

**UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Disertační práce**

**JAKUB JIŘÍ JUKL**

**UTRAKVISMUS A PRAVOSLAVÍ**

**KATHEDRA HISTORICKÉ THEOLOGIE  
Vedoucí práce: doc. MARTIN WERNISCH  
Historická theologie**

**2007 A. D.**

přiznává, pravoslavné liturgie. Podle F. M. Bartoše na něj pravoslavný zvyk přijímání laiků pod obojí způsobou zapůsobil tak, že inspiroval Jakoubka, aby jej zavedl i v Čechách. Bartoš tuto teorii poprvé zveřejnil v časopise *Lumír* roku 1916 A.D.,<sup>216</sup> a to spíše v podobě úvahy, dané již podobou periodika. Jak nás hned napadne, bylo to v době, kdy se vzpomínalo 500 výročí Jeronýmovy mučednické smrti. Snad i pod vlivem atmosféry tohoto výročí nebyl Bartoš zcela kritický. Pro tuto domněnku totiž chybějí jakékoli podklady. Je zajímavá, lákavá a – nedoložitelná. Proto ji V. Novotný, ve svém díle *M. Jan Hus*<sup>217</sup> a označil Bartošův článek za „duchaplný“ a založený na domněnkách, čímž jej smetl se stolu. Bartoš na to reagoval tím, že rozpracoval svou teorii vědecky a předložil ji ve stati „Počátky kalicha v Čechách“, publikované r. 1922 A.D. v *ČČM*. Bartoš tu tzv. Jeronýmou teorii o vzniku laického kalicha zařadil do kontextu dalších teorií, přičemž ale Jeronýmou zprávám o laickém kalichu u pravoslavných Rusů přiřkl hlavní roli.<sup>218</sup> Bartoš se tu odvolává na prokazatelný zájem Jeronýmův o pravoslaví, jehož jediným, ale spolehlivým pramenem jsou kostnické protokoly. Dalším argumentem byla nápadná časová shoda Jeronýmova návratu do Prahy a prvních požadavků přijímání pod obojí, jež se objevují u Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan – Jakoubek napsal svůj první utrakvistický spis, *Postillu*, podle Bartoše asi 1. dubna 1414 A.D. Můžeme souhlasit s Bartošem, že časová shoda je tu opravdu překvapující. Ale dále jít cestou bartošovského pathosu a psychologizování se neodvažujeme. Podle něj se Jeronýmovi přátelé „dychtivě“ ptali na poměry v pravoslavné církvi, „vzrušilo“ je přijímání pod obojí a na základě této zprávy dohledali v dílech sv. otců, že tento zvyk byl držen odedávna a opuštěn před relativně krátkou dobou.<sup>219</sup> Tady ale už sám Bartoš připouští, že je to jen hypotéza... nicméně této hypotéze zcela a nekriticky podléhá.

K této teorii se váže zajímavý omyl. Za jejího autora je totiž považován F. M. Bartoš, jak to píše např. H. Krmíčková<sup>220</sup> a sám Bartoš ji podává jako vlastní hypotézu. Nezpochybňujeme samozřejmě fakt, že k ní český „husitský pracovník“ došel vlastní cestou, ale je pravdou, že nebyl první, kdo tuto myšlenku vyslovil. „Jeronýmouská teorie“ se objevuje už ve spisku ruského autora A. Budiloviče „*He был ли равосланымъ человекомъ Иеронимъ Пражскій?*“ z roku 1869 A.D. Ten vliv Jeronýmův na zavedení laického kalicha považuje za jednu z možných příčin obnovení této praxe. Jeho vyprávění o laickém kalichu u pravoslavných Rusů hrálo možná významnou, ne ale rozhodující roli na jeho zavedení u husitů. Budilovič si je vědom toho, že hlavní úlohu tu měl Jakoubek a Jeroným měl, jsa laikem, v tomto ohledu jen omezené pole působnosti.<sup>221</sup> Je tedy Bulovičova teorie střízlivější a snad i správnější nežli teorie Bartošova o rozhodující roli Jeronýmou při zavedení laického kalicha.

F. Šmahel<sup>222</sup> v podstatě připouští, že Jeronýmou zprávy mohly zapůsobit na Jakoubka a Mikuláše z Drážďan, kteří už nějakou dobu o laickém kalichu přemýšleli. V tomto smyslu lze jeronýmouskou teorii připustit jako možnou, ovšem spíše ve střízlivé podobě A. Budiloviče nežli ve vyhraněné Bartošově. Nic víc, nežli ji „připustit“ totiž nelze, protože nemáme doklady pro ani proti, víme jen, že Jeroným byl na Rusi, přišel do styku s pravoslavnou liturgií a

<sup>216</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Paměti M. Jeronyma Pražského, *Lumír* č. 7, roč. 44., 1916 A.D. (dále jen „Bartoš in *Lumír*“), str. 298nn

<sup>217</sup> Novotný: *Hus*, str. 310, pozn. 1)

<sup>218</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Počátky kalicha v Čechách, *ČČM* 1922 A. D., str. 43 – 51, 158-160 (dále jen „Bartoš 1922“)

<sup>219</sup> tamtéž, str. 159n a pozn. 34)

<sup>220</sup> Krmíčková, str. 14

<sup>221</sup> Budilovič, str. 20

<sup>222</sup> Šmahel: *Jeroným*, str. 143



Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „UTRAKVISMUS A PRAVOSLAVÍ“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 24. září 2007 A.D.

Jakub Jiří Jukl

## OBSAH

ANOTACE	str. 4
ÚVOD	str. 5
I. THEORIE O HUSITECH JAKO DĚDICÍCH ČESKÉHO PRAVOSLAVÍ	
1) Kontinuita kalicha od Cyrila a Metoděje k husitům v českých kronikách	str. 8
2) Kontinuita pravoslaví od Cyrila a Metoděje do Husa v dílech ruských historiků 19. a poč. 20. století	str. 17
II. HUS A PRAVOSLAVÍ, NÁZORY NA NĚJ	
1) Hus o pravoslaví	str. 30
2) Pravoslaví o Husovi	str. 33
III. VLIV PRAVOSLAVÍ NA ZAVEDENÍ LAICKÉHO KALICHA	
1) Pravoslavný argument při zavedení laického kalicha a přijímání dětí	str. 42
2) Jeronýmova teorie	str. 47
IV. JERONÝM PRAŽSKÝ A JEHO VZTAH K PRAVOSLAVÍ	
1. Jeronýmovy cesty na východ	str. 50
2. Víra Jeronýmova	str. 63
V. CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V HUSITSTVÍ	str. 70
VI. VZTAH HUSITŮ AUTRAKVISTŮ K PRAVOSLAVNÉ CÍRKVI	
1. Eklesiologie husitská	str. 75
2. Pravoslaví očima husitské eklesiologie	str. 86
3. Svěcení kališných kněží	str. 87
4. Sympathie k pravoslaví, Petr Turnov	str. 88
5. Sympathie u táborů	str. 93
6. Doba pohusitská	str. 96
VII. ZIKMUND KORYBUTOVIČ	str. 97
VIII. JEDNÁNÍ S CAŘIHRADSKOU CÍRKVÍ	
1. Jednání husitů s cařihradskou církví ve 20. letech	str. 104
2. Konstantina Anglika jednání o unii	str. 109
3. Další vztahy s pravoslavnými po pádu Cařihradu	str. 129
IX. HUSITÉ V MOLDÁVII, SEDMIHRADSKU A DOLNÍCH UHRÁCH	str. 130
ZÁVĚR	str. 143
PŘÍLOHY	str. 153
PRAMENY A LITERATURA	str. 157

## ANOTACE

V naší práci se budeme zabývat vztahy českých husitů a utrakvistů k pravoslavné církvi. O tomto tématu bylo mnoho napsáno, ale my bychom se na ně chtěli podívat přísně vědecky. Nejprve uvedeme reprezentativní přehled názorů, podle nichž byl Hus a husité pokračovateli cyrilometodějského pravoslaví na našem území. Podíváme se, zda je tato teorie oprávněná.

Dále zjistíme, zda je možné považovat za pravoslavného Jana Husa a Jeronýma Pražského. Pokusíme se to zjistit na základě jejich spisů a zpráv o jejich životě. Zároveň se budeme snažit odpovědět na otázku, zda je možno tyto dva „kostnické mučedníky“ za pravoslavného světce.

Zjistíme také, nakolik hrála pravoslavná praxe podávání pod obojí roli při zavedení laického kalicha Jakoubkem ze Stříbra. Podobně se zastavíme u téže otázky ohledně podávání eucharistie dítkám.

Pozornost věnujeme také úctě sv. Cyrila a Metoděje u husitů.

Rozebereme i husitskou eklesiologii, zejména ty její části, které by mohly objasnit vztah husitů k pravoslavné církvi. A podíváme se také na to, jak se tento vztah v praxi projevoval – např. zájme o východní církvev či svěcením kněží pravoslavnými biskupy.

Pokusíme se zjistit, zda ke kontaktu husitů s pravoslavnými křesťany nedošlo také při příchodu vojska Zikmunda Korybutoviče do českých zemí.

Velkou pozornost budeme věnovat dvojímu jednání husitů (kališníků) s cařihradskou církví, pokusíme se odpovědět na otázku, kdo byl Konstantin Anglik.

Nakonec se zastavíme také u vzájemných vztahů husitů a pravoslavných v Uhrách a Moldávii, kde všude husité žili mezi pravoslavným obyvatelstvem.

K práci je připojeno několik překladových příloh.

## ÚVOD

Naše práce si klade za cíl objasnit zda existoval, popřípadě jaký byl vztah mezi českým reformním hnutím a pravoslavím. Považujeme tuto otázku za velmi důležitou, protože její zpracování má nejen význam vědecký, ale může být také užitečné pro lepší chápání českého náboženského vývoje, a to zejména v prostředí místní pravoslavné církve, jejímž je autor této práce členem.

O vztazích mezi husitstvím a pravoslavím se v minulosti totiž popsalo hodně stránek, ale, bohužel, málokterý z autorů postavil své názory a myšlenky na vědeckých základech. Jen málo událostí a jevů našich dějin bylo zkoumáno s takovou mírou osobního zaujetí a tak tolik ve vleku nejrůznějších idejí. Je samozřejmě pravda, že samotné husitství bylo také vykládáno nevědecky a zneužíváno, ale zároveň v našem dějepisectví existuje dlouhá tradice seriosního husitologického bádání, počínající už Palackým. Ale ohledně vztahu českého reformního hnutí k pravoslaví máme k dispozici jediné slavjanofilské a v slavjanofilském duchu psané knihy a články, které se snaží dokázat návaznost husitství na pravoslaví doslova za každou cenu. Výjimek je jen několik, ale ty nepokrývají celý okruh problematiky. Existují i dílčí studie, ale ty se věnují jen určitému tématu (např. jednání husitů v Cařihradě).

Proto jsme chtěli touto naší prací také vyrovnat dluh, který v tu v českém dějepisectví existuje. Dalším důvodem volby tohoto tématu bylo podání pravdivého obrazu vzájemných vztahů obou vyznání. To proto, že obraz falešný může mít špatný vliv i na sebeuvědomění a sebecpochopení českých církví, zejména pravoslavné.

Jak už jsme řekli, na rozdíl od dílčích studií, pokusili jsme se podat obraz vztahů utrakvismu a pravoslaví jako v celku, soustavně. Proto jsme se museli věnovat mnoha okruhům, které spolu často souvisí jen vzdáleně. Společným jmenovatelem byla snaha o objevení vzájemných vztahů obou vyznání, popřípadě o doložení skutečnosti, že žádné takové vztahy neexistovaly. Skutečně, nejsme v naší práci vedeni touhou dokázat existenci takových vztahů. Zároveň ale nemáme ani potřebu tyto vztahy popírat. Jde nám pouze o historická fakta a jejich náležité a vědecké zhodnocení. K naší práci budeme skutečně spolu s Tacitem přistupovat „sine ira et studio“.

Důležité je vymezit časový rozsah našeho bádání i jeho předměty.

Co se týče pravoslaví není tu žádných nejasností. Je to soubor víry a tradic vyznávaných místními pravoslavnými církvemi. Pravoslavná církev je taková, která se hlásí k učení sedmi všeobecných sněmů, odmítá ale papeže jako hlavu pozemské církve, jakož i novoty odporující sedmi prvním sněmům a zavedené vesměs po velkém rozkolu (1054 A.D.). Jako synonymum „pravoslaví“ a „pravoslavné církve“ používáme označení „církev východní“ (ačkoli se ve skutečnosti zcela nekryje).

Utrakvismus, který je v titulu naší práce, má už složitější vymezení. Zvolili jsme toto pojmenování jako označení českého náboženského hnutí, jež mělo jako svůj hlavní znak i základ přijímání svátosti oltářní laiky také z kalicha. Tímto znakem lze utrakvismus jednoznačně definovat. Jaký je ale vztah mezi pojmy utrakvismus a husitství? To je velmi těžké definovat. V přísném smyslu slova je i husitství utrakvismem, protože husité samozřejmě přijímali pod obojí. Ale obecně, též ve vědecké literatuře, se vžil pojem utrakvismus pro období následující po vyhlášení kompaktát roku 1436 A.D., kdyžto pojem husitství je obvykle používán pro období od Husovy smrti do bitvy u Lipan (1415 - 34 A.D.), přičemž je lze prodloužit až do vyhlášení kompaktát. Jenže ani pojmu husitství se nepoužívá důsledně. Vztahuje se někdy i na pozdější období polipanské, známé je označování Jiříka z Poděbrad jako „husitského krále“, ačkoli zrovna u Lipan bojoval na straně Panské jednoty. Můžeme tak říci, že jako „husitství“ je české

náboženské hnutí označováno i po vyhlášení kompaktát a jen postupně je tento pojem vytlačován označením „utrakvismus“. Ten už nabývá zcela vrchu po smrti Jiříka z Poděbrad r. 1471 A.D.

Směrem dolů je ale vymezení husitství Husovou smrtí také nedostatečné. Možná za přelomovější okamžik v českém reformním hnutí můžeme označit zavedení laického kalicha Jakoubkem ze Stříbra na podzim 1414 A.D. Můžeme tedy počátek husitství klást sem? Nebo do něj můžeme zahrnout i předcházející období protiodpustkových bouří r. 1412 A.D.?

Naproti tomu utrakvismus v nejvlastnějším smyslu můžeme vymezit počátkem podávání z kalicha laikům právě roku 1414 A.D. Jeho konec lze sice pracovním způsobem položit do r. 1627/8 A.D. (zákaz podávání z kalicha Obnoveným zřízením zemským pro Čechy/Moravu), ale ani to není vymezení jednoznačné. Ale pro naši práci to ani není důležité. Období utrakvismu, které nás zajímá, končí počátkem 20. let 16. století, kdy do českých zemí začíná pronikat lutherská reformace a výrazně ovlivňovat utrakvismus.

Protože je tedy pojem husitství pro konec 15. a počátek 16. století nepoužitelný, rozhodli jsme se do titulu naší práce vložit označení utrakvismus, protože pod ten lze zahrnout i husitství. I proto používáme na některých místech práce pojmy utrakvismus a husitství jako totožné pojmy, protože v některých obdobích označují totožnou věc. Pojem kališnictví je totožný s pojmem utrakvismus a jako takový jej používáme.

