralistním duchu a zpracování eschatologických témat se mu podřizuje.

Kázání *Dixit Martha* proslavili badatelé především kvůli jednomu eschatologickému tématu, které v něm najdeme. Je to pojetí očištěnce, jehož pravověrnost se snažil vyvrátit Jan Sedlák⁸⁰⁵ a které se stalo v díle některých pohusovských autorů neoprávněným argumentem pro neexistenci očištěnce. Jak uvidíme, žádnou známku hereze Husovy výroky o očištění v *Dixit Martha* nepřináší. Již v úvodu musíme také poznamenat, že *Dixit Martha*, jak jsme již představením zaměření tohoto kázání naznačili, není v žádném případě kázáním o očištění, ale kázáním o pohřebních obřadech, s nimiž

⁸⁰⁰ Edice: Op. II, fol. 48v – 53v (Op. II 1715, fol. 76^a – 84^b). Pracujeme s edicí *Positiones*, s. 157–178.

⁸⁰¹ Jedná se o tzv. vyšší homilii, o níž pojednává editorka A. Schmidtová v *Positiones* na s. 229. Nejistý zůstává charakter posluchačů – synodální kázání to být nemohlo, jako univerzitní kázání ho neoznačuje žádný z rukopisů. Objevily se nápadly, že Hus mohl kázat buď v Betlémské kapli, nebo jinde k lidu i latinsky, avšak Novotný, který hledal nějakou zvláštní příležitost toho roku, která by latinské kázání k lidu zdůvodnila, ji nenalezl. Betlémská kázání pro rok 1411 známa nejsou. Tato otázka zůstala nevyřešena, autorka nejnovější edice se nicméně přiklání k verzi, že kázání bylo určeno lidu. (Tamtéž, s. 241.)

⁸⁰² BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. Soupis pramenů, č. 29, s. 88; *Positiones*, s. 241.

⁸⁰³ Na Wyclifova kázání, z nichž Hus vyšel, a na spojitost s Husovým komentářem *Super Quattuor sententiarum* upozorňuje již SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 217.

⁸⁰⁴ Edice v *Positiones* zvýrazňuje kurzivou doslovné přejímky z Wyclifa.

⁸⁰⁵ J. Sedlák považoval Husovy výroky v *Dixit Martha* za výroky, které existenci očištěnce zpochybňují (SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 217).

problematika očistce úzce souvisí. Ani volbou tématu, kterou zapříčinily hlavně Dušičky, zde tedy Hus není větším nebo jiným eschatologem než jindy. Kromě očistce se v tomto kázání setkáme opět s tematikou pekla, Posledního soudu nebo věčného života, ovšem tentokrát se jedná spíše o pouhé poučení o těchto aspektech onoho světa, nikoli velkou měrou o hrozby a pozitivní motivaci, které bývají pro kázání typické. Dále najdeme v *Dixit Martha* zmínky o lůně Abrahámově a o posmrtném osudu zesnulých dětí a vyvstanou nám na mysl nejspíše různé otázky po detailech očištného procesu.

Z předešlých rozborů Husových vybraných děl jsme zjistili, jaký má pro Husa eschatologie význam – vytváří uvědomění, že dobrým důvodem veškerého lidského počínání je vždy to, co má nějaký smysl pro věčný život, ať už náš vlastní nebo někoho druhého. Platí to rovněž v *Dixit Martha*, kde jsou takovým dobrým důvodem správně fungující pohřební obřady. Pozůstalé a duchovní by měla vést myšlenka na poslední věci, která zpětně ovlivňuje pozemské jednání, to, co Hus v *Dixit Martha* nazývá „via“, naprosto zásadně, a to ze tří následujících důvodů, z nichž poslední dva přebírá z Wyclifova kázání *Omne quod*:⁸⁰⁶

„Causa autem laudabilis exequiarum consistit in tribus. Primo, ut de morte Cristi turpissima et gravissima et de peccato nostro, quod fuit causa mortis sue, cogitemus. Secundo, ut attendendo ad miserias mortui nos ipsos in moribus corrigamus. Tercio, ut devocius orando pro mortuis dormienti ecclesie, id est sanctis in purgatorio adiutorium impendamus. Ecce, isti tres modi rectificant exequias mortuorum et valent specialiter viventibus ad hoc, quod possunt contueri ut in speculo quomodo: sicut talis defunctus est mortuus, sic illi necessario morientur.“ (s. 161)

To první, co myšlenka na smrt a další poslední věci přináší, je uvědomění si vlastní konečnosti a významu posmrtné existence. To je základem pro to, aby člověk pochopil význam Kristovy oběti a podle jeho vzoru napravil svoje jednání a v případě pohřbu navíc pomohl trpícím v očistci. Hus zde v podstatě říká to, co čteme v *Confirmate*, tj. že úvahy o smrti ukazují pozůstalým to, co má jedinou skutečnou hodnotu, co trvá na věky nebo má na věčný život vliv – věčný život a dobré jednání. Z tohoto pohledu se stává vše světské marností, a je tedy třeba je kritizovat, přičemž Hus to z velké části opět vyjadřuje Wyclifovými⁸⁰⁷ slovy:

„Et consideracio talis speculi moneret superstites, quod in omni genere peccati tribus est hostibus resistendum. Quid, rogo, valet temptacio dyaboli ad superbiam, invidiam sive iram, cum necesse sit cadaver iacere exanime et inpotens proficere (...) Consideracio eciam illa tolleret accidiam et avariciam, que sunt peccata seculi, cum defunctis non prosunt divicie (...) Et tunc congaudebunt, quod expulsa accidia instanter erant meritorie operati (...) Et tercio est illa consideracio specularis tiriaca specialis contra peccata carnis, que sunt gula atque luxuria. Ideo si vis habere frenum ydoneum ad carnem tuam in concupiscenciis suis moderandis, meditare mortem tuam assidue iuxta illud metricum: „Non poterit melius hominis caro viva domari mortua qualis erit, quam semper

⁸⁰⁶ *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV, XI, s. 89–90.

⁸⁰⁷ Tamtéž, s. 94.

*premeditari.*⁸⁰⁸ Hoc eciam innuit Syrach Eccli. 7^o [Ecl 7, 3] dicens: ‚Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum et vivens homo cogitat, quid futurum sit.‘ Et iterum ibidem dicit: ‚Fili, in omnibus operibus tuis memorare novissima et in eternum non peccabis.‘ [Sir 7, 40]“ (s. 161)

Tento úryvek a zejména poslední výrok uvedené citace shrnuje všechny uvedené Husovy zásady v nakládání s posledními věcmi. Hus se ani v *Dixit Martha* nerozhodl bádát nad podobou onoho světa. Chce svým posluchačům připomenout, jak učinit pozemský život záslužným a jak si zajistit dobrý posmrtný osud. Proto i zde výroky o posledních věcech tomuto účelu přizpůsobuje nejen obsahem, ale také formou, a výroky tak mají většinou podobu připomínky či vzpomínky na poslední věci, jak o tom hovoří právě zmíněný Sir 7, 40, nikoli podobu systematických výkladů.

11.1. Onen svět – role věčného trestu a očistce v *Dixit Martha*

11.1.1. Hrozby – praktická ukázka i vysvětlení jejich smyslu

Hus důrazně připomíná smysl výroků a úvah o onom světě také speciálně v souvislosti s hrozbami, konkrétně s hrozbou věčným ohněm. Oheň je také zde u Husa tím nejnaturalističtějším prvkem. Hrozby již tradičně slouží jako připomínka posledních věcí, která má napravit jednání lidí, a platné jsou právě při pohřbech. Je to myšlenka, kterou Hus v tomto kázání přebírá z Wyclifa.⁸⁰⁹

„Nam constat experimento certissimo, quod hominis cadaver mortuum est vilius, horribilius et fetidius quam cadavera bestiarum (...) Quid ergo valet sibi transacta gula sive luxuria, cum finis talis necessario consequatur? Indubie multum nocebit tam corpori quam anime, cum ipsa sint connectenda perpetuo et perceptura mercedem perpetuam, secundum quod meruerant hic in via. Et hinc Salvator frequenter minatur igne perpetuo, quem damnati perpetuo patientur. Bona ergo est memoria novissimorum ad reprimendum carnis vicia, pensando attente, qualis erit caro mortua et post resurrectionem igni tradenda, perpetue crucianda. Et tales hortaciones faciende sunt in exequiis mortuorum (...)“ (s. 161–162)

Hus v případě hrozeb v *Dixit Martha* spíše posluchačům připomíná smysl hrozeb podobně jako v *Confirmate*, než že by je strašil jejich častým uváděním a barvitým líčením. Tomu odpovídá i tento střídmy seznam výrazů, které popisují věčný trest: ignis perpetuus, perpetuo pati, caro igni tradenda, damnatio. A přístup odráží také ve srovnání s kázáními, která jsme doposud sledovali (kromě *Confirmate*), opět strohost z hlediska užití rétorických figur. Nenacházíme ani nějakou pravidelnost, s níž by Hus hrozby do *Dixit Martha* zařazoval, jsou rozprostřeny v kázání na různých místech. V tomto poklidném a výraznějším naturalismu naprosto vzdáleném duchu se nesou také následující výroky:

⁸⁰⁸ Non inveni.

⁸⁰⁹ Omne quod dat mihi pater ad me veniet. In *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, XI, s. 94–95.

„Mors mala putanda non est, quam bona vita precesserit. Neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem.“ Ecce, hiis ante oculos positus defectus circa mortuorum exequias fugare et fugere poterimus et vitam nostram bonis operibus exercere“ (s. 163; AURELIUS AUGUSTINUS. *De Civitate Dei. Libri I–X*, I, 11. Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnholti 1955, s. 13. CCSL 47)

Připomínka Posledního soudu nemusí dokonce vůbec obsahovat příklady věčného trestu či věčné odměny:

„Ex quibus nimirum sententiis constat, quod qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio presentatur.“ (s. 165, GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, IV, 41. In GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*. Ed. A. de Vogüé. Paris 1979, s. 148. SC 265.)

Podobně mírně vystupuje Hus při kritice mše nehodných kněží: „Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium, scilicet damnacionis, manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini, scilicet quod debet sumere existens mundus a crimine et in pura devocione.“ (s. 173, srov. *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 8, s. 720) Objevuje se sice výrok, že špatný kněz přijímající eucharistii: „Ac si Cristum occideret, punietur.“⁸¹⁰ (s. 173), ale to vše opět jen tak mimochodem. Silnější hrozbu v *Dixit Martha* nenajdeme.

O věčné blaženosti se v *Dixit Martha* objevují jen stručné zmínky, proto jim nevěnujeme zvláštní kapitolu. Výroky toho druhu, že svatí budou blaženi ve vlasti, zde slouží jen jako konstatování, aby bylo zřejmé, komu nejsou a komu jsou užitečné modlitby za mrtvé. Tyto informace Hus nestaví do role nějaké výraznější motivace.

11.1.2. Role očistce v *Dixit Martha*

V *Dixit Martha* hovoří Hus o očistci nikoli kvůli jeho vlastní existenci, aby jej důkladně popsal, ale proto, aby odůvodnil, proč a jak je třeba prosit za mrtvé. Jen díky tomu přináší poměrně mnoho informací o tomto místě dočasného utrpení duší, a to v rámci první podrobnější otázky: „(...) quibus defunctis (...) suffragia poterunt subvenire (...)“ Husovi se zdá být současné spoléhání se na prosby za mrtvé přemrštěné v tom smyslu, že utlačuje snahu člověka něco pro svoji spásu udělat sám ještě během pozemského života, který je k tomuto účelu podle Husa ve své podstatě určen, a odmítá, že by tak nespolehlivý pokyn k tomuto současnému přístupu, jako je nějaká nepřímá zmínka v nekanonické knize Makabejské, měla přebít to, k čemu nabádají evangelia i celá bible – přikázání dobře jednat:

„Sed currit dubium, cur homines moderni temporis ad tantum innituntur mortuorum suffragiis, cum in tota sacra Scriptura non docuit hoc Spiritus Domini expresse preter librum Machabeorum (...) dicitur, quod vir fortissimus Iudas ‚facta collacione duodecim milia dragmas argenti misit Ierosolimam offerri pro peccato sacrificiorum.‘ Et concluditur sic: ‚Sancta ergo et salubris est cogitacio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.‘ Denique nec prophete nec Cristus cum suis apostolis nec sancii eorum

⁸¹⁰ Non inveni.

sequaces propinqui orare pro mortuis docuerunt explicite, sed docuerunt valde sollicite populum, ut vivens sine crimine foret sanctus.“ (s. 171–172)

Hus takto nekomentuje pasáž z knihy Makabejských, aby zpochybnil existenci očištěnce, jak se o něm domníval⁸¹¹ Mikuláš z Pelhřimova, nebo aby zpochybnil účinnost proseb jako takových, jde mu výhradně o zpochybnění oprávněnosti současné podoby hrozeb.

Středověká teologie II Mcc 12, 43 (a s tím související II Mcc, 12, 46) uznávala za doklad účinnosti modliteb živých za mrtvé a možnosti posmrtného vykoupení hříchů. A pokud podle ní mají modlitby za mrtvé vliv na to, že mrtví vstanou, potom existují odpustitelné hříchy.⁸¹²

Ačkoli se Hus zabývá v *Dixit Martha* očištěncem jen v omezené míře, dané plně účely jeho kázání, ve srovnání s vyhlášeními oficiálního dogmatu v otázce očištěnce⁸¹³ je, jak následně uvidíme, ještě velmi podrobný. Bula *Benedictus Deus* z roku 1336 byla pouze vyhlášením souhlasu s existencí očištěnce. Očištěnce dostal oficiální podobu sice v roce 1274 na Lyonském koncilu, avšak přesné dogma o něm neexistovalo. Už zde však bylo řečeno to podstatné, čeho se v podstatě drží i Hus – že duše těch, kteří se nestačili dostatečně kát během pozemského života za své hříchy, jsou očišťovány po smrti očištěnými tresty a že k ulehčení takových trestů jim pomáhají přímluvy věrných živých v různých formách.⁸¹⁴ I poté však stále chyběla pevnější opora v bibli, a tak bylo pojetí očištěnce běžně provázeno pochybnostmi a přesné dogma bylo ustanoveno až v 16. století. Na základě toho potom na Tridentuském koncilu církve, které vzešly z reformace, myšlenku očištěnce odmítly.⁸¹⁵

Husovi na dokladu v knize Makabejských, o který se opírají zastánci přemrštěného lpění na dokonce neúčinně prováděných prosbách za mrtvé, vadí to, že není explicitní, a hlavně – nepatří ani do kánonu Židů, natož aby měl něco společného s Novým zákonem. Zmíněné biblické místo sice má fungovat současně jako doklad existence očištěnce a účinnosti proseb za mrtvé, nicméně i když jej Hus v *Dixit Martha* považuje za velmi slabé, na existenci očištěnce se přímo nesoustředí a biblický doklad Io 11, 21, na

⁸¹¹ *Confessio Taboritarum*. Ed. A. Molnár, R. Cegna. Roma 1983, s. 103.

⁸¹² LEGOFF, J. *Zrození očištěnce*, s. 52.

⁸¹³ K historii představ o očištěnci podrobně: LE GOFF, J. *Zrození očištěnce*. Praha 2003; RATZINGER, J. *Eschatologie*; DINZELBACHER, P. *Poslední věci člověka*. Praha 2004; KREMER, J. *Budoucnost zemřelých: biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. Praha 1995; HANNA, E. Purgatory. In *The Catholic Encyclopedia*; BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Kostelní Vydří 2006. K očištěnci ve středověku speciálně SCHEFFCZYK, L., DENEKE, B. Fegfeuer. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. IV, 328–331; o očištěnci v pozdním středověku v Evropě: DELUMEAU, J. *Hřích a strach*. Praha 1998, s. 420–424; DINZELBACHER, P. *Poslední věci člověka*, k Husovu pojetí s. 65; CLOSS, A. aj. Fegfeuer – Religionsgeschichte. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 4, 49–50.

⁸¹⁴ Documenta magisterii ecclesiastici – Gregorius (1271–1276) – Sessio IV, 6. 7. 1274 – Michaelis imp. Ep. ad Gregorium pp., 856. In DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae 1976, s. 276.

⁸¹⁵ Informace o dějinách očištěnce viz LEGOFF, J. *Zrození očištěnce*. Praha 2003. Ke druhému koncilu v Lyonu srov. také DINZELBACHER, P. *Poslední věci*, s. 64.

něž se odvolává sám, je pro něj spíše opět ospravedlněním způsobu, jak za mrtvé účinně prosit, než že by se pouštěl do samotného dokládání existence očiště: ⁸¹⁶

„Unde legitur istud ewangelium in mortuorum exequiis, ut fratres et sorores superstites ex eodem affectu et in fide recta rogent Dominum Iesum pro mortuis, quo affectu et in qua fide Martha rogavit et fuit exaudita, ut frater eius a morte corporis resurgeret.“ (s. 157)

Očištěc funguje jako jeden z argumentů pro princip zásluh a nezbytnost dobrého jednání. Když se Hus dostává k jakémusi doložení nutnosti existence očiště, je to v první řadě díky tomu, že sleduje a zdůrazňuje zásadní souvislost existence tohoto místa a lidského jednání tak, jako to běžně dělá v případě pekla nebo nebeského království. Tato souvislost i samotný princip zásluh je i v *Dixit Martha* výrazný a neotřesitelný od začátku do konce:

„(...) securum foret vivere modo, quo docuerunt Cristus et sui apostoli, et edificando ecclesiam, quantum sufficimus, calcando temporalia (...), in celestibus conversari, ponendo eciam pre oculis, quomodo mortuum petunt tria, quia dybolus animam, vermes corpus et cognati bona temporalia, et secuntur tria: divicie ad ianuam, cognati ad sepulcrum, opera ad celum vel ad infernum. ‚Opera enim illorum secuntur illos. Ideo beati, qui in Domino moriuntur‘ – Apok. 14 ° [srov. Apc 14, 13]. Mori in Domino presupponit bene vivere in Domino. Ideo dicit beatus Augustinus De civitate libro I°: ‚Mors mala putanda non est, quam bona vita precesserit. Neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem.‘⁸¹⁷ Ecce, hiis ante oculos positus defectus circa mortuorum exequias fugare et fugere poterimus et vitam nostram bonis operibus exercere.“ (s. 163)

„(...) nemo recipit de mercede post hanc vitam, nisi secundum quod meruit in hac vita. Patet ex hoc, quia solus status viacionis est status meritorius premii beatitudinis sic merenti.“ (s. 165, *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 5, s. 716)

Tuto myšlenku Hus navíc podporuje autoritou Augustina (srov. AURELIUS AUGUSTINUS. *Sermones*, sermo 172, 2, 2. PL 38, 936. Ed. J. P. Migne. Parisiis 1845; *Super IV Sententiarum*, s. 716; PETRUS LOMABARDUS. *Sententiae*, IV, 45, 2, 3, s. 525), Řehoře Velikého (*Dialogorum libri IV*, IV, 41, s. 146) a několika biblickými místy (např. Is 49, 8; Ecl 9, 10).

Výklad o očištěci v následující podobě známe již z Husova *Super Quattuor sententiarum* a Hus zde nic nového nevymyslel. Na doklady jako takové se nezaměřuje, neboť to, že očištěc musí existovat, je pro něj jako pravověrného člověka naprosto jasné. Doklad očiště, který Hus představuje primárně jako podmínky všech úvah o tom, jakým zemřelým prosby pomáhají, či a jaké jsou to prosby, má v *Dixit Martha* tři východiska:

⁸¹⁶ Víra v modlitbu a v přímlyvy za mrtvé měla vliv na vznik víry v očiště a upevnila se už během 4. – 11. století. K obyčlým dokladům očiště, na které se Hus v *Dixit Martha* neodvolává, patří: Mt 5, 25–26 (místo – žalář); Mt 3,10 (myšlenka očištěného ohně); Augustinovo spojení očiště a svazku mrtvých s životem církve – Ps 66,12 nebo Lc 16, 19–26 (opět doklad existence očištěného ohně).

⁸¹⁷ AURELIUS AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, I, 11, s. 13.

1. perpetuitas anime humane – podle Sap 2, 23 a Mt 12, 32 (s. 163, *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 4, s. 714)
2. remuneracio anime, prout meruit in corpore – podle Mt 16, 27; Mt 25, 31; Hbr 11, 6 (s. 163, *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 4, s. 714)
3. forma peccandi hominum – tři stupně lidské hříšnosti podle Augustina – např. *Enchiridion de fide, spe et caritate*, XXIX, 110, 26–29. In AURELIUS AUGUSTINUS, *De fide rerum invisibilium. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. De catechizandis rudibus. Sermo ad catechumenos de symbolo. Sermo de disciplina christiana. De utilitate ieiunii. Sermo de excidio urbis Romae. De haeresibus*. Ed. M. P. J. van den Hout, M. Evans aj. Turnhout 1969, s. 109. CCSL 46 (s. 164, *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 4, s. 714); tento argument Hus zdůrazňuje vzhledem ke svému zaměření v tomto momentu nejvíce.

Z těchto tří předpokladů vyvozuje existenci tří posmrtných přebývání duší, tzv. mansiones (*Super IV Sententiarum*, IV, 4, s. 714):

- duše svatých mučedníků a vyznavačů (podle Augustina „valde boni“) nemají nic, co by bylo nutné očistit, proto jsou ihned po smrti uvedeny do vlasti
- duše, které i přes obrovskou lásku ke Kristu přece jen milují trochu i světské věci, se musejí očistit (podle Augustina „non valde mali“) – tzv. medii
- duše, které světské věci milují víc než Krista, budou hned po smrti věčně zatraceny (podle Augustina „valde mali“).

Hus vybírá další argumenty vzhledem k důrazu na očišťované duše. Dále totiž jde především o to ukázat, koho se očištec týká, kdo na něj má nárok, a kdo má tedy nárok i na zmíněné prosby, což hned vzápětí zdůrazňuje i sám Hus:

„Ex iam dictis habetur, quibus defunctis prosunt suffragia ad celeriolem liberationem a penis (...)“ (s. 164)

A odpovídá, že očištec se týká tzv. medii, těch, kteří nejsou věčně odsouzeni ani ihned nepřicházejí do vlasti, ale musí se očistit, neboť to nestihli během pozemského života: „(...) qui sunt non valde boni nec valde mali, sed medii, qui nec sunt eternaliter damnati nec actualiter in patria beatificati, sed militantis ecclesie suffragio expurgandi. Nam aliqui salvandi decedunt sic in peccatis, quod non satisfecerant pro commissis.“ (s. 164; *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 4, s. 715) O této skupině hovoří jako o ecclesia dormiens. Dělení duší na zatracené, ihned spasené a ty, které před spásou procházejí očištcem, odpovídá podle Husa také v bibli I Cor 3, 12 – lignum, fenum, stipula, I Cor 3, 15 – „salvus erit (...) per ignem“ nebo Mt 12, 32, podle kterého nelze očistit duše velmi špatných lidí (srov. *Super IV Sententiarum*, IV, 4, s. 716).

Očistec je tedy dalším eschatologickým tématem, se kterým Hus nepracuje jako s izolovaným tématem a o němž hovoří jen v míře nezbytné k moralistickým účelům. Vzhledem k tomu, že Hus bere existenci očistce jako samozřejmost, nezdůrazňuje předpoklad nedokončeného pokání během pozemského života, který v *Dixit Martha* jen velmi nenápadně zmiňuje na rozdíl od autorů (zejména Tertullianus nebo Řehoř Veliký),⁸¹⁸ kteří se zaměřují na obhajobu existence očistného místa či procesu. Pokud jde o existenci očistcového ohně,⁸¹⁹ Hus vychází z I Cor 3 (s. 164), přičemž I Cor 3, 10–15 je základem učení o očistci dodnes.⁸²⁰ Predestinace, na níž všechny tyto argumenty stojí, je potom něco, co už Hus bere rovněž jako samozřejmost a co ani zde nevnímá ve spojení s pokyny k dobrému jednání jako problém nebo věc hodnou vysvětlení.

To, že je možné, aby pozůstalí svými prosbami za mrtvé uspíšili očistcový trest duše zemřelého, Hus nějak zvlášť nedokazuje: „Ex iam dictis habetur,⁸²¹ quibus defunctis prosunt suffragia ad celeriolem liberationem a penis (...)“ Není důvod se zdržovat zdůvodňováním možnosti samotné vazby mezi mrtvými a živými, pro Husovy účely kázání *Dixit Martha* to není nutné. Později se dozvídáme, že myšlenku o urychlení očisty prosbami Hus přebírá od Řehoře Velikého (*Dialogorum libri IV*, IV, 60, 1, s. 200 a IV, 57, 16, s. 194)⁸²² a Tomáše Akvinského. Od uvedené argumentace tak bez vysvětlení výše zmíněných problémů rovnou přechází k otázce rychlosti očištění duší.

V centru Husovy pozornosti stojí augustinovské rozlišení tří druhů hříchu. Očistitelný je přitom jen tzv. lehký, každodenní hřích. Hus nazývá lehké hříchy „venialia expurganda“ a připojuje se v tom do řady, kterou započal už Tertullianus tehdy, když naznačil pojem „venialia“.⁸²³ Hus vychází přímo z Augustina, avšak doplňuje k jeho výrokům malou, ale velmi důležitou poznámku. Všední hříchy podle Husa nejsou už jen očistitelné, ale očištěny být musí (venialia expurganda), očistec je nutností. Augustinus ještě nechápal posmrtnou očistu jako nutnou, ale jako možnou a málo pravděpodobnou. V jeho záhrobním světě pro další oblast, jako je očistec, nebylo místo. Hlavní podobou očisty byly už pozemské strasti a posmrtné očištění, které spočívalo v nějaké zkoušce, tak bylo nadějí jen pro velmi malý počet mrtvých.⁸²⁴ V podstatě to byl jakýsi bonus, který jen umocňoval nevyzpytatelnost predestinace. Naproti tomu Hus, který se drží současné oficiální církevní doktríny, o očistci nepochybuje, dokonce ho označuje jako mansio (stejně jako nebe a peklo) a žádného lehkého hříšníka do pekla neposílá. Zdá se, že

⁸¹⁸ Tertullianus ještě nehovoří přímo o očistci, ale užívá výraz refrigerium interim (RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 140–142). K pojetí Řehoře Velikého viz LE GOFF, J. *Zrození očistce*, zejména s. 98–99.

⁸¹⁹ I tento biblický argument už používal Augustinus, avšak výhradně ve spojení se dnem Posledního soudu, nikoli s očistcem (např. AURELIUS AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XXI, 26, s. 799).

⁸²⁰ Srov. RATZINGER, J. *Eschatologie*, s. 142, 144.

⁸²¹ Hus tím myslí první dva argumenty – nesmrtelnost lidské duše a odměnu za jednání.

⁸²² Řehoř Veliký byl prvním, kdo modlitby za mrtvé vysvětlil prostřednictvím doktríny očistce. Tento názor přebírá J. Le Goff od J. Ntediky – srov. Ntedikovo dílo *L'Évocation de l'au-delà dans prière pour les morts. Étude d'patristique et de liturgie latines (IVe – VIIIe siècle)*. Louvain, Paris 1971, hl. s. 104–110; LE GOFF, J. *Zrození očistce*, s. 125.

⁸²³ Podrobněji k historii tohoto pojmu viz tamtéž, s. 211.

⁸²⁴ Podrobně viz tamtéž, s. 72–88.

očistec může pojmout libovolný počet duší a lze připustit, že většina křesťanů není sice dokonalá, ale snad ani hodna věčného zavržení, ačkoli Hus běžně v kázáních připomíná biblické podobenství o široké cestě a prostorné bráně, která vede do pekla a po které mnozí krácejí. S přijetím očistce se tedy ukazuje jako perspektivní i předpoklad, že spasených by nakonec nemuselo být tak málo, a máme před sebou další otazník ve vztahu predestinace a dobrého jednání, kterého si Hus nevšímá. V praxi tak Husův optimismus už narušuje občas pouze nejistota, jaký hřích je ještě lehký. Je to však nejistota vzhledem k poměru člověka a Boha nezbytná a vzhledem ke snaze donutit lidi k co nejlepšímu chování, dokonce žádoucí.

11.1.3. Jaký je očistec – rekonstrukce Husovy představy

Husovi sice v *Dixit Martha* nejde o samotný očistec, přesto nabízí díky účelu kázání informace, na jejichž základě lze jeho představu o tomto místě alespoň zčásti rekonstruovat. Jak jsme již řekli, očistec je v první řadě nutnost, nutnost doložená Augustinem, který rozlišil tři formy hříchu, a existencí principu zásluh. Do očistce putují po smrti těla nesmrtelné lidské duše, které si to zasloužily svým pozemským jednáním. Jsou to duše predestinované ke spáse (salvandi), které se však během pozemského života nestačily očistit od tzv. všedního hříchu (non valde boni). Proces očištění tedy musí (a jiná možnost není – expurgandi) dokončit v očištném ohni, utrpením v očištných trestech. Hus si však vůbec nevšímá možnosti definovat očistec jako obdobu nebo prodloužení pozemského pokání a očistec je podle něj součástí onoho světa (očista začíná okamžikem tělesné smrti), má však odlišný charakter než peklo či nebeské království. Očistec je „status medius“ mezi peklem a nebeským rájem. Ovšem tuto ne příliš přesnou Husovu výpověď nelze chápat tak, že by byl očistec dalším místem na jejich úrovni. Očistec je stav (místo) přednebeský (srov. salvandi purgandi), v němž každá duše trpí přesně v té míře, v jaké se nestačila na zemi dostatečně kát a toto utrpení má vždy svůj konec.

Co je však očistec konkrétně? Hus označil očistec jako mansio (pobývání, meškání) duše po jejím odchodu z těla, jako status medius (střední stav) nebo jako locus meriti (místo zásluhy). Za důležitou charakteristiku očistce považoval přítomnost trestu. O samotném místě se toho stejně jako např. v případě pekla více nedozvíme, neboť dosavadní informace jsou pro připomenutí vztahu k lidskému jednání naprosto postačující.

Očista začíná okamžikem tělesné smrti – post hanc vitam (s. 165), post mortem (s. 166), post exitum a corpore, post vincula (s. 166). Je to současně fáze přeschodná, fáze, která teprve vede k nebeskému království, k věčnému životu. Zda se existence očistce omezuje na období očišťování, tj. mezi smrtí prvního očišťovaného a Posledním soudem, nebo existuje neustále jako místo, to ani další detailní časprostorové otázky není důležité řešit, i když některé tyto otázky evokuje svým výkladem sám Hus. I bez nich myšlenka očistce funguje a navíc jednoduše. V očistci vzniká zvláštní situace, kdy jsou duše zbaveny své úzké vázanosti na tělesnost, ale stále musí pociťovat utrpení

a není jasně řečeno, zda prostředky očisty musí být také duchovního rázu. Ani očistný oheň totiž není blíže specifikován. Je to navíc situace, kdy duše ještě vnímají čas. Hus se totiž neostýchá hodnotit takto očištěc částečně i z pohledu mrtvých. Jistotu mu dává církevní tradice, na vidění (visiones) a podobné prostředky se nespolehá.

Pro charakteristiku očištěce v *Dixit Martha* je z časoprostorových otázek důležité jen to, že očištěc je časově ohraničen a má charakter provizoria na rozdíl od definitivního nebe a pekla. Tento stav provizoria je důležité nahlížet dále jen z hlediska morálního, neboť se týká svědomí lidí, tj. jejich připravenosti předstoupit před Boha. Týká se lidské dignitas a capacitas, a tak se ukazuje, že otázky prostoročasu definitivně mizí nezodpovězené pod otázkou, jak a proč očista probíhá, a to u Husa zcela přirozeně. V očištěci jde výhradně o duchovní kvalitu člověka. Je to očekávání, že duše dosáhne konečně vlastní dokonalosti. Není to nerozhodnost, ale dotažení jejího celoživotního úsilí do konce – je to locus meriti. Je to duchovní prostor, oblast, v níž individuální stavy duší tvoří duchovní společnost – ecclesia dormiens (s. 161). To, k čemu vede myšlenka na očištěc, je skutečnost, že v okamžiku smrti již nelze důsledky našeho dosavadního jednání kromě jakési naděje v konečném pokání zvrátit a že předchozí pozemské jednání má fatální důsledky.

V *Dixit Martha* narážíme ještě na další téma spjaté s očištěcem – revenanty. Jejich existenci uznával již Augustinus, avšak upozorňoval, že někdy může jít o falešné zjevení. Hus se jimi sice explicitně nezabývá, avšak je nutné alespoň poznamenat, že pracuje s citací z Řehoře Velikého, v níž revenant hraje hlavní roli (*Dixit Martha*, s. 169–170; GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, IV, 57, s. 188–194; reminiscenci na toto exemplum najdeme také v listech – *Korespondence*, č. 39, s. 116 – ale v nich je to jen odstrašující příklad někoho, komu záleží na penězích, nikoli záležitost dokazující nějakou souvislost s očištěcem). Jde o exemplum, v němž mnich Justus navštívil ve snu svého bratra, aby jej informoval o posmrtném očištění svých hříchů. Nejde ovšem o revenanta zneklidňujícího živé, ale dokládajícího existenci posmrtného očištění a možnost jej ovlivnit z pozemského světa.

11.2. Účinnost proseb

Hus uznává, že svatí (sancti) se přimlouvají za mrtvé. Mohou totiž působit z onoho světa na duše v očistci (s. 204). Ovšem mnohem více jde v *Dixit Martha* o přimluyv pozůstalých a duchovních. Jak už jsme řekli, aby byly jejich prosby účinné, musí být určeny lidem, kteří se během života provinili pouze všedními hříchy, neboť mezi kvalitou života a účinností proseb existuje přímá úměra: „(...) suffragantur sancti in purgatorio homini proporcionaliter, ut meruit hic in via, quia solum hic est locus merendi, loquendo de merito, quod est libera sui dignificacio ad beatitudinem.“ (s. 165) Dokládá to rovněž slovy Řehoře Velikého z *Dialogů*: „Hoc tamen sciendum est, quod illic saltim de minimis nichil quisquam purgacionibus obtinebit, nisi bonis hoc actibus in hac vita adhuc positus, ut illic obtineat, mereatur.“ (s. 165, GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, IV, 41, 6, s. 150; v přetisku doplněném překladem: s. 414; obě citace v *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 5, s. 716) a o něco později: „Sciendum, quod illis sacre victime prosunt, qui hoc vivendo obtinuerunt, eciam ut eos post mortem bona adiuvent, que hic pro ipsis ab aliis fiunt.“ (Tamtéž; GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, IV, 59, 6, s. 200)

To je však jen jedna podmínka účinnosti proseb. Také prosebníci musejí žít dostatečně dobrým životem, také u nich funguje přímá úměra kvality jejich života a účinku proseb. Podkladem těchto úvah (tentokrát zejména o duchovních sloužících mši) jsou Husovi opět slova Řehoře Velikého z *Dialogů* – GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, IV, 61, s. 202), která Hus shrnuje takto: „Secundo patet, quod sacerdos primo debet se ipsum in cordis conpuncione et carnis maceracione mactare, et tunc existens munda hostia hostiam corporis Domini ymolare, quia solum tunc digne ymolat et tunc Deus acceptat.“ (s. 166)

Prosby nikdy nejsou tak účinné, aby mohly zvrátit lidský osud. Mohou pouze, ale není to vůbec málo, zmírnit trest tím, že jej zkrátí. Tuto myšlenku zná Hus z Tomášova *In IV Sententiarum*: „(...) prosunt ad mitigacionem pene et ad acceleracionem glorie.“ (s. 168)⁸²⁵ Ze stejného díla podle sých slov přebírá myšlenku, že existují čtyři druhy proseb za zemřelé: oblationes sacerdotum, elemosinae carorum, preces sanctorum, ieiunium cognatorum (s. 168).⁸²⁶ Podle Husa je nejúčinnější formou salutaris hostia, qui est Cristus (s. 168). Ze strany člověka je však nejúčinnější dobrý život (bene vivendo et iuvando vivos amplius indigentes – s. 168). Je třeba střídat modlitbu za konkrétního zemřelého s obecnou modlitbou za celou církev. Obecnou modlitbu nelze kvůli konkrétnímu mrtvému zanedbávat. Je na Bohu, aby ji rozdělil mezi jednotlivé duše:

„Et tunc licet alternare orando nunc specialiter pro persona, cui orans afficitur, ut sic affectio acuatur et pro universali ecclesia, que debet plus amari, devocius oretur. Talis

⁸²⁵ S. Thomae Aquinatis Opera omnia 1. In quattuor libros sententiarum, liber IV, 45, 3, 3, expositio textus, s. 659. Ed. R. Busa. Stuttgart 1980. Index Thomisticus – Supplementum.

⁸²⁶ Tamtéž, 2, 3, 1, 2, s. 656.

enim generalis oratio habet plus ratione meriti et secundum maiorem caritatem ordinate profusa, plus iuvat personam in purgatorio, si ibi est, cui deprecans specialiter obligatur. Deus enim partitur meritum orantis pro passis in purgatorio proporcionabiliter, ut ipsi decedentes in maiori gracia amplius meruerunt.“ (*Dixit Martha*, s. 168, srov. *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, II, s. 21)

Z tohoto základu poté pramení podrobná a rozsáhlá Husova kritika konkrétních prohřešků při pohřbech, přičemž nejvýraznějším, a proto nejvíce kritizovaným je třicet mší a obecně kupčení s nimi. Hus kritizuje také samotné důvody, tj. jednotlivé hříchy, které ke kupčení vedou: avaricia, mala vita, diffidencia. Kritizuje také obecně mši špatného kněze, která nicméně nemusí být zcela bez účinku (s. 175).

11.3. Další eschatologická témata v *Dixit Martha*

11.3.1. *Detaily očistného procesu, lůno Abrahámovo, posmrtný osud pokřtěných dětí, závěti, role kazatelství*

V souvislosti s pohřebními obřady se objevují také další témata, která jsou z hlediska eschatologie běžně hodna pozornosti. Ovšem ne tak u Husa. Hus se jich dotýká jen letmo, jakoby náhodou a neuvědomuje si další důležité souvislosti a důsledky, které tyto jeho zmínky mohou mít.

Již jsme naznačili, že Hus hovoří o dnech v očistci, o rychlejším očištění, běžně užívá výrazy jako *eo die* nebo *quottidie*, ale dále to nerozvádí.

„Si vero omnes eodem die sufficienter purgat, tunc sequenti die modici in purgatorio remanebunt, ymo nulli, nisi quorum ipso sequenti die anime relictis corporibus ad purgatorium pervenissent.“ (s. 174)

Nevíme také, co přesně Hus myslí výrokem „*cicius liberarent*“ (s. 160) nebo „*ardet diutissime*“ (s. 164; I Cor 3). Nevíme ani, jak může vědět, že „*tamen non purgat sufficienter omnes una missa, vel omnibus missis die uno celebratis (...)*“ (s. 174) Pro Husa to není středem zájmu, není to podmínkou toho, aby zdůraznil to podstatné, k čemu mají eschatologické výroky v *Dixit Martha* vést. Stejně je to s výroky o již zmiňovaných třiceti mších:

„(...) non opus est triginta missis, cum plures leguntur misse, quam moriuntur homines, qui forent regulariter expurgandi. Nam parvuli baptizati dum moriuntur, vadunt ad patriam, qui nondum actualiter peccaverunt, et multi cristiani, ut speramus, adulti plene in presenti purgati eciam evolant ad patriam. Ideo vel dicat illud mendacium asserens, quod tot anime a purgatorio liberantur minime, quot misse celebrantur, et alique remanent in purgatorio, et tunc plures vadunt quottidie ad purgatorium, quam misse celebrantur, quod videtur falsum calculando experientialiter mortem purgandorum hominum et missacionem sacerdotum.“ (s. 173–174)

Na jedné straně tak Hus odmítá přesně stanovit počet mší potřebných k vysvobození všech duší, které jsou v očistci, a zastává tak názor známý např. od Tomáše

Akvinského, že nejlepší je v takové nevědomosti sloužit mší co nejvíce. Na druhou stranu se nebojí hovořit o počtu mrtvých, kteří mají být očištěni. Jeho kázání je tak proloženo na jedné straně výrazy jako „ut speramus“ nebo výroky jako „Et quis scit, quem triginta misse a purgatorio liberarunt?“ (s. 169), na straně druhé čteme např. „(...) videtur falsum calculando experiencialiter (...)“, a to dokonce bez odkazů na bibli nebo jiné autority.

Dalším tématem je lůno Abrahámovo. V rámci dokazování, že honosné pohřby nejsou pomocí mrtvým, ale jen útěchou živým, Hus cituje z Augustina výroky, v nichž se mimo jiné hovoří také o Abrahe gremium (s. 161). Je to však jen součást citace, která je určena k jiným účelům, než je výklad tohoto tématu, a tak se dalších informací o něm nedočkáme. Rovněž v *Super Quattuor sententiarum* (IV, XLV, 3, s. 713) je ve výkladu Hus velmi strohý.

Podobně je to s podrobnějším vysvětlením posmrtného osudu pokřtěných dětí, o kterých tvrdí jen to, že do očištěnce nejdou, jak jsme viděli výše. Hus také kritizuje způsob uzavírání závětí a další dění okolo pohřbů, ovšem zde už se více než o poslední věci jedná o kritiku konkrétních hříchů.

Na závěr je třeba poukázat ještě na jeden již známý aspekt Husovy eschatologie. Přináší-li pohřeb přinést pozůstalým i zesnulým nějaký prospěch, je to i díky napomínání pozůstalých. V *Dixit Martha* proto nacházíme nezastupitelnou roli kazatelství navíc zdůrazněnou ve zvláštních výrociích, které tuto roli popisují a které Hus opět přejímá z Wyclifa:

„Ecce, tales hortaciones faciende sunt in exequiis mortuorum et non vane laudes vel gesta infidelium aut opera incerta vel mendosa, per que tam superstites quam mortui sunt gravati. Aptemus ergo hortaciones ad fletum pro comisso crimine provocantes, recolendo, quomodo Dominus noster Iesus in suscitacione Lazari quadriduani in monumento fetentis secundum fidem ewangelii fuerat lacrimatus, attendendo autem communiter ad vitas vel modos exequiarum vel carnalium amicorum et ad laudes mendosas predicancium.“ (s. 162; *Omne quod. In Iohannis Wyclif Sermones*, IV, XI, s. 94–95)

11.4. Srovnání s prameny Dixit Martha

11.4.1. Srovnání s Husovým komentářem *Super Quattuor sententiarum*

Hus přebírá do svého kázání *Dixit Martha* řadu pasáží z předchozího *Super Quattuor sententiarum*,⁸²⁷ a to ze XLV. distinkce čtvrté knihy (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, s. 711–720). Už v této distinkci odpovídá na otázku, jaká existují po tělesné smrti místa pobytu pro duše: „Utrum anime de hoc exientes seculo habent diversas habitaciones?“ Také hovoří velmi podrobně o očistci stejně jako v *Dixit Martha* v první řadě v souvislosti s prosbami za mrtvé a jejich správným pojetím: „Utrum suffragia vivorum prosint animabus defunctorum?“; „(...) ad quod valeant vivorum suffragia animabus defunctorum.“; „(...) utrum suffragia facta per malos iuvent mortuos.“; „(...) utrum missa sacerdotis mali missantis in peccato mortali prodest defunctis sanctis in purgatorio (...)“ (Tamtéž.)

Hus toho o očistci v *Super Quattuor sententiarum* o mnoho více než v *Dixit Martha* neříká. Jedinou podstatnou věcí, kterou čteme v komentáři oproti zmíněnému kázání navíc, je informace o tom, že v očistci je „pena sensus et dampni“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 3, s. 713). Tím tedy odpovídá alespoň na jednu otázku, kterou jsme uvedli při rozboru *Dixit Martha* jako otázku, kterou *Dixit Martha* evokuje, nicméně ponechává bez odpovědi.

Dále již očištěc v komentáři funguje jako podklad pro úvahy o prosbách za mrtvé stejně jako později v *Dixit Martha*. Podívejme se nyní na to, co z tohoto komentáře najdeme v pozdějším kázání.

V první řadě to je určité dovození očištěce na základě tří předpokladů (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 4, s. 714; *Dixit Martha*, s. 163) – věčnost lidské duše, princip zásluhy a odměny, uvedení jejich stejných biblických východisek (Mt 1, 28, Mt 25, 31, Hbr 11, 6) a konstatování existence tří tzv. mansiones (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 4, s. 714; *Dixit Martha*, s. 164). V souvislosti s tím Hus v obou dílech uvádí také, že existují tři druhy lidí podle velikosti své lásky k Bohu (tamtéž) a ke světu a přes toto rozlišení se dostává k tomu, která skupina musí být po smrti očištěna a vyvozuje nutnost existence očištěce, tzv. status et locus medius (*Super IV Sententiarum*, IV, 4, s. 715; *Dixit Martha*, s. 165). Všechny výroky zde Hus přejímá ze *Super Quattuor sententiarum* do *Dixit Martha* téměř doslovně.

Do *Dixit Martha* Hus přejímá rovněž téměř doslovně pasáž o očištném ohni a interpretaci I Cor 3, 12 (*Super IV Sententiarum*, IV, 4, s. 716; *Dixit Martha*, s. 164).

S podobnou přesností se v *Dixit Martha* drží i výroků z komentáře o Tomášově rozdělení účinných prosb (*Super IV Sententiarum*, IV, 5, s. 716; *Dixit Martha*, s. 168), o přímé úměře mezi pozemskými zásluhami a posmrtnou odměnou či odplatou (např. *Super IV Sententiarum*, IV, 5, s. 716; *Dixit Martha*, s. 165), ovšem zde už nacházíme

⁸²⁷ Na některé přejímky ze *Super quatur Sentenciarum* upozorňuje A. Vidmanová v edici *Positiones*. Nevypisujeme všechny výroky, neboť ty nejdůležitější pro náš rozbor jsme již uvedli v rozboru *Dixit Martha*.

i u Lombarda obdobné myšlenky. U Husa potom čteme stejně jako v *Dixit Martha* výroky o tom, že pouze v pozemském světě je tzv. locus merendi (*Super IV Sententiarum*, IV, 5, s. 717; srov. *Dixit Martha*, s. 165), a samozřejmě o tom, že daleko lepší a jistější je nyní jednat dobře než usilovat o osvobození po smrti (*Super IV Sententiarum*, IV, 5, s. 717; *Dixit Martha*, s. 166).

Uvedli jsme místa, z nichž Hus přejímá do kázání *Dixit Martha* delší pasáže, ovšem do tohoto kázání přejímá ještě i několik dalších výroků pojednávajících o zmíněné tematice, které jsou roztroušeny v uvedené distinkci. Originalita kázání *Dixit Martha* vůči komentáři *Super Quattuor sententiarum* tak spočívá pouze v doplnění některých pasáží a v pořadí řazení přejatých výroků. *Super Quattuor sententiarum* se stalo pro Husovo *Dixit Martha* naprosto stěžejním východiskem, a to z hlediska jednotlivých myšlenek i celkového smyslu kázání.

11.4.2. Srovnání s Lombardovými *Sententiarum libri quattuor*

Pokud jde o vztah k Husově předloze v *Super Quattuor sententiarum*,⁸²⁸ tj. k Lombardovým *Sentencím*, Hus se ve svém komentáři odráží od obecného Lombardova tématu 45. distinkce 4. knihy, tj. od problematiky různých příbytků duší a problematiky proseb za mrtvé a nacházíme zde i některé podobné výroky a v tomto ohledu tak Lombardus přes *Super Quattuor sententiarum* promlouvá i do *Dixit Martha* – Augustinovu myšlenku o tom, že přímlyvy za mrtvé nejsou pro velmi zlé pomoci, ale pouze útěchou jejich pozůstalých (*Sententiae*, IV, 45, 2, 2, s. 524 a dále v této distinkci; *Dixit Martha*, s. 161; *Super IV Sententiarum*, XLV, 1, s. 712), výrok o tom, že přímlyvy neslouží k získání zásluh, ale ke zmírnění trestu nebo urychlenému získání slávy (*Sententiae*, IV, 45, 2, 4, s. 525; *Super IV Sententiarum*, s. 716; *Dixit Martha*, s. 168) nebo opět Augustinův výrok „Non eis nova merita comparantur (...)“, který má poukázat na to, že veškeré zásluhy je nutné si zjednat osobně během pozemského života (*Sententiae*, IV, 45, 2, 3, s. 525; *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 5, s. 716, *Dixit Martha*, s. 165).

Lombardus ještě přímo o očistci jakožto místě ve svém díle nehovořil, zmínil se však občas o očistném ohni (*Sententiae*, IV, 45, 5, 1, s. 527 nebo IV, XXI, 4, 1, s. 381) pro lehké hříchy nebo o „mediocriter boni“ (tamtéž). Pasáže o očistci jsou tedy ve srovnání s původními *Sentencemi* sice celkově novinkou, ale stavějí na již známých výrocích a myšlenkách. Výrok z Lombardových *Sentencí* dokonce nacházíme v Husově *Dixit Martha*, aniž by zazněl v dané distinkci v jeho komentáři k *Sentencím*: Augustinův výrok „Preclaras exequias in conspectu hominum purpurato illo diviti exhibuit turba famulorum, sed multo cariores in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium angelorum exhibuit, qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum, sed in Abrahe gremium.“ (*Dixit Martha*, s. 161; *Sententiae*, IV, 45, 3, s. 525).

⁸²⁸ *Positiones* upozorňují jen na jednu shodu s Husovým *Dixit Martha*.

11.4.3. Srovnání s Wyclifovým kázáním *Dixit Martha ad Jesum. Joh. XI^o*, 21

Na to, že Hus čerpá v *Dixit Martha* také ze stejnojmenného⁸²⁹ Wyclifova kázání, upozornil již Jan Sedlák.⁸³⁰ Hus z Wyclifova kázání přebírá hlavní myšlenky svého kázání, někdy je přímo cituje. Přejímá výhradně myšlenky, které úzce souvisejí s pohřby – zejména úvahy o prosbách za zemřelé a kritiku vnějškovosti pohřbů. Sám Wyclif se ve svém kázání nesoustředí jen na pohřby a prosby za mrtvé. Je to pro něj jen jeden z problémů, který jej navíc nedovádí jako Husa k problematice očištění. O očištění se v celém kázání zmiňuje pouze třikrát (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 20–21). Mnohem důležitější je zde pro něj otázka Kristova božství a lidství a pojetí eucharistie.

V následujícím srovnání nebudeme uvádět veškeré shody Wyclifova a Husova kázání, neboť ty pro naše účely nejsou vždy podstatné. Zaměříme se na výroky související s eschatologickou problematikou a nebudeme vždy citovat celé pasáže. Někdy pouze odkážeme na místa v edici *Iohannis Wyclif Sermones* a v edici *Positiones*, neboť často se jedná o výroky, které přecházejí od eschatologie k čistému moralizování, navíc v posledně jmenované edici je naprostá většina Husem citovaných úseků zvýrazněna kurzivou.

Hus stejně jako Wyclif vychází z Io 11, 21 a na základě toho také kritizuje vnějškovost současných církevních praktik, zejména těch, které se týkají pohřbů. A tak hned v úvodní části k tomu téměř doslova cituje řadu výroků z Wyclifova kázání (*Dixit Martha*, s. 157–158, *Iohannis Wyclif Sermones*⁸³¹, IV, s. 13–14). Z Wyclifova kázání Hus přejímá (ne však doslovně) i vyjádření údivu nad tím, že se v současnosti přeceňují přímluvy za mrtvé, ačkoli nemají pořádný základ v bibli:

„Circa hoc evangelium dubitatur utrum exequie mortuorum et ritus gentiles introducti sunt fundabiles in scriptura.“ (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 17)

Srov.: „Sed currit dubium, cur homines moderni temporis ad tantum inmituntur mortuorum suffragiis, cum in tota sacra Scriptura non docuit hoc Spiritus Domini expresse preter librum Machabeorum, qui non est de Veteris Testamenti aud Iudeos canone (...)“ (s. 171)

Wyclif nekritizuje knihu Makabejskou, neboť ji považuje za doklad toho, že pohřební obřad má být slavnostní svojí zázračností a duchovností, nikoli materiálně. To je však myšlenka, která Husovu *Dixit Martha* neprotiřečí. Další kritické narážky Hus přejímá opět v hojné míře. Jedná se především o kritiku mnohých zhoubných pohanských zvyků (hodování – *Dixit Martha*, s. 164–165; *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 19; slavnostnost pohřbů – *Dixit Martha*, s. 162–163; *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 19;

⁸²⁹ *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV, sermo II, s. 11–24. Názvy Wyclifových děl (včetně zkratky biblického místa) přebíráme z edic, s nimiž pracujeme.

⁸³⁰ SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. 217 a pozn. 4 a 5 na této straně. Srovnání obou kázání přináší bez zaměření na eschatologii DE VOOGH, P. *L'hérésie de Jean Hus*, Tome II. Louvain 1975, s. 918–931.

⁸³¹ V případě Wyclifova kázání odkazujeme kvůli podobnosti názvu s Husovým kázáním na celý soubor *Iohannis Wyclif Sermones*.

poplatky za sloužení většího počtu mší – *Dixit Martha*, s. 170, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 20; nakádání se závěťmi – *Dixit Martha*, s. 162–163, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 19; spoléhání se boháčů na prosby pozůstalých a duchovních – *Dixit Martha*, s. 159–160, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 20 a další prořešky) a ještě ji dokonce rozvádí (*Dixit Martha*, s. 159–160), ačkoli Wyclifa přímo necituje. Příčinu špatných pohřebních obřadů vidí v daných kázáních oba autoři shodně v nepochopení pravého smyslu těchto obřadů, jejich významu pro lidskou spásu. A tak Hus přejímá z Wyclifova kázání i Augustinovo tvrzení, že okázalé pohřby jsou jen útěchou živým, ale nikoli pomocí mrtvým (*Dixit Martha*, s. 161, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 18).

Vidíme, že toto Wyclifovo kázání poskytuje především kostru pro Husovo samotné rozsáhlé moralizování, nikoli pro nějakou výraznější eschatologii, ačkoli i ono jako určité východisko ve velmi omezené míře (mnohem omezenější než u Husa) eschatologickou problematiku sleduje a pozorujeme to zejména v myšlenkách upozorňujících na souvislost jednání a posmrtného osudu. Hus však tyto ideje ctil již mnohem dříve, a právě proto se odhodlal v tak velké míře vycházet z Wyclifova kázání.

Hus si společně s Wyclifem myslí, že některé pohřební úkony mohou prospět mrtvému jen v té míře, v jaké se sám během svého života zasloužil, a že důvody přemrštěného lpění na nich je nutné hledat ve snaze získat si světskou slávu a uchovat si útěchu:

„Cum enim mortui ex fide sunt iam extra statum merendi, patet quod omnes tales exequie vel consuetudines quantumcunque sumptuose fuerint non prosunt defunctis nisi fere de quanto meritorie fuerint viventibus.“ (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 18)

Srov. např.: „Ex quo patet, quod suffragantur sancti in purgatorio homini proporcionaliter, ut meruit hic in via, quia solum hic est locus merendi, loquendo de merito, quod est libera sui dignificatio ad beatitudinem.“ (*Dixit Martha*, s. 165, srov. *Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 5, s. 716)

„Non enim videtur ratio quare mundo dives tam sumptuose et sollempniter sepelitur nisi vel propter mundanam gloriam servandam in genere vel propter solacia in viventibus conservanda.“ (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 18)

Srov. „Aspice quinto, ad quid est sumptuosa divitis sepultura, que est bonorum inutilis consumcio et fama volatilis superstitum.“ (*Dixit Martha*, s. 159–160)

To předpokládá další shodné Husovy myšlenky s Wyclifovými. Mrtvý je již mimo tzv. status merendi (*Dixit Martha*, s. 164–165; jinými slovy *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 19) a v očištění se délka očištění řídí skutky, které dotyčný stihl vykonat během pozemského života. Osvobození z očištění lze uspíšit, ovšem vždy jen adekvátně k pozemským zásluhám mrtvých a prosebníků. Konečné rozdělení zásluhy církve je v rukou Boha, který ji rozděluje podle dignitas, což je pojem, který znovu nacházíme i u Husa (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 21, *Dixit Martha*, s. 163, 166). A tak oba autoři shodně zdůrazňují, že je bezpečné se spoléhat jen na vlastní jednání, což je však myšlenka, kterou zdůrazňuje už i Lombardus.

„Videtur autem michi quod securissimum foret hominem pro tempore quo viat iuste vivere et non in suffragio executorum vel aliorum oratorum pro suis temporalibus nimis confidere.“ (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 21)

Srov. např.: „Unde ex eius verbis patet primo, quod securius est bene vivere quam post mortem ab aliis liberationem expectare.“ (*Dixit Martha*, s. 166)

Je třeba hledět na užitek celé církve bojující a je třeba mlčky, tj. bez světského předvádění se pracovat, protože k tomu je vymezen zde náš pobyt na světě, na rozdíl od Husa podle Wyclifa třeba i manuálně – stavět cesty, dělat cokoli prospěšného pro lidi. Wyclif není v kritice ostřejší než Hus, který jde ještě více do detailu, ovšem v jedné věci je ve srovnání s Husovým *Dixit Martha* přece jen Wyclifovo kázání odvážnější – Wyclif i v něm zařazuje antikristovskou terminologii. Světsky zaváděné almužny totiž podporují Antikristovo ustanovení.

11.4.4. Srovnání s Wyclifovým kázáním *Omne quod dat mihi pater ad me veniet. Joh. VI^o, 37*

Z Wyclifova kázání *Dixit Martha ad Jesum* Hus přejal více myšlenek než přímo citací a těchto myšlenek souvisejících s pohřebními obřady bylo opravdu mnoho. Z dalšího Wyclifova kázání *Omne quod*⁸³² Hus cituje hodně, cituje celé dlouhé pasáže a tyto citace najdeme v edici Anežky Schmitové *Positiones* zvýrazněny kurzivou, proto v jejich případě pouze odkazujeme na konkrétní místa v této edici.

Již po úvodu, který Hus přejal z velké části z Wyclifova *Dixit Martha ad Jesum*, začínají rozsáhlé citace Wyclifova *Omne quod*.

První v pořadí je rozlišení chvályhodných a zavrženíhodných příčin současného konání pohřbů, které Hus přejímá téměř doslova a jehož část jsme již v Husově podání uvedli v rozboru Husova *Dixit Martha*:

„Multiplex ponitur causa quare fiunt in ecclesia exequie mortuorum, aliqua vera et laudabilis et aliqua sophistica et dampnabilis. Laudabilis autem consistit in tribus, primo quod de morte Christi et de causa nostri peccati devocius recolamus, secundo ut attendendo ad miserias mortui nosmet ipsos in moribus corrigamus et tercio ut devocius orando pro mortuis dormienti ecclesie adiutorium impendamus. Triplex autem ponitur causa nephanda dyaboli quare mortuorum exequie sunt hodie sic sollempnes; prima ut apud mundum nomen divitis defuncti solempnius celebretur, secunda ut vita mortui per multa mendacia commendetur et tercia pharisaica ut lucrum temporalium sacerdotibus cumuletur.“ (*Omne quod*, s. 89–90, srov. *Dixit Martha*, s. 158–159 a s. 161)

Další pasáží, kterou Hus přebírá tentokrát hlavně z hlediska obsahového a necituje celou doslova, je poměrně dlouhá pasáž o tom, že současná podoba pohřbů škodí mrtvým i živým, neboť se zvětšuje hřích mrtvých a prosba za mrtvé se mívá účinkem. Stejně jako z Wyclifova *Dixit Martha ad Jesum* i z jeho *Omne quod* přebírá myšlenku, že člověk si

⁸³² *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, XI, s. 89–95.

může získat zásluhy jen během pozemského života, kdy má k dispozici tělo, díky němuž může jednat, a že právě jednání vše, k čemu jsou určeny pohřby, ovlivňuje:

„Circa hoc evangelium dubitatur utrum exequie tantum sollempnisate hodie sint generaliter meritorie, et certum est quod non; quia communiter nocetur tam vivis quam mortuis in sollempnisando tales exequias; vivis quidem, quia vane pro honore mundi bona pauperum superflue expendantur, et nocent mortuis, quia suffragium superstitum amicorum subtrahitur et occasione ministrata de male quesitis temporalibus inchoatum peccatum perficitur;“ (*Omne quod*, s. 92, srov. *Dixit Martha*, s. 159, kde není vyznačeno kurzivou: „nocent vivi pauperibus...perficitur“)

Stejně jako Wyclif se také Hus poté navrácí k chvályhodným příčinám pohřbů, k tomu, že nám mají připomenout, že i my zemřeme, že je třeba bojovat proti trojímu nepříteli a že nic vyloženě světského nemá hodnotu, a opět z Wyclifova *Omne quod* (*Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 95) cituje, a to včetně pro nás významného Ecl 6, 40. U Wyclifa a Husa se tak objevuje v tomto případě stejný důvod zařazení eschatologických výroků, byť u Wyclifa jsou to výroky značně sporadické. Rovněž vybědnutí ke konání napomenutí během pohřbů a závěrečná kritika současných závětí, které se řídí hříchem (vše *Omne quod*, s. 95), najdeme převzaté z Wyclifova kázání v Husově *Dixit Martha*. Vzhledem k velkému rozsahu pasáže uvádíme jen ukázkou, z níž jsme mnohé již citovali v rozboru Husova *Dixit Martha*, abychom alespoň naznačili, jak u Wyclifa vypadá celá pasáž:

„(...) rectificant exequias mortuorum, et specialiter ad hoc valent viventibus quod possent contueri ut in speculo quomodo, sicut talis defunctus est mortuus sic illi sunt necessario morituri. Et consideracio talis speculi moveret superstites ad in omni genere peccati tribus hostibus resistendum (...) Nam saccus stercorum hic tenerius educatus dum fuerit mortuus plus vilescit et dum sepe mali spiritus fuerant super vivum corpus huiusmodi dominati, pari evidencia dominabuntur et agitabunt ipsum iam mortuum, specialiter si possunt ex hoc superstites habindancius perturbare (...) Quid ergo valet sibi transacta gula sive luxuria, cum finis talis necessario consequetur? (...) Tales ergo hortaciones faciende sunt in exequiis mortuorum et non vane laudes vel gesta infidelia aut opera machinata per que tam superstites quam mortui sunt gravati. Aptemus ergo hortaciones ad fletum pro commisso crimine populum provocante (...) Attendendo autem communiter ad vitas vel modos executorum vel carnalium amicorum, patet quod talis dives est communiter maledictus qui confidit in tali homine, cum tales communiter lus nocent mortuis ex malicia vite sue. Ideo testamenta facta hodie sapiunt communiter peccatum tam ex parte mortui testantis quam ex parte superstitis legem testantium exequentis. Ideo securum foret vivere modo quo docuerunt Christus et sui apostoli et edificando ecclesiam, quantum sufficimus, calcando temporalia in parva vantitate et paupere ministrata sine facta sollempnisatione huiusmodi in celestibus conversari.“ (*Omne quod*, s. 94–95, *Dixit Martha*, s. 161–162)

Wyclif v *Omne quod dat michi* staví prosby za zemřelé do popředí stejně jako podle něj i Hus. Zmiňuje se i o očištění (ecclesia dormiens), avšak podrobněji se očištěm stejně nezabývá (*Omne quod*, s. 89), a i po srovnání s tímto dalším Wyclifovým kázáním je tedy jasné, že v Husově zařazení pasáží o očištění do *Dixit Martha* nemůžeme vidět

přímý Wyclifův vliv. I tak je vliv Wyclifa na Husovo *Dixit Martha* zásadní, a to v tom smyslu, že Hus přejímá z Wyclifových kázání doslova či volněji výroky o nutnosti dobrého jednání a výroky z Wyclifovy kritiky. Musíme však mít na paměti, že Wyclif zde spíše hraje Husovi do noty, než že by Hus díky němu uvedené myšlenky nově objevil. Domníváme se, že Hus by se ani neodvážil z Wyclifa citovat, pokud by již mnohem dříve nebyl o stejných věcech přesvědčen třeba i díky jiným autoritám, jak to vidíme v Husově předchozím díle.