Jak jsme již řekli, naše práce se zabývá utrakvismem jen do počátku 20. let 16. století. Po jeho ovlivnění světovou reformací vplynul do jejího proudu a výrazně se změnil. Proto jej v tuto chvíli v našem zkoumání opouštíme. Počátek utrakvismu lze položit do r. 1414 A.D., kdy se začalo podávat z kalicha. To je také spodní vymezení období, jemuž se budeme věnovat. Zaměříme se ale také na dvě velké postavy, jejichž vztah k pravoslaví je nesmírně důležitý. Jsou to Jan Hus a Jeroným Pražský. Při bádání o těchto dvou osobnostech se samozřejmě před rok 1414 A.D. dostaneme.

Za součást utrakvismu ale nepovažujeme Jednotu bratrskou. Ta se z utrakvistické církve vědomě vydělila a celkově byla od hlavního proudu českého reformního hnutí velmi odlišná. Proto se jí v naší práci nebudeme věnovat a její vztahy k pravoslavné církvi nebudou předmětem našeho zájmu. Její vztahy s pravoslavím, neomezené ovšem časově příchodem světové reformace, by měly být objektem samostatné práce.

Z podobného důvodu se nebudeme zabývat ani pražským klášterem Na Slovanech a jeho vlivem na husitství, ač tento vliv nesporně existoval. Tento klášter totiž vůbec nesouvisí s pravoslavím, byl zcela katolický, pouze se tu sloužila slovanská bohoslužba. A my nezkoumáme vztah husitů k slovanské bohoslužbě jako takové, ale k pravoslaví, ať už jsou jeho bohoslužby konány v jakémkoli jazyce.

Jak už jsme předeslali, skládá se naše práce z několika částí, které jsou spojeny jen tím, že v nich lze sledovat vztahy utrakvismu a pravoslaví.

Nejprve jsme pokládali za užitečné věnovat se starší teorii o přetrvání pravoslaví na našem území od Cyrila a Metoděje do husitství, které pak mělo na pravoslaví navazovat. Zde podáme i přehled literatury na toto téma a pokusíme se zjistit, zda je tato teorie oprávněná.

V dalších částech se postupně budeme věnovat postavě Jana Husa a Jeronýma Pražského, protože jejich vztah k pravoslaví je dodnes předmětem dohadů a sporů. V minulosti se pak oba, zejména Hus, stali v tomto ohledu obětí nevědeckých spekulací. Od objasnění tohoto problému si slibujeme vnesení vědeckého světla do těchto i dnes aktuálních diskusí.

Dále se budeme věnovat otázce, nakolik hrálo při zavedení laického kalicha a podávání eucharistie dětem roli povědomí o této praxi u Řeků. A samozřejmě se zastavíme u otázce, zda na ně měly vliv zprávy, jež přivezl Jeroným Pražský ze své cesty na Rus.

Musíme také zjistit, nakolik byli u kališníků v úctě slovanští věrozvěstové Cyril a Metoděj, protože nám to může napovědět mnoho o postoji českého reformního hnutí k pravoslaví vůbec a k pravoslavným počátkům české církve zvlášť.

Z nejrůznějších úhlů pohledu pak zhodnotíme názory kališníků na pravoslaví, zastavíme se u chápání východní církve v rámci jejich eklesiologie i u spisu Petra Turnova o pravoslavné církvi jeho ohlasu u husitů. Také se podíváme na vztah táborů k pravoslaví, jenž byl přece jen poněkud odlišný od vztahu ostatních husitských proudů.

Zastavíme se také u otázky účasti pravoslavných vojáků ve vojscích knížete Zikmunda Korybutoviče a u toho, jak a zda vůbec byli vnímáni českým prostředím nebo nakolik jej ovlivnili.

Závěr práce bude věnován dvojímu husitskému jednání v Cařihradě. Budeme se snažit zjistit, o čem oběma stranám při jednáních šlo, co je k nim vedlo. Pokusíme se zjistit, zda měla tato jednání charakter povýtce politický, nebo šlo skutečně o náboženské sbližování obou církví. Prozkoumáme, jestli měla tato jednání nějaké pokračování. A samozřejmě se pokusíme odpovědět na nesmrtelnou otázku českého dějepisce: kdo byl Konstantin Anglik řeckých pramenů?

To vše by nás mělo dovést k pravdivému poznání vztahů, které existovaly, nebo možná ani neexistovaly mezi utrakvismem a pravoslavím.

# I. THEORIE O HUSITECH JAKO DĚDICÍCH ČESKÉHO PRAVOSLAVÍ

## 1) KONTINUITA KALICHA OD CYRILA A METODĚJE K HUSITŮM V ČESKÝCH KRONIKÁCH

Jednou z hypotéz o zavedení laického kalicha v době Václava IV. je domněnka, že tu šlo jen o jakési veřejné obnovení zvyku, který v jistých církevních kruzích, a to zejména mezi prostým lidem, přežíval nepřerušeně (nebo téměř nepřerušeně) od dob svatých Cyrila a Metoděje jako dědictví řecké, pravoslavné církve nedotčené zákazem laického kalicha v katolické církvi v průběhu 13. století.

První, u koho nacházíme tuto myšlenku, je konservativní utrakvista Bohuslav Bílejovský. Roku 1532 A. D. sepsal Kroniku církevní, která pojednává o dějinách české církve. Byla psána jako bezprostřední reakce na oficiální stížnosti katolíků z předchozího roku, kdy si tito stěžovali, že jim utrakvisté, až dosud skomírající a nyní posíleni novým proudem lutherské reformace, odnímají kostely, kde se dosud sloužilo pod jednou. Bílejovský se snaží dokázat, že v Čechách je strana podobojí výrazně starší než strana pod jednou. V tom případě jsou utrakvisté v právu, neboť si prý nyní berou zpět jenom ty chrámy, které jim původně zdávna náležely.<sup>1</sup> Bílejovský nejprve vypravuje, že roku 844 A.D. přišli na Moravu Cyril a Metoděj (v originále jsou staročesky nazýváni Crha a Strachota), kteří byli prý „slovanského jazyka“. To samozřejmě není pravda, soluňští bratři byli Řekové, ale snad tu autor má na mysli jazyk, v kterém sloužili. Obrátili na víru knížete Svatopluka a později Metoděj pokřtil českého knížete Bořivoje, s nímž poslal do Čech kněze Kayka. Později se měl do Čech vypravit osobně Metoděj a pokřtil Bořivojovu manželku Ludmilu. Mimo to založil tu dva kostely: Sv. Klimenta a ještě jeden v Praze. Zatím co prvním chrámem míní Bílejovský téměř jistě kostelík na Levém Hradci, za druhý považoval chrám sv. Valentina poblíž původního staroměstského brodu přes Vltavu. Ve skutečnosti spadá svým vznikem do Bořivojovy doby kostel P. Marie na Pražském hradě. Ten byl ale za časů Bílejovského už dávno zaniklý. Za starých časů ale laikové přijímali i z kalicha, tak jim svátost uděloval i sv. biskup Vojtěch.<sup>2</sup> Kromě kalicha, udržovala česká církev i národní řeč při bohoslužbách. Bílejovský se totiž zmiňuje, že soluňští bratři získali od papeže povolení sloužit ve slovanském jazyce a že i sv. Prokop na Sázavě sloužil česky. Zda, popřípadě kdy čeština z bohoslužeb vymizela, to Bílejovský neříká, ale z kalicha Čechové přijímali až do doby Karla IV. Avšak za arcibiskupa Arnošta z Pardubic začal být zaváděn nový zvyk, že se totiž laikům podávala eucharistie jen pod způsobou chleba. V tom arcibiskupovi pomáhali hlavně Němci. Proti tomu vystoupil prý Jan Milíč z Kroměříže. Ale ještě za arcibiskupa Jana Očka se přímo v Praze podávalo pod obojí, a to hlavně v kostele „pod věží“ chrámu sv. Víta.<sup>3</sup> Podle toho, že tento kostel byl pak podle Bílejovského zastavěn koncem 15. století proboštským domem Pavla Poučka, muselo se jednat o původně románský kostelík sv. Mořice, zbořený koncem 19. století při dostavbě chrámu sv. Víta. Ovšem po smrti Jana Očka (1380 A.D.), který, jak se zdá, nebyl zvláštním protivníkem kalicha, nastalo tvrdé pronásledování a podávání pod obojí způsobou bylo vymýceno nejprve v Praze a pak i jinde. V tu dobu byl prý obráncem kalicha Matěj z Janova. Věrní kněží se nadále snažili přisluhovat lidu i z kalicha, ale museli tak činit tajně a vystavovali se pronásledování. Jejich protivníci se nezastavili ani před vraždami a v Kutné Hoře házeli kališné kněží do šachet.<sup>4</sup> Přesto ale v tu dobu povolil papež Bonifác IX. právě

<sup>1</sup> KALOUSEK, JOSEF: *O historii kalicha v dobách předhusitských*, Praha 1881 A.D. (dále jen „Kalousek“), str. 3

<sup>2</sup> BOHUSLAV BÍLEJOVSKÝ: *Kronika církevní*, Praha 1816 A.D. (dále jen „Bílejovský“) str. 1n

<sup>3</sup> tamtéž, str. 8n

<sup>4</sup> tamtéž, str. 9n

v Kutné Hoře v chrámu sv. Barbory<sup>5</sup> podávat pod obojí způsobou (podle Kalouska to byl ale chrám Božího Těla<sup>6</sup>), podávat pod obojí. Tyto represe ale neměly trvalejšího výsledku. Už roku 1412 A.D. vystoupil na obranu kalicha Jan Hus a o dva roky později pak Jakoubek ze Stříbra a Jan z Jičína začali laikům opět z kalicha podávat.<sup>7</sup> Pod jednou způsobou se tedy podávalo pouze mezi lety 1394 A.D. (smrt Matěje z Janova) do 1414 A.D., kdy byl obnoven Jakoubkem laický kalich.

Tolik Bílejovský. Exprexis verbis sice u něj nenajdeme myšlenku o tom, že církev podobojí je přímou dědičkou odkazu slovanských věrozvěstů, přesto jeho poukaz na kontinuitu kalicha, uvedeného do našich zemí spolu s křesťanstvím sv. Cyrilem a Metodějem napovídá, že předpokládal přetrvání když ne původní cyrilometodějské hierarchie (což uvidíme u Stránského), tedy alespoň tradice. Ale! Tím, že, narozdíl později od Stránského, nemluví o nějaké opoziční straně uvnitř české církve, která by tento odkaz střežila, dává jasně najevo že podle něj zachovávala cyrilometodějský odkaz, přinejmenším tedy kalich, možná i liturgickou češtinu, oficiální církevní hierarchie. Ta teprve za Karla IV. začala podávat pod jednou a teprve tehdy vzniklo v české církvi disidentské kališnické hnutí. Bílejovskému, ač věří v přetrvání kalicha od Cyrila a Metoděje, je naprosto cizí jakákoli myšlenka na pravoslaví u Čechů, kalich byl tady zachován úsilím místní katolické církve, která tak byla věrná původnímu, pravému katolickému učení – které bohužel většina římské církve opustila. Dokonce považuje Čechy za „pravé Římány“, kteří nebloudili nikdy ve víře, a to ani v otázce kalicha, naopak pravoslavní jsou mu heretici. Říká, že „Řekové“ měli často roztržky s papeži, kteří ale měli téměř vždy pravdu – krom několika zjevně kacířských výjimek, jako byl například papež Liberius.<sup>8</sup> Tu se Bílejovský přímo negativně vymezuje proti pravoslaví.

Protože je Bohuslav Bílejovský vlastně první, kdo přináší takto koncipovanou zprávu o kontinuitě laického kalicha v Čechách, je třeba se na ni blíže podívat a rozebrat ji - a zejména zjistit odkud čerpal. To činí už Kalousek (viz). Samo povědomí o původu české (resp. moravské) církve v cyrilometodějské misii je ale starší. Rozhodně se k němu hlásí již v Kostnici M. Jeroným Pražský, když říká, že (církevně) Češi pocházejí od Řeků.<sup>9</sup> Následné církevní nepravosti je podle Jeronýma nutno přičíst na vrub Němců, kteří do našich zemí začali pronikat, zejména jejich působení za vlády císaře Karla a později, po založení University. Bílejovského vyprávění v podstatě ilustruje tuto základní Jeronýmovu hesi – jak ohledně původu české církve od soluňských věrozvěstů, tak i ohledně negativního vlivu Němců. Důležité ale je, že zatím co Jeroným akcentuje u Cyrila a Metoděje (aniž je jmenuje) jejich řecký původ, patrně aby jim jakožto humanista a filosof dodal lesku a postavil je do protikladu k Němcům (čili Teutonům, barbarům, kteří zkazili to, co vznešení Řekové ustavili), Bílejovský klade důraz na jejich „slovanský jazyk“, neboť na počátku 16. století už pro kališnou církev byla samozřejmostí bohoslužba v národním jazyce a odkaz na slovanské apoštoly ji tak legitimoval.

Návaznosti české církve na Cyrila a Metoděje se dovolávali i husité v dobách revoluce, zejména ale kvůli legitimaci bohoslužby v národním jazyce. Tak roku 1419 A.D. anonymní spis „De cantu vulgari“<sup>10</sup> ukazuje na privilegium slovanské mše. Rovněž Jakoubek ve sporu

<sup>5</sup> tamtéž, str. 28

<sup>6</sup> Kalousek, str. 4

<sup>7</sup> Bílejovský, str. 11

<sup>8</sup> tamtéž, str. 27

<sup>9</sup> RERUM MAGNI CONCILII CONSTANTIENSIS, tom. IV., ed. Hermann von der Hardt, Frankfurt n. Mohanem a Lipsko, 1697 A.D. (dále jen „Hardt“), str. 757

<sup>10</sup> DE CANTU VULGARI, ed. B. Havránek in *Výbor z české literatury doby husitské*, nakl. ČSAV, Praha 1963 A.D., str. 220



s Gersonem r. 1417 A.D., potom častěji ve 30. letech<sup>11</sup> (snad při polemice s koncilem v Basileji). A roku 1525 A.D. se na toto privilegium odvolává Korambus (viz dále). Všechno toto odvolávání se na dávnou praxi slovanských věrozvěstů a na staré privilegium svědčí o tom, že si utrakvisté byli vědomi počátků české církve a považovali se tedy za dědice soluňských bratří – jinak by pro ně privilegium ani jejich praxe nemohly platit! Ale zároveň nevíme o tom, že by kališníci jakkoli brali v úvahu pravoslavnost věrozvěstů. O té je ani nenapadlo uvažovat.