Až na důkaz očištění a závěrečnou pasáž o mystériu mše a kritiku špatných kněží, kteří mši slouží, našel Hus inspiraci ve dvou zmíněných Wyclifových kázáních, která nejsou primárně eschatologicky zaměřená. Sloužila Husovi zejména jako hlavní osa kázání. Vybíral si z nich to, co se mu pro jeho účely hodilo, nekopíroval je celá (např. z *Omne quod* nepřevzal důležitou pasáž o charakteru hostie a především o predestinaci a předzvědění) a jednotlivé výroky či pasáže skládal tak, aby to vyhovovalo jeho cílům. K tomu ještě podotkneme, že podobně jako v Husově kázání ani v těchto dvou Wyclifových nejsou zřetelnější hrozby a kazatelské emoce, což může být dalším projevem Wyclifova vlivu.

11.5. Srovnání s díly, která vycházejí z Husova *Dixit Martha*

Nyní chceme ukázat také to, jaký osud Husovo *Dixit Martha* mělo a jak odlišné závěry z něho někteří autoři vyvodili a jaké názory se v Husově době o očistci objevovaly.

11.5.1. Srovnání s *De purgatorio* Mikuláše z Drážďan

Dalším dílem, s nímž budeme Husovo *Dixit Martha* srovnávat, je proto traktát *De purgatorio*,⁸³³ v němž už má Mikuláš z Drážďan, který z Husova *Dixit Martha* částečně vychází, jiný cíl než Hus a před ním Wyclif. Snaží se existenci očistce vyvrátit. V Mikulášově traktátu se přesto objevuje velké množství pasáží z Husova zmíněného kázání. Jana Nechutová dokázala, že Mikuláš čerpal z Husa a že svoje dílo, psané kromě úvodu formou dialogu mezi mohamedánem (zde podle de Vooghta takto obecně označení katolíci) a wyclifistou (představuje Mikulášovy názory) sepsal nejdříve koncem roku 1415.⁸³⁴

Mikulášův traktát je namířen proti těm, kteří existenci očistce zastávají, i proti samotné představě existence očistce. Mikuláš podobně jako Hus a Wyclif kritizuje *laudabilis consuetudo* či *consuetudines humanae*, současnou církevní praxi. Stejně jako zmínění autoři vidí jediný vzor toho, co dělat a jak se chovat, v bibli. Je však přesvědčen, že spásu si člověk může zasloužit jen svým jednáním během pozemského života a že přímluvy očišťovaným duším nepomáhají, neboť žádný očistec neexistuje. Mikuláš se tedy od řady výroků z Husova *Dixit Martha* dostává k zásadně odlišným závěrům a předznamenejme, že v tom bude pokračovat Mikuláš z Pelhřimova.

Mikuláš čerpá z Husa hned v úvodu, když se snaží jako jedinou cestu do nebe ukázat dobré jednání a opírá se jako o jedinou nezpochybnitelnou autoritu o Krista a o původní křesťanskou tradici. Přejímá z Husova kázání obrovské množství výroků, proto upozorníme jen na ty nejvýraznější:

„Denique nec prophete, nec Christus cum suis apostolis nec sancti eorum sequaces proximi orare pro mortuis docuerunt explicitate sed docuerunt valde solícite populum ut, vivens sine crimine, esset sanctus. Unde Salvator in sermone suo quem fecit in monte (...)“ (*De purgatorio*, s. 154, *Dixit Martha*, s. 172)

Mt 7, 13–14 (*De purgatorio*, s. 154, *Dixit Martha*, s. 173)

„Sic, sine dubio, si homines bene viverent more sanctorum, immediate post mortem ad patriam pervenirent. Quis enim ignorat quoniam via securissima ad vitam est vivere ut Christus et apostoli eius docuerunt.“ (*De purgatorio*, s. 154, *Dixit Martha*, s. 177, 179)

⁸³³ DE VOOGHT, P. Le dialogue „De purgatorio“ (1415) de Nicolas de Dresde. In *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 42. Louvain 1975, s. 132–223 (edice na s. 153–223). Srovnání hlavních myšlenek dialogu a Husova *Dixit Martha* přináší P. de Vooght tamtéž, s. 147–150.

⁸³⁴ NECHUTOVÁ, J. Husovo kázání „Dixit Martha“ a Mikuláše z Drážďan traktát „De purgatorio“. *LF* 88, 1965, s. 147–157. Opak tvrdil Jan Sedlák, podle kterého existovala ještě před Husovou smrtí nějaká verze Mikulášova dialogu – Mikuláš z Drážďan. *Hlídky: měsíčník vědecký se zvláštním zřetelem k apologetice a filosofii*, 1914, roč. 31, s. 697.

„Beatius est quippe liberum exire quam post vincula libertatem querere (...) quia nemo recipit de mercede post hanc vitam, nisi secundum quod meruit in hac vita, quia solus status huius vite est status meritorius (...)“ (*De purgatorio*, s. 155, *Dixit Martha*, s. 166, *Super IV Sententiarum*, IV, 5, s. 717)

Ecl 9, 10 (*De purgatorio*, s. 155, *Dixit Martha*, s. 165)

Mikuláš stejně jako Hus cituje z Řehořových *Dialogů – Dialogorum libri IV*, IV, 62, 3, s. 206 (*Dixit Martha*, s. 166; *De purgatorio*, s. 156) nebo z Augustinova *De civitate Dei*, I, 2 (*De purgatorio*, s. 156, *Dixit Martha*, s. 163)

Také Mikuláš však nezapomíná na nezbytnou podmínku spásy – na Boží milost.

V tuto chvíli se Mikuláš s Husem rozcházejí, neboť výchozí myšlenky o dobrém jednání využívá Mikuláš pro svoji teorii o tzv. *tristega domus*, v němž není místo pro očistec, a tudíž ani pro prosby za zemřelé (*De purgatorio*, od s. 158). K cíli vyvrátit existenci očistce a účinnost proseb vedou v *De purgatorio* další z Husova kázání známé výroky a myšlenky, které Hus užíval za jiným účelem:

údiv nad přemrštěným lpěním na prosbách, které nemají v bibli výslovnou oporu (*De purgatorio*, s. 159, *Dixit Martha*, s. 171, srov. také *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, II, s. 17); odmítání zjevení jako důvěryhodného dokladu (*De purgatorio*, s. 161, *Dixit Martha*, s. 170–171); podobně se pasáž o knize Makabejské, jejíž hodnota je zpochybňována a je požadován důkaz z Nového zákona, stává součástí procesu popření očistce (*De purgatorio*, s. 159–161, *Dixit Martha*, s. 171–172, 177); kritika závětí (*De purgatorio*, s. 176, *Dixit Martha*, s. 162, srov. *Omne quod*, s. 95); vyvrácení lži neprávem připisované Řehořovi (*De purgatorio*, s. 162, *Dixit Martha*, s. 172); kritika třiceti mší, mystérium mše (*De purgatorio*, s. 162–164, *Dixit Martha*, s. 170–176); dlouhá pasáž o špatných příčinách pohřbů a o jejich neblahém dopadu na společnost včetně historky o bohatém správci hostiny z Lc 16, 27–28 (*De purgatorio*, s. 173–177, *Dixit Martha*, s. 159–163); historka o tom, jak Augustinus vrátil dědictví (*De purgatorio*, s. 176–177, *Dixit Martha*, s. 162); Lc 14, 12–14 (*De purgatorio*, s. 175, *Dixit Martha*, s. 160, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, II, s. 19); AURELIUS AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, I, 12, s. 14 (*De purgatorio*, s. 175, *Dixit Martha*, s. 160–161, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, II, s. 18).

Dokonce přebírá i pro Husa zásadní citaci Sir 7, 40 (*De purgatorio*, s. 177, *Dixit Martha*, s. 161, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, XI, s. 89) a ještě některé další výroky, které většinou přejímá doslovně. Ani Mikuláš nezavrhuje vzpomínku na mrtvé a její význam při pohřbech, ovšem oproti Husovi a Wyclifovi s řečeným zásadním rozdílem (*De purgatorio*, s. 178, *Dixit Martha*, s. 162).

Souhrnně vzato vidí Mikuláš příčiny toho, proč si lidé vymysleli očistec, v tom, co Hus a Wyclif považují za chybné příčiny pohřebních obřadů, které díky nim ztrácejí svoji účinnost – ve špatném chování duchovních a pozůstalých, zejména v kupčení s očistcem, ve snaze materiálně se obohatit, např.:

„Nescio enim quare hodie ita sollemnes fiunt exequie nisi, ut docet experientia, quod aput mundum nomen divitis solemnius celebretur et ut vita mortui per multa mendacia comendetur et lucrum temporalium sacerdotibus cumuletur.“ (De purgatorio, s. 173, Dixit Martha, s. 159, kurzivou editor zvýrazňuje přejímky z Husova Dixit Martha; Omne quod, s. 89–90)

Mikuláš kromě řečeného přejímá z Husova kázání také velmi dlouhou řadu myšlenek⁸³⁵ o smyslu eschatologických výpovědí, která se skrývá v pasáži o chvályhodné příčině pohřbů, kterou najdeme již ve Wyclifově *Omne quod dat michi* (De purgatorio, s. 177–178, Dixit Martha, s. 161–162, Omne quod, s. 89).

Kromě toho se Mikuláš snaží vyvrátit jednotlivé důkazy existence očistce a odpuštění skrze utrpení interpretuje jako událost, k níž dochází ještě během pozemského života. Církev spící neznamená spící v očistci, ale spánek lze interpretovat několika jinými způsoby – jako limbus Otců před příchodem Krista, jako spánek mrtvých pohřbených v zemi, jako čtyři druhy spánku dosud živých lidí – spánek nevěrnosti, hříchu, strnulosti nebo špatného zvyku. Vzhledem k nim se mají dít prosby za probuzení.

Výrazné rozdíly nikoli v názorech autorů na problematiku očistce, ale ve způsobu, jakým o něm pojednávají, způsobuje rozdílné žánrové zaměření autorů a způsob uvažování. Mikulášův dialog je v podstatě traktátek o očistci, v němž sice vychází částečně ze stejných východisek jako Hus, ovšem maximálně se věnuje samotnému očistci. Ačkoli de Vooght⁸³⁶ tvrdí, že dialog má teologické nedostatky a že se jeho autor jádra problému nedokl, srovnáme-li jej s Husovými kázáními, vidíme velký rozdíl v roli tohoto eschatologického tématu. Hus jej využívá jako něco, o co opírá kritiku podoby proseb, svoji moralistiku, Mikuláš se snaží systematicky a do detailu řešit otázku existence očistce, ačkoli i v jeho díle se jako důležitá ukazuje ostrá kritika současných

⁸³⁵ „Causa autem laudabilis exequiarum consistit primo in hoc ut de morte Christi turpissima et de peccato nostro, quod fuit causa mortis sue, cogitent, scilicet pensantes quoniam sicut talis defunctus mortuus est, sic illi necessario morientur. Et talis consideracio monere debet quod in omni genere peccati tribus hostibus est resistendum. Quid, rogo, valet tentacio diaboli ad superbiam (...) Consideracio autem illa tolleret accidiam et avariciam, que sunt peccata seculi, cum defunctis non prosint divicie nisi de quanto erant media viventibus ad meritorie operandum et tunc congaudebunt quod, expulsa accidia, instanter erant meritorie operati. Tercio est illa consideracio contra peccata carnis, que sunt gula atque luxuria. ideo si vis habere frenum idoneum ad carnem tuam in concupiscenciis suis moderandum, meditare mortem tuam assidue, iuxta illud: ‚non poterit melius caro tua viva domari morte tua qualis erit quam semper premeditari‘. Et Ecclesiastici, VII^o (...) Nam constat experimento certissimo quod hominis cadaver mortuum est vilius, horribilius et fetidius quam cadavera bestiarum, nam saccus stercorum hic, tenerius educatus, dum fuerit mortuus plus vilescit. Quid ergo sibi valet, transacta gula sive luxuria (...) Bona ergo est memoria novissimorum ad respuendum carnis vicia, pensando attente qualis erit caro mortua et, post resurrectionem, igni tradenda perpetue cremanda et crucianda. Ecce tales exortaciones faciende sunt in exequiis mortuorum, et non vane laudes vel gesta infidelia aut opera incerta vel mendosa, per que tam superstites quam mortui sunt gravati. Aptemus ergo exortaciones, ad fletum pro commisso crimine provocantes, attendendo autem communiter ad vitam vel exequiarum modum vel carnalitatem amicorum et ad laudes mendosas predicantium. Patet quod talis qui confidit in tali horrore est communiter maledictus, cum tales plus nocent mortuis ex malicia vite sue etc.“ (De purgatorio, s. 177–178, Dixit Martha, s. 161–162, Omne quod, s. 89.)

⁸³⁶ DE VOOGHT, P. *Le dialogue*, s. 151.

zvyklostí kléru.⁸³⁷ Pro nás je to doklad toho, že úvahy nad eschatologickými tématy v dané době měly běžně i jinou formu a jiné příčiny, než jaké spatřujeme u Husa, a také jiné výsledky. O míře teologičnosti výroků o posledních věcech a o podstatně jiných myšlenkách tedy má i v tomto období smysl uvažovat.

11.5.2. Srovnání s *Confessio Taboritarum* Mikuláše z Pelhřimova

Mikuláš z Pelhřimova v *Confessio Taboritarum*⁸³⁸ v podstatě přejímá myšlenky Mikuláše z Drážďan z jeho *De purgatorio*. Také Mikuláš z Pelhřimova je stejně jako Hus, Wyclif a Mikuláš z Drážďan přesvědčen, že dobré jednání je jedinou jistotou a že není dobré se spoléhat na prosby druhých (*Confessio*, s. 102, *Dixit Martha*, s. 166, *De purgatorio*, s. 155, GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, LX, 1, s. 200). Písmo obsahuje bezpočet příkladů této pravdy, avšak doklad očiště v něm není (*Confessio*, s. 102). Ovšem stejně jako Mikuláš z Drážďan popírá existenci očiště.

Kromě toho, že Mikuláš z Pelhřimova přebírá myšlenky i doslovné výroky z Husova *Dixit Martha* a Mikulášova *De purgatorio* ve snaze popřít očištěc, mylně se domnívá, že Hus se v *Dixit Martha* shoduje s Chrysostomem a Augustinem v myšlence, že očištěc neexistuje:

„(...) quod tantum duo certa sunt loca post Cristi in celum ascensionem animarum de corpore exutarum post hanc vitam, et tercius non est ullus, nec esse in Scripturis reperitur. Cum quibus [i.e. cum istis auctoritatibus] concordat et magister Iohannes Hus sancte memorie in sermone ‚Dixit Martha ad Iesum‘.“ (*Confessio*, s. 103) „Qui quamvis plura ibi opinative de illo loco purgatorii scribat tangatque modos, quibus melius vivi, dato, quod sint aliqui in tali purgatorio, possint mortuis suffragari, sequens in hoc Thomam et alios de hoc sine Scripture expresse auctoritate loquentes. Quid tamen solus finaliter de eo senciatur, conclusivè manifestat, quando dicit: ‚In tota sacra Scriptura non docuit Dominus expresse‘ orare pro mortuis ‚preter librum Machabeorum [II Mac 12, 43], qui non est de veteris testamenti apud Iudeos canone‘. Denique subdit: ‚Neque prophete neque Christus cum suis apostolis nec sancti eorum sequaces propinqui orare pro mortuis docuerunt explicite, sed docuerunt valde solícite populum, ut vivens sine crimine foret sanctus‘. Hec ille.“ (*Confessio*, s. 103–104, Husovy výroky najdeme v *Dixit Martha* na s. 171–172, ovšem ve značně jiném kontextu.)

Očiště od hříchů vysvětluje Mikuláš z Pelhřimova obdobně jako Mikuláš z Drážďan – jako očiště během pozemského života. Kromě biblického dokladu Mikuláš postrádá také doklad v praxi prvotní církve. Po vzoru Mikuláše z Drážďan ukazuje na nejednotnost učitelů v otázce očištěc (*Confessio*, od s. 115 a 120; podobně *De*

⁸³⁷ Sám Mikuláš považuje své úvahy za spadající do oblasti teologie. Vidíme to, když rozebírá ideu z Apokalypsy a dodává: „Pro quo sciendum quod non semper in theologia locuciones universales et distributive tenentur proprie, sed aliquando improprie, figurative, sicut patet Luce ultimo (...)“ (*De purgatorio*, s. 166.)

⁸³⁸ *Confessio Taboritarum*. Ed. A. Molnár, R. Cegna. Roma 1983, s. 65–370. O očištěc jsou strany 96–115 a 158–190. K obsahu a účelům tohoto díla srov. úvodní studii A. Molnára a F. M. Dobiáše k českému překladu *Mikuláš z Pelhřimova – Vyznání a obrana táborů*. Praha 1972, s. 13–68 nebo úvodní studii A. Molnára a R. Cegny v edici *Confessio Taboritarum*, s. 7–60.

purgatorio zejména s. 157). I Cor 3, 12–13 interpretuje jako oheň Posledního soudu (*Confessio*, s. 106–107). Očistu interpretuje jako pozemské očišťování, tedy jako zkoušky během pozemského života.

Rovněž ve druhé části kroniky, v níž reaguje na Rokycanova obvinění, cituje z Mikulášova *De purgatorio*. Mezi výroky převzatými z *De purgatorio* se tak může nakonec objevit i Husem uváděný příklad o mnichu Justovi (*Confessio*, s. 190, *Dixit Martha*, s. 170, *De purgatorio*, s. 161, GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri IV*, IV, 57, s. 188–194) nebo kritika průkaznosti knihy Makabejské (*Confessio*, s. 178–179, *Dixit Martha*, s. 171–172, *De purgatorio*, s. 160). Z *De purgatorio* Mikuláš čerpá také mnohé výroky, které u Husa nenajdeme, ovšem vzhledem k tomu, že nám jde především o vztah k Husovi, zde tyto další výroky neuvádíme.

11.6. Srovnání s názory Husových předchůdců a současníků

11.6.1. Srovnání s kázáním *Factum est ut moreretur mendicus* (Lc 16, 22–23) Jakoubka ze Stříbra

Ačkoli Jakoubek v kázání *Factum est*⁸³⁹ vychází z jiného biblického tématu než Hus, jeho kázání a Husovo *Dixit Martha* jsou velmi podobná a řada pasáží je naprosto stejná. Vysvětlení je jednoduché – Jakoubek stejně jako Hus čerpal z Wyclifových kázání *Dixit Martha ad Jesum* a *Omne quod dat michi* a v době vzniku kázání měl stejný názor na existenci očištění a na podobu prosb za mrtvé jako Hus. Proto máme před sebou obsahem a řadou výroků velmi podobné dílo jako Husovo *Dixit Martha*.

Také Lc 16, 22–23 Jakoubek uvádí jako téma, které se váže k příležitosti výročí nebo pohřbu, kdy se koná vzpomínka na zemřelého, která by měla být živoucí a záslužná. Stejně jako Hus také Jakoubek začíná rozlišením zavržených a chválných způsobů takové vzpomínky a jejich popisem (*Factum est*, s. 201, srov. *Dixit Martha*, s. 158, srov. *Omne quod*, s. 89–90). A stejně kritizuje pochlebné velebení zemřelého a má tím samozřejmě na mysli zvláště pohřby bohatců a mocných. To totiž nikomu neprospěje, naopak uškodí (*Factum est*, s. 202; srov. *Dixit Martha*, s. 159 část citace ze *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, s. 19) Stejně kritizuje i další prohřešky, ke kterým při současné podobě pohřbů dochází – honosné pohřební hostiny (*Factum est*, s. 202, *Dixit Martha*, s. 160, *Iohannis Wyclif Sermones*, IV, II, s. 19, *De purgatorio*, s. 175, Lc 14, 12–14), nespravedlivý způsob rozdělování peněz, čímž dokonce podle Jakoubka namísto spásy vzkvétají Antikristovy údy (*Factum est*, s. 203, *Dixit Martha*, s. 159, *De purgatorio*, s. 173, Mt 6, 2), nespravedlivé závěti (*Factum est*, s. 203, srov. *Dixit Martha*, s. 159, srov. *De purgatorio*, např. s. 171) a obecně okázalost pohřebních obřadů (*Factum est*, s. 203, srov. *Dixit Martha*, s. 159, srov. *De purgatorio*, s. 174) a praktiky související s třiceti mšemi (*Factum est*, s. 114, 119, 135–136, 205, srov. *Dixit Martha*, s. 159, srov. *De purgatorio*, s. 173).

Knihu Makabejských však (např. *Factum est*, s. 207–208) již ukazuje i v jiném světle než Hus. Je to podle Jakoubka ukázka toho, že o mrtvé je třeba se starat co nejlépe – milosrdně a z lásky. Není to návod k způsobům, kterými se pohřební obřady dějí dnes. Tedy jako by se Jakoubek ještě více než Hus blížil Wyclifově interpretaci. Nakonec i pro Jakoubka stejně jako pro Husa smrt, tato poslední věc člověka, má stejný význam – aby se pozůstalý zamyslel nad svým životem a jednal dobře, neboť na tom závisí jeho spása (*Factum est*, s. 211, 365–376, 212, srov. *Dixit Martha*, s. 161–162, srov. *Omne quod*, 94–95, srov. *De purgatorio*, s. 177–178) A to je třeba při pohřbech

⁸³⁹ Pracujeme s edicí Le sermon „Factum est ut moreretur mendicus“ de Jacobellus de Stříbro (no. 1413). Ed. P. de Vooght. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* Tome, 1969 (Janvier – Décembre), tome XXXVI, s. 201–212. V této edici jsou kurzivou vyznačeny citace z Wyclifova *Dixit Martha ad Jesum* a *Omne quod dat michi*. F. M. Bartoš (*Literární činnost M. Jakoubka ze Stříbra*. Praha 1925) datuje na 29. 11. 1413.

připomínat. Jakoubek se tedy v tomto svém dílku od Husa v zásadních názorech vůbec neliší.

11.6.2. Očistec podle Milíče a Janova

O očistci Milíč nehovoří. Janov v *Regulích* pouze zmiňuje a tím pouze dokládá, že v existenci očistce věří – *Regulae*, I, 2, 1, s. 68, sv. I; podobně tamtéž, III, 6, s. 380, sv. IV.

12. Husovy představy o záhrobí v kontextu předchozích Husových děl a představ jiných autorů

12.1. Srovnání s Českými kázáními svátečními

V *Českých kázáních svátečních* se Hus dotýká tematiky záhrobí formou hrozeb i pozitivní motivace. Obojí je však v porovnání s pozdějšími kázáními a listy, kterými jsme se zabývali, zejména z hlediska množství výroků a důrazu v zárodku.

V případě hrozeb se jedná o připomínky toho, že v den soudu bude s hříšníky zle a že pekelná muka budou nesnesitelná (např. na sv. Martina biskupa – *Česká sváteční kázání*, s. 35 a 38; na sv. Kateřinu – nekající se hříšníky Bůh v den soudu nebude znát – podle Io 16, 30, připomínka zatracení dále podle Sir 5, 8–9 – obojí s. 50; na sv. Ondřeje – upozornění na to, že bez obrácení se k Bohu následuje zatracení a že nekající se hříšníky Pán nevyšlyší – podle Prv 1, 24–28). V případě pozitivní motivace se potom jedná o výroky připomínající věčnou radost a Boží království.

Z hlediska toho, co mají vyjádřit, se hrozby podobají hrozbám v pozdějších sledovaných dílech, ovšem nejsou zdaleka tak intenzivní, nevyjadřují toho najednou ani dohromady ještě tolik jako v oněch pozdějších dílech a většinou čerpají z jiných biblických míst. Spíše se jedná o krátké a v rámci kázání roztržité hrozby, s rozsáhlejšími hrozbami se setkáváme jen zřídka. Pozitivní motivace není výrazná podobně jako ve většině pozdějších zkoumaných děl, a to ani z hlediska frekvence či rétoriky. Většinou ji nacházíme v závěrech kázání, jak je pro tento žánr běžné, více se křesťanská radost objevuje přirozeně v souvislosti s kázáními při oslavách narození Páně.

Nejprve uvedeme ukázky hrozeb. K ucelenějším hrozbám, které se již nápadně podobají i svojí formou, tj. zejména délkou a opět i obsahem hrozbám v pozdějších dílech a v nichž vidíme podobu s pozdějšími hrozbami v *Diligēs*, *State* nebo *Spiritum*, patří následující.

- Např. v závěru kázání na sv. Mikuláše:

„(...) neb bude trpět s pokrytci, t. s zatracenci múky pekelné, o nichž psáno jest: ‚Oheň, krúpa, snieh, síra, duch vln morských diel muk jich.‘ [Ps 148, 8] O tom také jest psáno, Job 24: ‚Zlořečený diel jeho v zemi: z horka přelišného pójde do vod ledových.‘ [Job 24, 18–19] pak die dále: ‚tuť bude pláč a škřehot zubóv.‘ [Mt 8, 12] Pláč pro bolest nevýmlyvnú a škřehot zubóv pro zimu přielišnú. A neb pláč pro žalost, škřehot zubóv pro náramnú bolest. Neb obé bude na zatracených po súdném dni, kdežto tělo s duší bude sjednáno a poslán bude celý člověk i s týmiž údy do horúcieho pekla.“ (s. 64)

Zde vidíme, že ačkoli v pozdějších kázáních Hus klade větší důraz na hrozby, detailů vůči počátkům tvorby postupem času rapidně nepřibývá, základní funkce hrozeb se nemění. Kromě toho Mt 8, 12 se objevuje i např. ve *State*, fol. 33v.

- V podobné rovině, ačkoli ji v pozdějších sledovaných dílech takto přesně vyjádřenou nenacházíme, se pohybuje i hrozba v kázání o sv. Tomáši, v níž Hus vychází ze Sir 2, 14–22:

„Běda dvénásobným srdcém a rtóm hřešným a ve všech věcech zlé činícím a hřešníku vcházějícímu v zemi dvěma cestoma. Běda rozpuštěným srdcem, kteřížto nevěrie v boha. A protož nebudú obráněni od něho. Běda těm (...)“ (s. 66);

„Nebudeme-li pokánie činiti, upadneme v rucě páně, a ne v rucě lidské.“ (s. 66, Sir 2, 14–22); „Ale kterak v pekle oheň tělesný a hmotný dušě i d'ábly pálí bez jich porušenie (...)“ (s. 69)

Zde už se dokonce objevuje i v pozdějších dílech tolik významný důraz na souvislost podoby záhrobního osudu s lidským jednáním. Vše ovšem Hus nechává ponecháno bez dalších eschatologických souvislostí, bez dalšího rozvedení problematiky záhrobí.

- V kázání na Boží hod vánoční nacházíme jedinečnou ukázkou toho, že i střídání hrozeb a pozitivní motivace lze objevit v zárodku v počátcích Husovy tvorby. Zde totiž po několika výročí o věčném království následují výroky o pekle:

„Oheň, krúpa, snieħ, led, síra a duch vlnobitie.“ [Ps 148,8] A jinde die: „Vejdú do vnitrností země; dáni budú v ruce meče; částky lišek budú,“ totiž chytrých d'áblův, jichžto chytrostí svedeni súc, zašli sú v rozličné hřechy. A svatý Job die v 33.k.: „Puojdú z vod snežných do horkosti přielišné.“ [srov. Job 24, 19] Třeba k osvícení jasnosti božie hleděti, abychem těchto všech osídl napřed řečených mohli ujíti.“ (s. 86)

Hned poté opět střídá hrozbu dlouhá pasáž o radosti, která pramení z myšlenky na Krista a jeho království (s. 87).

- Malá zmínka o nutnosti bázně Boží se objevuje také již v kázání na nové léto (s. 110 a 112).

Další pozoruhodností tohoto kázání je z hlediska daného tématu to, že již zde nacházíme popsán význam strachu: „(...) máme se báti pro troji věc“ – nemáme jistotu o tom, že se nad námi Bůh smiluje; nevíme, zda se naše dobré skutky líbí Bohu; nejsme si jisti, zda nám budoucí dobré věci budou dány (vše s. 86). Oproti tomu dochází v dalších dílech k jedinému rozdílu – Hus si připouští tuto nejistotu v praxi čím dál tím méně a jistota účinnosti dobrého jednání a toho, že jej lze téměř bezpečně poznat, překonává i toto Husovo, byť formálně jistě až do smrti zastávané, stanovisko.

Příkladem pozitivní motivace mohou být následující situace a výroky.

Pozitivní závěry: „(...) abychem hodni byli s věrnými jeho sluhami vjíti do radosti (...)“ (na sv. Martina, s. 41); „(...) abychem je všechny obrátili k službě jeho, a tak došli věčného blahoslavenstvie etc.“ (na sv. Mikuláše, s. 64); „(...) v budúciech časiach, totižto po své smrti, a konečně po súdném dni radovati se bude s tímto slavným dietětem (...) v království nebeském.“ (na nové léto, s. 112);

Výjimečně samozřejmě působí díky příležitosti proslovení kázání na Boží narození, které působí celé jako výzva ke křesťanské radosti a připomínky Boží pomoci, nebeského království a naděje ve spásu se zde neustále opakují (s. 73–74); radost z Kristova narození se objevuje také hojně v kázání na sv. Lukáše 2 (zejména s. 86–87) – např.: „Aj, zvěstuji vám radost velikú.“⁸⁴⁰ (...) Neb vysokost té radosti dosahá až do nebe (...) hlubokost té radosti pronikuje peklo (...)“ (s. 87)

12.2. Srovnání se *Super Quattuor sententiarum*

V Husově komentáři k Lombardovým *Sentencím* se setkáváme s dvěma úzce propojenými přístupy k tématu záhrobí. Prioritou komentáře je systematický výklad, a v rámci něho tak čteme po jednotlivých krocích poměrně detailně vyloženu problematiku onoho světa. Pro tuto chvíli nás zajímá Poslední soud, peklo a věčné království, neboť problematikou očistce jsme se zabývali v rámci kapitoly věnované kázání *Dixit Martha*.

Ačkoli je komentář myšlen jako systematické dílo, Hus svoje kazatelství a moralizování nedokáže opustit ani zde, stále je pro něj naprosto neopominutelnou složkou jakéhokoli výkladu o záhrobí upozornění na spjatost s jednáním, proto také výklady, kde jde v komentáři o eschatologii, doprovází nejen upozorněním na zmíněné aspekty záhrobí, ale obecně silným vlivem moralistiky. A nacházíme zde ještě další společný rys děl různých žánrů. Ačkoli Hus řadu otázek, které jsme si kladli v případě jiných děl spíše jen my sami, v komentáři pokládá, u některých z nich nacházíme dále již stejný přístup jako v oněch jiných dílech. V nich jsme nenašli ani otázku ani odpověď, zde následuje za řadou otázek odpověď toho druhu, že o takových věcech buď nemůžeme nic vědět, nebo je znát není užitečné, mnohdy potom nacházíme obě dvě zmíněná zdůvodnění, proč ona odpověď opět chybí.

V komentáři zcela chybí upozornění na souvislost mezi Antikristovým příchodem a Posledním soudem a příchodem Páně. Drobné zmínky o Posledním soudu se objevují v rámci tématu vzkříšení mrtvých (stejně jako u Lombarda liber IV, dist. XLIII – *Super IV Sententiarum*, s. 705–708) nebo stav zatracených (liber IV, dist. XLVI, s. 720–724). V obou případech je podobně jako v kázáních a listech zdůrazněn vliv pozemského jednání na rozhodování při soudu.

Na samotný Poslední soud se Hus soustředí až v rámci zvláštních distinkcí v oddílu věnovaném posledním věcem, kde si o Posledním soudu klade systematicky otázky: liber IV, dist. XLVII, s. 724–727 (o posledním výsledku vzkříšených), liber IV, dist. XLVIII (o Kristu soudci, s. 727–730).

Srovnajme, co vše přináší systematický výklad navíc oproti kázáním a listům a co známe již ze sledovaných děl a jaký vliv tedy má na obsah výroků o Posledním soudu příležitost vzniku a případně i proslovení díla.

⁸⁴⁰ Non inveni.