Co se týče počátků naší církve, Cyrila a Metoděje, pokřtění Bořivoje atd., to mohl Bílejovský vyčíst z Kristiánovy legendy, která byla obsažena ke svátku obou světců v kališnickém Pasionále, vydaném r. 1495 A.D.<sup>12</sup> Překvapuje ale, že za druhý Bořivojův kostelík, onen pražský, považuje chrám sv. Valentina, ač se v legendě mluví výslovně o kostele Panny Marie. Ohledně pobytu Metoděje v Čechách a křtu Ludmily musel ale Bílejovský čerpat odjinud. Co se týče privilegia, uděleného papežem slovanským apoštolům, totiž bohoslužebné slovanštiny, byla asi počátkem 16. století strana podobojí o jeho existenci přesvědčena, ale vztahovala je i na podávání laikům pod obojí způsobou, neboť roku 1525 A.D. se administrátor Korambus odvolává na jakousi „historii“ chovanou v konsistoři, která měla právě toto dokazovat, přitom není jisto, zda tím nemínil rukopis díla Bílejovského, vydaného až r. 1537 A.D.<sup>13</sup> Co se týče poukazu na sv. Vojtěcha, podávajícího laikům z kalicha, koresponduje to s obecnou tendencí kališníků odvolávat se na utraquistickou praxi dávných českých světců a zemských patronů. Tou argumentovali kališníci už v 15. století: tak ve spise „O svátosti oltářní“ z roku 1493 A.D. poukazuje Václav Koranda ml. právě na to, že sv. Ludmila podle Passionálu přijímala i z kalicha.<sup>14</sup>

Až potud lze Bílejovského vyprávění vcelku věřit, je více méně v souladu s historickými fakty. Ale problém nastává ve chvíli, kdy začne hovořit o útlaku kalicha ve 14. století. O tom ale pojednáme dále, na závěr hodnocení reformačních zpráv o původu kališníků (viz zejm. u Kalouska). Zde jenom speciálně k Bílejovského údajům. Podivné je už jeho tvrzení, že Matěj z Janova podával v Praze pod obojí způsobou u kostela „pod svatovítskou věží“. Jak jsme už ukázali, musel to být kostelík sv. Mořice, původně románský. Že se nejednalo o chrám svatovítský je jasné, ten by Bílejovský jistě jmenoval, navíc s kaplí sv. Mořice můžeme identifikovat tuto svatýňku i na základě tvrzení, že ji nechal probošt Pouček zastavět domem. Muselo se jednat o stavení na východním konci kaple, které je dobře patrné i na fotografiích kaple pořízených před jejím zbořením roku 1880 A.D. Pochybné ale je, zda v ní Matěj vůbec sloužil. Víme, že sloužil v katedrálním chrámu, i v kostele sv. Mikuláše na Starém městě (Kybal: Matěj z Janova), ale o kostelíku svatomořickém nevíme nic. Ovšem kostelík byl ve vlastnictví buď arcibiskupa či probošta, tedy měl úzký vztah ke katedrále, takže v něm Matěj někdy sloužit mohl, ohniskem jeho působení ale byly dva výše zmíněné kostely – o těch ale Bílejovský očividně neví. To nevrhá zrovna dobré světlo na jeho informovanost.

Vysloveně lživý je pak jeho údaj, že papež povolil roku 1390 A.D. v kutnohorském kostele Božího Těla (či sv. Barbory) podávat laikům z kalicha. Bílejovský privilegium dokonce ve své práci podává v překladu. Ale Kalousek to uvedl na pravou míru. Privilegium bylo skutečně vydáno, ale roku 1401 A.D. Podstatné je ale to, že v něm papež nepovoluje laický kalich, ale výstav svátosti oltářní! Ale to není jediný rozdíl mezi Bílejovského překladem a originálem

<sup>11</sup> MOLNÁR, AMEDEO: Cyrilometodějský motiv v husitství, *Náboženská revue* 5, 1963 A.D., str. 158-162 (dále jen „Molnár“), str. 160

<sup>12</sup> za upozornění děkuji Dr. O. Halamovi

<sup>13</sup> ZLÁMAL, BOHUMIL: Cyrilometodějská tradice od kompaktát ke Komenskému, *Vlastivědný sborník moravský*, roč. XIX, 1967 A.D., str. 175n (dále jen „Zlámál“), str. 179

<sup>14</sup> RYNEŠ, VÁCLAV: Ochránci pražského kostela a České země, *1000 let pražského biskupství*, Česká katolická charita, Praha 1973 A.D.(dále jen „Ryneš“), str. 111

privilegia. V překladu navíc čteme, že u tohoto kostela papež zřizuje děkanství. Celá věc nám bude jasnější, když si řekneme, že zrovna u téhož kostela byl farářem – sám Bohuslav Bílejovský. Zdá se tedy, že zhotovil toto falsum, aby si mohl nárokovat titul děkana,<sup>15</sup> přičemž zároveň stejným falsem doložil, že se už v předhusitské době v Kutné Hoře podávalo pod obojí, a to dokonce se souhlasem papeže. Tím naplňoval základní záměr své kroniky, dokázat starobylost a nepřerušenosť podávání pod obojí v českých zemích a nárok kališníků na kostely, jež se jim katolíci snažili odebrat.<sup>16</sup>

Problém ale je, že pokud Bílejovský neváhal kvůli svému prospěchu zfalšovat jednu listinu - a že to tak bylo, to jsme si právě ukázali - pak nelze zcela důvěřovat ani jeho zprávám o přetrvání kalicha, pokud je nemáme ověřeny z dalších pramenů. A to, jak uvidíme, pro 14. století nemáme. I tady byl totiž Bílejovský veden prospěchem, ne sice osobním, ale prospěchem své strany. Jak jsem viděli, metoda jeho „historické práce“ nebyla rozhodně sine ira et studio.

Bílejovský ovlivnil svou kronikou i další autory, zejména členy Jednoty bratrské Jana Jáfeta, J. A. Komenského a Jana Stránského. Což je poněkud paradoxní, protože on sám byl odpůrcem Jednoty. Nicméně v Bílejovského intencích vypráví o české církvi i bratr Jáfet (zemřel 1614 A.D.) ve své „Historii o původu Jednoty bratrské“. V prvním díle své práce i on začíná u Cyrila a Metoděje, kteří přišli roku 894 A.D. ke „knížatům národa“ Čechova a Lechova, tedy podle Jáfeta i k Polákům. V té době panoval na Moravě král Svatopluk a v Čechách kníže Bořivoj. Ti i se svými rodinami a dvořany přijali křesťanskou víru, ovšem ne v podání papežském, tedy „pod jednou“, nýbrž apoštolské náboženství, které zachovávalo podávání laikům pod obojí způsobou. Sami solušní bratři prý vysluhovali laikům podobojí a kázali česky. To mělo trvat pak v našich zemích celá staletí, aniž by Jan Jáfet uváděl podrobnosti. Teprve za Karla IV. byl tento „šťastný“ stav narušen. Karel, osobně velmi zbožný, usiloval o povznesení země. Jáfet na něj hledí s očividnou sympatií, nicméně vykresluje negativní důsledky jeho snah. založením arcibiskupství a pražské university, jakož i celkovým zvelebením země, přilákal do Čech velké množství cizinců, zejména Němců a Italů. Hlavně Němci pak obsadili přední místa nejen na Universitě, ale i v království – Jáfet upozorňuje m. j. na nepoměr hlasů na vysokém učení. Nezůstali ale jenom u toho, ale začali do našich zemí zavádět i zvyk podávání laikům toliko pod jedinou způsobou. Tomu byl nápomocen i císař a na papežovu žádost i pražský arcibiskup. Laický kalich byl postupně vytlačován, a to nejprve z Prahy, potom i z ostatních míst království. Papeženci vyháněli kališnické kněží z kostelů, takže se příznivci kalicha museli záhy scházet na pustých místech, „pouštích“. Jáfet dokonce uvádí, kde se tato místa nacházela: u Kamenice, u Prádla a u Včelákova. Na některých si dokonce postavili vlastní kostely. Vcelku se kališníci snažili tlaku papeženců vzdorovat, ale neúspěšně. Mezi obránce kalicha počítal Jáfet Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova („Pařížského“ – přičemž zdůrazňuje, že to byl rodem Čech). Přesto se odpůrcům kalicha podařilo potlačit podávání pod obojí laikům na 20 let zcela – přinejmenším v oficiálních kostelech. Lid však přesto tajně zůstal kalichu věrný – scházel se na oněch „pouštích“. Na bohabojné Čechy měl vliv Jan Viklef, s jehož učením se seznámili v Oxfordu. Tam totiž řada za nich odcházela studovat, protože pražská universita byla v rukou papeženců. Když bylo ale i v Oxfordu Viklefovo učení kolem roku 1400 A.D. potlačeno, odešli zpátky do Čech. Tito studenti, mezi nimiž byl i Jeroným Pražský, si s sebou přinášeli i opisy Viklefových děl. Z těch pak čerpal inspiraci i Jan Hus ve svých opravných snahách, v kterých jej podporovali i věrní Čechové, vidoucí v jeho úsilí návrat k původním řádům české církve. Vznikaly proto konflikty s Němci. Následuje líčení počátků utrakvismu.

<sup>15</sup> Kalousek, str. 17

<sup>16</sup> tamtéž, str. 3

Jak je vidět, v základních rysech se při líčení počátků dějin české církve drží Jáfet podání Bílejovského. Zcela přejímá jeho názor o přetrvání kalicha od nejstarších dob v podstatě až do husitství, včetně toho, že se v tichosti drží Bílejovského myšlenky, že tím, kdo tu kalich až do doby Karla IV. zachovával, byla oficiální katolická hierarchie. Pouze posunuje jeho dataci příchodu slovanských věrozvěstů o 50 let. Persekucím za vlády Karlovy a Václavovy se ale věnuje šířeji, zajímavé je jeho rozvinutí Bílejovského zmínky o tajném vysluhování kalicha ve vyprávění o shromáždění lidu na „pouštích“. Podle jmen, která uvádí, by se snad mohlo jednat o poutě na hory, které se ale ve skutečnosti udály až po Husově smrti (Kamenice je u Mandavy, ostatní nejsme s to lokalizovat). Důkladněji se Jáfet věnuje i příčinám přílivu německého živlu a zejména universitnímu prostředí. Jako bezprostřední impuls k Husovu vystoupení uvádí Viklefovy spisy, anglický reformátor mu snad byl jako členu Jednoty sympatický. V celku je Jáfetovo líčení zajímavým mezistupněm mezi obsáhlejšími zprávami Bílejovského a Stránského.

O přetrvání kalicha od nejstarších dob mluvil i J. A. Komenský ve svém díle „Historie o těžkých protivenstvích církve české“, napsané už v exilu roku 1632 A.D. a vydané o 15 let později. Je to v podstatě rozpracování díla Jáfetova, což je patrné i z líčení dějin české církve v dobách nejstarších i předhusitských. Kromě toho ale Komenský čerpá z Kroniky Hájkovy a Dubraviovy, na něž se jmenovitě odvolává. Dubravia cituje ve vyprávění o knížatech Václavovi a Ludmile, Hájka pak v některých zprávách z 11. a 12. století – a jsou to popravdě události skutečně se stavší, tedy Komenský dokáže vybrat z Hájka to podstatné (alespoň co se týče námi sledovaného období).

Než přistupme už ke Komenského líčení. Čechové, praví, byli původně pohané, ale roku 894 A. D. byl kníže Bořivoj na moravském dvoře obrácen na křesťanství (tak i Jáfet). S sebou do Čech si kníže přivedl „slovanského“ biskupa Strachotu (Metoděje). Snad díky němu se rychle slovo Boží šířilo a lid se nechával křtít, což kníže Bořivoj podporoval zakládáním kostelů a škol.<sup>17</sup> Následuje vyprávění o zbožné Ludmile a Václavu, které postupně dala zabít pohanka Drahomíra, spojivši se k vraždě Václavově se svým synem Boleslavem. Součástí Drahomířina počínání byla i pohanská reakce. Tyto, někdy až nesmyslně podrobné informace čerpá Komenský právě z Dubravia. Teprve za Boleslava II. bylo křesťanství znovu upevněno. Ani pak ale nepřestávali pohané strojit úklady – oni to byli, kdo vypudil ze země biskupa Vojtěcha, jenž byl Komenskému dobrým pastýřem svého stáde.<sup>18</sup> Již před tím, roku 968 A.D. bylo založeno v Praze biskupství. Biskup Dětmar z papežského nařízení usiloval o zavedení latinské liturgie. Čechové se s tím ale nehodlali smířit. Proto když se o málo později vydalo šest českých kněží do Říma, aby pohnuli biskupa Vojtěcha k návratu, vyžádali si při této příležitosti od papeže opětovné povolení bohoslužebné češtiny. Sám Vojtěch složil v mateřském jazyce litanii, která se prý zpívala až po časy Komenského<sup>19</sup> - je tu asi míněna píseň „Hospodine, pomiluj ny“, připisovaná právě Vojtěchovi.

Leč Čechům nadcházel těžký čas střetů s římskou církví. Papež se totiž snažil opanovat celou církev a proto se snažil přinutit všechny křesťany, aby přijali jeho „modlářské obyčeje a ceremonie“, zejména zákaz podávání laikům z kalicha, vytlačení národního jazyka z bohoslužby ve prospěch latiny a coelibát kněží. To bylo ale Čechům zvláště proti mysli, neboť nevzešli, co se víry týče, z Říma, nýbrž skrze Moravu od Řeků (kterým, dodejme, byly tyto novoty cizí) – Komenský, str. 23. Pokud už římské novoty přijali, dalo se tak jen z donucení, ale i pak se je

<sup>17</sup> J. A. KOMENSKÝ: Historie o těžkých protivenstvích církve české, ed. F. M. Bartoš, Nákl. Spolku Komenského, Praha 1922 A.D. (dále jen „Komenský“), str. 17

<sup>18</sup> tamtéž, str. 20nn

<sup>19</sup> tamtéž, str. 23

snažili opouštět. Komenský uvádí jmenovitě žádost knížete (potomního krále) Vratislava II. k papeži Řehoři VII. o povolení národního jazyka při liturgii z roku 1079 A.D., kterou ale tento zamítl – Komenský uvádí i doslovný překlad odmítavého listu, pravě, že jej našel v Hájkově kronice (tato informace proslulého „Sedmilháře“ je pravdivá). Komenský přitom neopomene dodat, že papež se původně jmenoval Hildebrandt (tu si měl jistě čtenář domyslet, že to byl Němec) a byl to hanebník.<sup>20</sup> Ani další novotu, coelibát, se příliš nedařilo zavádět. Komenský opět cituje Hájka (a opět se tu Hájek nemýlí), že ještě roku 1197 A. D. byl legát kardinál Petr málem zabit, když za své návštěvy Prahy vyžadoval po svěcencích slib čistoty. A co se týče laického kalicha, ten se nepřetržitě praktikoval až do doby císaře Karla IV. Teprve tento panovník spolu s arcibiskupem Arnoštem přivedl do našich zemí novotu podávání pod jednou. Byli to zejména cizinci – Italové, Francouzi a Němci, přišedší na universitu založenou v Praze, kteří si tuto praxi s sebou přinášeli. A protože byli v těch dobách do úřadů dosazováni jen lidé absolutně věrní Římu, ovládli tito cizozemci (a hlavně Němci) záhy většinu úřadů – například v Praze byla většina konšelů Němci.<sup>21</sup>

Jak praví Komenský, Češi nikdy velkou loajalitu k římské církvi nepocítovali. Proti odstraňování laického kalicha naopak protestovali. V čele jeho obránců byl kazatel svatovítský Jan Milíč (z Kroměříže) a jeho přítel Konrád ze Štěkně (Waldahauser). Po nich hájil kalich Matěj z Janova, který vida zlořády v církvi, chtěl svolat k jejich nápravě koncil. Tím ale rozlítil papeže a ten pohnul Karla IV., aby Matěje vyhnal. Po jeho odchodu z Prahy (zemřel pak 1393 A.D.) už odpůrcům kalicha nestálo nic v cestě. Zavedli přijímání pod jednou nejprve v katedrále, kde se kalich asi dosud držel, pak v hlavním městě a nakonec v celé zemi. Věrní Čechové, pokud chtěli přijímat z kalicha, museli se scházet tajně v domech, v lesích a ve skrýších. Jejich protivníci je ale při tom často napadali a pobíjeli, proto začali tito chodit v „houfích silných“, což se dělo až do časů Husových.<sup>22</sup>

Po roce 1400 A. D. začal kázat v Betlémské kapli Jan Hus, který poukazoval na hříchy a tepal zlořády ve všech stavech, přičemž byl m. j. pod vlivem Viklefových knih, které přivezl z Anglie jeho přítel Jeroným. Pražský. Roku 1411 A. D. pak vystoupil Hus proti odpustkům. To bylo trnem v oku papeži, který jej povolal do Kostnice, kde byl Hus 1415 A.D. upálen. Po jeho smrti následovalo další pronásledování kališných Čechů („husitů“), přičemž jim byly odnímány (zbylé?) kostely. Nespokojenost kališníků pak vybuchla 13. července 1419 A.D., kdy provedli na Novém Městě pražském defenestraci.<sup>23</sup> Tím začala husitská éra.

Vidíme tedy, že Komenský nám v naší záležitosti neposkytuje žádné informace, které bychom neznali už od Jan Jáfeta. Jáfetovo líčení počátků naší církve doplňuje jen legendistickým líčením životů českých světců, ovšem bez jakéhokoli důrazu na jejich utrakvismus. Zajímavé je jen Komenského zasazení Hájkových zpráv o Vratislavově žádosti k papeži a skandálu při svěcení do kontextu našich církevních dějin. V líčení doby předhusitské u něj nalézáme opět jen zestručněné informace Jáfetovy. Konečně je paradoxní skutečností, že Komenský se při vyprávění o Husovi a jeho stoupencích, zapomíná se jaksi zmínit o tom, že se v Praze znovu začalo podávat z kalicha. A to i přesto, že pronásledování kališníků za Karla IV. a Václava IV. se obšírně věnuje. Snad jakožto člen jednoty nespátroval Komenský v kalichu tak zásadní věc – a nebo obnovení kalicha za Husa pokládal za natolik samozřejmé, že je opomněl zapsat.

<sup>20</sup> tamtéž, str. 23n

<sup>21</sup> tamtéž, str. 25

<sup>22</sup> tamtéž, str. 26n

<sup>23</sup> tamtéž, str. 28nn

V pokročilé podobě, propojující sv. Cyrila a Metoděje s předchůdci Jednoty, nalézáme rozvinutý Bílejovského zprávy v díle bratrského emigranta Pavla Stránského „O státě českém“, sepsaném roku 1633 A.D. Stránský se nejprve zmiňuje o křtu 14 českých knížat v Řezně roku 845 A.D.,<sup>24</sup> ale pak již pokračuje v Bílejovského linii vyprávění. 894 A.D. je kníže Bořivoj pokřtěn sv. Metodějem (Strachotou) a vzápětí žádá velehradského arcibiskupa Cyrila (Crhu), aby ustavil bohoslužbu a zřídil „kněžstvo i školu“; jak vyplývá, mělo se tak stát pro území christianisovaných Čech. Cyril knížeti vyhověl, přišel do Čech, kde podle Stránského pobýval čtyři roky. Kázal v Praze u P. Marie před Týnem a zřídil tu kněžský sbor (snad tu Stránský zaměnil Týnský chrám, tradičně kališnický, se zaniklým kostelem mariánským na hradě, který skutečně založen Bořivojem) a na blízké Budči pak školu. Zřízení české církve se událo podle obyčeje řeckého, jak praví Stránský.<sup>25</sup> Po čtyřech letech odešel sv. Cyril do Říma. Po sv. Cyrilovi byl v čele české církve Pavel Kajch, oblíbenec Bořivojův. Pak byl za správce církve volen vždy ten nejlepší.<sup>26</sup>

To se dělo až do ustavení biskupství v Praze za Boleslava II. Do té doby existoval v Čechách jen řecký obřad, aniž by tu byl obřad latinský. Ten uvedla do země až sestra Boleslavova (Mlada), která odešla do Říma a po návratu odevzdala bratrovi bulu papeže Jana XIII., kterou rušil pro naše území řecké obřady a nařizoval zavedení obřadů latinských. To se mělo stát roku 967 A.D. na základě této buly svolal kníže sněm, který schválil přechod na latinský obřad a založení biskupství k jeho ochraně. Někteří to ale odmítali, chtějíce podržet obřad řecký.<sup>27</sup> Nicméně první biskup Dětmár, ani druhý Vojtěch proti řeckému obřadu nikterak nezasahovali, ostatně sám Vojtěch byl ještě v řeckém obřadu vychován. V té době žilo řecké a latinské duchovenstvo v symbiose, ba dokonce ve vzájemném přátelství. Podle Stránského vyprávění byl do sboru kanovníků u sv. Víta vždy jeden kněz řeckého obřadu, který pak sloužil v kostelíku pod svatovítskou věží (sv. Mořice).<sup>28</sup> Postupně ale pod vlivem německého duchovenstva opouštělo mnoho lidí řecký obřad. Jednalo se asi o vyšší vrstvy, neboť prostý lid se podle Stránského řeckého obřadu „houževnatě“ držel. Přesto proti němu nikdo nezasahoval. Ale tím, že se udržoval zejména v nižších vrstvách, byl postupem doby kontaminován pohanskými přežitky.<sup>29</sup>

Novým impulsem pro řecký obřad byl příchod valdenských, kteří po roce 1176 A.D. vešli ve spojení s vyznavači řeckého obřadu a poukazováním na některé jejich bludy je vedli k pravé víře. To se dělo v celé zemi, zejména však na Žatecku. To bylo samozřejmě trnem v oku latinským kněžím a mnichům, nicméně poměrně dlouho proti nim nic zásadního nepodnikali.<sup>30</sup> Teprve arcibiskup Arnošt z Pardubic vydal nařízení, že v Čechách smí být jen římská katolice. Proti tomu ale vystoupil Milíč z Kroměříže a Konrád ze Štěkně (Konrád Waldhauser). Ti konali „nábožná shromáždění po svém způsobu“, čímž Stránský míní nejspíš podávání z kalicha a bohoslužbu v lidové řeči. Takováto „shromáždění“ se konala na Pražském hradě i v Týnském chrámu, ale i jinde. Za arcibiskupa Jana Očka sloužil Matěj z Janova po řeckém způsobu v chrámu na Hradě „pod větší věží“ (sv. Mořice), a to za hojné účasti lidu. Velká protivenství nastala vyznavačům „řeckého obřadu“ za arcibiskupa Jana z Jenštejna. Na jeho popud zlikvidovali mniši řeckou liturgii na pražském hradě i jinde. Její vyznavači se proto scházeli tajně v lesích či na hradech šlechtických souvěrců. Když to jejich odpůrci zjistili, začali zastávce řeckého obřadu hubit.

<sup>24</sup> PAVEL STRÁNSKÝ: O státě českém, Sfinx, Praha 1946 A.D.(dále jen „Stránský“), str. 149

<sup>25</sup> tamtéž, str. 150n

<sup>26</sup> tamtéž, str. 169

<sup>27</sup> tamtéž, str. 151

<sup>28</sup> tamtéž, str. 169n

<sup>29</sup> tamtéž, str. 151n

<sup>30</sup> tamtéž, str. 152

Například v Kutné Hoře je házeli do šachet a toto všechno se dělo asi 20 let po smrti Jana Očka. Proti tomu vystoupil v Betlémské kapli Jan Hus, který přivedl mnoho lidí zpět k „ke způsobu Božího uctívání čistšímu a od svých předků kdysi schválenému.“ Právě to byl důvod, proč byl v Kostnici svými protivníky (a potažmo protivníky řeckého obřadu) upálen. V reakci na to se Husovi stoupenci zmocnili katolických chrámů, které jim samým byly dříve odňaty, a uvedli do nich své kněze (Stránský, str. 152nn). Za husitských válek se pak husité sešli v Praze 7. července 1421 A.D. a sepsali své bohoslužby a řád církevní správy podle starobylého vzoru sv. Cyrila.

Stránský uvádí i představitele onoho řeckého obřadu, ačkoli poznamenává, že nelze přesně stanovit jejich poslušnost. Známí byli: za sv. Václava Letomil, za Boleslava II. Protivoj, za Jana Lucemburského Jan Mravík a Jindřich Lubenský, za Karla IV. Konrád ze Štěkně a Jan Milíč, za Václava IV. Matěj z Janova, Jan Hus a „přemnozí jiní“.<sup>31</sup>

Jak je vidět, podle Stránského jsou evangelíci a pravoslavní v Čechách vlastně totéž.<sup>32</sup> Bohužel jeho názor ohledně kontinuity české církve od sv. Cyrila k Husovi nelze přijmout. Už jedna z jeho základních thesí, že došlo ke smíšení pravoslavných Čechů s valdenskými, je značně přitažená za vlasy. I kdybychom nakrásně připustili přetrvání pravoslaví u nás do roku 1176 A.D., těžko bychom hledali styčné body mezi učením pravoslavným a valdenským. Společný tu mohl být nanejvýš odpor k římskokatolické církvi, což je ale při vzájemné věroučné odlišnosti pravoslaví a valdenství spojník nedostatečný ke splynutí obou církví. Tu se mohlo jednat možná tak o přechod některých Čechů, zdědivších po svých pravoslavných předcích odpor k Římu, do řad valdenských, ale nikoli o splynutí skryté pravoslavné církve včetně hierarchie s nově příchozími. Zejména když valdenští byli převážně Němci a jedním z hlavních rysů „řeckého obřadu“ byl jistě důraz na národní jazyk.

Krom toho, podle Stránského, Češi pod vlivem valdenských opustili své zvyky, čili valdenství bylo v tomto svazku dominantní. Co mínil Stránský těmi pohanskými zvyky, to se můžeme jen domnívat, ale asi se tu mělo jednat o některé pravoslavné obyčeje, které se jevili členu Jednoty Stránskému jako pohanské, např. úcta k obrazům. S podobnými názory na pravoslaví se totiž setkáváme u Bratří v Moldávii, což zaznamenal Regenvolscius.<sup>33</sup>

Můžeme tedy uzavřít, že kromě toho, že nemáme důkazu o existenci pravoslavných v Čechách v 2. polovině 12. století, je jejich splynutí s valdenskými v této době nereálné.

Mluví-li Stránský o obnovení cyrilometodějských církevních a bohoslužebných řádů na synodě duchovenstva podobojí v létě 1421 A.D., je to samozřejmě nesmysl. Nejde tu v žádném případě o obnovu původního zřízení české církve. Zprávu o této synodě nám podává v Husitské kronice Vavřinec z Březové,<sup>34</sup> který byl jejím současníkem, ne-li přímo účastníkem, je to tedy svědek par excellence – a tím spíš, že ve své Kronice uvádí i synodální usnesení, rozdělené v řadu článků. Z nich jednoznačně plyne, že jsou plodem husitství, nikoli cyrilometodějské tradice. Přesněji řečeno: důraz na mravnost atd. není cizí ani pravoslavné církvi, jenže by se dal jistě najít i u katolíků. Zásadnější je, že v těchto člancích nenacházíme nic specificky pravoslavného. A tak mohly být sice Stránskému sympatické, neboť v principu by se na většině z nich mohla shodnout i Jednota, ale po pravoslaví v nich nebylo ani stopy. A tak se zdá, že Stránský byl ochoten řadu kladných skutečností z naší církevní historie prohlásit za plod cyrilometodějské misie (ovlivněné ovšem valdenstvím).

<sup>31</sup> tamtéž, str. 170

<sup>32</sup> tamtéž, str. 169

<sup>33</sup> A. REGENVOLSCIUS: Systema historico – cronologicum ecclesiarum slavonicarum 1652 A.D. (dále jen „Regenvolscius“), str. 177

<sup>34</sup> Vavřinec z Březové: Husitská kronika, SNKLHU, Praha 1954 A.D. (dále jen „Vavřinec“), str. 192nn

Na závěr je třeba říci, že ve výše uvedených čtyřech pramenech došlo k zajímavému interpretačnímu posunu, ačkoli všechny se shodují na přetrvání kalicha od dob Cyrila a Metoděje až do husitství. Z Bílejovského podání jednoznačně plyne, že kalich tu zachovávala oficiální katolická hierarchie, tedy kněžstvo v čele s biskupy – sám kronikář dokonce příkře odsuzuje kacířské „Řeky“, přičemž jejich protikladem jsou Čechové, vždy neochvějně věrní pravé římské tradici. U něj tedy o pravoslaví v českých zemích nemůže být řeči: vědomě je odmítá. Jan Jáfet se sice zmiňuje o přetrvání kalicha, ale nic bližšího k tomu neříká. Snad i v jeho podání jej zachovávala katolická hierarchie, ale to bratrský dějepisec samozřejmě nezdůrazňuje. J. A. Komenský, čerpaje z Jáfeta, tuto jeho zamlčenou informaci sice nezpochybuje, ale mluví už o jakémsi skrytém vzdoru české církve proti Římu, který se vine celými jejími dějinami, o jakémsi pocitu přináležitosti k řecké tradici, projevující se laickým kalichem, liturgickou češtinou a odporem k coelibátu. Stránský pak, píšící ve stejné době jako Komenský, mluví už o celé podzemní církvi, která přetrvala od dob cyrilometodějských až do husitství. U něj je právě ona strážcem původních tradic – kalicha atd. Přitom si měla tato církev podržet i nepřerušenu posloupnost hierarchie od soluňských bratří po celá staletí. Teprve u Komenského nacházíme tedy myšlenku, že husitství má nějakou vnitřní souvislost s pravoslavím, byť jen myšlenkovou. A teprve Stránský popisuje husitství jako jasný plod pravoslaví – i když představy obou bratří o pravoslaví byly značně mlhavé.

Zprávy Bílejovského a Stránského podrobil kritice zejména Jos. Kalousek. Napadá nejprve to, že by měli být katolíci už od počátku nepřáteli kalicha v protikladu k Řekům. Zpočátku totiž i u nás podávali jak latiníci, tak přívrženci východního obřadu laikům z kalicha. To je patrné i z legend o českých světcích, i když tento argument nelze považovat za závažný. Kromě sv. Vojtěcha měli všichni čeští světci (Václav, Ludmila, Ivan a Prokop) nějakou návaznost na pravoslaví, takže by jejich přijímání z kalicha (v případě Prokopa podávání laikům) bylo možno vykládat jako znak příslušnosti k pravoslaví. Nicméně i sv. Vojtěch podával laikům z kalicha, na což se i utrakvisté odvolávali – např. právě Bílejovský. Že se ale laikům podávalo pod obojí způsobou bez ohledu na obřad, v němž byla mše sloužena, o tom svědčí latinský Homiliář opatovický ze 12. století. Modlitby kněze nad kalichem podávaným komunikantům byly ale obsaženy i v mnoha dalších „starých misálech“, jak praví Rokycana v Basileji při obhajobě kalicha. Přijímání pod obojí bylo totiž v katolické církvi opouštěno až v průběhu 12. století, v českých zemích pak až ve století XIII.<sup>35</sup> Nicméně neexistoval žádný kánon či celocírkevní výnos, který by to stanovil. Ten byl vydán až na koncilu v Kostnici.