V rámci tématu poslední výslech vzkříšených⁸⁴¹ rozebírá Hus dopodrobna způsob vydání výroku soudu – kdo u soudu bude mezi soudci, že andělé s troubou shromáždí vyvolené, Pána bude předcházet oheň, co vše oheň způsobí a že „renovabit celum et terram et purgabit omne, quod fuerat expurgandum“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLVII, 1, s. 724), „quod purgato mundo per ignem et Domino veniente ad iudicium emittetur vox illa magna, quam audient omnes mortui, et boni rapientur obviam Christo in aera, reprobis in terra manentibus, quam dilexerunt, et tunc sequitur vox illa: ‚Ite maledicti‘, et tunc mali angelorum ministerio mittentur in caminum ignis, i. e. in infernum.“ (Tamtéž.) Zde Hus jednoznačně převypravuje Lombardovy *Sentence* (*Sententiae*, IV, 47, 4, 4, s. 541).

V kázáních a listech Hus tedy poukazuje jen na některé výroky z tohoto dlouhého popisu, jako je rozhodující Boží výrok o oddělení dobrých a špatných. Takový výrok potom působí i v jiných dílech stejně jako v komentáři jako hrozba hříšníkům. Je to to, co upozorňuje na důležitost dobrého jednání, to ostatní má smysl uvádět opravdu jen v systematickém pojednání typu tohoto komentáře. A je tomu tak i dále. Soud se podle komentáře stane spíše vyjádřením myšlenkovým než slovním, protože by to nebylo možné časově stihnout. Tuto myšlenku přejímá z Lombarda (*Sententiae*, IV, 47, 1, 2, s. 537). Nakonec Hus vyjmenovává řadu otázek, které se k tématu ohně váží, a souhrnně dodává, že tyto věci prospívá zamlčet: „(...) que expedit subticere. Sed imitatores Christi habentes de fide, spe et caritate possunt in paucioribus consolari, audientes a Salvatore suo premium, cum dicit: ‚Ibunt hii in vitam eternam‘ (...) Hoc nobis prestare dignetur, qui scit, quando et quomodo debet nos finaliter iudicare etc.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLVII, 6, s. 727.) Tyto výroky u Lombarda nenacházíme. Kromě posledního, vševárného soudu rozlišuje Hus ještě soud jednotvárný a dvojtvárný. Na Posledním soudu budou soudit také svatí (tamtéž, XLVII, 3, s. 725–726). Ani tyto myšlenky ve sledovaných kázáních a listech nenajdeme.

Další detaily Hus nepopisuje, je to však mnohem více než v kázáních a zejména systematictěji podáno. Srovnávat popis soudu můžeme jen se *Spiritum* a v *Confirmate*, jinde se více než narážky na nutnost jeho brzkého příchodu neobjevují. V *Confirmate* čteme také o ohni, který zničí zemský povrch. Ve *Spiritum* i v *Confirmate* se objevuje paralela v obraze konce soudu pro zlé lidi – zavržení a oheň: „Ite maledicti in ignem eternum.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLVII, 6, s. 724.) Hus tedy nemění svoje představy, v nichž vychází z Lombarda, ale mění to, která z nich je pro něj momentálně důležitější. Nejdůležitější, tedy to, co zůstává, je to, co Hus obvykle zdůrazňuje jako základní obraz soudu i v ostatních hrozbách. Odlišnost v popisu je způsobena odlišným cílem, systematický komentář se překrývá jen s některými dílčími cíli kázání a listů. Ovšem i zde platí obecná Husova zásada, že si Hus vybírá otázky, o nichž se domnívá, že má smysl je zodpovědět.

Zde se Hus speciálně zabývá stejně jako Lombardus Kristem soudcem – v jaké formě se objeví, že použije ke vzkříšení sílu božskosti, hovoří o nejasnosti jeho objevení se

⁸⁴¹ Téma a distinkce shodné v Lombardových *Sentencích*.

v údolí Jozafat, že před ním ponosou andělé dřevo kříže, že se zatmí soudným dnem slunce a měsíc, že když budou obnoveny země a nebe, bude světlo měsíce jako světlo slunce a světlo slunce sedminásobné oproti dnešnímu, slunce a měsíc nebudou zapadat, avšak že o slunci a měsíci a jejich užítku Mistr nikde v bibli nic nevyčetl. Hus potom více rozebírá otázku formy Krista – odpovídá, že Kristus se objeví ve formě lidské. Dobří jeho slavnou formu uvidí, zlí ne. Dále rozebírá znamení předcházející příchod Páně na slunci a na měsíci, která náleží důstojnosti takového soudce, nyní jsou nám však tato znamení skryta a uvidíme je až na soudu. Rozebírá i otázku, kde bude soud – tvrdí, že zde existuje mnoho otázek a vyjmenovává některé a uzavírá, že „omnia usque diem iudicii expedit cuilibet homini humiliter expectare“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLVIII, 5, s. 730). Tedy opět naráží na otázky, které podle něj (a u Lombarda tuto poznámku nečteme) ani zodpovědět nelze a které navíc k tomu, jak se máme chovat, užitečné nejsou. V komentáři je i v rámci tohoto tématu nejen podrobnější než v kázáních nebo listech, navíc se oproti kázáním stejně jako v předchozí distinkci neopakuje, což je dáno funkcí výroků o záhrobí – moralizování zde přece jen musí ustoupit ve značné míře snaze o systematický výklad různých teologických otázek. Pro zdůraznění vztahu záhrobí a jednání tyto informace zmiňovat v kázáních či listech Hus opět nepotřebuje.

Dalším tématem už je stav po Posledním soudu (liber IV, dist. XLIX) – dvě města, nový Jeruzalém a Babylon. Hus je rozebírá podrobně, kdežto v kázáních ani v listech se jim nevěnuje vůbec žádným způsobem.

Podrobná zmínka o pekle se objevuje v liber IV, dist. XLIV v rámci tématu o stavu vzkríšených, tu však dále nerozebírá: peklo, zvané moře ohně a síry, „corporeus ignis erit et cruciabit, dampnatorum corpora hominum et demonum, sed solida hominum, aerea demonum.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLIV, 1, s. 709) – Hus se údajně drží Platónovy domněnky o vzdušných tělech děblů a názoru, že věčný oheň je ve středu země (tamtéž). Více a systematicky se peklu věnuje v distinkci XLV v rámci tématu stav duší po oddělení od těla. Hovoří nejprve o pekle i nebi jako o místě slávy nebo místě trestu a následně je rozebírá: peklo je „habitacio dampnatorum, qui tam pena sensus, quam pena dampni punientur; et ad hunc locum nullus pervenit, nisi quis cum peccato mortali personaliter perpetrato ab hac vita inpenitens decedit.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XLV, 3, s. 712) Zde je Hus mnohem obširnější a detailnější než Lombardus.

Dále rozebírá obdobně stručně a výstižně očistec, předpeklí maličkých a předpeklí otců a následně se podrobně a dlouze věnuje kvůli užitečnosti tématu očistci a záležitostem s ním spjatým, tj. hlavně prosbám. Poté se soustředí ne na nebe, ale na místa trestů. O peklu toho opět říká více než v kázáních a systematicky. Ale je zde významný společný prvek s kázáními či listy. Nezajímá ho již tradičně obraz pekla sám o sobě jako spíše ve spojení s otázkami spjatými s jednáním, tj. koho se peklo týká a v distinkci XLVI nacházíme i upozornění, že Bůh nikoho ze zatracených z pekla už nevysvobodí a že odměňuje každému dle zásluhy. Samozřejmě je i upozornění na

kontrast věčného trestu vůči věčné blaženosti. Proto v distinkci XLVI dále hovoří o nekonečném trestu – popisuje důvody této nekonečnosti. Tedy opět kromě toho, že přináší více informací než v kázáních a listech, stejně jako v kázáních a listech klade důraz na mravnost, na vztah jednání, odměny či odplaty a věčnosti.

V distinkci XLIX pokračuje stejně jako Lombardus výkladem o dvou městech po soudu – jedno Krista a dobrých, druhé ďábla a zlých. Zde se zabývá podrobně pojmem blaženosti, ne popisem nebe, ale prožitků radosti a jasnosti zření Boha. Podobně Lombardus ve stejné distinkci se zabývá mírou blaženosti v nebi. Hus zde nahlíží na záhrobí opět v souvislostech s morálkou a city, tak jak to v principu známe z kázání a listů. Mezemi Jeruzaléma bude na jedné straně Bůh, na druhé poslední spasený, bude to město bez poskvrny. Naopak Babylon – zde v souvislosti se zatracenými cituje Matouše 7, 13–14 (*Super IV Sententiarum*, IV, XLIX, 4, s. 733), ukazuje na velikost Babylonu, ale hlavně jako kazatel dodává: „Ecce due civitates duorum regum posite sunt; cuius ergo finaliter civis vis esse, illius regis opera imitare.“ (tamtéž, IV, XLIX, 4, s. 734) Otázku blaženosti, její nápně a předmětu však narozdíl od kázání a listů podrobně rozebírá.

V dist. L pojednává o zatracení bezbožných. Opět se tak drží Lombardových *Sentencií*. Zatracení budou činit pokání, ale odpuštění nenaleznou (tamtéž, IV, L, 1, s. 736). Ptá se na vůli odsouzených, na vztah Kristova a našeho vzkříšení a na charakter trestu – zda zatracení jsou stíháni jen trestem ohně – ne, protože v evangeliu Spasitel sedmkrát hrozí temnostmi, když říká: „Proicite in tenebras exteriores; similiter fletu et stridorem dencium (...)“ (dist. L, 6, s. 739) Přesně tento trest Hus sedmkrát opakuje ve *State*, fol. 33v. Někteří tvrdí, že co do podstaty bude v pekle jen trest ohně, ale účinek bude různý – horko, zima. Podle toho se rozumí Písmu, kde se píše, že „ibi esse diversas penas quantum ad substanciam, sc. ignis, sulphur, nix, grando et huiusmodi.“ (Tamtéž.) Proto Augustin neříká, zda bude v pekle hmotný červ. Neví se, zda budou trvat po soudu jiná než lidská těla. Proto je možné, že červ znamená spíše hryzáni svědomí a těla znamenají duše, které poslouchaly těla. Červ neustane a oheň nebude uhašen. Pak opět dodává „Sunt alie multe difficultates circa dampnatos, quas usque diem iudicii est utile reservare.“ (Tamtéž) Opět tedy některé otázky zodpovědět nelze. Názor, že by v pekle mohlo jít spíše o psychické než fyzické trápení, může být jedním z klíčů k vysvětlení toho, proč se Hus nepřiklání k naturalistickým popisům onoho světa.

Celkově vzato klade Hus i v systematickém pojednání důraz na vyjádření kontrastu dobra a zla a na vztah onoho světa k lidskému jednání a v rámci otázek pekla a nebe jsou pro něj důležitější ty, které se týkají druhu prožitku. Proto se nedostává k větším detailům, než je oheň, byť o něm uvažuje podrobněji než v kázáních. Hus se zde spíše než na soud soustředí už konkrétně na Boží spravedlnost a na vztah viny, jednání a trestu. Díky funkci komentáře potom výroky či myšlenky, které známe z kázání a listů, nemohou dosahovat takové úrovně z hlediska rétorických figur jako především v kázáních. Obsah, podoba a frekvence výroků o onom světě závisí na žánru

a konkrétní příležitosti, ovšem důraz na vztah jednání a onoho světa nacházíme poměrně velkou měrou všude.

12.3. Srovnání s Milíčovou představou

O hrozbách a pozitivní motivaci má smysl hovořit spíše jen v Milíčových synodálních kázáních. Ne že by se v dalších dílech vůbec neobjevovaly, ale v případě pozitivní motivace je to výjimečné a hrozby mají jinou podobu než u Husa zejména díky žánru nebo cíli díla. Tato díla působí totiž dostatečně varovně jako celek.

V *Sermo* nacházíme celý dlouhý popis událostí předcházejících a provázejících Poslední soud (s. 54–58). Zde se hovoří „de tribulacionibus circa diem iudicii“, přičemž nechybí strategické vyvážení v podobě pozitivního závěru: ad leticiam, ad divicias, ad sanitatem, ad vitam (s. 58). Žádné zvláštní jednotlivé hrozby, jimiž by Milíč prokládal svůj výklad, zde proto ani nemohou být.

V *Libellus* optimismus najdeme tam, kde Milíč hovoří o utrpení pro Krista podobně s Janovem jako o něčem, co přináší spásu. Budoucnost vidí pozitivně – kazatelé a bojovníci umírající pro Krista otevřou cestu do země věčného zaslíbení. Strach potom vyvolává samotné zvěstování toho, že Antikrist je již ve světě.

V synodálních kázáních jsou hrozby podobného charakteru jako v Husových kázáních a mají obdobnou roli, danou ostatně již samotným žánrem, ale i osobností autorů a jejich cíli. Také ve frekvenci hrozeb nenajdeme zásadní rozdíl. Oba dva autoři volí hrozby kvůli kritice a nápravě morálního úpadku kněží. Jsou to i u Milíče prostředky, jak vyvolat v posluchačích bázeň Boží a následnou nápravu. Duchovní jsou zprostředkovateli lidské spásy, ale mohou také způsobit nejen vlastní záhubu, ale i napomoci zatracení svých svěřenců, a tak jsou hrozby na místě.

Kromě již zmíněných pasáží ze starozákonních proroků, z Apokalypsy, Matouše nebo listu Timoteova, které samy o sobě vnášejí do kázání pocit vážnosti situace, Milíč připomíná posluchačům zvláštními výroky Boží soud, trest a ztracení nebo peklo. Až na jednu výjimku jsou výroky o negativní podobě záhrobní poměrně krátké a všechny mají potom společné to, že se v nich Milíč vyjadřuje obdobným způsobem jako Hus, tj. bez nějakých detailních popisů místa, bez většího sklonu k naturalistickým obrazům. Velmi často dokonce Milíč pouze říká, že kněží jsou příčinou, příležitostí k odsouzení a zatracení, aniž by to nějak blíže rozváděl, nebo připomíná samotnou blízkost smrti nebo soudu, např.:

„(...) [sacerdotes] aliis sunt occasio peccati et ruina dampnacionis eterne?“ (*Sacerdotes*, s. 61);

„(...) si perfunctorie et adulatorie res agatur, sed nichil aput Deum miserabilius est, tristius et dampnabilius.“ (*Sacerdotes*, s. 54; několikrát na s. 80)

Objevují se připomínky smrti a soudu – např. s. 83–84: „(...) moriemini, quia homines estis (...)“ (např. *Grex*, 94; Ps 81, 7); „(...) sanguinem autem eius de manu tua requiram

(...)“ (*Audite*, 109; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones super Cantica Canticorum*, sermo 23, 2, s. 140; srov. Ez 33, 8; 3, 18) a objevují se také připomínky pekla a věčného trestu, které neříkají jako u Husa nic zbytečného a Milíč je spíše pořád dokola opakuje v různých drobných obměnách, např.:

„(...) descendunt ad abyssos (...)“ (s. 120; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Epistula de moribus et officio episcoporum*. In *S. Bernardi Opera*, vol. 7. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1974, s. 101. V případě tohoto úseku se nejedná o *Sermones de diversis*, sermo 35, na něž odkazuje editor). Srovnejme to se *State*, fol. 33v: „(...) descendunt a virtute in vicium, a lumine in tenebras, a laetitia in moerorem, a vita in mortem, a vita aeternae gloriae in vitam miseriae infinitae (...) audivimus et miseriae descensum (...)“

Dále ite maledicti in ignem eternum (*Sacerdotes*, 64; *Diliges*; Mt 25, 41;); in mortem eternaliter precipitari (*Grex*, s. 84; srov. *Diliges*, fol. 31r: in aeternum perire; aeternaliter dolere in tormento – fol. 30v; mors secunda – Apc 21, 8; *Diliges*; *State*, fol. 33v: aeternaliter cruciari); incendium eternum (*Grex*, s. 88); „descenderunt vivi in infernum“ (*Grex*, s. 90; srov. Nm 16, 33); in eterna dampnacione (*Grex*, s. 99; srov. *Diliges*), damnatus, aeternaliter condemnati; taktéž fletus et stridor dencium sine fine (*Sacerdotes*, s. 63; Mt 13, 42; Lc 13, 28; ve *State* jedenáctkrát citace nebo odkaz, *Spiritum*) nebo celá pasáž: „In tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dencium,“ kterou známe ze *State* (*Grex*, s. 96; Mt 8, 12, 22, 13; *State*). Nejčastěji hovoří o pekle výrazem infernum a vychází ze symboliky Nového zákona, ze symboliky ohně.

Dlouhá pasáž se objevuje jen na jednom místě a Milíč v ní líčí pekelné utrpení (*Audite*, s. 124; PETRUS DAMIANI. *Epistulae CLXXX*. In *MGH*. Ed. K. Reindel. München 1989, 4. Band, 3. Teil s. 268). Podobá se stylem vyjadřování Husovi, ale uvádíme jen kousek z opravdu dlouhé pasáže, v níž nechybí výraz gehenna: „Hii nimirum per momentanee libidinis fluxum inextinguibile combustionis eterne mercantur incendium. Nunc in luxurie fetore sordescunt, sed tunc flammis ultricibus traditi in torrente picis et sulphuris rotati non quiescunt. Nunc estuanti luxurie semet ipsos exhibent tartharum, tunc in chaos eterne noctis universi trucis gehenne perferunt sine fine tormentum. Nunc in semet ipsis ignem libidinis nutriunt, tunc indeficientis flammas incendii medulis suorum viscerum pascent. Et nimis infelices et miseri servando legem putride carnis sue, que vermibus est devoraturis obnoxia, illius iura contempnunt, qui de celo venit et super angelos regnat.“ (srov. *Diliges*, fol. 30r: ignis aeternus – Mt 25, 41; ignis gehennae *Diliges*, fol. 30v; ardens ignis – Apc 21, 8, *Diliges*, fol. 29r; ardere sine fine; sulfur – Apc 21, 8, *Diliges*, fol. 29r; ignis sulfureus – *Diliges*, fol. 29r; u Husa jen dvakrát gehenna v *Diliges*: ignis gehennae, ve *State*: in binio gloriae et gehennae – fol. 33v).

Stejná je velká frekvence narážek na věčný oheň a síru a plameny; podobný je styl vyjadřování – stručnost; termíny jsou stejné nebo velmi podobné. Hus se liší jen v tom, že dává větší důraz ještě na termíny vážící se ke království nebeskému a na vyjádření toho, o co přicházíme.

Pozitivní motivace z hlediska počtu výroků zaostává za hrozbami. Po dlouhé kritice vždy následuje závěrečná výzva k dobrému jednání a k usilování o ideál věčného života. Příliš negativní obsah kázání by přece jen mohl v posluchačích zanechat negativní dojem a vyvolat nechuť k plnění požadavků, která v kázání zazněla. Takto laděné výroky jsou poměrně stručné a nenacházejí se v ucelené pasáži. Optimisticky jsou laděny závěry všech tří kázání: *pervenire ad patriam, ad requiem, ad vitam, ad gaudia sempiterna* – užití opozit (*Sacerdotes*, s. 70); *ad patriam salutis eterne* (*Grex*, s. 100); podobně optimisticky je laděný i závěr třetího kázání (*Audite*).

Všechny výroky, mající navodit optimistické očekávání budoucnosti, hovoří o smysluplné snaze křesťana dospět do blízkosti Boha. Ani Milíč se příliš nezabývá možnostmi, jak tuto konečnou radost vyjádřit a daleko více energie věnuje tomu, že výsledek lze ovlivnit jen pozemským jednáním. Proto se také další výrazy podobají těm již uvedeným: *vitam eternam feliciter largiente* (*Audite*, s. 126); *ad eternam patriam feliciter prevenire* (*Sacerdotes*, s. 50, 51). Jde tedy vždy o *patria, requies* a *vita* – to opravdové, nepomíjející. Samozřejmě že za vším stojí Bůh, který je opět pozitivně laděným způsobem přirovnáván např. ke světlu (*Grex*, s. 75) – *ut nos allevet, ut nos illuminet, ut nos sanctificet*. Kázání musí zanechat v posluchačích radostnou naději, díky které budou pro Boha horlit (srov. *Sacerdotes*, s. 59 a 58). A tato radostná služba Bohu se samozřejmě v první řadě týká kněžích (*Sacerdotes*, s. 59; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE. *De duodecim patriarchis sive Benjamin minor*, cap. 44. In RICHARD DE SAINT VICTOR. *Les douze patriarches ou "Benjamin minor"*. Ed. J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux, J. Longère. Paris: Cerf, 1997, s. 220. SC 419): „*Ignoro, an possit hac gracia maiorem aliquam Deus homini conferre. Nescio, si potest homo a Deo aliquid in hac vita maius accipere, quam ut eius ministerio perversi homines in melius utentur, ut de filiis dyaboli filii Dei efficiantur.*“ Podobně jako u Husa se objevuje také výzva k tomu, abychom se nebáli nebezpečí (*Grex*, s. 88). U Milíče v kázáních převažují hrozby nad pozitivní motivací.

12.4. Srovnání s Janovovou představou v Regulích

Jednotlivé hrozby a výroky pozitivní motivace se v *Regulích* příliš neobjevují. Je to dáno žánrem a Janovovou systematičností. I tak však v sobě podobně jako Hus v komentáři k *Sentencím* nezapře kazatele, takže občasné krátké hrozby nebo pozitivní motivaci nacházíme. Je jich však nesmírně málo v poměru k celému dílu a rozhodně se nemohou rovnat hrozbám a motivaci typickým pro kazatelský žánr jiných autorů této doby, včetně Milíče a Husa. V *Regulích* tak téměř nenacházíme ani biblická místa, která užívá v rámci hrozeb nebo pozitivní motivace Hus. Nacházíme z nich zde jen tato: Mt 25, 11–12 (II, 1, s. 272, sv. I), Hbr 10, 31 (I, 2, s. 124, sv. I; srov. V, 7, 7, s. 128, sv. VI), Lc 13, 27 (II, 5, 5, s. 41, sv. III; III, 5, 9, s. 171, sv. III; s. 340, III, 5, 11; II, 1, s. 208, sv. 1), Ecl 12, 13 (III, 1, s. 3, sv. II), Mt 8, 12 (V, 8, 2, s. 158, sv. VI), Mt 25, 30 (IV, 1, s. 21, sv. V). S tím souvisí to, že ani rétorické stránce Janov nedává příliš vyniknout.

Toto se však týká jen samostatných výroků. Jinak je v *Regulích* hodně pozitivní motivace, zaformulované do výkladu o eucharistii a prvním pravidle. Dodržování nejvyššího pravidla (tzv. první Pravdy) a přijímání eucharistie je totiž představeno jako spásonosné. To je však již jiný druh výroků, než nacházíme u Husa, proto jej nebudeme na tomto místě dokládat četnými citacemi z *Regulí*.⁸⁴² To, o čem je třeba se zde ještě zmínit, je pozitivní zdůvodnění pozemského utrpení, které nemá přinášet strach, neboť vede ke spáse a je z celkového křesťanského pohledu dobré (např. *Regulae*, III, 2, s. 47, sv. II; Act 5, 41). Janov vychází z Matoušova evangelia 5, 12–15, 19, 22 a Lukášova evangelia, např. Lc 15. Tuto myšlenku nacházíme i v Husových listech. Také u Janova potom najdeme zmínku o negativním strachu z lidí – *Reguleae*, I, 1, s. 41, sv. I (Mt 10, 28), což opět není ani u Husa neobvyklé.

12.5. Srovnání s Wyclifovou představou v kázáních

Mezi uvedenými kázáními nenacházíme vliv v této tematice nebo terminologii. Wyclifova kázání jsou na tento typ speciálních výroků velmi chudá. Vše se odehrává na úrovni klidného výkladu biblických míst, přičemž nechybí alespoň např. pozitivní výklad současného utrpení (pro budoucí spásu).

⁸⁴² Podrobně popisujeme v: MAZALOVÁ, L. *Radost a strach v počátcích české reformace*. Brno 2005. Diplomová práce na Ústavu klasických studií FF MU. Vedoucí práce prof. PhDr. Jana Nechutová, CSc.

13. Srovnání a závěry

Ve vybraných Husových kázáních a listech jsme podrobně sledovali, jak Hus zachází s jednotlivými eschatologickými tématy i s celou eschatologií, což mnohdy znamenalo zohlednit i jiná Husova díla nebo dokonce díla jiných autorů. Nyní nám zbývá vyvodit o Husově způsobu práce s eschatologickou tematikou a o její roli v Husově díle závěry a zodpovědět další otázky, které jsme stanovili v úvodní části disertace. Klíčem ke všem odpovědím je pochopení základního významu, který pro Husa jednotlivé poslední věci i novissima jako celek mají.

13.1. Význam posledních věcí a eschatologie podle Husa a jejich základní role v Husově díle

Již v úvodních kapitolách této práce jsme upozornili, že podoba eschatologie je vždy závislá na konkrétních okolnostech, za nichž vzniká. Toto tvrzení platí pro Husovu eschatologii, jednotlivé výroky o posledních věcech i pro jejich roli v Husově díle naprosto zásadně. Husovy výroky o posledních věcech jsou obrovskou měrou ovlivněny konkrétní příležitostí, aktuálním církevním a společenským děním, Husovou povahou, životem i žánrem. Jmenujeme jen některé druhy okolností, které různou měrou, ale především všechny společně Husovu eschatologii utvářejí. Existuje potom jedna okolnost, která působí velmi silně a vždy a je pojátkem naprosté většiny ostatních okolností. Je jí Husova snaha napravit křesťanskou společnost, zejména klér, který ji vede, a to z jednoduchého důvodu – aby bylo spaseno co nejvíce duší. Hus je totiž navzdory tomu, že uznává predestinaci, zcela přesvědčen o vlivu pozemského jednání na posmrtný osud lidské duše. Husova snaha je tím naléhavější, čím více Hus pocítuje konec věků. Tuto snahu realizuje v moralistice. Moralistika, která je pro Husa a veškeré jeho počínání tak typická, a proto v jeho díle zabírá nejvíce místa a ovlivňuje vše další, na čem Husovi záleží, zcela přirozeně společně s dalšími okolnostmi určuje Husově eschatologii kromě samotné role i této roli adekvátní obsah, formu a kvantitu. Ačkoli se eschatologické výroky mohou z těchto tří hledisek v jednotlivých dílech lišit, vytvářejí právě díky uvedenému svorníku, na který se Hus neustále ohlíží, dohromady kompaktní celek, který je až na nedořešenost vztahu predestinace a dobrého jednání, srozumitelný a funguje velmi jednoduše.

Nesmíme však získat dojem, že by eschatologie tímto vztahem k moralistice ztrácela pro Husa na významu a byla jen jejím prostředkem. Je zřejmé, že mezi moralistikou a eschatologií působí silný vliv v obou směrech. Člověk nemá napravovat svoje chyby jen proto, že se to tak sluší. Moralistika nemá pro Husa větší absolutní hodnotu než poslední věci. Obě dvě oblasti jsou pro Husa nenahraditelné, vzájemně propojené a to, že moralizování v Husově díle kvantitativně převládá, je dáno něčím jiným. Jako pro každého křesťana i pro Husa jsou poslední věci tím nejdůležitějším, k čemu musí člověk během svého života vztahovat veškeré svoje myšlenky a svá rozhodnutí. V křesťanství jde přece od začátku do konce o spásu duše a není to znak

nějaké jeho zvláštní eschatologie, ale znak samotného křesťanství, které ze své podstaty eschatologické vždy je. Poslední věci a eschatologie jsou pro Husa nepostradatelné i v jeho díle – spása určuje konečný cíl veškerých jeho snah, kvůli ní se zaměřuje na moralistiku. Eschatologie však v Husově díle hraje ještě další nenahraditelnou roli a právě tu především jsme tolikrát doložili konkrétními ukázkami ze sledovaných děl. Poslední věci nejsou jen konečným cílem všeho snažení, nejsou jen pozitivní a eschatologie není jen jejich popisem. Úvahy o všech možných pozitivně i negativně pocíťovaných posledních věcech jsou především donucovacím prostředkem, jak sebe i jiné ke spáse dovést. Jejich připomínání člověka motivuje a také vrací k úvahám o smyslu pozemské existence a ke správné péči o tento život.⁸⁴³ Myšlenky na poslední věci vedou k uvědomění, že pozemský život je za nezbytného přispění Boží milosti jedinou cestou, jak spásy dosáhnout. Ukazují lidem možnou věčnou odměnu i věčný trest, připomínají jim jejich vlastní konečnost a závislost jejich posmrtného osudu na pozemských činech. Tendenci Husových eschatologických výroků naprosto vystihuje biblický výrok, na nějž se Hus nejednou odvolává: „In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis.“ (Sir 7, 40)

Hus takových prostředků umí využít, ovšem díky tomu, že svůj životní úkol vidí v kazatelství a moralizování, vrací člověka k péči o pozemský život v takové míře, že se kvůli tomu nakonec zabývá pozemským životem daleko více než životem věčným, kvůli kterému to vše dělá. Moralistika slouží posledním věcem a připomínky posledních věcí zase moralistice. Husova eschatologie neexistuje bez moralistiky a moralistika bez eschatologie, obojí je pro Husa něčím, bez čeho se neobejde, avšak to, co může kazatel teď a za daných okolností udělat pro poslední věci nejužitečnějšího, je kárat hřích a hovořit o posledních věcech především ve spojitosti s ním a jeho nápravou. Eschatologií je z hlediska jejího významu Husovo dílo protkané skrz na skrz, poslední věci jsou cílem, důvodem i motivačním prostředkem. Na první pohled to však podle kvantity ze zmíněných důvodů nemusí být zjevné.

Husova eschatologie má svá další specifika, která objasňují její význam pro Husa a její roli v Husově díle. Je to eschatologie Husem prožívaná, a to nejen v listech, v nichž se Hus ocitá na svém vlastním konci a jeho výpovědi jsou maximálně konkrétní a osobní, ale také v kázáních. Hus se totiž cítí být od počátku součástí eschatologického dění a eschatologie pro něj odjakživa souvisí s jeho prožitky a s tím, co kolem sebe právě vidí. Husova eschatologie je kolektivní, neboť Husovi jde o spásu lidu a vymýcení zla bořícího církev. V jistém smyslu je však také individuální díky tomu, že Hus v procesu spásy křesťanů hraje významnou roli, a díky tomu, že se v určitém období vypořádává s uvědoměním, že je na konci svého fyzického života. Toto dělení je jen orientační, neboť obě oblasti se prolínají. Husova eschatologie je aktuální a neustále aktualizovaná, není to předem přesně připravená nauka.

⁸⁴³ Dospěli jsme tak v tomto ohledu díky studiu jiných děl k obdobnému závěru jako Amedeo Molnár, který hovořil o živé eschatologii (Eschatologická nadějnost, s. 182), nebo Jana Nechutová, která Husovu eschatologii vnímá jako eschatologii s etickým přízvukem a zaměřenou k dennímu životu člověka (Hus a eschatologie, s. 179).

13.2. Obsah a forma eschatologických výroků

Hus vytváří svoji eschatologii především s cílem, aby byla užitečná. Proto ve sledovaných kázáních a listech užívá posledních věcí zejména jako motivačního či donucovacího prostředku k dobrému jednání, a proto zde nenajdeme precizní výklady o podobě všech posledních věcí, které přinášejí systematictí teologové nebo ke kterým se snaží Hus přiblížit díky Lombardovi v *Super Quattuor sententiarum*. Samotnou podobu posledních věcí změnit nemůžeme. Ovšem můžeme zásadně ovlivnit to, zda se nás budou týkat příjemné, nebo nepříjemné poslední věci, a to právě jednáním, k jehož nápravě nás Hus chce pomocí připomínek pouze vybraných aspektů posledních věcí přivést.

Hus se tedy věnuje hlavně souvislosti posledních věcí s lidským jednáním. V tomto směru jsou účinné výroky o posledních věcech v různé formě. Mohou to být výroky, které nejsou příliš emotivně laděny, ale pouze vysvětlují a ospravedlňují Husovy názory a posluchače nebo čtenáře poučují. Daleko častěji, neboť Hus je především kazatel (a to nejen v kázáních) a v jistém smyslu také politik, nikoli systematický teolog nebo logik, jdou eschatologické výroky ruku v ruce s Husovou kritikou současného stavu společnosti, zejména té církevní, a nabývají funkce hrozby, pozitivní motivace, útěchy, různých apelů až agitace. Eschatologické výroky tak často fungují také ve spojení s výraznou Husovou rétorikou, která dokáže kritiku značně posílit. Hus se domnívá, že takovými výroky dokáže ovlivnit nejen rozum, ale také city a vůli posluchačů či čtenářů, že v nich dokáže vyvolat pocit špatného svědomí, který už je nasměruje na správnou cestu, nebo že je dokáže utvrdit ve správných rozhodnutích. Všechny výroky Hus myslí konkrétně, nenacházíme v nich významnější podíl nadsázky, a to ani v kázáních ani při té největší agitaci.