Ani o stáhání kalicha za arcibiskupa Arnošta a jeho nástupců se nedochovalo žádných zpráv. Máme totiž zachována statuta pražských synod ze 14. století, ale nikde se o zákazu kalicha nic nedočteme.<sup>36</sup> O zákazu kalicha neříká nic ani Maiestas Carolina, kde se mluví toliko o vyhlášení katolictví za jediné náboženství. Za kacířství je stanoven trest smrti upálení. Snad tady se mohli někteří autoři domnívat, že se jedná o represe proti vyznavačům kalicha a potažmo řeckého obřadu. Ale ve skutečnosti se Maiestas vůbec o kalichu nezmiňuje, ani o ženatých kněžích a mluví-li se tu o kacířství, pak je popisováno jako nevíra v sv. Trojici a Syna Božího. To by snad mohlo být valdenství, rozhodně ale ne pravoslaví.<sup>37</sup> Ať tak či onak, Maiestas Carolina beztak nebyla přijata.

Ani Konrád Waldhauser (nebo, jak jej mylně zove Stránský, Konrád ze Štěkně), Milíč z Kroměříže či Matěj z Janova nebyli nikdy obžalováni z toho, že by chtěli laikům podávat

<sup>35</sup> Kalousek, str. 14n

<sup>36</sup> k tomu viz: Z. Hledíková: Pražské synody a koncily, Karolinum, Praha 2002 A.D.

<sup>37</sup> Kalousek, str. 19

z kalicha. Žalob na ně bylo mnoho, ale právě z tohoto obžalování nebyli – a pokud by něco takového tvrdili, jistě by jejich protivníci neváhali podat na ně žalobu i kvůli tomu. Pokud se u Matěje z Janova objevují názory, že lid má přijímat často Tělo a Krev Páně, je to míněno v rámci nauky o konkomitanci, že totiž už v Těle Kristově je obsažena Krev, tak jako v těle lidském. To dokládá jiné místo u Matěje, kde říká, že lid se klaní Tělu a Krvi Páně, vystavována však byla jen hostie – Tělo. Ovšem o utrakvismu Matěje z Janova byl přesvědčen už Rokycana, který v Basileji dokonce tvrdil, že pařížský mistr dokonce přímo podával laikům z kalicha. Z omylu Rokycanu vyvedl Jan Palomar, který mu přečetl články, odvolané kdysi Matějem. Tam se o kalichu nic nepravilo.<sup>38</sup>

Dále Kalousek uvádí výnos Pražské university z 10. března 1417 A.D., které stanoví nutnost přijímání pod obojí. Práví se tu, že laický kalich předkové z hlouposti či „prostnosti“ nezachovávali. Mezi autory tohoto výnosu ale museli být mistři starší, řekněme, 50 let, kteří by si museli ještě pamatovat vcelku běžné podávání z kalicha za Jana Očka – kdyby se v tu dobu skutečně provozovalo! Pak by ale nemohli napsat, že předkové laický kalich nezachovávali. Přítomnost takovéto zmínky svědčí o tom, že nikdo z přítomných si laický kalich nepamatoval a usvědčuje Bílejovského i Stránského z omylu. Proč Jakoubek zavedl kalich, o tom budeme mluvit níže.

Kalousek také říká,<sup>39</sup> že o přetrvávání kalicha od sv. Cyrila a Metoděje nehovoří nikdo z husitských apologetů 15. století, ani administrátor Koranda ve spise „O svátosti oltářní“ z roku 1493 A.D. Pokud by o tom věděli, byl by to silný argument a neváhali by jej použít. Ale po celé 15. století o ničem takovém neslyšíme. Povědomí panovalo nanejvýš o tom, že česká církev vůbec od Cyrila a Metoděje pochází, nanejvýš ještě o tom, že kdysi sloužili ve slovanském jazyce – ale o kalichu nic. A najednou roku 1532 A.D. Bílejovský o této kontinuitě ví? To je značně podivné. Při Kalouskem doložené snaze Bílejovského falšovat historii ku prospěchu svému a své strany jsme nakloněni tomu, že si Bílejovský celý příběh o přetrvání kalicha buď zcela vymyslel, nebo zkonstruoval na základě domněnek či lidového vyprávění. To ale nemohlo být uchováním staré tradice, protože pak by se udržovalo nepřerušeně přes celé 15. století, kdy by jej jistě zaznamenali a použili husitští a kališníci theologové. Od Bílejovského pak přebírali další, zejména bratrští dějepisci – Jan Jáfet a zejména Pavel Stránský, který obohatil Bílejovského vyprávění dalšími motivy. Možná i on čerpal z lidového podání, které mohlo být ale zpětně ovlivněno spisem Bílejovského. Nebo bylo Stránskému při bádání v historii přání otcem myšlenky a viděl kalich či řecký obřad i tam, kde nebyl.

## 2) KONTINUITA PRAVOSLAVÍ OD CYRILA A METODĚJE DO HUSA V DÍLECH RUSKÝCH HISTORIKŮ 19. A POČ. 20. STOLETÍ

Tyto v podstatě mylné údaje o návaznosti utrakvismu na pravoslaví, zejména ve vztahu k osobě Husově, přijali bohužel v 19. století někteří čeští i ruští slavjanofilové, a to poměrně nadšeně.<sup>40</sup> Z Čechů to byl především Václav Hanka, který měl Husa přímo za pokračovatele pravoslaví, stejný názor sdílel i Ludovít Štúr.

V moderním českém dějepisectví byla ovšem už záhy teorie o přetrvání kalicha a popřípadě i pravoslaví do Husa jednou provždy odbyta samotným Františkem Palackým. Ten odmítl tento výklad historie ve svých „Dějínách národu českého“ (vyd. od r. 1836 A.D.). Podle něj měla

<sup>38</sup> tamtéž, str. 21

<sup>39</sup> tamtéž, str. 23

<sup>40</sup> přehled v: Florovskij, A. V.: *Jan Hus v ruském pojetí*, nákl. Svazu ruských válečných veteránů a invalidů v ČSR, Praha 1935 A.D. (dále jen „Florovskij: Hus...“), str. 37nn



samozřejmě česká církev původ m. j. v cyrilometodějské misii, dokonce uvádí, že tu slovanská bohoslužba zapustila hluboké kořeny, ale odmítá v tom vidět jakýkoli vztah k pravoslaví – „články víry řecké“ u nás rozhodně nikdo nevyznával. Ač slovanské bohoslužby, byli i sázavští mniši poslušni papeže. Stejně tak je neopodstatněné tvrzení, že kalich přetrval od nejstarších dob nepřerušeně až do husitství. O tom totiž mluví až v 16. století v ne příliš spolehlivých pramenech. Tolik Palacký.<sup>41</sup> Tento Palackého názor, který odmítá brát v potaz pozdní nespolehlivá svědectví, přijala pak prakticky celá česká historiografie a ztotožňujeme se s ním i my.

Co bylo obecně přijato v Čechách a v Moravě, proti tomu se postavili ruští slavjanofilští historikové. Prvním z nich byl Vasilij Jelagin, který v recenzi na Palackého *Dějiny „Об Исторіи Чехіи Франца Палацкаго“*, sepsané už roku 1847 A.D. a vydané o rok později, vytkl našemu historikovi, že nerozpoznal u Husa návaznost na pravoslaví. Jelagin zejména kritisoval to, že možná nejzásadnější otázku českých dějin, totiž spojitost Husa a pravoslaví, odbývá Palacký jen „ve dvou slovech“ a odmítá tuto spojitost. Jelagin ale považoval Palackého argumenty, že o pravoslaví do Husa nemáme zpráv, za nejednoznačné a podle něj je naopak plno argumentů, které toto potvrzují. Ruský historik přitom poukazoval právě na prameny 16. a 17. století (Komenský atd.), které Palacký podle něj zcela pominul. Navíc už před Palackým byli mnozí němečtí a francouzští historikové pevně přesvědčeni, že husitství bylo plodem lásky Čechů k cyrilometodějské tradici.<sup>42</sup>

Jedná se tu o historiky 18. a počátku 19. století, kteří ovšem nekriticky přejímali zprávy Bílejovského, Komenského a dalších autorů, snad včetně Hájka. Na jejich základě pak byli přesvědčeni o návaznosti husitství na dílo soluňských bratří. To byl ovšem pro slavjanofily velmi lákavý pohled na husitství, ať už to byli Rusové nebo Češi. Palacký ale odmítl popřát sluchu svědectvím ze 16. století a věřil spíše starším pramenům. Logickým důsledkem bylo omítnutí these o husitech jako dědicích cyrilometodějské misie, čímž si vysloužil kritiku ruských historiků.

Jelagin si samozřejmě uvědomoval, že Palacký má pravdu, když říká, že pro doložení pravoslaví v českých zemích mezi Cyrilem a Metodějem a Husem není žádných důkazů. Ale tuto absenci pramenů se snaží vysvětlit tím, že se písemné památky věnují jen oficiální katolické hierarchii, kdežto pravoslaví přežívalo jen mezi lidem na venkově. Zde se pravoslaví skrývalo, dokonce snad pod rouškou katolických obřadů až teprve když nazrála příhodná doba, v časech Husových, vystoupil konečně lid proti římské církvi.<sup>43</sup> Posledním známým útočištěm pravoslavím byl sázavský klášter, po jeho rozehnutí na konci 11. století lidé udržovali pravoslavnou tradici tajně, navzdory latinskému duchovenstvu. Veřejně vystoupili představitelé pravoslavné tradice až v osobách Milíče, Husa, Jeronýma a dalších.<sup>44</sup> Jak je vidět, vychází Jelagin ze spisů Bílejovského, Stránského a Komenského, které nabízejí přesně takový výklad národních dějin.

Právě ona zmiňovaná skrytost, snad spolu se snahou katolického duchovenstva potlačit jakékoli zmínky o pravoslaví, je důvodem mlčení pramenů. Jelagin ovšem sám uznává, že tento jeho názor by Palacký označil za „nepodložený“ – sám tedy věděl, že jeho vývod stojí jen na domněnkách. Nicméně se snaží doložit pravoslavné kořeny husitství z toho, že se v českých zemích tak rychle rozšířilo přijímání pod obojí, což považuje jednoznačně za pravoslavný zvyk – důvodem tohoto rozšíření byla právě dávná přichylnost lidu k „řecko – slovanskému“ obřadu,

<sup>41</sup> PALACKÝ, FRANTIŠEK: *Dějiny národu českého*, nakl. Gutenberg, Praha 1928 A.D.

(dále jen „Dějiny“), kn. XI. čl. 1., str. 17

<sup>42</sup> ЕЛАГИН, ВАСИЛИЙ: *Об Исторіи Чехіи Франца Палацкаго*, Moskava 1848 A.D.

(dále jen „Jelagin“), str. 7 - 9

<sup>43</sup> tamtéž, str. 10n

<sup>44</sup> tamtéž, str. 43

jehož součástí je právě laický kalich. Právě kalich byl pak hlavním bodem husitství, které v něm našlo symbol odporu proti Římu, jenž v národě doutnal už od dob slovanských věrozvěstů.<sup>45</sup> Pravoslaví bylo podle Jelagina onou „vírou otců“ na niž husité navazovali, jak to pravili jejich zástupci r. 1451 A.D. v Krakově.<sup>46</sup> Výrok o „víře otců“ lze ale vykládat buď tak, že je to víra starých církevních otců, nebo že se husité navraceli k víře předků, očištěné od římských novot – což bylo v husitství velmi silně pocíťováno.

Jelagin pro podporu svých myšlenek neváhá citovat ani Komenského „Historii“,<sup>47</sup> ačkoli ta byla právě Palackým jako pramen v tomto ohledu zamítnuta. A zcela v intencích Bílejovského a jeho následovníků upozorňuje Jelagin na Matěje z Janova, který měl hájit přijímání pod obojí, což je Jelaginovi opět projevem přetrvávajícího pravoslaví (Jelagin, str. 35). Jediným novým argumentem, který tu Jelagin přináší,<sup>48</sup> je zpráva, že r. 1257 A.D. posílá papež do Čech dva inkvisitory, protože se tu rozmohlo kacírství. Za ním samozřejmě Jelagin spatřuje opětovný rozmach pravoslaví, ale ve skutečnosti se tu spíš jednalo o valdenství, které se začalo šířit s příchodem německých kolonistů, jenž spadá právě do této doby.

Nakonec Jelagin zkouší hrát i na národní city, když Palackému vytýká, že pokud tedy považuje Čechy do Husa za katolíky, protože se k papeži formálně hlásí, pak by katolíci byli i Cyril a Metoděj, o jejichž cestách do Říma se český historik zmiňuje v prvním díle svých „Dějin“.<sup>49</sup> Nikde ale nedoložil, že poslušnost Čechů papeži byla od 12. do 14. století jen formální. Dále Jelagin<sup>50</sup> svůj útok na národní cítění ještě stupňuje, když říká, že pokud by tedy byl národ věrný Římu až do Husa, pak by Hus, Žižka i král Jiřík šli proti národní tradici! Tím se zároveň ukazuje, že Jelagin nepřistupoval, na rozdíl od Palackého, k historickému bádání „sine ira et studio“, ale byl tu pod vlivem obrozeneckých a slavjanofilských idejí, které mu bránili v seriosní historické práci.