Hovoříme-li o sledovaných kázáních a listech, Hus přichází s definicí posledních věcí pouze v kázání *Confirmate*, kde přejímá definici z díla Bernarda z Clairvaux *Sermones in festivitate omnium sanctorum*.⁸⁴⁴ V ní figurují jako poslední věci ty, které lze pociťovat sice pozitivně, ale vzhledem k funkci donucovacího prostředku především negativně – smrt (dobrá, ale zejména zlá), Poslední soud a peklo (*Confirmate*, s. 122). V praxi se však Hus neomezuje jen na tyto poslední věci, ale aniž by je do nějaké definice ve sledovaných dílech řadil (neboť to není zrovna užitečné), hovoří běžně o smrti a soudu jako o událostech, které jsou z určitého hlediska také pozitivní a dále se věnuje také spáse, nebi, očistci a dalším tématům, která s nimi souvisí. Moralistika si nežadá jen kárání, ale také utvrzení dobrých lidí v jejich chování a potřebuje rovněž naději. Tím, že Hus počítá mezi poslední věci smrt a vše, co po ní následuje, naprosto respektuje přístup Lombardových *Sentencií* a soudobé dogmatiky, což nejzřetelněji potvrzuje Husovo *Super Quattuor sententiarum*, které tak navíc dokládá to, že takto Hus chápe novissima v jejich širším smyslu i v rámci systematické teologie. Témata,

⁸⁴⁴ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in festivitate omnium sanctorum, 10. In *S. Bernardi Opera*, vol. 5. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma 1968, s. 335.

kterými se zabývá, a dokonce i hlavní smysl, proč je třeba o nich hovořit, jsou dokonce obdobné jako v pozdějším Calovově vymezení eschatologie (*Systema locorum theologorum*), které je pro moderní badatele častým vodítkem při studiu křesťanské eschatologie. Díváme-li se na Husovo dílo právě očima moderních badatelů, logicky ke zmíněnému výčtu řadíme navíc výroky o Antikristovi a poslední době nebo o očekávání příští Páně, výroky, které Hus ani v *Super Quattuor sententiarum* mezi tzv. novissima neřadí, ale které v Husově podání souvisejí s koncem pozemského světa naprosto nepochybně.

Podobně Hus ve sledovaných dílech mnohdy nedefinuje a nevyčerpává ani jednotlivá eschatologická témata, ale vybírá si jen ty jejich stránky, které se hodí pro jeho momentální účely. To pozorujeme zvláště na srovnání kázání a listů se *Super Quattuor sententiarum*. Hus byl neústupný až tvrdohlavý člověk, který reagoval na aktuální dění, agitátor, který si výběr eschatologických témat a detaily jejich zpracování dlouho předem neplánoval. Husova eschatologie je částečně dílem náhody, dílem situace, nikoli předem zcela vytyčeným programem. A tak např. v *Dixit Martha* nechce Hus podat ucelený výklad o očištcích, ale hovoří o něm jen do té míry, která je nezbytná pro podrobné úvahy o způsobu konání pohřebních obřadů a věcí s nimi souvisejících, jako jsou prosby za mrtvé nebo závěti. Ve všech kázáních a v některých listech hovoří o pekle jen do té míry, aby jimi posluchače vystrašil nebo jim připomenul, co je skutečně důležité. A takto je to s výběrem informací u všech výroků o posledních věcech.

Tímto přístupem je dokonce mírně poznamenán i jeho nejsystematičtější (alespoň z hlediska Husova plánu) počin *Super Quattuor sententiarum*. Zde často narazíme na zdůvodnění, že daná otázka není užitečná. Aktuálnost Husovy eschatologie se zde potom projevuje ještě v tom, že zde během výkladů o posledních věcech čteme častější moralizující připomínky, než by dílo tohoto rázu nutně vyžadovalo.

V kázáních a listech tedy není kompletní eschatologie z hlediska možností křesťanské dogmatiky, avšak z hlediska Husových účelů ano. A v některých případech to může znamenat dokonce i to, že Husovi stačí samotné připomenutí existence dané poslední věci.

13.3. Role a představení tématu Antikrist

Antikristovská otázka je pro Husa záležitostí eschatologickou, avšak nikoli čistě teologickou. To, co se v Husových výrocích o Antikristu odehrává, je z velké míry církevní politika, je to zájem o aktuální církevně společenské dění a nikoli systematická teologie, ačkoli i politika v tomto pojetí staví na závažných teologických myšlenkách (v případě Antikrista je to predestinace a speciální eklesiologie) a Husovou hlavní oporou zůstává bible. Hus, zanícen snahou naplnit biblické poselství i teologické závěry (nejčastěji převzaté od jiných myslitelů) v praxi, tímto způsobem přemýšlel, psal i veřejně vystupoval. Kromě jiného to mělo za následek i to, že se nesoustředil na některé podstatné otázky, které s sebou taková závažná teologická východiska, na nichž

stavěl, nesla. Nejzřetelněji to vidíme na tom, že nedovedl do konce vysvětlení vztahu predestinace a jednání a kladl je vedle sebe jako nezpochybnitelné principy, jejichž souvislost alespoň v kázáních a listech nepotřebuje ani malý komentář.

V tématu Antikrist se více než u jiných témat projevuje to, že Hus byl kazatelem a politikem nebo – jak říká Zdeněk Uhlíř – ideologem.⁸⁴⁵ Reagoval na aktuální dění a tímto neustále aktualizoval i svoje výroky o Antikristu. Antikrist funguje jako součást poučení, kritiky a v jistém smyslu také hrozeb. Díky němu má být zjevná neobyčejná obtížnost situace a naléhavost současných rozhodnutí, neboť Antikristova přítomnost znamená blízkost konce světa. V rámci sledovaných děl se téma Antikrist objevuje v kázáních *Diliges*, *Spiritum* a *State* a rovněž v listech. Husova kritika obecně vzato postupně zesiluje, zvláště v mezních okamžicích jeho života, ale neznamená to ve všech dílech nárůst antikristovské terminologie, což sledujeme zejména v listech. V Husových dílech to není téma vhodné pro teoretický výklad, a tak se uplatňuje nejvíce v kázáních a v kriticky zaměřených listech. Velký význam má však Antikrist obecně v celé Husově tvorbě.

Ptáme-li se na vývoj antikristovské myšlenky u Husa, jejím zárodkem je tradiční kárání špatných mravů duchovních a křesťanů vůbec. Spolu s gradací této kritiky Hus připojuje antikristovskou terminologii, neboť začíná uvažovat o tom, že dosud pozorované projevy smrtelného hříchu musí svědčit o Antikristově přítomnosti ve světě a blízkosti konce světa. Dále už se antikristovská otázka vyvíjí v tom smyslu, že nabývá naprosto konkrétních podob a Hus antikristovské pronásledování pocítuje sám na sobě. Vrcholem je bezesporu Husovo upálení, kterým Husův boj s Antikristem končí, a nepochybně právě v tomto momentu je více než kdy předtím zjevné, že zkoumáme-li eschatologii v Husově díle, musíme ji zkoumat i v Husově životě.

Husův Antikrist vychází z antikristovského mýtu. Stejně jako pro celou předhusovskou i Husovu epochu jsou i pro Husa Antikristé lidé s určitými negativními morálními vlastnostmi, jsou morálním opakem Krista. Konkrétní Antikristovy znaky Hus neustále zdůrazňuje, aby Antikristy všichni bezpečně rozeznali. Dokonce se stejně jako Milíč, Janov nebo Wyclif pouští do definic, které naopak u posledních věcí z oblasti zásvětí nemá příliš ve zvyku, nebereme-li v úvahu *Super Quattuor sententiarum*, kde se řídí Lombardovými *Sentencemi*, a kde tak v jeho systematičnosti nelze vidět jeho vlastní iniciativu. Ani definice Antikrista nejsou původní, neboť Milíč, Janov, Wyclif i Hus popisují Antikrista v základní rovině nápadně podobně jako Augustinus v díle *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*.⁸⁴⁶ Na Augustinových myšlenkách také Hus a Wyclif staví svá pojetí církve, která od problematiky Antikrista v jejich úvahách nelze oddělit.

Antikrist je bytost naprosto reálná a současná, což lze snadno dokázat srovnáním různých biblických míst (Mt 24, 24, Mt 24, 12, Lam 4, Lam 1,2, Ier 6, 13–15) a současného mravního úpadku duchovních a navíc ještě potvrdit výroky dalších autorit

⁸⁴⁵ UHLÍŘ, Z. *Středověké kazatelství*.

⁸⁴⁶ *Homélie sur la première épître de saint Jean. In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*, s. 152–154.

(Bernard z Clairvaux nebo Řehoř Veliký). Některé z biblických (zejména Matoušovo evangelium) i nebiblických dokladů opět pozorujeme také již u Milíče nebo Janova a již oba dva tito autoři stejně jako Hus obecně velmi lpí na bibli jako na jediném bezpečném zdroji pravdy. Stejně jako tito autoři i Hus upozorňuje na to, že Antikristů je mnoho, že Antikrist pochází z křesťanů, že je evidentní mezi současnými duchovními a že signalizuje mezní historickou situaci z hlediska lidské spásy. Nejvyšším Antikristem je hříšník, který má nejvyšší postavení v lidské hierarchii, což čteme zase již u Janova a Wyclifa. Antikrist, který patří k nejoblíbenějším eschatologickým tématům české reformace díky jejímu programu, hraje ze stejného důvodu významnou roli i v Husově díle. Tím raná česká reformace včetně Husa nezapadá do hodnocení Nikolause Wickiho v článku *Eschatologie – Lateinisches Mittelalter – Theologie* v *Lexikon des Mittelalters*,⁸⁴⁷ kde tvrdí, že Antikrist nepatřil ve středověku k nejoblíbenějším tématům teologie. Je to eschatologické téma, které je v české reformaci s aktuální situací spjata nejtěsněji.

Zamysleme se nad tím, podle čeho Hus vybírá jednotlivé informace a jak originální jeho zpracování antikristovské problematiky je. To, co je na Husově Antikristovi originální, je způsob přizpůsobení tématu konkrétním situacím, v podstatě spjatost s Husovým vlastním životem a povahou. Hus, Milíč, Janov a částečně i Wyclif vycházejí ze stejného základu. Používají Antikrista jako prostředek společenské kritiky, jak už to řekl Emanuel Michálek.⁸⁴⁸ Dostávají se k odlišným závěrům (často jen dílčím) či odlišnému způsobu využití tématu zejména vlivem okolností a vlastní mentality. A tak i přes společné východisko na rozdíl od Husa např. Milíč nachází nejvyššího Antikrista ve světské moci a řešení vidí ve svolání koncilu, Milíč i Janov jsou systematičtější a jdou při popisu historie Antikrista více do detailu než Hus, kalkulují, více zdůrazňují konec věků a Wyclif dokonce relativizuje instituci papežství. Liší se však dílo od díla, proto můžeme zhodnotit Husovo počínání v synodálních kázáních oproti Stanislavovi ze Znojma, Milíči z Kroměříže nebo Ondřeji z Brodu (pronesl-li skutečně kázání *Testimonium Christi*) naopak jako ostřejší a odvážnější i z hlediska tématu Antikrist. A proto např. v *Super Quattuor sententiarum* hraje zanedbatelnou roli. Přesto Hus svým základním pojetím tématu Antikrist zapadá do představ zmíněných českých autorů o Antikristu a nejen jich, jak jsme to viděli v listech.

Zpráva o Antikristovi může zkrátka u různých autorů přinášet různé konkrétní informace, a to podle konkrétních okolností a individuálních cílů autorů.⁸⁴⁹ V Husově pojetí nefiguruje Antikrist izolovaně jako sdělení o konci světa a příchodu Antikrista, ale spíše výhradně jako zpráva o současné morálce a zároveň její kritika, díky jednoznačné spjatosti s koncem historie jako zpráva o dosud nevídané naléhavosti, s níž je třeba se nyní rozhodovat a jednat, a díky Husovu kazatelství a situaci ve společnosti i jako agitační prostředek. Hus nerozebírá všechny detaily ani nevykládá systematicky

⁸⁴⁷ WICKI, N. Eschatologie. In *Lexikon des Mittelalters*. Vol. IV, 5.

⁸⁴⁸ MICHÁLEK, E. *Antikrist*, s. 111.

⁸⁴⁹ To dokládá Chytil (*Antikrist*) nejen pro českou reformaci.

všechny aspekty Antikristovy existence, neboť ty změnit nemůžeme. Výroky o Antikristu chce upozornit na skutečnost, že lidé čím dál častěji podléhají smrtelnému hříchu a že tak od sebe odvracejí svoji spásu a hlavně (většinou jde totiž o duchovní) také spásu dalších lidí, a současně chce pomocí poučení o Antikristu tento zvrhlý stav napravit. Množství, charakter i způsob podání informací o Antikristovi jsou této Husově tendenci zachránit církve i jednotlivé duše naprosto podřízeny.

A tak dochází i k tomu, že tolik zdůrazňovaná morální stránka Antikrista u Husa sice nepotlačuje zcela, ale odsouvá do pozadí další Antikristův rys – působení na konci věků. Ve sledovaných dílech rozhodně nepozorujeme apokalyptiku nebo dokonce chiliasmus, ale pouze důležité připomínky konce věků, někdy jen v rámci důrazu na očekávání příchodu Páně, v pozorování nárůstu pronásledování a smrtelného hříchu, nejčastěji potom v důrazu na naléhavost rozhodnutí, která je nyní třeba učinit, a to zejména rozhodnutí duchovních, na jejichž bedrech leží spása mnoha lidí. Vše dohromady společně s Antikristovou přítomností ve světě svědčí v Husově díle o tom, že se konec světa blíží. Sám Hus na skutečnost, že se ocitá v tak zlomové situaci, kdy mezi lidmi nefunguje žádná spravedlnost, reaguje odvoláním se od lidských církevních výroků a soudů ke Kristu.⁸⁵⁰ Už Amedeo Molnár (*Eschatologická nadějnost*) upozornil na to, že Husova naděje není apokalyptická a že pojetí Antikrista je mravní a aktuální. Nesouhlasíme s ním však v jeho dalším tvrzení, že Husovo pojetí Antikrista je nečasové, neboť souvislost s koncem věků, byť slabší než u Milíče a Janova, u Husa je stále patrná a důležitá. Husova kritika a agitace obsahující téma Antikrist se od jeho dřívější liší právě jen tím, že si všímá neobvyklého a rostoucího mravního úpadku a v souvislosti s koncem věků, že v ní nacházíme tento eschatologický moment, který ji činí silnější a naléhavější. Absence kalkulací nečasovost také nedokládá.

Jak přesně blízko samotný konec je, to podle Husa nemůže nikdo vědět. Hus se kalkulacemi v tomto ohledu nezabývá, neptá se ani na to, ve kterém roce Antikrist přišel. V poměrně malém důrazu na konec věků a v neochotě zabývat se výpočty příchodu Antikrista se Hus liší od Milíče a Janova. Naopak přesné výpočty Posledního soudu nepovažovali za možné ani oni ani např. Jakoubek ze Stříbra. Podle Husa je nyní poslední doba a důležité je pouze to, abychom se s touto situací, tj. přítomností Antikrista a blížícím se koncem, uměli vypořádat tak, aby naše duše nepřišly o možnost spasení. Upozorňuje-li Hus na blížící se konec světa jen občas, stačí to, aby vyvolal dojem naléhavosti a fatálnosti lidských rozhodnutí. V tom tedy Hus setrvává v řadách reformních kazatelů, kteří oproti oficiální církvi upozorňují na nutnost církevní reformy právě v kontextu posledního věku, který si oficiální církve⁸⁵¹ zvlášť neuvědomovala.

A jak se to má s dalšími jednotlivými stránkami antikristovské otázky – např. se vztahem k antikristovskému mýtu? Hus se opírá o biblické doklady Antikristova příchodu a řádění. Současně je nepochybné, že Husův Antikrist je naprosto reálný. Hus

⁸⁵⁰ *Korespondence*, č. 46, s. 129–133.

⁸⁵¹ MOLNÁR, A. *Endzeit und Reformation*, s. 74, později HOLETON, D. R. *Revelation and Revolution. Communio viatorum*, 1994, roč. 36, č. 1, s. 29.

s ním nepracuje jen jako s rétorickým prostředkem, ale je to pro něj aktuální skutečnost. Hus vše myslel konkrétně, i kdyby se nám to dnes zdálo z různých důvodů nesmyslné. Pravda pro něj stejně jako např. pro Janova byla tím stěžejním, o co mu šlo. Chtěl ji hlásat, chtěl s ní seznámit všechny. A pravda pro něj nebyla něčím proměnlivým, něčím relativním.⁸⁵² Člověk nesměl ztratit jistotu Boží existence a důvod, proč za pravdu bojovat.⁸⁵³ Za relativní pravdu nemá člověk sílu umírat a právě tato představa pravdy jako něčeho absolutního mohla vést k tak extrémním důsledkům, jako bylo Husovo upálení, jak tvrdí Spunar.⁸⁵⁴ „Husovo pojetí pravdy (...) netrpělo pochybnostmi nebo rozkolísaností (...)“, u Husa nacházíme noetický optimismus. Pravda je „Kristus vítězí“.⁸⁵⁵

Antikrist není kapitolou v dogmatice, ale reálným nebezpečím, které Hus sám zažívá a proti kterému má cenu bojovat a právě tato osobní rovina obrovskou měrou stojí za tím originálním,⁸⁵⁶ co v Husových představách o Antikristu nacházíme. Rezignaci na nápravu jednání pod dojmem determinismu Hus nepřipouští. Spása je jistá, jedná-li člověk v souladu s Božími příkázáními: „(...) quod qui Deum contemplantur et proximum diligunt et bona opera faciunt, illi sunt securi ab eterno igno, quo impii cruciantur, et a purgatorio, quo quidam salvandi purgantur.“ (*Super IV Sententiarum*, IV, XXI, s. 623.)

Hus se sám stává vzorem Kristova bojovníka na konci věků, a to nejen v pohledu následovníků a obdivovatelů, ale vnímá tak sebe od začátku i sám. A tak se s postupem času a s přibývajícými známkami Antikristova řádění a jeho ataků vůči církvi i samotnému Husovi stávají pro Husa poslední věci včetně Antikrista ještě více záležitostí každodenního života, byť významnou měrou pro něho takové byly vždy. Osobní přístup není v souvislosti s Antikristem novinkou (srov. Milíče), ačkoli konkrétní dopady v Husově životě samozřejmě ano.

Husův názor na Antikrista se vyvíjí v tom smyslu, že se Antikristové čím dál více konkretizují a v jednu chvíli, kdy Hus reaguje na neoprávněné odpustky, se skutečně zdá, že mezi nimi nechybí ani hříšný papež⁸⁵⁷ (*Korespondence*, č. 60, s. 165). Od církevního oficiálního učení se ani zde Hus odklonit nechce, ale myšlenka, že papež může být podle daných podmínek Antikristem, působí značně provokativně. Běžně jsou potom podle Husa Antikristy arcibiskup nebo Husovi žalobci, zastánci odpustků, odpůrci Wyclifových děl a svobodného kázání. Jsou to odpůrci církevní reformy, kteří jsou někdy současně i osobními Husovými nepřáteli.

⁸⁵² Srov. středověké pojetí pravdy: SPUNAR, P. Husovo pojetí pravdy. In *Veritas vincit*. Praha 1995, s. 36.

⁸⁵³ Tamtéž.

⁸⁵⁴ Tamtéž.

⁸⁵⁵ Tamtéž, s. 38. Srov. také pojetí pravdy v bibli, např. HELLER, J. Biblické pojetí pravdy. In *Veritas vincit*, s. 7–11.

⁸⁵⁶ Znovu bychom chtěli pro jistotu poznamenat, že tímto výrazem nechceme odporovat všeobecně známému faktu, že v případě středověkých děl kompilace nebyla něčím nežádoucím, ale běžnou praxí. Máme na mysli spíše to, jak autor (v tomto případě Hus) nakládals přejatými myšlenkami nebo výroky dále.

⁸⁵⁷ To tvrdí i Holeček.

Hus je zde proto, aby podal zprávu o Antikristu, aby jej odhalil, pokud jej ostatní nevidí, a stal se vzorem ostatním kazatelům, kterým připadá role zachránců duší mnoha lidí. Tato tendence vidět hlavní naději na záchranu a spásu v kazatelích hlásajících pravdu má nejen v souvislosti s Antikristem a poslední dobou v našem prostředí ve 14. století daleko větší rozšíření než jen u Husa a jeho reformních předchůdců Milíče a Janova, u nichž tento aspekt pozorujeme velmi silný. Jak ukazuje Jana Nechutová,⁸⁵⁸ důraz na roli kazatele – pastýře, který má za plnění svojí role velkou odpovědnost a odpovědnost má rovněž za chování svých oveček, se objevuje např. u Matouše z Krakova, Štěpána z Kolína a někteří autoři dokonce o této roli speciálně a dlouze hovoří. Moralizování kazatele není v žádném případě samoučelné⁸⁵⁹ a vyžaduje oběť pro lidi, která někdy může přejít až v obětování vlastního života tak jako u Husa. Někdy je to oběť pro svěřené ovečky, jindy pro celou církev (tuto myšlenku přináší např. Vojtěch Raňkův z Ježova). Líčení povinností kazatele mohou a nemusejí být doprovázena povzdechy nad současným stavem.⁸⁶⁰ A objevuje se nejen motiv dobrého pastýře, ale také kontrastu dobrého a zlého pastýře (Milíč, Votěch Raňkův z Ježova). Pastýřská povinnost kazatelů je zvýrazněna v synodálních i v řádových kázáních.⁸⁶¹ Hus tak zapadá i v tomto ohledu do domácí tradice. Ačkoli se jeho jednotlivá díla svojí otevřeností v rámci tématu Antikrist liší, důležitost kazatelů zaznívá v celém Husově díle.

Souvislost s důrazem na roli kazatelů a obecně duchovních lze vidět také v kritice církevního schismatu, kterým se Antikrist projevuje v Husově současnosti nejnápadněji. Je to jediný z tzv. krizových faktorů doby, který má ve sledovaných dílech významnou pozici, zvláště v eschatologii, a který také Hus pociťuje skutečně jako krizový. O ostatních faktorech se Hus v těchto dílech ani nezmiňuje. Není pravděpodobné, že by absence zmínek o přírodních katastrofách (zvláště moru) a dalších krizových jevech byla způsobena Husovou snahou šetřit v tomto ohledu již dost vyděšené lidi, jak to pozoruje František Šmahel⁸⁶² v Husově době u jiných kazatelů. Pokud by Hus viděl souvislost eschatologického dění např. s morovými ranami, nejspíše by se o nich mimo hrozby alespoň zmínil. Ve sledovaných dílech však dokonce ani není náznak myšlenky, že je mor Boží odpovědí na lidský hřích. Hus nevidí ani souvislost schismatu s jinými katastrofami. V tomto ohledu nenacházíme jiný důvod než ten, že Husa tato témata neoslovila natolik, aby pro ně hledal ve svém díle prostor, že tyto katastrofy ve své blízkosti intenzivněji nepozoroval, že nebyly aktuální. Navíc se domníváme, že k opaku jej nenutila ani předchozí domácí tradice (Milíč, Janov), která rovněž upínala pozornost především ke schismatu a která se např. o moru jen občas zmínila, rozhodně daleko méně než o schismatu. Kromě schismatu Hus ještě hodně často naráží na problematiku

⁸⁵⁸ NECHUTOVÁ, J. Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Hrsg. von W. Eberhard, F. Machilek. Köln 2006, s. 239–254.

⁸⁵⁹ Tamtéž, s. 242.

⁸⁶⁰ Tamtéž, s. 243–244.

⁸⁶¹ Tamtéž, s. 250.

⁸⁶² *Husitská revoluce II*, s. 22.

chudoby, na problematiku velkých sociálních rozdílů, ovšem nestaví ji jako problematiku stěžejní, spíše dokládající jako i další věci nutnost dobrého chování.

Hus vybírá informace, které je nutné posluchačům či čtenářům předat, z pozice člověka, jehož životním posláním je kazatelství. Tato jeho role se nepromítá jen do kázání, ale do děl nejrůznějšího zaměření. Platí to také o Husově korespondenci, která sama nabývá různých funkcí (nahrazuje např. kázání, útěšný spis nebo závět') a v níž se daleko více než jindy ukazuje Husovo kazatelství v naprosto konkrétních souvislostech s Husovým očekáváním či prožíváním vlastních posledních věcí. Ačkoli Husovo kazatelství žánrové rozdíly v mnoha ohledech překračuje, kázání přece jen toto Husovo zaměření ještě umocňuje, a tak právě v kázáních nebo alespoň v kritičtějších pasážích děl jiných žánrů téma Antikrist dokáže nejvíce uplatnit. Ostřejší a rétoricky pestřejší jsou přirozeně kázání nebo listy, které kázání zastupují.

Antikrist je eschatologický pojem. Ovšem vzhledem ke své známosti a vzhledem k Husovu kazatelství nabývá postupem času čím dál silnějšího a nenahraditelného rétorického prostředku a znaku zásadního pro danou situaci, který není třeba znovu blíže vysvětlovat. Hus využívá vedle definic Antikrista, výrazů Antichristus nebo Antikrist a jejich odvozenin a výrazů, které nachází v biblických dokladech Antikristova příchodu a řádění, i dalších prostředků, které mu umožňují antikristovskou problematiku dostatečně zdůraznit. Jsou to prostředky vlastní obecně žánru kázání, jako je amplifikace, gradace a v tomto případě snad nejdůležitější z nich – antiteze, které známe nejen už z Janovových *Regulí* nebo z Wyclifova díla, ale které mají ve spojení s antikristovským tématem dlouhou tradici, a obecně paralelismus, který u zmíněných autorů rovněž nacházíme a který přirozeně plyne ze snahy zdůraznit kontrast dobra a zla. Tyto prostředky Hus užívá i mimo kázání. Pokud jde o terminologii, ta je u Husa naprosto tradiční, nacházíme ji v předchozí domácí tradici, u jiných dřívějších autorů nebo u Wyclifa. Hus na antikristovské terminologii nelpí za všech okolností, ovšem ukázali jsme, že tato terminologie má svoje specifika, která jiná terminologie nahradit nedokáže. Pro Husa je daleko důležitější než preciznost v terminologii hlavní sdělení o morálce a jejím významu. Žánr sice má vliv na to, jak konkrétně Hus o Antikristu hovoří, nicméně ještě jednou připomeňme, že ani žánrové rozdíly ani rozdíly terminologické nedokáží smazat hlavní smysl antikristovských ani jiných eschatologických výpovědí, které jsou ovlivněny tím, že Hus považuje kazatelství za svoji životní roli, která z našeho pohledu překračuje všechny žánrové rozdíly děl.

13.4. Smrt

Úvahy o smrti poukazují většinou na pomíjivost pozemské existence, kritizují světskost a znovu tak vracejí posluchače nebo čtenáře k úvahám o světské marnosti v kontrastu k věčnému životu a přivádějí je k nápravě chování. Hus nezkoumá, co to smrt je, neboť to je všeobecně známo. Důležitější jsou její následky a to, aby smrt vyvolávala v lidech ten správný dojem – dobří lidé se jí nesmí bát a musí se těšit na spásu a osvobození od světskosti a fyzické bolesti, které jim přinese; hříšníci musí mít naopak její hrůzu

neustále na paměti, neboť jim přinese věčnou trýzeň a zoufalství jako trest za jejich špatné skutky.

Toto téma není v rozvinutější formě v Husově díle časté, spíše se objevují jen občas krátké narážky. Ale když už se toto téma více rozvedené a zdůrazněné objeví v kázání *Confirmate*, nacházíme jej velmi důkladně rétoricky zpracované. Hus využívá rétorické figury (amplifikace, opakování) i různá vyjádření toho, co smrt znamená. Není to však Husovou zásluhou, neboť téměř všechny rétoricky výrazné pasáže přebírá z děl jiných autorů různých období – Nicolaus von Bibrach (13. století), Claudius Claudianus (4. století), Hildebert z Lavardinu (11. – 12. století). Kromě toho Hus čerpá z Nového i Starého zákona. A jsou to nakonec všeobecně platné křesťanské myšlenky, které zde Hus demonstruje. V *Super Quattuor sententiarum* se smrti člověka jako zvláštnímu tématu Hus nevěnuje a podrobnější výklad začíná až tím, co následuje po ní, ačkoli Hus podle tohoto komentáře i podle *Confirmate* smrt mezi poslední věci řadí. Zdá se tedy, že k tomuto tématu se Hus tradičním způsobem vyjadřuje více jen tam, kde chce docílit nápravy lidí, a zde i tak nacházíme obvykle stále výrazně méně výroků o smrti než výroků o jiných posledních věcech. *Confirmate* uceleným výkladem o smrti působí mezi ostatními díly, která jsme sledovali, výjimečně. Milíč, Janov nebo Wyclif se v dílech, s nimiž jsme Husovy výroky srovnávali, speciálně ke smrti více nevyjadřují, maximálně se o ní či o zatracení chápaném jako věčná smrt zmiňují, proto zde nelze nic bližšího k vzájemnému vlivu těchto autorů a Husa říci. Všichni opakují tradiční křesťanský názor na smrt.

O smrti Hus v kázáních pojednává v obecnosti, nejde mu o smrt někoho konkrétního. Nejen z tohoto hlediska vidíme jako zvláštní téma v rámci otázky smrti Husovo mučednictví, které se odráží od všech předchozích úvah nejen o smrti, ale obecně o posledních věcech a které dokládá určitý vývoj tematiky smrti v Husově tvorbě. Toto téma na rozdíl od spíše teoretického výkladu obecně platného křesťanského chápání smrti intenzivně sledujeme v listech (zde uvádí svoje vlastní prožitky např. v souvislosti s Mt nebo Lc), ovšem zmínky o něm lze najít již v Husově výkladu žalmů, jak to dokládá Dušan Coufal.⁸⁶³ Husova eschatologie je charakteristická nejen samotnými výroky, ale velkou měrou také Husovými činy. Mučednictví je od počátku pro Husa něčím, s čím musí kazatel počítat. To je obvyklý názor i pro Husovy současníky – např. Jakoubek ze Stříbra, který se hodně opíral o Milíče a Janova, považoval stejně jako Hus martýrium za něco, s čím musí křesťan počítat a kněz dokonce jako s něčím pravděpodobným a nutným. Ovšem teprve v mezních okamžicích Husova života, zvláště v momentu, kdy si byl již Hus jistý tím, že jeho smrt se blíží, pokud neodvolá, nabývají výroky o mučednictví u Husa na váze. Hus během kostnického procesu sice pochyboval o tom, zda vydrží svoje názory hájit až do smrti, ale nakonec nemohl popřít vše, co dosud hlásal. Že bude jeho smrt mučednická, o tom byl sám přesvědčen a přesvědčil o tom i Jakoubek ze Stříbra a další, kteří jeho názory obdivovali. Husova

⁸⁶³ COUFAL, D. Neznámý postoj Jana Husa k mučednictví v jeho Enarratio Psalmorum (cca 1405–1407): Na cestě do kruhu zemských svatých. In *Časopis Matice moravské*, 2010, roč. 129, č. 2, s. 241–257.

eschatologie tak pokračovala po jeho smrti i díky způsobu jeho smrti a tomu, co znamenala pro druhé.