Jelagin ale nebyl zdaleka jediným historikem ruským, jenž cítil potřebu Palackého vývodu korigovat. Ještě téhož roku (1848 A.D.) vydal v Moskvě Jevgenij Novikov spis „Православие у Чехов“. Jeho dílo je reakcí jednak na Palackého „Dějiny“, jednak na pojednání Jelaginovo. Novikov ovšem nesouhlasí s tím, jak stručně a s jakým výsledkem hodnotí Palacký „jednu z nejdůležitějších otázek Slovanstva“ – totiž otázku, zda bylo husitství plodem pravoslaví. Naopak vřele vítá práci Jelaginovu, kterou se svým spisem snaží doplnit.<sup>51</sup>

Novikov nejprve zkoumá, nakolik jsou spolehlivé prameny, z nichž čerpal Jelagin – totiž Hájek, Komenský a další. Dochází ovšem k tomu, že se na ně nelze příliš spoléhat (Novikov, str. 4n). Novikov jde ve své nezujatosti ještě dále a dokládá, že ani samotný kalich není důkazem pravoslavnosti husitů. Přijímání pod obojí se totiž udrželo místy i jinde na západě. Jeho opětovné zavedení tak bylo sice výrazem odporu k Římu, ale nikoli projevem pravoslavnosti. Ostatně některé projevy husitského kultu kalicha jsou naprosto nepravoslavné, například přehnaná úcta ke svátosti oltářní. Kalich není totiž pro Novikova hlavním bodem husitství, dokonce v něm spatřuje jistou profanaci Husových myšlenek. Nejdůležitější v husitství pro něj byla snaha o mravní obrodu a zavedení bohoslužebné češtiny, která byla dědictvím cyrilometodějské misie. Proto se Novikov snažil zjistit projevy „řeckého obřadu“ v českých zemích.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> tamtéž, str. 11n

<sup>46</sup> tamtéž, str. 16

<sup>47</sup> tamtéž, str. 26

<sup>48</sup> tamtéž, str. 41

<sup>49</sup> tamtéž, str. 36

<sup>50</sup> tamtéž, str. 42

<sup>51</sup> НОВИКОВ, ЕВГЕНИЙ: *Православие у Чехов*, Moskva 1848 A.D. (dále jen „Novikov 1848“), str. 1n

<sup>52</sup> tamtéž, str. 10 nn

Ruský autor tu začíná o křtu Bořivojově, přičemž podrobnosti (např. společný křest 30 velmožů s knížetem) přebírá od Stránského – je tedy vidět, že Novikov nebyl ochoten jít ve své historické poctivosti a nestrannosti do důsledků, když klidně použil údaje z díla, které označil o několik stran dříve za nespolehlivé. Pak podává výčet slovanských památek, aby ukázal, že v Čechách slovanská vzdělanost i bohoslužba vzkvétaly.<sup>53</sup> To je něco nového, nicméně pro 10. a 11. století nikdo slovanskou bohoslužbu u nás nezpochybňoval. Dále Novikov<sup>54</sup> uvádí starou thesi, že kníže a velmoži přijali katolictví, zatím co lid podržel pravoslaví, což ovšem katoličtí kronikáři schválně nezaznamenali. Dokonce má za to, že pravoslaví bylo pronásledováno a považuje dokonce výnosy Břetislava II. proti pohanům ve skutečnosti namířené proti pravoslavným.<sup>55</sup> Pro 11. století pak uvádí řadu odkazů na slovanský obřad, který tehdy v českých zemích nade vši pochybnost existoval. Do problémů se ale dostává Novikov ve chvíli, kdy má přinést důkazy slovanské (pravoslavné) bohoslužby ve 12. stol. Tu sám přiznává, že toto století je na doklady skoupé. Proto za takové důkazy považuje píseň „Hospodine pomiluj ny“, ženaté kněžstvo a význam přiřkládá i stykům přemyslovských knížat s Rusí.<sup>56</sup>

Pro 13. století je dokladů ještě méně. Nebylo už ani ženatého kněžstva, nicméně Novikov se domnívá, že i po zákazu laického kalicha na Lateránském koncilu r. 1215 A.D. se v českých zemích nadále přijímalo pod obojí, přičemž se tu Novikov odvolává opět na Stránského.<sup>57</sup> Za důkaz existence pravoslaví na našem území považuje také šíření valdenských v Čechách. Valdenští by se tu prý nemohli uchytit, kdyby zde neexistovala silná oposice proti Římu. Řada věcí je dokonce u pravoslavných a valdenských (ale i katarů – tak Novikov!) stejná: Písmo a bohoslužba v národním jazyce, ženatí kněží.<sup>58</sup> Novikov tím chce snad říci, že valdenští a pravoslavní v Čechách splynuli...

Ani ve 14. století nedošlo k oslabení pravoslaví u nás, ačkoli katolictví sílilo. Karel IV. se proto rozhodl založit emauzský klášter, aby jeho mniši konali katolickou misii mezi obyvatelstvem věrným slovanskému obřadu.<sup>59</sup> Karlovi se pak skutečně podařilo vymýtit přijímání pod obojí, přičemž se tu Novikov dovolává svědectví Komenského (jež sám označil za nespolehlivé). Dále podává soubor informací o Milíčovi a Matěji z Janova, který očividně čerpá z Bílejovského, Komenského a dalších humanistických kronikářů.<sup>60</sup>

Nový je jen Novikovův výklad založení Betlémské kaple, která měla být zbudována proto, aby posilovala odpor k latinské církvi.<sup>61</sup>

Ve výkladu Husa a husitství se ale Novikov značně odlišuje od Jelagina. Zatím co Jelaginovi je hlavním bodem husitství kalich, jeví se tento Novikovovi jako podružný. Hlavní bylo pro něj úsilí Husa o nápravu církve a, jak Novikov říká, o návrat národa k pravoslaví.<sup>62</sup> O tom viz ale v kapitole o Husovi.

Roku 1858 A.D. pak Novikov vydal rozsáhlé dílo „Гусь и Лютеръ“, kde rozvinul své teorie, načrtnuté ve spisku z r. 1848 A.D. – opět se tu navzdory Palackému snaží dokázat pravoslavný původ husitství. Přitom zejména Novikov nekriticky přebírá zprávy Komenského a Stránského,

<sup>53</sup> tamtéž, str. 15n

<sup>54</sup> tamtéž, str. 19

<sup>55</sup> tamtéž, str. 47

<sup>56</sup> tamtéž, str. 33n

<sup>57</sup> tamtéž, str. 39n

<sup>58</sup> tamtéž, str. 45nn

<sup>59</sup> tamtéž, str. 52

<sup>60</sup> tamtéž, str. 58nn

<sup>61</sup> tamtéž, str. 63

<sup>62</sup> tamtéž, str. 88

na jehož spis „O státi českém“ se přímo odvolává. To, co Stránský považuje za řecký obřad, nazývá Novikov jednoznačně „pravoslavi“. Jinak ohledně přetrvání pravoslaví nepřináší nové důkazy, také o vysluhování kalicha Milíčem a Matějem z Janova jen přebírá zprávy humanistických kronik – pouze je interpretuje tak, že to byly přímo pravoslavné bohoslužby! Novikov tu dále podává vlastní zprávu o tom, že se pravoslavně sloužilo i na Vyšehradě, kde byla za krále Vladislava II. (snad míněn Vratislav II.) vyhrazena „řecké liturgii“ část chrámu – nejspíš kapitulního. Kde tuto informaci Novikov vzal, ovšem nevíme. Teoreticky to možné je, neboť Vratislav II. byl příznivcem slovanské bohoslužby, ochráncem slovanské Sázavy a sám žádal papeže, aby povolil slovanskou bohoslužbu pro celé Čechy. Pokud ale neznáme pramen, z něhož Novikov čerpal, je tato informace bezcenná – a to tím spíš, že mluví o době, kdy ještě slovanská bohoslužba nepochybně u nás existovala. Zajímavější je, že Novikov říká, že po „řeckém způsobu“ sloužil s dovolením arcibiskupa i Matěj z Janova v kostele královského paláce na Vyšehradě, a to celých 12 let. Ani proto ale neuvádí prameny, je tedy třeba tomuto tvrzení přikládat stejné „váhy“ jako informacím, které ruský historik přebírá ze Stránského, obzvláště když je nemáme ověřeny z hodnověrných pramenů. Co se týče Milíče, tvrdí Novikov přímo, že v jeho osobě proniklo pravoslaví do Prahy!<sup>63</sup>

Těchto pravoslavných obřadů na Vyšehradě se měl v mládí dokonce účastnit sám Hus.<sup>64</sup> Znamená to tedy, že pravoslavní byli v podstatě Milíč, Matěj z Janova i Hus. Jde tak daleko, že praví-li Hus v jedné z polemik s Janem Stokesem, že Češi byli vždy pravověrní („orthodoxae fide“), neváhá to Novikov překládat jako „pravoslavní“ a považovat to za důkaz Husova pravoslaví. Přitom naopak Hus tu nejspíš měl na mysli přesný opak – věrnost učení římské církve v protikladu k heresím, které zastávali němečtí valdenští, usazení v Čechách. Problém s apoštolskou posloupností u tajně působících pravoslavných kněží řeší Novikov tak, že podle něj se nechali tito na zapřenou světit od českých katolických biskupů.<sup>65</sup> To je ale už očividně jen jeho vlastní dohad. Vcelku lze Novikovo dílo označit za snůšku nezaručených zpráv a mylných výkladů, vedených jedinou snahou – ukázat Husa jako pravoslavného a husity jako dědice a pokračovatele cyrilometodějského pravoslaví.

V díle J. Novikova dosáhl nekritický pohled na husitství vrcholu. Nezdá se ale, že by jej ostatní ruští autoři také nekriticky přijímali. Ještě ve článku A. Budiloviče „Не былъ ли равосланымъ человекомъ Иеронимъ Пражскій?“<sup>66</sup> vydaném r. 1869 A.D. se objevuje názor, že kalich existoval v Čechách až do Matěje z Janova, než pod tlakem katolické církve na krátko vymizel. To má Budilovič, který se jinak ve spise věnuje trochu jiné problematice, očividně z díla J. Novikova.

Ale už v téže době se i v Rusku začínaly u historiků objevovat vyváženější názory. Daleko střízlivější názor na kontinuitu pravoslaví a husitství měl už A. F. Hilferding v knize „Hus. Jeho poměr k pravoslavné církvi“.<sup>67</sup> I on samozřejmě ví o tom, co říká Stránský, včetně toho, že se na něj odvolává Novikov. Sám se neodvažuje na Stránského zprávách stavět, naopak se zdá, že se spíš přiklání k citovanému názoru Palackého, že pro Stránského tvrzení nelze nalézt žádného důkazu.<sup>68</sup> Hilferding tedy nestaví své domněnky na pochybném podání Stránského (ani Bílejovského), ale obrací se ke oné slavné Jeronýmově obraně na Kostnickém koncilu. Jde o jeho

<sup>63</sup> НОВИКОВ, ЕВГЕНИЙ: *Гусь и Лютеръ*, Moskva 1859 A.D. (dále jen „Novikov: Hus...“), str. 249

<sup>64</sup> tamtéž, str. 343

<sup>65</sup> tamtéž, str. 252n

<sup>66</sup> БУДИЛОВИЧЪ, АНТОНЪ: Не былъ ли равосланымъ человекомъ Иеронимъ Пражскій? *Христианское чтение* 1869 A.D., díl I., str. 864 (dále jen „Budilovič“), str. 20

<sup>67</sup> HILFERDING, A. F.: *Hus. Jeho poměr k pravoslavné církvi*, Praha 1871 A.D. (dále jen „Hilferding“)

<sup>68</sup> Hilferding, str. 23

výrok, že Čechové pocházejí od Řeků, že německé duchovenstvo mělo v českých zemích špatný vliv na církevní život. Hilferding sice na okamžik připouští, že mohlo jít o Jeronýmovu spekulaci, v zápětí ale říká, že odkaz na Řeky nemůže být náhodný, protože Hus je ve svém učení v podstatě pravoslavný a i Jeroným říká, že víra Rusů je dokonalá. O Husově pravoslaví svědčí mj. to, že se odvolává na pravoslavné církevní otce a že považuje ve svém Výkladu víry Filioque za pouhé nedorozumění.<sup>69</sup> To je dost chabá argumentace – pravoslavných otců se dovolávali všichni (sv. Jan Zlatoústý byl vůbec nejcitovanějším církevním otcem u husitů)<sup>70</sup> a rezervovaný vztah k Filioque svědčí spíše o Husově tolerantnosti, pravda, ne zcela obvyklé, nežli o jeho pravoslavnosti. Jeroným pak svůj výrok o dokonalé víře (víře pravoslavné) založil na své cestě na Rus, ne na cyrilometodějské tradici.

Dále Hilferding srovnává Husův výrok, že lidé zvou kamenný chrám kostel a dřevěný církev, s polštinou, kde „kostel“ značí chrám katolický a „církev“ pravoslavný. Na základě této analogie si klade otázku, zda v českých zemích nepřežívaly na venkově pravoslavné chrámy. Co se pak týče Matěje z Janova, považuje jej Hilferding za utrakvistu, ba dokonce měl podávat laikům pod obojí, za což 1388 A.D. odsouzen. Hilferding si ovšem uvědomuje, že Matěj se ve svých dílech nikde jednoznačně o laickém kalichu nevyjadřuje, ale považuje jej nicméně za samozřejmý. Tu se ruský historik ztotožňoval s Palackým.<sup>71</sup>

Hilferding se ve své práci zdržuje jednoznačných soudů, snaží se být objektivní, i když se mu to ne vždy zcela daří. Střízliv jsa relativně při posuzování faktů, nechává se jinde unášet sympatiemi a tvrdí, že Hus se chtěl spojit s pravoslavnými a ve sporu mezi východní a západní církví, pokud by nastal, přiklonil by se na stranu východu.<sup>72</sup> O tom ale jinde – pravoslavnost Husova a návaznost jeho na cyrilometodějství nemusí spolu nutně souviset. Co se týče právě kontinuity cyrilometodějské církve až do kališnictví, volí umírněnější stanovisko nežli Novikov. Podle něj nekatolický (protikatolický) proud v české církvi existoval, nebyl ale organizovaný – v tom se Novikov mylí.<sup>73</sup> Nešlo tu tedy o nepřetržitou posloupnost hierarchie ani paralelní církevní strukturu, spíše o soubor tradic udržujících se mezi lidem a projevujících se mj. v aversi k římské církvi. Jednou ze součástí této tradice byl zřejmě i laický kalich. V podstatě se tak Hilferding blíží Bílejovskému, který rovněž nehovoří o nějaké církevní struktuře mimo rámec katolické církve.

Jako součást této tradice vidí Hilferding i přijímání svátosti oltářní dětmi, a to už od nejtělejšího věku. Upozorňuje, že to je naprosto cizí všem reformačním důrazům, pravoslavná církev ale toto běžně praktikuje.<sup>74</sup>

Hilferding patrně jako první v souvislosti s možným přetrváním pravoslaví u nás upozornil na dopis papeže Klimenta VI. arcibiskupu Arnoštovi z roku 1347 A.D., kde papež hovoří o tom, že jej Karel IV. prosil o povolení k založení slovanského kláštera. Jednalo se tu samozřejmě o klášter katolického ritu, ale slouženého ve staroslověně. Na základě této žádosti pak byl založen pražský klášter Emauzy. Tento dopis Hilferding zároveň přetiskuje v latinském originále. Podle autora měl panovník u papeže argumentovat takto: „...v krajinách království českého, a jemu sousedících zemích, které přináležejí k tomutěž jazyku... jsou mnozí schismatické a nevěřící“ („schismatici et infideles“), kteří odmítají a nerozumí latinské misi a

<sup>69</sup> tamtéž, str. 25.

<sup>70</sup> MOLNÁR, AMEDEO: Mírový aspekt patristického argumentu v české reformaci, sborník *Idea mieru v cirkevných dejinách*, Prešov 1981 A.D., str. 47

<sup>71</sup> Hilferding, str. 25nn

<sup>72</sup> tamtéž, str. 21

<sup>73</sup> tamtéž, str. 29

<sup>74</sup> tamtéž, str. 36

nemohou tak být obráceni. Proto Karel žádal, aby mniši mohli konat bohoslužby „dle obřadu a obyčaje těchto krajin“.

Papež ale povolil jen klášter na pražských Emauzích s výslovným zákazem, aby se mniši věnovalo práci ve farnostech. Tím byl Karlův záměr, ať už jakýkoliv, zmařen. Hilferding soudí, že se tu mělo jednat o vnitřní misi v českých zemích a odmítá názor Palackého, že Karel sledoval založením slovanského kláštera navázání unie s pravoslavnými, zejména se srbským králem Štěpánem Dušanem.<sup>75</sup>

Zdálo by se, že tu máme důkaz existence jakési skupiny obyvatelstva v českých zemích, která odmítala latinskou liturgii a tedy i katolickou církev. Ale pokud se na latinský text podíváme pozorně, zjistíme, že jej Hilferding nesprávně přeložil! V listu se doslova praví: „...In confinibus et circa partes regni Bohemiae quae de eadem lingua et vulgari existunt, sunt multi schismatici et infideles...“<sup>76</sup> Správný překlad tohoto úryvku je ale „v sousedství a okolí krajin Království českého, které jsou stejného jazyka i lidu, jsou mnozí schismatici a nevěřící...“ Co tedy ve skutečnosti papež chtěl říci? Že v sousedních zemích Českého království jsou schismatici (rozkolníci), kteří jsou stejného jazyka a původu (tak je třeba rozumět výrazu „vulgus“ – „lid“) jako obyvatelé Čech. Z toho plyne, že se jedná o Slované nekatolického vyznání, tedy nejspíše pravoslavné. Tomu odpovídá i výraz „schismatici“ běžně používaný katolíky pro pravoslavné (např. i v Kostnici při výslechu Jeronýmově).<sup>77</sup> Jenže papež tu jednoznačně říká, že tito „schismatici“ jsou v „okolí a sousedství“ českých zemí. Vzhledem k tomu, že víme o slovanských pravoslavných oblastech v Polsku (východní pohraničí – Halič ještě připojena nebyla) i Uhrách (Zakarpátí, Srěm...), týkaly se Karlovy údaje o slovanských „schismaticích“ v okolních zemích nejspíše právě pravoslavných křesťanů v Polsku a Uhrách. Král Karel sledoval skutečně založením slovanského kláštera v Praze vytvoření centra, z něhož by mohla být uskutečňováno obrácení pravoslavných na východě na katolickou víru. Slovanská liturgie, jež ale byla zároveň liturgií římskou, byla k tomu v očích panovníka vhodným prostředkem.<sup>78</sup> Přínejmenším takto Karel IV. papeži svou žádost o založení kláštera zdůvodnil. To je ve shodě i se starším názorem Palackého.

Hilferdingův vcelku střízlivý a věcný výzkum měl naštěstí vliv i na další ruské autory. Jeho poznatky vtělila do své práce „Кирилль и Мефодій“ i Jelizaveta Ivanovna de Vitte, přičemž sama doplnila stať o údajně cyrilometodějském původu středověkého (dnes již zaniklého) kláštera na Hoře sv. Klimenta u Osvětiman na Moravě.

Ovšem naprosto zásadně revidoval závěry J. Novikova krátce na to, r. 1876 A.D. P. Vasiljev v zásadním díle „Причины и характеръ чешскаго религіознаго движенія“, jež bylo publikováno časopisecky. Vasiljev na začátku článku konstatuje, že Hus je v Rusku zásluhou tamních historiků vnímán jako pokračovatel pravoslaví, husitství jako projev pravoslavných Čechů proti katolické církvi. Slavjanofilům se zamlouval Husův slovanský původ a snažili se českého mistra ještě více vyzvednout tím, že z něj dělali pravoslavného křesťana. Tím jej ale vydělili ze západní tradice, jejíž byl Hus i jeho stoupenci součástí. Vasiljev se však chce oprostít od národních sympathií a podívat se na husitství nezaujatě a prověřit argumenty slavjanofilů. Vasiljev chce podrobit kritickému zkoumání především pohled na husitství, který nachází v díle

<sup>75</sup> tamtéž, str. 30n

<sup>76</sup> tamtéž str. 30

<sup>77</sup> Hardt, str. 678

<sup>78</sup> HUŇÁČEK, VÁCLAV: Klášter Na Slovanéch a počátky východoslovanských studií u nás, sborník *Z tradic slovanské kultury v Čechách*, Praha 1975 A.D. (dále jen „Huňáček“)

Novikova a Hilferdinga, protože právě na tato díla se ohledně husitství odvolávají slavjanofilové.<sup>79</sup>

Vasiljev se nejprve zabývá otázkou, proč v českých zemích převládlo katolictví. Správně postřehl, že křesťanství k nám nepřinesl jen Cyril s Metoděj, ale souběžně sem pronikalo i ze západu. Přitom ještě nebyla církev rozdělena Velkým rozkolem. Ačkoli lid snad mohl mít větší sympatie k slovanské bohoslužbě, přesto nikdo nezpochybňoval, že české země náležejí pod pravomoc papeže – to uznávali i soluňští bratři... Slovanská misie za Bořivoje však obrátila jen část obyvatelstva, velká jeho část zůstala křesťanstvím nedotčena (Vasiljev přímo píše, že to byli pohané). A protože po zákroku Svatoplukově museli Metodějovi žáci odejít a slovanský obřad byl tak oslaben, působili mezi dosud nepokřtěnými Čechy převážně latinští misionáři z Německa. Tím pozvolna slovanský obřad slábl a docházelo k pozvolné nenásilné latinisaci (katolisaci) země. Kdyby měla Morava a Čechy živý kontakt s pravoslávím, respektive s Východořímskou říší, bylo by tu pravosláví převládlo.<sup>80</sup> Takto však z východu přišla jen jediná misie, rozvíjela se sice úspěšně, ale nakonec byla násilím potlačena. Další misie nenásledovali a slovanská bohoslužba tak byla šířena jen hrstkou žáků Metodějových, kteří se uchýlili do Čech. V téže době ale směřoval do našich zemí nepřetržitý proud latinského duchovenstva z Říše.

Ačkoli se čas od času některá knížata snažila domoci větší církevní samostatnosti, ale to bylo spíše ve vztahu k německému duchovenstvu, nikdy se nechtěli odtrhnout od Říma, tím méně pak připojit k pravosláví. Katolíci byli sv. Václav i jeho bratr Boleslav, sv. Vojtěch i král Vratislav, ačkoli žádal papeže o povolení slovanské liturgie.<sup>81</sup>

Tak postupně díky orientaci na Německo převládl latinský obřad a slovanský byl zcela vytlačen. Přesto Vasiljev říká, že pokud bychom našli o slovanském obřadu či pravosláví v českých zemích nějakou zmínku po r. 1100 A.D., mohli bychom soudit, že se tu pravosláví do Husa udrželo. Pokud ale žádnou zmínku nenajdeme, nemůžeme o přetrvání pravosláví hovořit – a už vůbec ne o jeho vlivu na husitství.<sup>82</sup>

Ačkoli je Sázavský klášter jednoznačným dokladem slovanské liturgie, po jeho rozeznání zprávy o ní zcela mizí, což museli uznat i Novikov a další slavjanofilové. Vasiljev odmítá jejich chabé argumenty o používání písně „Hospodine, pomiluj ny“ a odpor k celibátu kněží. Písně v národním jazyce přetrvaly i jinde v katolické církvi a stejně tak byl na západě na mnoha místech rozšířen odpor k celibátu.<sup>83</sup> Pro 13. století existují jen zprávy Stránského, které Novikov přijímá, ale Vasiljev odmítá jako naprosto nevěrohodné – a to zcela správně. Ani Novikovův poukaz na valdenské, jež se podle Stránského měli spojit s pravoslavnými v Čechách, Vasiljev nepřijímá. Valdenští byli, jak správně namítá, naprosto cizí pravosláví, Čechům snad mohli být sympatičtí nejvýše pro mravní čistotu.<sup>84</sup>

A tak je logické, že se podle Vasiljeva nemohlo pravosláví v českých zemích znovu viditelně projevit prostě proto, že v té době tu žádné pravosláví neexistovalo. Co se týče Emaus, ty Karel založil nikoli proto, aby tamní mniši získávali pro katolickou církev zdejší obyvatelstvo, nepřátelské Římu a lpící na slovanské liturgii, ale aby odtud odcházeli na misi do Srbska. Vasiljev polemizuje s Hilferdingovým názorem, že oni „schismatici et infideles“ papežského listu jsou pravoslavní – to se mu zdá příliš radikální a nepodepřené důkazy. Tvrdí, že v národním

<sup>79</sup> ВАСИЛЬЕВЪ, П.: Причини и характеръ чешскаго религіознаго движенія, *Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія*, июль 1876 A.D., част CLXXXVI. (dale jen „Vasiljev“), str. 91nn

<sup>80</sup> tamtéž, str. 95nn

<sup>81</sup> tamtéž, str. 100n

<sup>82</sup> tamtéž, str. 102n

<sup>83</sup> tamtéž, str. 106nn

<sup>84</sup> tamtéž, str. 110nn

jazyce sloužili i na západě různé sekty, zejm. snad valdenští.<sup>85</sup> Zde ovšem zašel Vasiljev ve své jinak chvályhodné kritičnosti příliš daleko. Takto radikální odmítnutí si Hilferdingův poukaz na list Klementův nezaslouží. Založení slovanského kláštera pro „schismaticos et infideles“ poukazuje skutečně na zvláštní skupinu obyvatel v českém království, o níž bohužel nic bližšího nevíme. A stejně, jako se neodvažujeme je jednoznačně prohlásit za pravoslavné, neodvažujeme se ani zcela tuto myšlenku zavrhnout – přinejmenším v té podobě, že tu ve 14. století byla část obyvatelstva, která sloužila ve slovanštině a byla nepřátelská Římu – tedy snad pozůstatek cyrilometodějské misie?

Dále Vasiljev podrobuje kritice názor Novikova a dalších autorů, že v českých zemích přetrval kalich i po zákazu Lateránským koncilem na počátku 13. století. Pro to ale nenašel jiný důkaz, nežli Komenského vyprávění, které ale odmítá jako pozdní a nevěrohodné. Ostatně laický kalich se do 13. století udržoval i v katolické církvi a nelze ho tedy pokládat za specifický projev pravoslaví či cyrilometodějské tradice. A stejně tak přijímání nemluvnat bylo praktikováno ještě ve 12. stol. i později na různých místech na západě.<sup>86</sup>

Jak vidíme, Vasiljev nemilosrdně rozmetal teorie ruských slavjanofilů o pravoslavném původu husitství. Učinil tak na základě vědecké práce a studia pramenů, které postavil na místo nekritického nadšení slavjanofilského.

Zdálo by se, že po Vasiljevově důkladném rozboru už nelze hájit strašit teorii o přetrvání pravoslaví nebo kalicha jako dědictví cyrilometodějské misie. Bohužel, i nadále se tato teorie udržovala mezi ruskými vědci. Stejně tomu bylo i v rozsáhlém díle I. Paľmova „Вопросъ о чаши въ гуситскомъ движеніи“, vydaném roku 1881 A.D. To si klade za cíl zkoumat nikoli celé husitství, ale pouze jednu jeho stránku – kalich.<sup>87</sup>

Na počátku Paľmov rekapituluje dosavadní názory na původ a místo laického kalicha v husitství – cituje tu historiky katolické, protestantské i pravoslavné. Podle Paľmova názor pravoslavných historiků, že kalich byl v Čechách zaveden pod vlivem „řeckovýchodním“ dobře odpovídá na otázku, proč byl zaveden právě zde a ne jinde na západě. Tedy Paľmov jejich teorii připouští, nicméně uznává, že zejména Jelagin ve svých vývodech zašel příliš daleko.<sup>88</sup>

Přesto se ale Paľmov dopouští stejného metodologického omylu jako jeho předchůdci krom Vasiljeva. Bez ohledu na upozornění Palackého a právě Vasiljeva, že jde o prameny nespolehlivé, čerpá své poznatky o kalichu zejména z děl Komenského a Stránského. Sám se sice ke Komenského „Historii“ staví ostražitě, ale říká, že pokud o kalichu ve 14. století nemáme jiný pramen, musíme vzít za vděk vypravování bratrského biskupa. Takže se nám u Paľmova opět objevuje klasické vyprávění, že z kalicha podával Milíč i Konrád Waldhauser a že lid přijímal z kalicha tajně v lesích... Dále, ovšem zde už na základě studia dobových pramenů, poukazuje Paľmov na to, že z kalicha podával už Matěj z Janova. To vyvozuje z disputace v Basileji, kdy Rokycana říká, že Matěj chtěl z kalicha podávat, ale neodvážil se toho. Legát mu na to měl říci, že Matěj musel kalich dokonce odvolat. V textu odvolání, praví Paľmov, se o kalichu ale nehovoří. To pro ruského historika znamená, že Matěj kalich neodvolal! V dnešní době se ovšem bádání přiklání k názoru, že Matěj kalich neodvolal, protože jej ani nehlásal... K tomu, že Matěj podával z kalicha byl ale Paľmov opět přiveden na základě spisu Novikova, protože přebírá i jeho informaci o tom, že Matěj takto sloužil na Vyšehradě. Další zprávu, že koncem 14. století papež

<sup>85</sup> tamtéž, str. 113nn

<sup>86</sup> tamtéž, str. 122nn

<sup>87</sup> ПАЛЬМОВ, ИВАН: *Вопросъ о чаши въ гуситскомъ движеніи*, Petrohrad 1881 A.D. (dále jen „Paľmov 1881“), str. 16

<sup>88</sup> tamtéž, str. 12



povolil Horským přijímat pod obojí prozrazuje, co bylo dalším Pařmovovým zdrojem informací – kronika Bílejovského.<sup>89</sup> Tedy opět pramen nespolehlivý...

Nicméně má Pařmov v práci na několika místech zajímavé postřehy – např. že se podávání pod obojí vyvinulo z Milíčova častého podávání eucharistie laikům. A dále myšlenka, že pro Husovy předchůdce nebyl kalich hlavní záležitostí a šlo jim spíše o mravní obrodu<sup>90</sup> – s tím lze v podstatě souhlasit, kalich se objevuje až r. 1414 A.D. u Jakoubka a dává celému hnutí nový směr.

Nicméně tyto zajímavé a v podstatě pravdivé myšlenky jsou u Pařmova osamocené.

Ve svém díle totiž dále srovnává názory Novikova a Hilferdinga se závěry Vasiljevovými, přitom je ale obtížné určit, ke komu z nich se Pařmov přiklání. Svě závěry se snaží formulovat velmi opatrně. Říká třeba, že kalich snad mohl být dědictvím cyrilometodějské misie, ale nemusel to být znak pravoslaví. Nicméně skutečnost, že k obnově podávání pod obojí došlo právě v českých zemích a ne jinde na západě, nasvědčuje, že tu pravoslaví (resp. cyrilometodějské dědictví) nějakou roli hrálo. Dokonce Pařmov praví, že to, že se u nás kalich uchoval, svědčí o skrytém pravoslaví u Čechů!<sup>91</sup> Dále v této otázce nechává zaznít nejprve hlas Novikova a Hilferdinga: pro kontinuitu kalicha, resp. pravoslaví, v němž tu se kalich udržoval, existuje řada důkazů, jako třeba zpěv písně „Hospodine, pomiluj ny“, což odmítl už Vasiljev. Pařmov tu pak tlumočí odvážné Novikovovo tvrzení, že Hus usiloval o zavedení pravoslaví v Čechách a skrze Jeronýmovu cestu na Rus chtěl s pravoslavnými navázat užší kontakty. Doslova praví, že Husovým cílem bylo sjednocení s pravoslavnou církví<sup>92</sup>

O několik stránek dál ale nechává zaznít názor Vasiljevův, že pravoslaví se v českých zemích neudrželo, protože bylo osamocené pod tlakem latinského duchovenstva a že v Čechách tudíž neexistovala opoziční pravoslavná strana. Následkem toho nemohl kalich ani bohoslužba v národní řeči souviset s nějakým tíhnutím Čechů k pravoslaví. Husitství tak vyšlo daleko spíše z opozice proti Římu než z přichylnosti k východní církvi<sup>93</sup>

Ačkoli tedy Pařmov jen málo kdy vynáší ve věci přetrvání pravoslaví svůj soud, a když už, stojí spíše na straně slavjanofilů, přesto se ve své práci snaží alespoň o jakous takous vyváženost a nechává zaznít hlasy všech stran, Tak si čtenář může alespoň sám udělat názor...