Studium Husova mučednictví přináší ještě jeden významný poznatek – Husovo mučednictví umožňuje sledovat Husovy pocity z vlastních posledních věcí, umožňuje rozpoznat, že v takové situaci pro něj to, co hlásal celou dobu, zůstává důležité. Důležitá zůstává zásada jednat dobře, podle čistého svědomí a doufat v Boží milost. I v těchto mezních okamžicích v listech čteme eschatologické názory, které známe z dřívějších, což potvrzuje jejich váhu pro Husa a to, že byly myšleny vždy bez nadsázky – čteme zejména o nutnosti boje proti Antikristovi (připomínka poslední doby v souvislosti s Antikristem se příliš v listech obvykle neobjevuje, přesto je např. v listu z 24. 6. 1415⁸⁶⁴), speciálně o schismatu, o strachu z Božího soudu a pekla i o naději ve spásu. Hus především nabádá ostatní k vytrvalosti v této nelítostné době, kdy jsou praví křesťané pronásledováni. Husa samotného potom utvrzuje v jeho odhodlání přesvědčení, že dobré jednání musí vést ke spáse. *Imitatio Christi*, ke kterému neustále nabádal až do své smrti, se Hus rozhodl naplnit do všech důsledků.

13.5. Poslední soud a onen svět

Eschatologické očekávání a strach z Posledního soudu a některých apokalyptických událostí v českém prostředí existovalo ve větší míře již před Husem (srov. Milíče a Janova).⁸⁶⁵ U Husa čteme o posledním soudu, pekle, ale také o nebeském království nejčastěji ve výrocích, které mají posluchače hodně vystrašit nebo naopak hodně nalákat. O této jejich funkci Hus dokonce často sám hovoří (*Diligens, State, Spiritum, Confirmate*). Dokáže tak o nich mluvit i bez emocí (*Confirmate*), ovšem vždy jako o něčem, co má zejména uvedený cíl. Stejně jako výroky o Antikristu nebo o smrti mají i výroky o Posledním soudu, pekle a nebi posluchače přivést k dobrému jednání. Tyto výroky se objevují ve všech sledovaných Husových kázáních a listech. Ve všech potom Hus vybírá jen ty aspekty, které se mu hodí, a oproti nim jeho komentář *Super Quattuor sententiarum* nabízí o třech zmíněných posledních věcech daleko větší množství informací. I v něm se však setkáme s názorem, že na některé otázky, jako je např. místo a čas Posledního soudu, nejsme schopni odpovědět nebo že některé odpovědi není důležité znát.

Tato témata jsou univerzální v tom smyslu, že ve formě hrozeb a výroků, které mají posluchače a čtenáře lákat, nejsou tolik závislá na konkrétní situaci jako jiná eschatologická témata. Lze je spojovat s různými tématy, s různými hříchy, lze je vkládat do děl různých žánrů. Liší se potom sice jejich množství a intenzita, které jsou závislé na žánru a konkrétní situaci, ovšem jejich charakter a cíl je všude stejný, dobře doplňují každou kritiku (kritiku obyčejných lidí i kritiku speciálně reformní), která v případě Husova díla téměř nikdy nechybí. Největší uplatnění nacházejí přirozeně v kázáních, kde tvoří i rozsáhlejší pasáže (např. Poslední soud ve *Spiritum*), ale běžně se

⁸⁶⁴ *Korespondence*, č. 147, s. 303–310.

⁸⁶⁵ Srov. FUDGE, T. A. *The Night of Antichrist*, s. 36.

objevují kratší výroky v listech a dílech některých dalších žánrů. Takto se využívají v celé křesťanské tradici a ani v Husově systematickém komentáři *Super Quattuor sententiarum* nechybí alespoň malé množství hrozeb.

Jaký druh informací si Hus ve sledovaných dílech vybírá o Posledním soudu? Poslední soud nacházíme na Husova kázání poměrně důkladně popsany ve *Spiritum* a *Confirmate*, kde vychází ze Starého i Nového zákona (ve *Spiritum* nápadně převládá Mt 13). Jinak se o něm objevují spíše zmínky – že se jedná o okamžik, kdy se člověk vydává na cestu, která již nikdy neskončí a která může být dobrá, ale také velmi zlá. Většinou slouží připomínka Posledního soudu právě k vystrašení hříšníků (jak to ukazuje Bernardova definice posledních věcí v *Confirmate*),⁸⁶⁶ na něž u soudu čeká soudce, který nic nepromíjí. Na blízkost Posledního soudu Hus upozorňuje už v raných dílech připomínkami příští Páně (srov. např. už *Česká kázání sváteční*). Hus však není apokalyptikem, jak jsme uvedli již v případě tématu Antikrist. Ačkoli najdeme ve *Spiritum* a *Confirmate* delší popis Posledního soudu, je to spíše výjimečné a Hus se na tyto záležitosti dále nezaměřuje a daleko častěji sleduje spíše zhoršující se morálku a antikristovský problém, které mu blízký konec signalizují. Jiný vývoj v této otázce na základě sledovaných Husových děl nenacházíme. Pokud jde o otázku ovlivnění Husa, zde nevidíme nějakou užší souvislost s Husovými předchůdci, jen společnou křesťanskou tradici. Některé Husovy připomínky Posledního soudu se podobají Wyclifovým připomínkám v některých kázáních. Terminologii užívá Hus zcela tradiční (vychází z bible) a podobné je to s rétorickými figurami (zejména amplifikace).

Hus také ve všech sledovaných kázáních a v některých listech hrozí samotným věčným trestem, který čeká na hříšníky v pekle. Zdůrazňuje, co je podstatou takového trestu – tzv. druhá smrt, nemožnost dojít království slávy, nutnost trpět pekelným ohněm a sírou, pláčem a skřípěním zubů. Oporu nachází ve Starém i Novém zákoně. Nepopisuje místo, kde se trest odehrává, ale pouze připomíná jeho existenci, nesnesitelnost a trvalost utrpení, které v něm probíhá. Hus se rozhodně neblíží podrobnějším naturalistickým popisům zasnění, neboť veškerou svoji pozornost směřuje k vazbě trestu k jednání a naturalistické popisy tak končí u pekelného ohně a síry, o nichž hovoří bible. I tak dokáže najít pestrou terminologii, která utrpení popisuje.

V kázáních bývají hrozby poměrně rovnoměrně rozptýleny. Velmi často se objevuje v kázáních těsné střídání hrozeb a apelů k dobrému jednání. To však není v křesťanské tradici výjimečné, zvláště v kázáních, což platí i pro užívání různých rétorických figur v tomto kontextu (např. amplifikace). Pozorujeme to např. i u Milíče. Pokud jde o vývoj, hrozby obecně jsou slabší a méně časté v raných Husových kázáních. Nelze však říci, že by se hrozby neustále stupňovaly, závisí to na konkrétní příležitosti.

Hrozby jakožto přece jen neúčinnější pro přesvědčení hříšníků v Husových sledovaných dílech převažují nad pozitivní motivací. Ovšem ani ta nemůže zcela chybět

⁸⁶⁶ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in festivitate omnium sanctorum, 10, s. 335.

(a v žádném sledovaném kázání nebo ve většině listů skutečně nechybí), neboť i tam, kde je ostrá kritika a hrozby, nikdy nesmí chybět alespoň malá naděje, jinak by mohly vést k opačnému účinku. Většinou se takové výroky objevují alespoň na konci kázání nebo listů. Výjimečně pesimisticky tak působí mezi Husovými kázáními *Diligens*. Naopak v listech Hus kompenzuje zhoršující se situaci častějším zařazováním útěchy a pozitivních myšlenek (o nebeském království, Boží milosti apod.), takže snad největší projevy Husova křesťanského optimismu sledujeme ke konci jeho života, ačkoli zde je již nepozorujeme pouze čistě v motivaci druhých, ale zejména ve výroci vyjadřujících vlastní Husovo duševní rozpoložení. Ale i to působí zase svým vlastním způsobem nakonec jako motivace pro druhé.

Vrátíme-li se k motivaci druhých, Hus se nezaměřuje na detailní scény konce světa. V jeho úvahách sice funguje významně dies irae, avšak nehraje zase takovou roli, aby působil demotivačně. Pro řádné křesťany je Poslední soud přechodem k věčnému životu, na který Hus nezapomíná poukazovat. Husova snaha je, jak říká Jana Nechutová obecně pro celou středověkou eschatologii, snaha o lepší svět. Hus je tedy v celkovém smyslu pozitivní, jinak by ani jeho veškeré snahy včetně hrozeb neměly smysl.

Z hlediska využití rétorických figur a z hlediska pestrosti termínů takto zaměřené výroky nedosahují v kázáních takové úrovně jako hrozby, ale stejně jako u hrozeb ani zde se Hus nesnaží o naturalistická líčení. V listech je potom motivace podána navíc ještě jiným způsobem. Její síla není dána jen samotnými výrazy, které objasňují výjimečná pocit z Boží blízkosti, ale i situací, v níž se Hus nachází a pozitivním myšlením. Hus opět využívá často amplifikace stejně jako v případech jiných posledních věcí. Pokud jde o bibli, Hus se často opírá o Nový zákon – zejména o Apokalypsu, Matoušovo, Janovo a Lukášovo evangelium.

Na závěr ještě srovnáme Husovy představy s domácí tradicí. Převahu hrozeb a hrozby podobného obsahu nacházíme již u Milíče v synodálních kázáních. Ten stejně jako Hus nebo naopak později např. Jakoubek neříká nic zbytečného, nesnaží se o naturalistický popis, oproti Husovi pouze tolik nezdůrazňuje, o co duše v pekle přicházejí, a naopak se zmiňuje o moru, válce a hladu jako projevech Božího hněvu (*Epistula ad papam Urbanum V.*). Pozitivní motivace ve formě připomínek onoho světa v jeho synodálních kázáních není příliš, ale např. v *Libellus* už to neplatí.

V Janových *Regulích* nacházíme v poměru k rozsáhlosti tohoto díla velmi málo hrozeb, což je způsobeno zejména žánrem a Janovou snahou o systematičnost, která má podobný dopad na hrozby u Husa v *Super Quattuor sententiarum*. Zato pozitivní motivaci vidíme téměř na každé straně Janových *Regulí*. Janov užívá pro své hrozby některých stejných biblických míst jako Hus (Mt 25, Hbr 10, Lc 13 nebo Mt 8), ale pro pozitivní motivaci nachází jiný zdroj. Jsou jím zejména jeho vlastní úvahy o spásnosné roli eucharistie. Kromě biblických míst, která užívá pro své hrozby i Janov, čerpá Hus zejména z dalších míst Matoušova a Lukášova evangelia nebo z Apokalypsy. Doložit tedy můžeme stejné východisko zmíněných autorů v bibli

a dodržení tradičních rétorických postupů v nakládání s těmito tématy, ale přímý vzájemný vliv nikoli.

Stejný konečný cíl mají výpovědi o očistci, který u Husa figuruje zejména jako zdůvodnění toho, jak mají probíhat pohřby, poslední vůle a prosby za mrtvé, aby měly smysl. Očistec figuruje v kázání *Dixit Martha* a nevýznamné zmínky najdeme v listech. V *Dixit Martha* dokonce pozorujeme jakési zdůvodnění existence očistce. V základu tohoto důkazu stojí Augustinovo rozlišení tří druhů hříchů. Známe jej již ze *Super Quattuor sententiarum*, kde nacházíme o očistci ještě více informací. Tento doklad není uveden v *Dixit Martha* kvůli samotnému očistci, ale kvůli doložení oprávněnosti proseb za mrtvé. Výroky o pohřebních obřadech Hus ve velké míře čerpá z Wyclifa. Otázky, jak funguje očistec a s ním spjaté prosby a pohřební obřady a proč tomu tak je, naprosto odsouvají veškeré časoprostorové otázky, na něž bychom se v souvislosti s Husovými výroky mohli ptát. Vzhledem k tomu, že Husovi nejde o očistec v první řadě, nenacházíme v dokladech očistce ani zřetelnější snahu o využití rétorických figur nebo o pestrost terminologickou, která by stejně byla v případě očistce obtížná. Hus se žádným způsobem nevymyká tehdejší oficiální katolické představě očistce a ve sledovaných dílech nelze nalézt ani nějaký vývoj v jeho názoru na toto posmrtné místo.

Milíč o očistci nehovoří vůbec, Janov v *Regulích* pouze očistec zmiňuje, čímž pouze dokládá, že existenci očistce uznává, a tak ve sledovaných Husových dílech nenacházíme žádný zřetelný vliv těchto Husových předchůdců. Nacházíme však vedle vlivu Augustina částečný vliv Lombardových *Sentencí*. Naopak Husovo *Dixit Martha* se stává významným pramenem pro další myslitele, kteří jej využívají i pro úvahy o očistci, které si s těmi Husovými protiřečí.

13.6. Predestinace

Predestinace funguje většinou jako doložení Husovy eklesiologie a úvah o Antikristovi, ve sledovaných kázáních a listech nikdy jako samostatné téma. Terminologická pestrost zde snad ani není příliš možná a v důsledku Husova přístupu k tématu nenacházíme ani výraznější využití rétorických figur. Výrazněji rozvedenou ji v těchto dílech nacházíme jen v kázání *Diliges*, ovšem ze své podstaty se odráží toto téma všude. V základu Husova názoru na predestinaci stojí Augustinovy myšlenky a potvrzení těchto myšlenek u Wyclifa. Problematický se může jevit vztah Husova neustálého připomínání nutnosti dobrého jednání a predestinace, ovšem sám Hus tento vztah jako problematický alespoň ve sledovaných kázáních a listech nepociťuje, a proto netematizuje. Z námi zmiňovaných děl v této disertaci se Hus pouze v *Super Quattuor sententiarum* pouští do jakési snahy o vysvětlení tohoto vztahu, ale i tak zůstává nakonec to podstatné bez odpovědi. Nezabývá se nekonzistentností některých svých jednotlivých myšlenek o predestinaci a vlivu jednání. Ani další systematický spis – *De ecclesia* – tento problém neřeší zcela. Tyto závažné teologické otázky se stávají při způsobu Husova uvažování a práce něčím nedokončeným, ovšem Hus si to neuvědomuje a jeho hlavní snahy to nakonec v praxi nejspíše nenarušuje.

Změny v názoru na predestinaci a její vztah k jednání nenacházíme. Domníváme se, že důkladné vysvětlení těchto dvou pohledů na proces lidské spásy, které ve skutečnosti musejí popisovat jeden proces, ani nelze přesně vysvětlit a že právě to je i v samotné Husově nauce důvodem problémů, které zde nastávají. I u Husa vidíme sice náznak snahy upozornit na transcendentní povahu předzvědění a poměrně často čteme zejména v *Super Quattuor sententiarum* upozornění, že některé otázky nejsme schopni zodpovědět, ovšem v souvislosti přímo s pojmem predestinace ani takový náznak nenacházíme a i kdyby se v jiném díle objevil, Hus se svým výkladem v *Super Quattuor sententiarum* pokouší tuto transcenci překročit a tím vzniká znovu rozpor. Husově přístupu zde více než kdekoli jinde chybí systematickosti a smysl pro detail v teologických úvahách. Predestinace a dobré jednání jsou v Husově díle nejsilnějšími východisky eschatologických úvah, avšak z hlediska metodologického nejslaběji ošetřenými.

13.7. Originalita Husovy eschatologie

Jednotlivé Husovy eschatologické výroky nejsou často, zvláště v době, která nebyla pro Husa ještě tou nejkritičtější, svým obsahem, formou ani z hlediska terminologie ničím zcela originálním. Pozorovali jsme např. četné paralely v antikristovské otázce v dílech Husových českých předchůdců i o něco méně časté v díle Wyclifa a nebo společné východisko v obecně platných křesťanských názorech. V případě českých autorů se však nedaří prokázat přesný vliv, neboť v Husově díle nenacházíme převzaté celé výroky těchto autorů. Pravděpodobně je Hus ovlivněn celou domácí atmosférou, než že by se opíral jen o jednoho z autorů. Hus se dále především opírá nejen v případě Antikrista, ale v případě všech posledních věcí o bibli podobně jako zmínění autoři a neuzívá „herců a scén“,⁸⁶⁷ které v bibli nejsou.

Obecně vzato je Husova eschatologie značně propojena s domácí tradicí a nejen s konkrétními eschatologickými výroky konkrétních autorů, ale obecně s kazatelskou tradicí. Už Waldhauser, který ještě žádnou eschatologii nerozpracovával, kritizoval ostře svatokupectví, užíval kategorie pravdy, hovořil o nutnosti žít podle ideálu křesťanství, o morálním životě kněžstva a dobrém životě vůbec. Právě to jsou principy, které Husovu eschatologii i eschatologii Janova a Milíče velkou měrou formovaly. Pokud jde o Wyclifa, ať už přímo z jeho díla Hus přebral menší či větší množství idejí, je jasné, že hrál ještě další roli v jeho eschatologickém boji. Antikrist podle Husa pronásleduje zastánce Wyclifových pravdivých idejí a také kvůli tomu Hus sám trpí a nakonec končí v Kostnici. Husův vztah k Wyclifovi byl tedy v této rovině téměř osudový. Často Hus čerpá výroky či alespoň myšlenky i z děl jiných autorů. Zapomenout nesmíme ani na to, že Hus se vždy snažil držet a skutečně se držel pravověrných názorů a že byl významně ovlivněn Lombardovými *Sentencemi*, zvláště pokud jde o popis jednotlivých posledních věcí.

⁸⁶⁷ Srov. MCGINN, B. *The Apocalyptic Imagination*, s. 84.

Originalitu svojí eschatologie si Hus dokázal zajistit výhradně tím, jak jednotlivé výroky a myšlenky skládal dohromady, v jaké frekvenci je do díla řadil, jak je přizpůsoboval vlastním snahám a činům, do jakého konce svoji takto vytvořenou eschatologii dokázal svým mučednictvím dovést a jaké díky ní dokázal zanechat poselství. Za značně originální tak můžeme z právě uvedených hledisek označit Husovu eschatologii v listech, v níž se mísí kolektivní a individuální eschatologie, v níž Hus svoje dlouhodobé eschatologické názory postupně více a více potvrzuje svými činy. Eschatologie v listech kombinuje tyto dva prvky tak, jak to umožnil pouze Husův život.

13.8. Výrazová stránka

Hus užívá také tradičních kazatelských postupů. Jeho způsob vyjadřování musí být co nejjednodušší a nejučinnější. To i za cenu, že není zcela přesný. Daleko důležitější je výsledný efekt. To, co je na jeho díle diskutabilní, je velká uměřenost v užívání fantazie. Hus se důsledně při popisech zásvětí, zejména při strašení posluchačů, drží bible a dokonce ani z ní nevybírám vše nebo to nejbarvitější, co by mohlo ke strašení posloužit. Domníváme se, že tato strohost hrozeb (byť jen z určitého hlediska) je způsobena kombinací několika příčin: Husovým extrémním zaměřením na bibli a prostým nezájmem o tento způsob výkladu, který mohla ovlivnit rovněž silná domácí kazatelská tradice, která pracovala podobným stylem, ať už z jakéhokoli důvodu. Snad se ani extrémní strašení k jeho cílům nehodilo, neboť by posluchače demotivovalo. A nakonec, jak vidíme na srovnání se *Super Quattuor sententiarum*, v kázáních a listech Hus k takovým detailům nedospěl, neboť popis samotných zásvětních míst nebyl zkrátka v daný moment užitečný. Připomínka posledních věcí dobře fungovala bez těchto detailů a možná by se mezi nimi i to nejdůležitější – souvislost s jednáním – mohla začít ztrácet. Proto je komentář Lombardových *Sentencí* mnohem pestřejší.

13.9. Místo Husovy eschatologie ve středověké eschatologické tvorbě

Pokud se potom ptáme na vztah Husovy eschatologie k charakteristikám středověké křesťanské eschatologie, které jsme alespoň ve stručnosti uvedli v úvodních pasážích této práce, jak už jsme naznačili v rámci tématu Antikrist, naprosto bez doplňujícího komentáře Husovu eschatologii pod tyto charakteristiky zahrnout nemůžeme. Kromě toho, že Hus se na Antikrista, téma, které nepatřilo ve středověku k těm nejoblíbenějším, vyloženě soustředí a zapadá tak zcela do zaměření počátků české reformace, upřesnění si žádají i další aspekty jeho eschatologie a další charakteristiky kromě té Wickiho z *Lexikon des Mittelalters*.⁸⁶⁸

Jak jsme viděli, k drobným, ale důležitým rozdílům dochází už mezi Husem a jeho předchůdci. Témata zůstávají stejná, ovšem scénář, o němž hovoří McGinn, se mění právě díky jinému nakládání s detaily a trochu odlišnou realizací křesťanského optimismu už mezi těmito autory, přičemž křesťanský optimismus významně dotváří

⁸⁶⁸ WICKI, N. Eschatologie, 5.

celkový dojem jednotlivých eschatologií. Přinejmenším na konci každého líčení hrůz, každé kritiky, musí být alespoň náznak naděje, alespoň pro některé křesťany, a to je věc, kterou určuje osobní povaha a osobní životní zkušenost jednotlivých autorů. Nemáme tím na mysli základní křesťanské představy, jako je např. konečné vítězství Krista nad Antikristem, protože ty jsou u těchto autorů vždy nějakým způsobem přítomny, ale to, že se objevují v různé intenzitě a ve spojení s různými konkrétními dějinnými událostmi – že Milíč se spoléhá na papeže, Janov vidí praktickou pomoc v eucharistii a Hus zásadním způsobem formuje křesťanský optimismus v souvislosti s očekáváním svého vlastního konce. Navíc Husova eschatologie přece jen přináší jednoho nového herce, Husa samotného. Hus společně s Milíčem a Janovem sice velkou měrou staví na kritice současných antikristovských hrůz, snaží se v posluchačích vyvolat strach ze soudu a všemožným způsobem upozornit, že duše křesťanů jsou v masovém měřítku díky katastrofálnímu stavu instituce církve v akutním ohrožení. Ovšem tak obrovský důraz na účinnost jednání u nich tuto stránku kompenzuje. Ona kritika negativní stránky posledních věcí je totiž jen prostředkem k nápravě, která je stále, i přes rychle se přibližující konec věků, možná. Dies irae v případě Husa není výstižným hodnocením toho, jak vnímá svoji současnost. Hrůzy, které Hus a jeho současníci zažívají, Hus nevnímá alespoň v první řadě jako důsledek Božího hněvu. Soustředí se sice na lidskou špatnost, ale jako trest za ni vidí nemožnost spasení. Antikrista nepředstavuje jako nástroj Božího hněvu, ale jako samotnou lidskou špatnost. Vzduchu se přitom upozorněním na dies irae ještě více než Milíč nebo Janov, kteří se alespoň zmiňují o moru, válkách a dalších současných trýzních vedle nejvýraznějšího schismatu. Samotné schisma však ani u nich není představeno v první řadě jako známka Božího hněvu.

Mohl by to být důsledek nikoli nezájmu, ale naopak abnormální krizovosti doby? Domníváme se, že důvod musíme hledat v abnormální vyhrocenosti církevního schismatu, která vše ostatní musí odsunout na stranu, i v Husově prostém nezájmu o tyto další krizové faktory i v Husově způsobu uvažování. Hus nehledal naturalistické výjevy, ale snažil se postihnout reálně viditelné vztahy hříchu, dobrého jednání a věčné odplaty či odměny. Pro zpětné hodnocení, zda se mor v této době objevoval ve velké míře v blízkosti Husa, nebo ne, nemáme dostatek informací. Tuto otázku na základě sledovaných děl vyřešit nelze, nicméně se domníváme, že pokud by mor tehdejší společnost v Husově blízkosti tížil stejně jako schisma, alespoň drobné zmínky bychom u Husa našli také, zvláště pokud se o nich v českém prostředí alespoň zmínky objevovaly (Milíč, Janov, Rupescissa). Znamená to tedy spíše podpoření platnosti zdůvodnění, které uvádí Nodl obecně pro polovinu 14. století, i pro další období⁸⁶⁹ nebo další doklad charakteristiky, s níž přišla Jana Nechutová. Husovy názory i názory jeho předchůdců jsou specifické díky krizovosti doby, ale jako to krizové v jejich případě musíme chápat především schisma. Hus pokračuje v započaté domácí myšlenkové atmosféře, ale dotváří ji osobitým způsobem.

⁸⁶⁹ Srov. doslov Martina Nodla v knize DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století. Obležená obec I.* Praha 1997, s. 275–276.

Také s kacírskými naukami lze najít určité podobnosti, jak jsme viděli v úvodu a jak se ukázalo i při rozboru námi sledovaných kázání a listů (např. přítomnost Antikrista, motiv pronásledování Antikristem, množství Antikristů), ovšem jsou to opravdu ve středověku a zvláště v domácí předhusovské atmosféře základní témata, která se u všech zmiňovaných autorů opakují, která ještě nemohou svědčit o vlivu, ale jen o tom, že snad ne ani scénář samotný, ale jeho jednotliví účastníci zůstávají minimálně v tomto období opravdu podobní, že na Husa působí nejspíše domácí atmosféra jako celek, v němž už je často konkrétní informační kanály nemožné zpětně dohledat. Společná je vazba na nějakou historickou událost, která připadá danému autorovi kritická, ale tyto události už se mezi jednotlivými autory liší. To jsme ostatně poznali i na představení antikristovského tématu prostřednictvím Adsonova spisku. Dokladem velmi podobných východisek a ve významných detailech odlišných závěrů je dále např. Jakoubkova představa o Antikristu, její daleko radikálnější představení než to Husovo a také vývoj celé Jakoubkovy eschatologie zejména po Husově smrti. To, že se objevují v Husově době v eschatologii i jiné tendence, např. důraz na eschatologii individuální (ovšem nikoli samotného autora) nebo ars moriendi, je znovu dáno souvislostí s konkrétními zkušenostmi daných autorů.

13.10. Speciální otázky

Zbývá nám zodpovědět tři otázky, které jsme položili v úvodu. Jaká je Husova představa o vztahu času, prostoru a člověka či celé lidské společnosti v eschatologickém kontextu? Hus si takovou otázku sám neklade, ovšem při četbě jeho díla vyvstává. Hus samozřejmě jako každý křesťan rozlišuje pomíjivý svět a věčnost, ale nijak tento aspekt bez konkrétních souvislostí neproblematizuje a nerozebírá. Jen z jeho výroků o různých posledních věcech víme, že mu jde pouze o kvalitu jednotlivých prostorů z hlediska lidské existence a o způsob vnímání času. Záleží mu na prožitcích. Pozorujeme to při připomínkách osudovosti jednání a při hrozbách či pozitivní motivaci, zvláště v souvislosti s Antikristem na konci věků, s blízkostí příští Páně a Posledního soudu. V pozemském, konečném světě je nutné jednat, věčnost je buď trestem, nebo odměnou za toto jednání. Důležitá je snaha upozornit na pomíjivost, na naléhavost rozhodnutí, na konec věků, důležitá je psychologická⁸⁷⁰ stránka času – očekávání, pocit naléhavost a blízkosti. Podrobnější časová určení, jako je přesná doba příchodu Antikrista nebo Posledního soudu, důležitá nejsou nebo nejsou známa, a proto chybí.

Duchovní společnost komunikuje určitým způsobem napříč časům a prostorům. Dokládá to existence revenantů nebo účinnost proseb za mrtvé. Ústřední roli hraje právě společnost a sám Hus. Individuální přístup, thanatologii ve smyslu speciálních rad konkrétnímu jednotlivému či imaginárnímu člověku u Husa nenajdeme. Narazíme jen na málopočetné a sporadické rady v listech jeho známým, které nejsou něčím zvláštním a o nic více konkrétní než rady v kázáních určených celé křesťanské společnosti nebo celému duchovenstvu. Vztah eschatologie ke společenskému dění je naprosto zásadní

⁸⁷⁰ Srov. Augustinovo pojetí času.

nejen u Husa, ale také u Milíče, Janova nebo Wyclifa. Hus oproti těmto autorům více rozvíjí nakonec i individuální eschatologii, ovšem pouze v již uvedeném smyslu – v souvislosti s vlastními posledními věcmi.

A ještě jeden konkrétní aspekt související s uvedenou otázkou chceme zmínit. Zdeněk Uhlíř upozorňuje ve studii *Mistři a studenti* na kolizi v pojetí štěstí v aristotelské etice (štěstí je v tomto světě a životě) a v morální teologii (mimo tento svět a život), což má dopad i na další oblasti – očistec a chápání štěstí, jehož smysl a cíl je vnitrosvětový; souvislost aristotelsko-scholastického pojetí času a představy svatých živých a svatých mrtvých a ideologizace transcendentního světa. Uhlíř k tomuto postřehu sice nedospívá přímo u Husa, ale pro období Univerzity Karlovy, v němž zde působil rovněž Hus. Hus se podle našeho názoru ve sledovaných dílech drží křesťanského pojetí štěstí, takže v nich nedochází k žádné kolizi ani v souvislosti s dalšími jmenovanými tématy. Jeho osobní vztah k aristotelskému pojetí štěstí je potom otázkou, kterou nedokážeme na základě dostupných děl zodpovědět, neboť Husovy výklady Aristotelových spisů dnes neznáme. Aristotelsko-scholastického pojetí času Hus nevyužívá, spíše se drží Augustinova pojetí, ovšem opět to není věc, kterou by sám tematizoval, a my musíme hledat odpověď v Husových výrociích, které mají za cíl naprosto něco jiného.

Další dvě otázky spolu úzce souvisejí: Jaký je význam eschatologické problematiky pro autorovy názory na reformu lidských mravů a jak se Husův přístup slučuje s důslednou ideou, podle které je jedinou skutečnou reformou druhý příchod Krista?

Na první otázku jsme prakticky již odpověděli. Eschatologie je s Husovou snahou o reformu lidských mravů a speciálně o reformu církevní praxe spjata naprosto zásadně. Je jejím důvodem, cílem i prostředkem. Otázku o propojení této své snahy s ideou o Kristově příchodu si Hus sám neklade. Lpí na nutnosti dobrých zásluh i na predestinaci, na tom, že lidé musejí na konci věků naléhavěji jednat, i na tom, že Antikrista porazí zcela jistě jedině Kristus. Zdá se, že ponoukání lidí k této naléhavé aktivitě má smysl jen pro jejich osobní spásu. Kristus zvítězí i bez nich, avšak kdo zvítězí s ním, o tom mohou lidé spolurozhodnout. Otázka vztahu jednání a predestinace zůstává formálně nevyřešena, ale pro Husa nepředstavuje žádný problém.

Odpovědět tak můžeme i na otázku, k níž se ve své podstatě dostala už Ivana Noble: „Má cenu bojovat za pokrok instituce, nebo je instituce na konci [věků] zbytečná?“⁸⁷¹ Za pokrok instituce má cenu bojovat, neboť instituce jakožto shromáždění duchovních, kteří jsou nezbytnými zprostředkovateli lidské spásy, je zvláště v této historicky jedinečné situaci na konci věků důležitá pro lidskou spásu. Církev jakožto viditelná instituce je nezbytná, neboť vede lidi, kteří jí důvěřují. Proto tuto instituci musí praví křesťané zbavit nepravých. Jedinou hlavou církve je Kristus, ale jeho tělo, tj.

⁸⁷¹ „Is it worth to struggle for the improvement of the institution, or is the institution in the end dispensable?“ (NOBLE, I. Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia.)

církev je pro lidi důležitá. Proto Hus pouze nekritizuje, ale vybízí⁸⁷² k reformě celé církve. Hus v procesu reformy figuruje jako stěžejní osobnost nejen z pohledu svých stoupenců, ale rovněž z pohledu svého. Kristův příchod je dovršením reformy, o níž se Hus a další lidé snaží. Skutečná reforma v podobě příchodu Krista je na rozdíl od lidské spásy naprosto jistá stejně jako existence pekla nebo nebe, proto není nutné se jí samotnou zabývat blíže, slouží spíše jen jako motivace.

⁸⁷² Srov. o významu Milíčova a Janovova kázání pro reformu, o účinku na lidi a o smyslu kázání v reformaci: MOLNÁR, A. K otázce reformační iniciativy lidu. Svědectví husitského kázání. In *Acta reformationem Bohemicam illustrantia I*. Připravil A. Molnár aj. Praha 1978, s. 5–8.

Závěr

Naše obecné závěry se shodují s hodnocením Husovy eschatologie jako neapokalyptické, nechiliastické a spjaté s morálkou, s hodnocením, s nímž přišel již Amedeo Molnár a po něm Jana Nechutová díky studiu jiných děl. Nyní jsme tedy oprávněni vztahovat tento závěr ještě k větší části Husova díla než dříve a dovolíme si tvrdit, že i přímo k jeho celku. To díky tomu, že jsme studiem prokázali těsnou souvislost Husovy eschatologie nejen s jeho moralistikou, ale i s dalšími okolnostmi, zejména s Husovou povahou a životním posláním kazatele. Ačkoli se u dalších neprobádaných děl některé okolnosti změnily, jmenované a pro Husovu eschatologii stěžejní okolnosti můžeme bez nadsázky chápat jako pro Husův život a dílo konstantní. A také se navíc všechny tyto souvislosti potvrdily v eschatologii, která vznikla v mezních situacích Husova života a která velmi dobře slouží jako doklad toho, co Hus myslel opravdu bez nadsázky a konkrétně.

Nakonec se ukázalo také to, že Husova eschatologie staví na podobných principech jako eschatologie dalších autorů české reformace a v některých ohledech i jako eschatologie Wyclifova a že se jednotliví autoři vzájemně (přímo i nepřímo) ovlivňují.

Díličí poznatky, které nás k těmto obecným závěrům dovedly, jsme se snažili oproti dosavadnímu bádání rozšířit nejen tím, že jsme se zaměřili na jiná díla a porovnávali jsme eschatologii v méně hektických a naopak v mezních situacích Husova života, ale že jsme se v souvislosti s tím snažili hledat vazby ve všech možných oblastech, které se Husa týkaly. Hledali jsme ty nejdůležitější příčiny jeho eschatologie, její hlavní význam pro Husa a nejvýraznější roli v Husově díle, proto jsme se snažili alespoň zčásti postihnout i hledisko psychologické. V některých díličích závěrech jsme se shodli s předchozími badateli, v jiných však nikoli. Nyní již nemá význam tyto závěry opakovat. Zbývá jen připomenout poslední obecný znak Husovy eschatologie – celkový optimismus, a shrnout, v čem tento její optimismus spočívá, co je v ní tím spásonosným a obecně v čem může být její odkaz. Hus totiž nevytvářel svoji eschatologii kvůli dnešním badatelům, ale protože chtěl pomoci obyčejným lidem k největšímu štěstí, na které měli nárok.

Na to nejdůležitější, zda Hus skutečně ke spáse přispěl, či nikoli, samozřejmě neumíme odpovědět. Jisté však je, že Hus se domníval, že ke spáse lidí může zásadně přispět, a to sám jako kazatel, jemuž jsou do péče svěřeni obyčejní lidé, a snad ještě více jako kazatel, napravující také svoje kolegy duchovní, kteří mají dohromady na starosti daleko více duší. Stejně zřejmé je i to, že se Hus plně řídil v tom, co říkal i dělal, zásadami, které si v rámci své eschatologie předsevzal. „Fili, in omnibus operibus tuis memorare novissima et in eternum non peccabis“ (Sir 7, 40) je myšlenka, která nejen že vystihuje Husův přístup ke kazatelství, ale provázela Husa i v jeho osobním životě, sám se jí řídil.

Tím spásonosným na Husově eschatologii má být výzva k dobrému pozemskému životu (samozřejmě za spolupůsobení Boží milosti) a k zodpovědnosti

a také skutečnost, že sama eschatologie nabízí prostředky, jak lidi motivovat. Hus chtěl v kázáních a listech pomoci především spásu kolektivu. I když se potom v listech začaly v jeho eschatologii objevovat velmi výrazné individuální prvky, tuto Husovu tendenci nijak nenarušily, naopak v Husově pojetí kolektivní eschatologii doplnily a posílily. Tyto individuální prvky jsou velmi specifické. Hus se nesoustředil na jednotlivé osudy lidí, ale na svůj vlastní osud, a více až tehdy, když se ocitl v mezních situacích. V nich se ukázala podstatná věc – že to, co celou dobu hlásal v kázáních, myslí opravdu konkrétně a dokáže toho využít i k motivaci a útěše sebe samotného. Že i v očekávání jeho vlastní smrti zaznívají eschatologické výroky ve stejném smyslu jako v méně osobních kázáních, jen jsou spojeny s daleko konkrétnější, vážnější a více osobní situací, než by si kdy Hus dokázal představit. A nakonec že v těch nejkrušnějších chvílích nachází Hus pomoc v optimismu a stejně pozitivně hovoří i k ostatním. Jestliže jsme v úvodní části této práce řekli, že nás zajímá eschatologie jakožto nauka, je na závěr třeba také shrnout to, co rovněž zřetelně plyne z již řečeného. Husovy výroky o posledních věcech, ačkoli nejsou předem přesně plánovaným systematickým učením, naukou jsou, tvoří takový celek, avšak nikoli ve smyslu nějaké teorie. Jsou naukou pro duchovní i laiky, jsou naukou pro život.

Jistě si zaslouží pozornost Husova rétorika, jeho působivý přednes nebo jednoduchost výkladu. Ovšem všechny tyto prostředky, jak ovlivnit posluchače nebo čtenáře, nedosahují samy takové účinnosti jako ve spojení s kazatelovými činy, a je to právě tento moment, v němž Husova eschatologie a Hus sám vynikají, a to i přesto, že Husovo učení o posledních věcech nebylo bez nedostatků z hlediska konzistentnosti myšlenek. Snad to byla z velké části náhoda, která Husa k tragickému konci nasměrovala, snad jeho smrt nebyla ani nezbytná, nicméně zajistila Husovi, že se o jeho úsilí hovoří dodnes a že i kdyby to byla v mnoha ohledech eschatologie tradiční, v tomto ohledu a za těchto okolností o tradici hovořit nemůžeme. Sám Hus jako vzor kazatele na konci věků dokáže svým jednáním přesvědčit obyčejné lidi daleko lépe než kdejaká kazatelova výhrůžka, ačkoli to nemusí platit i na duchovní. Husova eschatologie, která je závislá i na Husově tragickém životním osudu a která je spjata s negativní kritikou a hrozbami, je stále eschatologií vyznívajícím pozitivně, a to tím více, čím více se Hus dostává do mezních životních situací, a čím více má tak možnost svoje eschatologické názory a naděje potvrdit vlastními činy. Jeho eschatologie je tématem každodenního života, tématem které pro pochopení tehdejšími posluchači nepotřebovalo precizní kategorie, pouze lidskou snahu hledat v něm poučení pro spásu a přes veškerou ostrou kritiku také velmi silnou naději a křesťanskou radost.

Summary

The presented work answers from the point of latin medieval studies – on the basis of content, linguistic and literarily-historic analysis – the question, how important eschatology and particular last things were for Hus and what role, thanks to that, they have in his work. The author comes to the conclusion through the detailed study of chosen sermons - *Confirmate corda vestra* (1404), *Diliges dominum Deum* (1405), *State succincti* (1407), *Spiritum nolite extinguere* (1410), *Dixit Martha ad Iesum* (1411), a Hus's correspondence (1402-1415). She also takes into consideration other Hus's pieces of work – eg. systematic commentary *Super Quattuor sententiarum*, early Hus work – *Česká kázání sváteční* (1401-1412), *Super canonicas* (1404-1405), *Abiciamus opera tenebrarum* (1404), *De sanguine Christi glorificato* (1405), brief treatises written in prison and works of other authors – mainly Milíč z Kroměříže, Matěj z Janova, John Wyclif.

Hus's eschatology depends on particular circumstances when arising, and it is influenced the most by Hus's effort to correct the Christian Church, mainly the clergymen because they are in charge of many souls' salvation. Anyway Hus is completely convinced about the influence of earthly behaviour on posthumous destiny, even despite the fact he also simultaneously accepts predestination. He does not consider the connection of these two principles as a problem. Therefore the last things and eschatology are for Hus in his work indispensable – the salvation shows the final goal of all his efforts, because of that he concentrates on moralizing. However the meditations about the last things are also and mainly the coercive instrument how to get himself and others to salvation. The thoughts about the last things frighten the man away, both attract and lead to the realising that good behaviour during this earthly life is set due to indispensable help of God's mercy, the only way how to reach the salvation. It seems the aptest in biblical statement used by Hus: „In omnibus operibus tuis memorare novissima et in eternum non peccabis.“ (Sir 7, 40) The last things are the goal, reason and motivational means in Hus's work and life.

In Hus's work we see mainly the statements about Antichrist, expecting next coming of the Lord, death, the Last Judgement, purgatory, hell and kingdom of heaven. They can be useful in different form and just according to the utility for particular situation Hus chooses the themes and information about them. The statements do not have to be emotional too much but they can only explain and justify Hus's opinions and instruct the auditors or readers. More often there are as the threats, positive motivations, consolations, different appeals maybe agitations. They often go with striking rhetoric which is able to considerably strenghten the critique of the sin.

What most useful can the preacher do for the last things of both his charges and himself under the circumstances is to reproach the sin and to speak about the last things mainly in connection with the sin and its reformation. Hus sticks to that so consistently that finally he takes the man back to the care about the early life to such degree that he is interested in the earthly life and sin from the point of statements' quantity much more

than in eternal life which is the main reason of doing this. Hus's eschatology has even other specifics. It is eschatology experienced by Hus not only in letters, where Hus finds himself at the own end, but also in sermons. Anyway Hus feels himself participating in eschatological events from the beginning and for him eschatology is always connected with his experience and with what he can just see around. Therefore Hus's eschatology is both collective and individual, thanks to that Hus plays the important role in redeeming process of Christians, and thanks to that, in certain period, he copes with the realising he is at the end of his physical life.

Hus's eschatology is actual and still revised, it is not prepared doctrine in advanced because Hus was not systematic theologian but the preacher and to some extent also agitator. Hus is neither apocalypticist nor chiliast. He does not emphasize *dies irae* and makes in general optimistic eschatology which still brings considerable hope of salvation. His eschatology is the matter of everyday life and the auditor of that time did not need the precise categories, only the effort to search there the guidance for the salvation and despite all the strict critique also very intense Christian joy.

In the end it seems Hus's eschatology derives, in certain thoughts, from Augustin and from similar principles as eschatology of so-called Hus's predecessors or from the eschatology of John Wyclif. Hus is, in certain things, influenced also by these authors, by the whole domestic atmosphere and preaching tradition. We can label Hus's eschatology in letters for considerably original, where collective and individual eschatology is mixed, where Hus gradually more and more confirms his long-term eschatological opinions by his acts. Eschatology in letters combines these two elements as it was possible only in Hus's life.

Seznam pramenů a literatury

Prameny – Iohannes Hus:

Abiciamus opera tenebrarum. In *Positiones – recommendationes – sermones*. Universitní promluvy. Ed. A. Schmidtová. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958, s. 99–113.

Confirmate corda vestra. In *Positiones – recommendationes – sermones*. Universitní promluvy. Ed. A. Schmidtová. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958, s. 119–130.

Česká sváteční kázání. Vyd. J. Daňhelka. Praha: Academia, 1995. MIHO, tomus III. ISBN 80-200-0376-2.

De sanguine Christi sub specie vini. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta I*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 42r – 44r.

De sufficientia legis Christi. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta I*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 44r – 48r.

Diliges dominum Deum. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta II*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 27v – 31v.

Dixit Martha ad Iesum. In *Positiones – recommendationes – sermones*. Universitní promluvy. Ed. A. Schmidtová. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958, s. 157–178.

Jana Husi Korespondence a dokumenty. Ed. V. Novotný. Praha: Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí českého ve stol. XIV. a XV., zřízené při České akademii věd a umění, 1920.

Sermo de pace. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta I*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 52r – 56v.

Spiritum nolite extinguere. In *Positiones – recommendationes – sermones*. Universitní promluvy. Ed. A. Schmidtová. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958, s. 140–148.

Spisy M. Jana Husi, č. 3. De sanguine Christi. Ed. V. Flajšhans. Praha: J. Bursík, 1903.

Spisy M. Jana Husi, č. 4–6. Super IV Sententiarum. Ed. V. Flajšhans. Praha: J. Bursík, 1904–1906.

State succincti. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta II*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 32r – 36v.

Super canonicas. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta II*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 105r – 228v.

Tractatus De ecclesia. Ed. S. H. Thomson. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1958.

Další prameny:

ADSO DERVENSIS. *De ortu et tempore Antichristi*. Ed. D. Verhelst. Turnholti: Brepols, 1976, s. 20–30. CCCM 45.

AMBROSIUS AUTPERTUS. *De cupiditate*. In *Ambrosii Autperti Opera*. Pars III. Turnholti: Brepols, 1979, s. 963–981. CCCM 27 B.

AURELIUS AUGUSTINUS. *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnholti: Brepols, 1955. CCSL 47–48.

AURELIUS AUGUSTINUS. *De praedestinatione sanctorum*. L'Édition bénédictine. Introd., traduct. et notes par J. Chéné, J. Pintard. Paris: Desclée de Brouwer, 1962. Oeuvres de Saint Augustin 24. 3. série: La Grâce.

AURELIUS AUGUSTINUS. *Enchiridion de fide, spe et caritate*. In AURELIUS AUGUSTINUS, *De fide rerum invisibilium. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. De catechizandis rudibus. Sermo ad catechumenos de symbolo. Sermo de disciplina christiana. De utilitate ieiunii. Sermo de excidio urbis Romae. De haeresibus*. Ed. M. P. J. van den Hout, M. Evans aj. Turnhout 1969, s. 49–114. CCSL 46

AURELIUS AUGUSTINUS. *Homélie sur la première épître de saint Jean*. In *Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*. Ed. J. W. Mountain. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2008. Oeuvres de Saint Augustin 76. ISBN 978-2-85121-221-4.

AURELIUS AUGUSTINUS. *Sancti Aurelii Augustini In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. Ed. R. Willems. Turnholti: Brepols, 1954. CCSL 36.

AURELIUS AUGUSTINUS. *Sermones*, sermo 172. In *PL* 38, 936. Ed. J. P. Migne. Parisiis: Migne, 1845.*⁸⁷³

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Enarrationes in Psalmos CI–CL*. Ed. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnholti: Brepols, 1956. CCSL 40.*

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *De consideratione libri V*. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 3. Ed. J. Leclercq, H.M. Rochais. Roma: Editiones Cistercienses, 1963, s. 393–493.*

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Epistulae*. In *S. Bernardi opera*. Vol. 7–8. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma: Editiones Cistercienses, 1974–1977.*

⁸⁷³ *= prameny, k nimž jsme měli přístup prostřednictvím databází *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum*, *Library of Latin Texts* (LLT, Brepols 2011 a CLCLT, Brepols 2008), *Monumenta Germaniae Historica*, *Patrologia Graeco-Latina*, *Patrologia Latina Database* nebo *The Digital Library of Classic protestant Texts*. Tyto databáze jsou přístupné v rámci programu INFOZ prostřednictvím portálu *Litterae ante portas* z: <<http://litterae.phil.muni.cz>>.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones de diuersis. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 6/1. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma: Editiones Cistercienses, 1970, s. 73–406.*

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in die pentecostes. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 5. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma: Editiones Cistercienses, 1968, s. 160–176.*

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermo in nativitate beatae Mariae Virginis. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 5. Ed. J. Leclercq, H.M. Rochais. Roma: Editiones Cistercienses, 1968, s. 275–288.*

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones in festivitate omnium sanctorum. In *S. Bernardi Opera*. Vol. 5. Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. Roma: Editiones Cistercienses, 1968, s. 327–370.*

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. Sermones super Cantica Canticorum. In *S. Bernardi Opera*. Vol. I. Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais. Romae: Editiones Cistercienses, 1957.*

CALOV, A. *Systema locorum theologicorum*. Wittenberg: Excudebat Johannes Wilkius, 1677.*

CLAUDIUS CLAUDIANUS. De raptu Proserpinae. In *MGH*. Recensuit T. Birt. Berolini: apud Weidmannos, 1892, s. 347–393.*

Confessio Taboritarum. Ed. A. Molnár, R. Cegna. Roma: Nella Sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1983.

De XII gradibus abusioinum, 5. PL 40, 1082. Ed. J. P. Migne. Parisiis: Migne, 1845. (auctor incertus) *

Decretum magistri Gratiani (Corpus iuris canonici). Ed. A. Friedberg. Lipsiae: Akademische Druck U. Vorlagsanstalt, 1959.

Disticha vel dicta Catonis. In *Poetae Latini Minores*. Vol. III. Ed. E. Baehrens. Lipsiae: Teubner, 1881, s. 214–236.

GREGORIUS MAGNUS. Dialogorum libri IV. In GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*. Ed. A. de Vogüé. Paris: Cerf, 1979. SC 265.

GREGORIUS MAGNUS. *Homiliae in evangelia*. Ed. R. Étaix. Turnhout: Brepols, 1999. CCSL 141. ISBN 978-2-503-61412-0.*

GREGORIUS MAGNUS. *Registrum epistularum*. Ed. D. Norberg. Turnholti: Brepols, 1982. S. Gregorii Magni Opera. CCSL 140. ISBN: 978-2-503-61402-1.

GREGORIUS MAGNUS. Regula pastoralis. In GRÉGOIRE LE GRAND. *Regle pastorale*. Vol. I. Ed. F. Rommel, B. Judic, Ch. Morel. Paris: Cerf, 1992. ISBN 2-204-04733-3.

HIERONYMUS. Tractatus in LIX in psalmos. In *Tractatus sive homiliae in Psalmos. In Marci evangelium. Alia varia argumenta*. Ed. G. Morin, B. Capelle, J. Fraipont. Turnhout: Brepols, 1958, s. 3–352. CCSL 78.*

HILDEBERT Z LAVARDINU. *Carmina minora*. Rec. A. B. Scott. Leipzig: Teubner, 1969.

- IOHANNES WYCLIF. *De Christo et adversario suo Antichristo*. Hrsg. R. Buddensieg. Gotha: F. A. Perthes, 1880.
- IOHANNES WYCLIF. *Iohannis Wyclif Opus evangelicum*. Vol. I–II. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1895.
- IOHANNES WYCLIF. *Johannis Wyclif Tractatus De potestate pape*. Ed. J. Loserth. London: Published for the Wyclif society by Trübner & co., 1907.
- IOHANNES WYCLIF. Confortamini in Domino et in potencia virtutis eius. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. III. Ed. I. Loserth. New York, London: Johnson Reprint Corporation; Frankfurt am Main: Minerva, 1966, s. 473–482.
- IOHANNES WYCLIF. Hora est iam nos de somno surgere. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. III. Ed. I. Loserth. New York, London: Johnson Reprint Corporation; Frankfurt am Main: Minerva, 1966, s. 1–8.
- IOHANNES WYCLIF. Induamur arma lucis. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, s. 206–212.
- IOHANNES WYCLIF. Nisi habundaverit iusticia vestra plus quam scribarum et phariseorum. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. I. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1887, XXXVIII, s. 252–258.
- IOHANNES WYCLIF. Nos autem fratres secundum Isaac promissionis filii sumus. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, XXXIV, s. 290–296.
- IOHANNES WYCLIF. Omne quod dat mihi pater ad me veniet. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, XI, s. 89–95.
- IOHANNES WYCLIF. Sanatus est puer in illa hora. In *Iohannes Wyclif Sermones*. Vol. IV. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, XXVIII, s. 238–245.
- IOHANNES WYCLIF. Vinum non habent. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, XXVIII, s. 232–238.
- ISIDORUS HISPALENSIS. *Etymologiarum sive Originum libri XX*. Ed. W. Lindsay. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1911.
- JAKOUBEK ZE STŘÍBRA. „Factum est ut moreretur mendicus“ de Jacobellus de Stříbro (no. 1413). Ed. P. de Vooght. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1969 (Janvier–Décembre), tome XXXVI, s. 201–212.
- JAKOUBEK ZE STŘÍBRA. Mgri Jacobi de Misa defensio libri Decalogi Mgri Johannis Wiklef. Ed. J. Sedlák. In SEDLÁK, J. *Studie a texty k náboženským dějinám českým. Roč. II – Studie a texty k životopisu Husovu*. Olomouc: Arcibiskupská knihtiskárna, 1915, s. 316–328.

- JAKOUBEK ZE STRÍBRA. Posicio de Anticristo. Ed. J. Sedláčková. In SEDLÁČKOVÁ, J. *Jakoubek ze Stríbra a jeho kvestie o Antikristu*. Brno 2001, s. 28–60. Diplomová práce na FF MU na Ústavu pomocných věd historických a archivnictví. Vedoucí diplomové práce doc. PhDr. Helena Krmíčková, Dr.
- Ludus de Antichristo. Ed. K. Young. In YOUNG, K. *The drama of the medieval church*, vol. II. Oxford: The Clarendon Press, 1933, s. 371–387.
- MATĚJ Z JANOVA. *Matěje z Janova, Mistra pařížského, Regulae Veteris et Novi Testamenti (Matthiae de Janov dicti Magister Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti)*, sv. I–VI. Sv. I–IV: Ed. V. Kybal. Inšpruk: Univerzitní knihkupectví Wagnerovo, 1908, 1909, 1911, 1913; sv. V: Ed. V. Kybal, O. Odložilík. Praha: Komise pro vydávání pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., zřízené při České akademii věd a umění, 1926; sv. VI – také pod názvem *Matthiae de Janov Regularum Veteris et Novi Testamenti. Liber V. De corpore Christi*: Ed. J. Nechutová, H. Krmíčková. München: Oldenbourg Verlag, 1993. ISBN 3-486-56039-5.
- MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. Epistula ad papam Urbanum V. Ed. F. Menčík. VKČSN, třída filosoficko-historicko-filologická, 1890, s. 318–325. Součást Menčíkovy studie Milíč a dva jeho spisy z r. 1367.
- MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Jana Milíče z Kroměříže tři řeči synodní (Iohannis Milicii de Cremsir tres sermones synodales)*. Ed. V. Herold. M. Mráz. Praha 1974.
- MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. Milicii Libellus de Antichristo. Ed. V. Kybal. In *Matěje z Janova, Mistra pařížského, Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Inšpruk: Univerzitní knihkupectví Wagnerovo, 1911, liber III, sv. III, s. 369–370.
- MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. Milíčův Sermo de die novissimo. Ed. F. M. Bartoš. In *Reformační sborník*, 8. Praha: Blahoslavova společnost, 1941, s. 49–58.
- NICOLAUS VON BIBRACH. *Carmen historicum occulti auctoris saec. XIII*. Ed. C. von Höfler. Wien: Gerold, 1861. Sitzungsberichte/Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 37.
- ONDŘEJ Z BRODU. Testimonium Christi confirmatum est in vobis. Ed. J. Kadlec. In *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager magisters Andreas von Brod*. Münster: Aschendorffsche Buchdruckerei, 1982, s. 114–125. (Ondřej z Brodu uveden jako pravděpodobný autor.)
- PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*. Ed. I. Brady. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–1981. Spicilegium Bonaventurianum 4–5.*
- PROKOP Z PLZNĚ. Prokop von Pilsen vertheidigt Wiclifs Traktat de ideis. Ed. J. Sedlák. In SEDLÁK, J. *Studie a texty k náboženským dějinám českým. Roč. II – Studie a texty k životopisu Husovu*. Olomouc: Arcibiskupská knihtiskárna, 1915, s. 277–285.
- PSEUDO-CHRYSOSTOMUS. *Opus imperfectum in Matthaicum*. Homilia 43. In PG 56, 876–880. Ed. J. P. Migne. Paris: J. P. Migne, 1859.*

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE. *De duodecim patriarchis sive Benjamin minor*. In RICHARD DE SAINT VICTOR. *Les douze patriarches ou "Benjamin minor"*. Ed. J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux, J. Longère. Paris: Cerf, 1997. SC 419. ISSN 0750-1978.*

STANISLAV ZE ZNOJMA. Vos testimonium perhibebitis de me. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta II*. Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 25r – 27r.

TOMÁŠ AKVINSKÝ. *S. Thomae Aquinatis Opera omnia 1. In quattuor libros sententiarum*. Ed. R. Busa. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980. Index Thomisticus – Supplementum. ISBN 3-7728-0801-8.

České překlady:

HAVLÍČKOVÁ, L. Nепublikovaný překlad knihy DE VOOGHT, P. *Jacobellus de Stříbro († 1429) premier théologien du hussitisme*. Louvain: Bureaux de la R.H.E., 1972.⁸⁷⁴

Mistra Jana Husi sebrané spisy. Svazek III. Spisy latinské. Díl 3. Přel. M. Svoboda, úvodem a vysvětlivkami opatřil V. Flajšhans. Praha: J. R. Vilímek, 1904.

Sto listů M. Jana Husi. Přel. B. Ryba. Praha: J. Laichter, 1949.

⁸⁷⁴ Neuvádíme mezi další literaturou, protože se jedná o nepublikovaný překlad.

Literatura:

- APPOLD, K. G. *Abraham Calov's Doctrine of Vocatio in Its Systematic Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. ISBN 3-16-146858-9.
- BARTOŠ, F. M. *Dantova Monarchie, Cola di Rienzo, Petrarka a počátky reformace a humanismu u nás*. Praha: Královská česká společnost nauk, 1952.
- BARTOŠ, F. M. Příspěvky k dějinám Karlovy university v době Husově a husitské. In *Sborník historický*, sv. 4. Red. V. Vojtíšek. Praha: Academia, 1956, s. 33–70.
- BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-059-9.
- BOUSSET, W. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
- BROŽ, V. *Eschatologie. Kurz pro studenty náboženské výchovy* [online], s. 10. 2004 [cit. 2007-01-22]. Dostupné z: <<http://www.diecezch.cz/bakalari/texty/eschatologie-skripta-1.rtf>>.
- CERMANOVÁ, P. „Čas nynější den pomsty slove a tresktanie...“ O zatracení a spáse ve středověkých Čechách. In *Evropa a Čechy na konci středověku: sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi*. Ed. E. Doležalová, R. Novotný, P. Soukup. Praha: Filosofia: centrum medievistických studií, 2004, s. 233–251. ISBN 80-7007-194-X.
- COUFAL, D. Neznámý postoj Jana Husa k mučednictví v jeho Enarratio Psalmorum (cca 1405–1407): Na cestě do kruhu zemských svatých. *Časopis Matice moravské*, 2010, roč. 129, č. 2, s. 241–257. ISBN 978-80-7275-084-1.
- COUFAL, D. Předmluva k edici IOHANNES HUS. *Enarratio Psalmorum (Ps 109–118)*. Ed. J. Nechutová, H. Krmíčková aj. Opera omnia XVII. ISBN: 978-2-503-54293-5. (V době odevzdání disertační práce ještě nevydáno, proto neuvádíme strany.)
- CULLMANN, O. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1965.
- ČECHURA, J. Mor, krize a husitská revoluce. *ČČH 1994, roč. 92, č. 2*. Praha: Academia, 1994, s. 286–303. ISSN: 0862-6111.
- ČERVENKA, M. *Významová výstavba literárního díla*. Praha: Karolinum, 1992. ISSN 0567-8269.
- ČORNEJ, P. Směřování Josefa Macka k historické sémantice. In MACEK, J. *Česká středověká šlechta*. Praha: Argo, 1997, s. 134–151. ISBN 80-7203-045-0.
- DELUMEAU, J. *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. – 18. století*. Přel. I. Černá aj. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-180-7.
- DELUMEAU, J. *Strach na Západě ve 14. – 18. století. Obležená obec I*. Přel. J. Smutná-Lemonnierová. Praha: Argo, 1997. ISBN 80-7203-156-2.

DE VOOGHT, P. Le dialogue „De purgatorio“ (1415) de Nicolas de Dresde. In *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 42. Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1975, s. 132–223.

DE VOOGHT, P. *L'hérésie de Jean Hus*, Tome II. Louvain: Bureaux de la Revue, Bibliothèque de l'Université, 1975.

DE VOOGHT, P. *Jacobellus de Stříbro († 1429) premier théologien du hussitisme*. Louvain: Bureaux de la R.H.E., 1972.

DE VOOGHT, P. Kacířství Jana Husa. Přel. L. Havlíčková. *Teologická revue Husitské teologické fakulty UK v Praze*, 1997, roč. 68, č. 1, s. 1–5, č. 2, s. 17–23, č. 3, s. 33–39, č. 4, s. 60–64, č. 5, s. 65–72, č. 6, s. 81–86; 1998, roč. 69, č. 1, s. 8–13, č. 2, s. 17–22, č. 3, s. 44–48, č. 4, s. 49–57, č. 5, s. 65–67. ISSN 1211-7617. Překlad části 2. vydání de Vooghtovy publikace z roku 1975 *L'hérésie de Jean Hus*.

DINZELBACHER, P. *Poslední věci člověka*. Přel. P. Babka. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-693-X.

DOLISTA, J. *Perspektivy naděje. (Teologická výpověď o naději ve vzkříšení)*. Brno: Cesta, 1997. ISBN 80-85319-64-0.

DINZELBACHER, P. *Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“*. *Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*. Badenweiler: Wissenschaftlicher Verlag Bachmann, 2009. ISBN 978-3-940523-01-3.

DOLEJŠOVÁ, I. Eschatological Elements in Hus's Understanding of Orthopraxis Introduction. In *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, vol. 4. Ed. Z. V. David, D. R. HOLETON. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Main library, 2002, s. 127–141. ISBN 80-86675-01-7.

DOLEJŠOVÁ, I. Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia. In *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*. Hrsg. J. Brosseder aj. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, s. 138–155. ISBN 3-17-017259-X.

EVANS, G. R. *Bernard of Clairvaux*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-512526-6.

FIGAL, G. *Hermeneutická svoboda*. Přel. V. Koubová. Praha: Filosofie, 1994. ISBN 80-7007-060-9.

FUDGE, T. A. The Night of Antichrist: Popular Culture, Judgment and Revolution in Fifteenth-Century Bohemia. *Communio viatorum*, 1995, roč. 37, č. 1, s. 33–45. ISSN 0010-3713.

GANDEV, CH. N. Joachimitské myšlenky v díle Matěje z Janova *Regulae Veteris et Novi Testamenti*. *Časopis Národního Muzea*, 1937, roč. 111, s. 1–28.

HARPÁŇ, M. *Teória literatúry*. 3. vydání. Bratislava: Tigra, 2004. ISBN 80-88869-36-6.

HEROLD, V. Kultura, vzdělanost a filozofie ve feudální společnosti XIV. a začátku XV. století. *FČ*, 1989, roč. 37, č. 1, s. 120–135.

- HEROLD, V. Philosophische Grundlagen der Eschatologie im Hussitismus. In *Ende und Vollendung*. Hrsg. J. A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, s. 735–744. *Miscellanea Mediaevalia* 29. ISBN 3-11-017214-3.
- HEROLD, V., MRÁZ, M. K dialektice ideových zdrojů a společenského působení českého filozofického myšlení doby předhusitské. *FC*, 1976, roč. 24, č. 1, s. 721–750.
- HLAVÁČEK, I. Husovy knihy (několikero úvah o Husově bibliotéce a užívání knih). In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního symposia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Připravil J. B. Lášek. Praha: Univerzita Karlova – Husitská teologická fakulta, 1995, s. 90–95. ISBN 80-85795-17-5.
- HOLEČEK, F. J. Eschatologická úzkost mobilizující. Změny pohledu na konec světa do středověku. *Katolický týdeník*, 14. 3. 2004, č. 11, s. 2.
- HOLEČEK, F. J. Istitis ultimis temporibus... Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi. *Teologická reflexe*, 1998, roč. 4, č. 1, s. 54–76. ISSN 1211-1872.
- HOLEČEK, F. J. M. Jan Hus a proroctví Giacoma Palladiniho z Terama. In *Nový Mars Moravicus, aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. K vydání připravil B. Chocholáč aj. Brno: Matice Moravská, 1999, s. 111–118. ISBN 80-902304-6-6.
- HOLEČEK, F. J. „Ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere...“ (Hus a problém Antikrista). In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Tábor: Husitské muzeum v Táboře – Albis international Kristiny Kaiserové v Ústí nad Labem, 2001, s. 219–245. ISBN 80-86067-60-2.
- HOLETON, D. R. Revelation and Revolution in Late Medieval Bohemia. *Communio viatorum*, 1994, roč. 36, č. 1, s. 29–45. ISSN 0010-3713.
- HRABÁK, J. *Jedenáct století*. Praha: Československý spisovatel, 1982.
- HRABÁK, J. *Poetika*. Praha: Československý spisovatel, 1977.
- HROCH, J. Ke vztahu hlubinné hermeneutiky metodologie humanitních věd (symbol, archetyp, aktualizace). In MIKULÁŠEK, M. *Umění interpretace „Techné hermeneutiké“*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2009, s. 214–222. ISBN 978-80-8083-672-6.
- HROCH, J. *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2003. ISBN 80-210-3239-1. Georgetown: ISBN 80-86251-18-7.
- HUDSON, A. Lollardy and Eschatology. In *Eschatologie und Hussitismus*. Hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel. Praha: Historisches Institut, 1996, s. 99–113. ISBN 80-85268-48-5.
- CHYTL, K. *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*. Praha: Česká akademie, 1918.
- JESCHKE, J. B. Augustin v díle Husově. *KR*, 1954, roč. 21, č. 9, s. 262–267.

- JESCHKE, J. B. Husova věroučná závislost. *Theologia evangelica*, 1950, roč. 3, s. 298–334.
- JESCHKE, J. B. K theologickým předpokladům Husovy reformace. In *Husův sborník*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1966, s. 20–24.
- KADLEC, J. *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio*. Münster: Verlag Aschendorff, 1971.
- KALIVODA, R. Hus a Viklef. *FČ*, 1966, roč. 14, s. 253–262.
- KAMINSKY, H. *A History of Hussite Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- KANTŮRKOVÁ, E. *Jan Hus. Příspěvek k národní identitě*. Praha: Ideál, 2008. ISBN 978-80-86995-09-0.
- KAŇÁK, M. Hus a Viklef. In *Husův sborník*. Uspoř. Ř. Říčan. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1966, s. 253–264.
- KEJŘ, J. *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*. Ústí nad Labem: Albis international, 1999. ISBN 80-86067-24-6.
- KEJŘ, J. *Husův proces*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-387-6.
- KEJŘ, J. *Jan Hus známý i neznámý (Resumé knihy, která nebude napsána)*. Praha: Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1643-8.
- KEJŘ, J. *Z počátků české reformace*. Brno: L. Marek, 2006. ISBN 80-86263-81-9.
- KESTENBERG-GLADSTEIN, R. A Joachimite Prophecy concerning Bohemia. *The Slavonic and East European Review*, 1955, vol. 34, no. 82, s. 34–55.
- KLAASSEN, W. *Living at the end of the ages: apocalyptic expectation in the radical reformation*. New York, Lanham, London: University Press of America, 1992. ISBN ISBN 0-8191-8506-X.
- KRATOCHVÍL, Z., BOUZEK, J. *Proměny interpretací*. Praha: Herrmann, 1996. ISBN 80-238-0030-2.
- KREMER, J. *Budoucnost zemřelých: biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. Přel. V. Frei, A. Hartmann, V. Konzal. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-142-3.
- KRMÍČKOVÁ, H. *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*. Brno: Masarykova univerzita, 1997. ISBN 80-210-1533-0. Studie Cupio a te, o pater, edoceri (M. Matthias de Janov et M. Iacobellus de Misa), s. 86–119.
- KUČERA, Z. Ekklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního symposia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Připravil J. B. Lášek. Praha: Univerzita Karlova – Husitská teologická fakulta, 1995, s. 147–153. ISBN 80-85795-17-5.

- KUČERA, Z. Eschatologische Ekklesiologie bei Johannes Hus. In *Ökumenismus im Wandel*. Hrsg. von J. Marteu, G. Wilfliger. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 2001, s. 174–179. ISSN 3-7022-2392-4.
- KUČERA, Z. Husova nauka o predestinaci. In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Tábor: Albis international, 2001, s. 209–218. ISBN 80-86067-60-2.
- KUČERA, Z. Pokus o porozumění Janu Husovi. Ekleziologický výklad posledního soudu. *Teologické texty. Časopis pro teologii a službu církve: Jan Hus a ekumena*, 1997, roč. 8, č. 3, s. 80–83. ISSN 0862-6944.
- KYBAL, V. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. *ČČH*, 1905, roč. 11, s. 22–37.
- KYBAL, V. *M. Jan Hus: život a učení, díl 2, část I–III*. Praha: J. Laichter, 1923–1931.
- LA DUE, W. J. *The Trinity Guide to Eschatology*. New York: Continuum, 2004. ISBN 0-8264-1608-X.
- LAMBERT, M. Dobové hereze. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního sympozia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Připravil J. B. Lášek. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 60–61. ISBN 80-85795-17-5.
- LAMBERT, M. Předhusitské hereze. Přel. M. Wernisch. *Theologická revue: náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty University Karlovy v Praze*, 1994, roč. 65, č. 6, s. 88–90. ISSN 0139-7702.
- LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Přel. T. Vítek. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-291-7.
- LÁŠEK, J. B. *Kristův svědek Mistr Jan Hus*. Praha: Blahoslav, 1991.
- LÁŠEK, J. B. Slovo na úvod. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního sympozia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Připravil J. B. Lášek. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 12–15. ISBN 80-85795-17-5.
- LEGOFF, J. *Zrození očištěnce*. Přel. V. Dvořáková. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-637-9.
- LENZ, A. Učení katolické o Antikristovi, o theologických domněnkách stran jeho osoby i konání jeho, a učení Petra Chelčického o těchže předmětech. *Vlast': časopis pro poučení a zábavu*, 1896, roč. 12, s. 423–430.
- LERNER, R. E. „Popular Justice“: Rupescissa in Hussite Bohemia. In *Eschatologie und Hussitismus*. Hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel. Praha: Historisches Institut, 1996, s. 39–49. ISBN 80-85268-48-5.
- LOCHMAN, J. M. Eschatologický náboj české reformace. In *Evangelikální fórum. Sborník evangelikálních teologů. Eschatologie, 2*. Red. J. Lukl. Praha: Sdružení evangelikálních teologů, 2000, s. 15–23.
- MACEK, J. Historická sémantika. *ČČH*, 1991, roč. 89, č. 1, s. 1–30. ISSN 0862-6111.

- MALÝ, K. *Mistr Jan Hus a Univerzita Karlova*. In *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Ústí nad Labem: Albis International, 2001, s. 395–403. ISBN 80-86067-60-2.
- MAUR, E. Příspěvek historického demografa k objasnění počátku lidového kacířství na Táborsku. In *Husitský Tábor*, sv. 4. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí, 1981, s. 101–106.
- MAUR, E. Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech. *AUC, Philosophica et historica*, 1989, *Studia Historica XXXIV*, s. 7–71.
- MAZALOVÁ, L. *Radost a strach v počátcích české reformace*. Brno 2005. Diplomová práce na Ústavu klasických studií FF MU. Vedoucí práce prof. PhDr. Jana Nechutová, CSc.
- MCGINN, B. *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*. New York: Columbia University Press, 2000. ISBN 0-231-11977-1.
- MCGINN, B. St Bernard and eschatology. In *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq*. Washington: Cistercian publications, 1973, s. 161–185. ISBN-10: 0879078235. ISBN-13: 9780879078232.
- MC GINN, B. The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages. In *Ende und Vollendung: eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Hrsg. von J. A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin: de Gruyter, 2002, s. 79–94. ISBN 3-11-017214-3.
- MEZNÍK, J. Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce. *ČČH*, 1995, roč. 93, č. 4, s. 702–709. ISSN 0862-6111.
- MICHÁLEK, E. Antikrist – klíčové slovo v jazyce doby husitské. In *Sborník Muzea husitského revolučního hnutí 4*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí, 1981, s. 110–112.
- MIKULÁŠEK, M. *Umění interpretace „Techné hermeneutiké“*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2009. ISBN 978-80-8083-672-6.
- MOJSEJOVÁ, K. Karel Chytil [online]. In *Akademický bulletin* 2007, 7–8 [online]. [Cit. 2008-06-25]. URL: < <http://abicko.avcr.cz> > .
- MOLNÁR, A. Endzeit und Reformation. *Heidelberger Jahrbücher*, 1965, vol. 9, s. 73–80.
- MOLNÁR, A. Eschatologická naděje české reformace. In *Od reformace k zítřku*. Praha: Synodní rada českokobratrské církve evangelické, 1956, s. 13–101.
- MOLNÁR, A. Eschatologická nadějnost počínající české reformace. *Křesťanská revue*, 1954, roč. 21, č. 6, s. 182–185.
- MOLNÁR, A. Husovo odvolání ke Kristu. In *Husův sborník*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1966, s. 73–83.
- MOLNÁR, A. K otázce reformační iniciativy lidu. Svědectví husitského kázání. In *Acta reformationem Bohemicam illustrantia I*. Připravil A. Molnár aj. Praha: Kalich, 1978, s. 5–44.

- MOLNÁR, A. Poslední věci v pohledu Jakoubka ze Stříbra. *Theologická příloha KR*, 1955, roč. 22, s. 38–42.
- MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973.
- MORÉE, P. C. A. *Preaching in fourteenth-century Bohemia*. Heršpice: EMAN, 1999. ISBN 80-86211-07-X.
- MURPHY, G. L. Hints from Science for Eschatology – and Vice Versa. In *The Last Things: biblical and theological perspectives on eschatology*. Ed. C. E. Braaten and R. W. Jenson. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 2002, s. 146–168. ISBN 0-8028-4878-8.
- NECHUTOVÁ, J. Bernard z Clairvaux v díle Mikuláše z Drážďan. In *SPFFBU E10*. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1965, s. 313–320.
- NECHUTOVÁ, J. Eschatologie in Böhmen vor Hus. In *Eschatologie und Hussitismus*. Hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel. Praha: Historisches Institut, 1996, s. 61–72. ISBN 80-85268-48-5.
- NECHUTOVÁ, J. Gioacchino da Fiore ed i principi della riforma Boema (Considerazioni sulle origini dei fattori non ortodossi nel sistema del Maestro Mattia di Janov. In *SPFFBU E 14*: Brno: Universita J. E. Purkyně, 1969, s. 229–233.
- NECHUTOVÁ, J. Hus a eschatologie. In *SPFFBU E13*. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1968, s. 179–187.
- NECHUTOVÁ, J. Husovo kázání „Dixit Marta“ a Mikuláše z Drážďan traktát „De purgatorio“. *LF 88*, 1965, s. 147–157.
- NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-305-1.
- NECHUTOVÁ, J. Matěj z Janova – M. Jan Hus? In *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Ústí nad Labem: Albis International, 2001, s. 71–79. ISBN 80-86067-60-2.
- NECHUTOVÁ, J. Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Hrsg. von W. Eberhard und F. Machilek. Köln: Böhlau, 2006, s. 239–254. ISBN 3-412-26105-X.
- NECHUTOVÁ, J. Středověká eschatologie jako víra v lepší budoucnost světa. *Universitas: Revue Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Brně*, 1968, roč. 1, č. 4, s. 1–12.
- NOBLE, I. *Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia* [online]. 21. 3. 2007 [cit. 2011-09-09]. Dostupné z: <<http://www.iespraha.cz/?q=node/40>>.
- NODL, M. *Dekret kutnohorský*. Praha: Lidové noviny, 2010. ISBN 978-80-7422-065-4.
- NOVOTNÝ, V. M. *Jan Hus: život a učení, díl I, část 1–2*. Praha: J. Laichter, 1919–1921.
- NTEDIKA, K. *L'Évocation de l'au-delà dans prière pour les morts. Étude d'patristique et de liturgie latines (IVE – VIIIe siècle)*. Louvain, Paris: Nauwelaerts, 1971.

- OBERMAN, H. A. Hus a Luther. Antikrist a druhý reformační objev. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního symposia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Připravil J. B. Lášek. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 265–276. ISBN 80-85795-17-5.
- OHLER, N. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany: H & H, 2001. ISBN 80-86022-69-2.
- PATSCHOVSKY, A. ‚Antichrist‘ bei Wyclif. In *Eschatologie und Hussitismus*. Hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel. Praha: Historisches Institut, 1996, s. 83–98. ISBN 80-85268-48-5.
- PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Přel. J. Vokoun. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-85959-53-4.
- PETERSON, R. L. *Preaching in the last days: the theme of "two witnesses" in the sixteenth and seventeenth centuries*. New York: Oxford University Press, 1993. ISBN 0-19-507374-6.
- PINC, Z. Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem. Duchovní člověk nebo intelektuál? *Lidé města – revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2007, roč. 9, č. 2–3 (21), s. 304–315. ISSN 1212-811.
- POKORNÝ, P. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021779-0.
- POLC, J. V. Duchovní proudy v Čechách ve XIV. století. In *Husitský Tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Ústí nad Labem: Albis International, 2001, s. 59–69. ISBN 80-86067-60-2.
- PREUSS, H. *Die Vorstellungen vom Antichrist im spätern Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*. Leipzig: Hinrichs, 1906.
- RANSDORF M. *Kapitoly z geneze husitské ideologie*. Praha: Videopress MON, 1986.
- RATZINGER, J. *Eschatologie – smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2004. Přel. H. Kozlová, P. Váňa. ISBN 80-85947-19-6.
- RAUH, H. D. *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*. Münster: Verlag Aschendorff, 1973.
- REJCHRTOVÁ, N. Amedeo Molnár historik a teolog „reformace“. In *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1996–1999*. Red. P. Macek. Praha: ETF UK, 1999, s. 43–53.
- SEDLÁK, J. Mikuláš z Drážd'an. *Hlídka: měsíčník vědecký se zvláštním zřetelem k apologetice a filosofii*, 1914, roč. 31, s. 35–39, 122–126, 204–209, 291–293, 349–352, 445–449, 540–543, 619–626, 697–701, 760–764, 824–826, 898–901.
- SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. 2. vydání. Olomouc: Maticе cyrilometodějská s. r. o., 1996.
- SEGL, P. Schisma, krize, hereze a černá smrt. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního symposia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*. Připravil J. B. Lášek. Praha: Univerzita Karlova. Husitská teologická fakulta, 1995, s. 31–42. ISBN 80-85795-17-5.

- SEIBT, F. Die Hussitische Revolution als europäisches Modell. In *Jan Hus und die Hussiten in europäischen Aspekten*. Trier: Karl-Marx-Haus, 1987, s. 29–41.
- SEIBT, F. Zu einem neuen Begriff von der Krise des Spätmittelalters. In *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*. Hrsg. F. Seibt. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, s. 7–23. ISBN 3-608-91210-X.
- SEIFERT, J. Pravda jako fundament svobody a svědomí (K etice Jana Husa). In *Husitský tábor. Sborník husitského muzea – supplementum 1*. Red. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral. Tábor: Husitské muzeum v Táboře – Albis international, 2001, s. 281–299. ISBN 80-86067-60-2.
- SELGE, K.-V. Handschriften Joachims von Fiore in Böhmen. In *Eschatologie und Hussitismus*. Hrsg. von A. Patschovsky, F. Šmahel. Praha: Historisches Institut, 1996, s. 53–60. ISBN 80-85268-48-5.
- SCHULZ, M. *Skript zur Vorlesung. Eschatologie. (Universität Bonn, Katholisch – Theologische Fakultät)* [online] 5. 10. 2005 [cit. 2008-08-08]. Dostupné z: <<http://www.dogmatik.uni-bonn.de/downloads/Skripten/3%20-%20SS%2005%20-%20Eschatologie/Eschatologie%20Sommer%202005.doc>>.
- SCHWARZ, H. *Eschatology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. ISBN 0-8028-4733-1.
- SPINKA, M. *John Hus' Concept of the Church*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- SPUNAR, P. Husovo pojetí pravdy. In *Veritas vincit*. Ed. J. Kroupa, J. Šubrt, M. Šubrtová. Praha: KLP, 1995, s. 36–39. ISSN 1211-3379. ISBN 80-85917-48-3.
- STODOLA, J. Rekonstruktivní hermeneutika jako obecná metodologie informační vědy. ProInflow [online]. 31.05.2011 [cit. 05.09.2011]. Dostupné z: <<http://pro.inflow.cz/rekonstruktivni-hermeneutika-jako-obecna-metodologie-informacni-vedy>>.
- SOUSEDÍK, S. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-239-7.
- SZONDI, P. *Úvod do literární hermeneutiky*. Ed. J. Bollack aj. Přel. Z. Adamová, O. Trávníčková. Brno: Host, 2003. ISBN 80-7294-094-5.
- ŠMAHEL, F. Das Purgatorium sompniatum in der hussitischen Topographie des Jenseits. In *Eschatologie und Hussitismus*. Praha: Historisches Institut, 1996, s. 115–138. ISBN 80-85268-48-5.
- ŠMAHEL, F. *Dějiny Tábora I, 1*. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství, 1988.
- ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. 1. Doba vymknutá z kloubů*. 2. vydání. Praha: Karolinum, 1995. ISBN 80-7184-073-4.
- ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. 2. Kořeny české reformace*. 2. vydání. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-074-2
- ŠMAHEL, F. *Jeroným Pražský*. Praha: Svobodné slovo, 1966.

ŠMAHEL, F. *Život a dílo Jeronýma Pražského: zpráva o výzkumu*. Praha: Argo, 2010. ISBN 978-80-257-0269-7.

TÖPFER, B. Lex Christi, dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s pojetím u Jana Viklefa. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*: sborník z mezinárodního symposia konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu. Připravil J. B. Lášek. Praha: Univerzita Karlova. Husitská teologická fakulta, 1995, s. 96–103. ISBN 80-85795-17-5.

UHLÍŘ, Z. *Česká reformace – svatost a/nebo zbožnost* [online]. [Cit. 2011-09-10]. Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_ceska_reformace.htm>.

UHLÍŘ, Z. *Mistři a studenti Karlovy univerzity ve středověku a jejich dílo v dobovém kontextu*. Praha: Národní knihovna České republiky, 1998. ISBN 80-7050-315-7.

UHLÍŘ, Z. *Poslední soud a jiný život v pozdním středověku* [online]. [Cit. 2008-06-6.]. Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_posledni_soud.htm>.

UHLÍŘ, Z. *Středověké kazatelství v českých zemích: nástin problematiky* [online]. [Cit. 2011-09-22]. Dostupné z: <http://digit.nkp.cz/mns/uhlir_kazatelstvi.htm>.

VÁGNER, P. Hus v Oděse. *Lidé města – revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2007, roč. 9, č. 2–3 (21), s. 302–303. ISSN 1212-811.

Vyznání a obrana táborů. Vyd. a úvodní studii a poznámky napsali F. M. Dobiáš, A. Molnár. Praha: Academia, 1972. Úvodní studie A. Molnára a F. M. Dobiáše.

WADSTEIN, E. *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*. Leipzig: O. R. Reisland, 1896.

URL:

International Centre for Joachimist Studies – Joachim of Fiore [online]. [Cit. 2011-10-18]. Dostupné z: <http://www.centrostudigioachimiti.it/Gioacchino/GF_vitaeng.asp>.

MEUNIER, B., BESLON, P. *Bohemica. Littérature tchèque* [online]. 2001–2006 [cit. 2010-12-07]. Dostupné z: <<http://bohemica.free.fr>>.

Spiritual information. Knowing the unknowable about God and the Universe [online]. 2005 [cit. 2011-10-14]. Dostupné z: <http://humbleapproach.templeton.org/Spiritual_Information/participants/mcginn.html>

The University of Chicago – Divinity School [online]. 2011 [cit. 2011-10-14]. Dostupné z: <<http://divinity.uchicago.edu/faculty/mcginn.shtml>>.

Generalia:

- ARBUSOW, L., HELMUT, P. *Colores rhetorici*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- ARNDT, W. aj. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000.**⁸⁷⁵
- BARTOŠ, F. M. *Literární činnost M. Jakoubka ze Stríbra*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1925.
- BARTOŠ, F. M., SPUNAR, P. *Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského*. Praha: Historický ústav ČSAV, 1965.
- BEINERT, W. aj. *Slovník katolické dogmatiky*. Přel. M. Altrichter, L. Hipsch. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994.
- BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Přel. R. Matulík. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.
- Biblia sacra cum glossa ordinaria novisque additionibus*. A Strabo Fulgensi collecta. Venetiis 1603.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Rec. R. Weber. Praepar. R. Gryson. 4. verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. ISBN 3-438-05303-9.
- Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Ed. A. E. McGrath. Přel. J. Dus. Praha: Návrat domů, 2001. ISBN 80-7255-043-8.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou aj. 3. ed. Bologna: Instituto per le scienze religioze, 1973.*
- Český slovník bohovědný*. Uspořádal A. Podlaha. Praha: V. Kotrba, 1926.
- ČORNEJ, P. *Dějiny země koruny české. 1, Od příchodu Slovanů do roku 1740*. Praha: Paseka, 1992. ISBN 80-85192-29-2.
- DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae: Herder, 1976.
- Encyclopedia of Christian Theology*. Ed. J.-Y. Lacoste. New York: Routledge 2005. ISBN 1-57958-250-8.
- Encyclopedia of Religion*. Ed. L. Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. ISBN 0-02-865733-0.
- Encyclopedia of the Middle Ages*. Ed. A. Vauchez aj. Chicago: Fitzroy Dearborn Publ.; Cambridge: James Clarke & Co., 2000. ISBN 1-57958-282-6.
- Filosofický slovník*. Red. B. Horyna, J. Štěpán aj. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

⁸⁷⁵ **= slovníky a encyklopedie dostupné z elektronické databáze *Logos Bible Library* v rámci programu INFOZ prostřednictvím portálu *Litterae ante portas* z: <<http://litterae.phil.muni.cz>>. *The Catholic Encyclopedia* přes tento portál dostupná online.

- FRIBERG, T. aj. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000. ISBN 0-19-864223-7.**
- GALÍK, J. aj. *Panorama české literatury: literární dějiny od počátků do současnosti*. Olomouc: Rubico, 1994. ISBN 80-85839-04-0.
- GEMOLL, W. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. 2. vydání. Wien: Tempsky, 1923.
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band II, Apokalyptik – Geschichte*. Hrsg. von H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubsche. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990. ISBN 3-17-009554-4.
- HLAVÁČEK, I. *Středověké soupisy knih a knihoven v českých zemích*. Praha: Universita Karlova, 1966.
- JÄGER, G. *Einführung in die Klassische Philologie*. München: C. H. Beck, 1980. ISBN 3-406-06078-1.
- LAUSBERG, H. *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Steiner, 1990. ISBN 3-515-05503-7.
- LE GOFF, J., SCHMITT, J.-C. *Encyklopedie středověku*. Přel. L. Bosáková, A. Boušková aj. 2. vydání. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-917-1.
- LEPAŘ, F. *Slovník řeckočeský*. Reprint vydání z roku 1892. Příbram: Rezek, 2008. ISBN 80-86027-26-28.
- Letteratura latina medievale (secoli VI–XV)*. A cura di C. Leonardi e di F. Bertini. Firenze: SISMEL, 2002. ISBN 88-8450-098-2.
- Lexikon des Mittelalters*. Vol. I, III, IV, V.⁸⁷⁶ Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 1999. ISBN 3-476-01742-7.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 3–4. Band 3: Begr. M. Buchberger. Band 4: Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. 2. vydání. Freiburg: Herder, 1959–1960.⁸⁷⁷
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. 9., rozšířené vydání. Oxford: The Clarendon Press, 1996. ISBN 0-19-864223-7.
- MOCNÁ, D., PETERKA, J. aj. *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha, Litomyšl: Paseka, 2004. ISBN 80-7185-669-X.
- NECHUTOVÁ, J. *Středověká latina*. Praha: KLP, 2002. ISBN 80-85917-82-3.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992. ISBN 80-7017-528-1.
- Nový biblický slovník*. Ed. J. D. Douglas. Přel. A. Koželuhová, H. Nezbedová aj. 2. vydání. Praha: Návrat domů, 2009. ISBN 978-80-7255-193-4.

⁸⁷⁶ *Lexikon des Mittelalters* má pouze čísla sloupců, která pro větší přehlednost uvádíme na rozdíl od stran hned za číslem svazku.

⁸⁷⁷ *Lexikon für Theologie und Kirche* uvádí také jen čísla sloupců a uvádíme je za číslem svazku.

PALACKÝ, F. *Documenta Mag. Ioannis Hus vitam, doctrinam causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 motas illustrantia*. Praha: F. Tempsky, 1869.

PAVLINCOVÁ, H. aj. *Slovník Judaismus, křesťanství, islám*. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0440-6.

POLC, J. V., HLEDÍKOVÁ, Z. *Pražské synody a koncily předhusitské doby*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0214-8.

Slovník českých filozofů. Red. J. Gabriel aj. Brno: Masarykova univerzita, 1998. ISBN 80-210-1840-2.

Slovník latinských spisovatelů. Vyd. E. Kuťáková, A. Vidmanová, J. Janoušek. Praha: Leda, 2004. ISBN 80-7335-042-4.

SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 6. vydání. Praha: Kalich, 2003. ISBN 80-7017-853-1.

SPUNAR, P. *Repertorium auctorum Bohemorum pro vectum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans*. Tomus 1. Wratislaviae: Instytut Ossolinianum, 1985. Studia Copernicana 25.

SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains* [online]. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.**

The Catholic Encyclopedia. Ed. Ch. G. Herbermann. New York: The Encyclopedia Press, 1907–1914.**

Thesaurus linguae Latinae. Vol. IV, V/1, VI. Lipsiae: Teubner, 1905, 1906–1909, 1912–1934.

Thesaurus proverbiorum medii aevi. Hrsg. von Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Begr. von S. Singer. Berlin, New York: de Gruyter, 2001. ISBN 3-11-016951-7.

The Theological Dictionary of the New testament. Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1985.**

TICHÝ, L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Nakladatelství Burget, 2001. ISBN 80-902798-5-6.

WELLEK, R., WARREN, A. *Teorie literatury*. Přel. M. Calda, M. Procházka. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-032-3.

YOUNG, K. *The drama of the medieval church*, vol. II. Oxford: The Clarendon Press, 1933.

Zkratky a symboly

AUC = Acta Universitatis Carolinae

CCCM = Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis

CCSL = Corpus Christianorum, Series Latina

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum

ČČH = Český časopis historický

Doc. = *Documenta Mag. Ioannis Hus vitam, doctrinam causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 motas illustrantia*. Ed. F. Palacký. Praha: F. Tempsky, 1869.

FČ = Filosofický časopis

KR = Křesťanská revue

LF = Listy filologické

MGH = Monumenta Germaniae historica

MIHO = Magistri Iohannis Hus Opera omnia

Op. = *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta*. Ed. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558.

Op. 1715 = *Historia et monumenta Ioannis Hus atque Hieronymi Pragensis (...)* Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Io. Montanus et Ulr. Neuberus, 1715. Recensita omnia iuxta antiquam anni MDLVIII editionem Norimbergensem Ioannis Montani et Ulrici Neuberi.

SC = Sources chrétiennes

*= prameny, k nimž jsme měli přístup prostřednictvím databází *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum*, *Library of Latin Texts* (LLT, Brepols 2011 a CLCLT, Brepols 2008), *Monumenta Germaniae Historica*, *Patrologia Graeco-Latina*, *Patrologia Latina Database* nebo *The Digital Library of Classic protestant Texts*. Tyto databáze jsou přístupné v rámci programu INFOZ prostřednictvím portálu *Litterae ante portas* z: <<http://litterae.phil.muni.cz>>.

**= slovníky a encyklopedie dostupné z elektronické databáze *Logos Bible Library* v rámci programu INFOZ prostřednictvím portálu *Litterae ante portas* z: <<http://litterae.phil.muni.cz>>. *The Catholic Encyclopedia* přes tento portál dostupná online.

Zkrácené názvy nejčastěji citovaných pramenů:

Abiciamus = IOHANNES HUS. *Abiciamus opera tenebrarum. In Positiones – recommendationes – sermones.* Universitní promluvy. Ed. A. Schmidtová. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958, s. 99–113.

Audite = MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Audite reges. In Jana Milíče z Kroměříže tři řeči synodní (Iohannis Milicii de Cremsir tres sermones synodales).* Ed. V. Herold. M. Mráz. Praha 1974, s. 103–126.

Confortamini in Domino = IOHANNES WYCLIF. *Confortamini in Domino et in potencia virtutis eius. In Iohannis Wyclif Sermones. Vol. III.* Ed. I. Loserth. New York, London: Johnson Reprint Corporation; Frankfurt am Main: Minerva, 1966, s. 473–482.

De Christo = IOHANNES WYCLIF. *De Christo et adversario suo Antichristo.* Hrsg. R. Buddensieg. Gotha: F. A. Perthes, 1880.

De ecclesia = *Tractatus De ecclesia.* Ed. S. H. Thomson. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1958.

De sanguine = IOHANNES HUS. *Spisy M. Jana Husi, č. 3. De sanguine Christi.* Ed. V. Flajšhans. Praha: Bursík, 1903.

Diliges = IOHANNES HUS. *Diliges dominum Deum. In Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta II.* Ed. M. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 27v – 31v.

Epistula = MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Epistula ad papam Urbanum V.* Ed. F. Menčík. VKČSN, třída filosoficko-historicko-filologická, 1890, s. 318–325.

Grex = MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Grex perditus. In Jana Milíče z Kroměříže tři řeči synodní (Iohannis Milicii de Cremsir tres sermones synodales).* Ed. V. Herold. M. Mráz. Praha 1974, s. 73–100.

Hora est = IOHANNES WYCLIF. *Hora est iam nos de somno surgere. In Iohannis Wyclif Sermones. Vol. III.* New York, London: Johnson Reprint Corporation; Frankfurt am Main: Minerva, 1966, s. 1–8.

Induamur = IOHANNES WYCLIF. *Induamur arma lucis. In Iohannis Wyclif Sermones. Vol. IV.* London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, s. 206–212.

Korespondence = IOHANNIS HUS. *Jana Husi Korespondence a dokumenty.* Ed. V. Novotný. Praha: Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí českého ve stol. XIV. a XV., zřízené při České akademii věd a umění, 1920.

Libellus = MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Milicii Libellus de Antichristo*. Ed. V. Kybal. In *Matěje z Janova, Mistra pařížského, Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Inšpruk: Univerzitní knihkupectví Wagnerovo, 1911, liber III, sv. III, s. 369–370.

Nisi habundaverit = *Nisi habundaverit iusticia vestra plus quam scribarum et phariseorum*. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. I. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1887, XXXVIII, s. 252-258.

Omne quod = *Omne quod dat mihi pater ad me veniet*. In *Iohannis Wyclif Sermones*. Vol. IV. Ed. I. Loserth. London: Published for the Wyclif Society by Trübner & co., 1890, XI, s. 89-95.

Regulae = MATĚJ Z JANOVA. *Matěje z Janova, Mistra pařížského, Regulae Veteris et Novi Testamenti (Matthiae de Janov dicti Magister Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti)*, sv. I–VI. Sv. I–IV: Ed. V. Kybal. Inšpruk: Univerzitní knihkupectví Wagnerovo, 1908, 1909, 1911, 1913; sv. V: Ed. V. Kybal, O. Odložilík. Praha: Komise pro vydávání pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., zřízené při České akademii věd a umění, 1926; sv. VI – také pod názvem *Matthiae de Janov Regularum Veteris et Novi Testamenti. Liber V. De corpore Christi*: Ed. J. Nechutová, H. Krmíčková. München: Oldenbourg Verlag, 1993. ISBN 3-486-56039-5.

Sacerdotes = MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Sacerdotes contempserunt*. In *Jana Milíče z Kroměříže tři řeči synodní (Iohannis Milicii de Cremsir tres sermones synodales)*. Ed. V. Herold. M. Mráz. Praha 1974, s. 49–70.

Sermo = MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Milíčův Sermo de die novissimo*. Ed. F. M. Bartoš. In *Reformační sborník*, 8. Praha: Blahoslavova společnost, 1941, s. 49–58.

Spiritum = *Spiritum nolite extinguere*. In *Positiones – recommendationes – sermones*. Univerzitní promluvy. Ed. A. Schmidtová. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1958, s. 140–148.

State = *State succincti*. In *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis, confessorum Christi Historia et monumenta*. Ed. Flaccius Illyricus. Norimbergae: Officina Ioannis Montani & Ulrici Neuberi, 1558, fol. 32r – 36v.

Super IV Sententiarum = *Spisy M. Jana Husi. Č. 4–6, Super IV Sententiarum*. Ed. V. Flajšhans. Praha: J. Bursík, 1904–1906.