Pařmov na svých názorech trval i nadále. Roku 1889 A.D. je shrnul v úvodu svého spisu „К вопросу о сношеніяхъ Чехов - гуситовъ съ восточною церковію в половине XV. века“. Zde říká, že ruští vědci v minulosti upozornili na nová fakta týkající se husitství. Jejich názory (na přetrvání pravoslaví) nejsou jen plodem nadšení, ale zakládají se na faktech. Ta lze sice vykládat různě – ale nelze je pomíjet, což bohužel západní historici činí. Pokud se ruským historikům vytýká zaujatost, je třeba upozornit, že ani západní historikové nejsou nestranní.<sup>94</sup>

Rusové ukázali a pravou podstatu husitství: obnovení křesťanské lásky a návrat k prvotní církvi. To ale čeští historikové ignorují, jsouce ve vleku národních zájmů, ačkoli by jim to pomohlo objasnit husitství! Nutno říci, že co se týče návratu k prvotní církvi, má Pařmov pravdu – pouze husité neztotožňovali prvotní církev s církví pravoslavnou, což činili Rusové. Pro ty byla onou „prvotní církví“ církev cyrilometodějská. Toto směřování husitství pak mělo být plodem cyrilometodějské tradice, která v českých zemích přežívala tajně mezi lidem až do Husa. To se Pařmov snaží dovodit také tím, že ačkoli české hnutí měla některá východiska společná se

<sup>89</sup> tamtéž, str. 66 - 72

<sup>90</sup> tamtéž, str. 264n

<sup>91</sup> tamtéž, str. 145

<sup>92</sup> tamtéž, str. 150nn

<sup>93</sup> tamtéž, str. 168n

<sup>94</sup> ПАЛЬМОВ, ИВАН: К вопросу о сношеніяхъ Чехов - гуситовъ съ восточною церковію в половине XV. века, Petrohrad 1889 A.D. (dale jen „Pařmov 1889“), str. 2n

světovou reformací, vyvíjelo se zcela jinak – a právě to bylo způsobeno jeho navazováním na pravoslaví, které jinde na západě chybělo.<sup>95</sup>

V tomto úvodu vyjádřil Pařmov jasně své přesvědčení, které v jeho předchozím díle o kalichu zůstalo jen mlhavě naznačeno. Hlásí se tu zcela k pojetí J. Novikova, jako by nebylo kritické práce Vasiljevovy. Nicméně je třeba kladně hodnotit snahu I. Pařmova o nalezení nových důkazů o spojitosti husitství a pravoslaví. Po výše načrtnutém úvodě, který se zcela drží tradic nevědeckého pohledu slavjanofilů, totiž ruský badatel zveřejnil objev dvou významných dokumentů, týkajících se jednání českého posla Konstantina Anglika v Cařhradě. Tyto dva texty jsou ΛΙΒΕΛΛΟΣ (vyznání víry Anglikovy) a ΕΚΘΕΣΙΣ (výklad pravoslavné víry). ΛΙΒΕΛΛΟΣ také Pařmov ve svém spise publikuje,<sup>96</sup> čímž jej uvedl do vědecké literatury. Jak je vidět, nespokojil se Pařmov jen s papouškováním pochybných údajů Stránského, Komenského a dalších kronikářů, ale vyvíjel skutečně vědeckou činnost, která v posledku přispěla k prohloubení našich znalostí o husitství.

Vědecké zkoumání postupně výrazně zmírnilo Pařmovovo přesvědčení o návaznosti husitství na pravoslaví, resp. cyrilometodějskou tradici. V článku „Чешскій гуситизмъ и его историческое значение“ z roku 1908 A.D. se sice nevzdává myšlenky na tuto návaznost, stále se domnívá, že husitství vzešlo z dědictví Cyrila a Metoděje, nicméně už se varuje radikálních soudů. Vidí české náboženské dějiny jako střetávání živlu německého a řecko – slovanského,<sup>97</sup> čemuž by nasvědčovala Jeronýmova kostnická obhajoba. Pařmov také, jako vždy, podává výčet názorů ruských učenců na tuto problematiku, zejména těch, kteří věří v přetrvání pravoslaví do Husa.<sup>98</sup> Sám přichází s novým důkazem, že totiž nikdy nebyla v národě zapomenuta úcta ke slovanským věrozvěstům, poukazuje na Emauzy, které byly m. j. zasvěceny právě jim, i na to, že r. 1349 A.D. byl na Moravě určen jejich svátek na 9. března a soluňští bratři byli považováni za patrony markrabství. Pařmov dále říká, že právě raná cyrilometodějská církev mohla být pro husity vzorem,<sup>99</sup> tedy onou církví prvotní, k níž se snažili přiblížit.

Ze srovnání tří děl I. Pařmova, plyne, že ruský učenec začal na radikálních názorech Jelaginových a Novikovových, které postupně na základě vědeckých zkoumání zmírnil, ačkoli je nedokázal odložit docela. Kladný vztah měl nakonec i k Františku Palackému, bez ohledu na to, že to byl právě on, kdo vyvolal svým odmítnutím návaznosti husitství na pravoslaví ostrou reakci ruských slavjanofilů (viz výše). Pařmov ve svém článku, nazvaném prostě „Франтишекъ Палацкій“, jenž vyšel v Petrohradě r. 1898 A.D. při příležitosti 100. let od narození „Otce národa“, hovoří o Palackém s úctou a i když zmiňuje jeho „Dějiny“, nedotýká se kriticky onoho sporného bodu. V celém článku, jež je vlastně pochvalnou řečí na českého historika, nenajdeme o jeho pojetí husitství ani slovo. Pravda, jistě tu působila pietní úcta, ale už to, že právě Pařmov takový článek o Palackém napsal, nasvědčuje, že ruský vědec své ostře protichůdné mínění o husitství přinejmenším zmírnil. Tomu nasvědčuje i dílo „Чешскій гуситизмъ и его историческое значение“, vydané o deset let později...

Od počátku 20. století ubývá ruských děl o Husovi a husitství, poněvadž vlna slavjanofilského nadšení poněkud opadla. Nicméně pokles kvantity byl jednoznačně provázen vzestupem kvality. Uvedme zde knihu exilového historika A. V. Florovského „Češi a východní Slované“ (vyd. 1935 A.D.), což je obsáhlá monografie, věnovaná vztahům mezi českými zeměmi a východními

<sup>95</sup> tamtéž, str. 5nn

<sup>96</sup> tamtéž, str. 40nn

<sup>97</sup> tamtéž, str. 2n

<sup>98</sup> tamtéž, str. 8

<sup>99</sup> tamtéž, str. 10n

Slovaný, potažmo pravoslávím. Ta je postavena na jednoznačně vědeckých základech a není poznamenána. Florovskij tu už zcela opustil nekritické názory ruských slavjanofilů 19. století. Zprávám Stránského ani Bílejovského se vůbec nevěnuje, pracuje výhradně s hodnověrnými prameny. Rovněž neřeší případné Husovo pravoslaví. Názor o přetrvání pravoslaví od soluňských bratří k husitům odbývá na několika řádcích – husitství rozhodně nebylo projevem pravoslaví ani dědictvím cyrilometodějského, protože dílo soluňských bratří mělo jen „mělké kořeny“ a postupně. Jednoznačně soudí, že husitství s pravoslávím nikterak nesouvisí, že vyrůstalo úplně z jiných podnětů.<sup>100</sup> Do protikladu k nekritickému obdivu Husa u slavjanofilů 19. století klade negativní názor na tohoto mistra, který nalézá u pravoslavných theologů a kronikářů v 16. a 17. století. Hus je tu řazen k ostatním reformátorům (Luther, Kalvín).<sup>101</sup> Spolu s nimi je také jednoznačně odsuzován, byť ne zcela právem. Nakonec podává Florovskij i názory ruských Husových obdivovatelů 19. století.<sup>102</sup> O názorech pravoslavných na samého Husa ale pojednáme v příslušné kapitole.

V krátkosti si řekněme ještě něco o tom, jak se ke návaznosti husitství na cyrilometodějské pravoslaví staví čeští pravoslavní historici 20. a 21. století.

Už krátce po ustavení samostatné pravoslavné církve česko – moravské publikoval svůj nástin dějin českého pravoslaví Vladimír Grigorić. Jeho kniha „Pravoslaví v Republice Československé“ vyšla roku 1926 A.D. Ačkoli se práce věnuje zejména dějinám obnovené pravoslavné církve v českých zemích, je její první část věnována historii pravoslaví u nás od nejstarších dob do 19. století. Autor tu samozřejmě líčí misii cyrilometodějskou a pokračuje ve vyprávění až k slovanskému klášteru. Nás zajímá, co říká o staletích, která stála mezi rozehnáním slovanské Sázavy a vystoupením Husovým. Grigorić tvrdí, že v národě zůstala láska ke slovanské liturgii, která se projevovala neposlušností k Římu. Jejím výrazem bylo zejména odmítání kněžského celibátu. Čechové tehdy ještě udržovali styky s pravoslavnými národy – Srby, Rusy, ale zejména Slováky, mezi nimiž bylo pravoslaví až do 13. století rozšířené. Z toho, že o slovanské liturgii mluví s láskou některé prameny 12. a 13. století, jako kronikář tzv. Mnich sázavský, nebo Legenda o sv. Prokopu, vyvozuje Grigorić, že počet stoupenců slovanské liturgie mezi Čechy nemohl být zanedbatelný. Na konci 13. století pak našel ve východním obřadu zalíbení i král Václav II. Petr Žitavský ve své kronice vypráví, že Václav měl v úctě duchovní osoby jak ze západu, tak z východu. Na jeho dvůr přicházeli i kněží řečtí, ruští a dalmatští. Někteří z nich pak před králem sloužili bohoslužby řecky i slovansky. Tito kněží jsou popisováni v kronice jako vlasatí a vousatí. Z toho Grigorić vyvozuje, že pokud se král odvážil dávat takové sympatie ke „schizmatikům“ před svými poddanými, znamená to, že ani tito poddaní nechovali k východním obřadům nenávisť, možná je naopak měli v úctě.<sup>103</sup> Zde podotkneme, že Václavova přichylnost k východnímu obřadu nemusela mít původ v obecně české lásce k němu, ale mohla být dědictvím po jeho matce. Královna Kunhuta byla dcerou rurikovského knížete Rostislava Haličského. Ten sice žil v uherském vyhnanství, kde snad musel přijmout katolictví a kde se narodila i Kunhuta, nicméně byl zde pověřen správou Mačvy, jež se nacházela na jižním pomezí Uher, osídleném hlavně pravoslavnými Slovaný. Snad získal Václav skrze matku přinejmenším tolerantní postoj k pravoslaví.

<sup>100</sup> Florovskij, A. V.: *Češi a východní Slované*, nákl. Slovanského ústavu, Praha 1935 A.D.

(dále jen „Florovskij: Češi...“), str. 351

<sup>101</sup> tamtéž str. 392nn

<sup>102</sup> tamtéž, str. 402).

<sup>103</sup> GRIGORIĆ, VLADIMÍR: *Pravoslavná církev v Republice Československé*, nákl. Vladislava Čerycha, Praha 1928 A.D.(dále jen „Grigorić“), str. 17

Dále, ve století 14., se bohužel Grigorić drží omylu Hilferdingova a poukazuje na založení Emauského kláštera, zejména na onu zmínku o „schismaticích“ v papežské bule. Podobně jako Hilferding se domnívá, že oni „schismaticové“ byli rozšířeni i v českých zemích. Uvádí dokonce překlad buly do češtiny – opět chybný. Výraz „...in confinibus et circa partes regni Bohemiae.“ čte takto: „... v krajinách království Českého a jemu sousedících zemí...“<sup>104</sup> Tomuto čtení by ale odpovídala vazba „in confinibus circa et partes regni Bohemiae...“ Správný překlad ale je „v sousedství a okolí krajín Království českého“.

Grigorić se také pokouší zjistit, jako víru tito „schismaticové“ vyznávali. Tu používá jako pramen výtky koncilu basilejského husitům, které pocházejí ale až z roku 1432 (snad 33?) A.D. Podle nich existuje v Čechách bludná víra, nevyznávající očistec, Filioque, papeže. A tato víra, pravili katoličtí oponenti v Basileji, byla v Čechách šířena už před koncilem kostnickým!<sup>105</sup> To je dost pozdní svědectví, navíc se tu mluví o období před Kostnickým koncilem, takže tu katoličtí odpůrci měli asi na mysli české reformní hnutí. Nic nás neopravňuje k tomu, abychom tyto výtky vztahovali k situaci r. 1346. A.D., kdy byla vydána bula Klementa VI. Navíc jsou nyní tyto odchylky pojmenovány „peregrinata dogmata“ – tady „příšlé učení“;<sup>106</sup> jedná se tu asi dokonce o valdenství, které do českých zemích skutečně přišlo ze západu

Grigorić dále říká, že obrovský úspěch, jaký měla Husova česká kázání zejména na venkově, byl způsoben povědomím národy o původní církvi cyrilometodějské, která byla církví národní. Sám Hus si pravoslaví vážil a neváhal jej hájit ani proti útokům vídeňského profesora Syworta (to je ale omyl, viz dále o Husovi), ale velmi silný vztah měl k pravoslaví zejména Jeroným Pražský – tu se Grigorić odvolává na jeho cestu na Litvu a Rus.<sup>107</sup>

Je vidět, že se Grigorić snaží stavět na vědeckých faktech, pokouší se podat pokud možno objektivní obrázek vývoje pravoslaví u nás. Ani on se ale neubrání svůdné teorii o přetrvání pravoslaví do Husa, nicméně přináší alespoň zajímavé důkazy. Bohužel, dle našeho názoru mylně interpretuje zájem Václava II. o východní obřad, nicméně jeho poukaz na papežskou listinu, týkající se založení kláštera Na Slovanech, je naprosto správný – jak už jsme při výkladu nad spsem Hilferdigovým (z něž tu sám Grigorić čerpá) řekli, zmínka v této bule je jediným možným poukazem na přetrvávající pravoslaví. Odkaz na výtky, učiněné v Basileji, je sice velmi zajímavý pro poznání husitské věrouky a jejich názoru na Filioque, ale ohledně přetrvání pravoslaví do Husa je dle našeho názoru bezcenný, protože příliš pozdní.

Pravoslavní historikové druhé poloviny 20. století už přistupují k otázce přetrvání pravoslaví do Husa vědecky a střízlivě. Jeden z nejvýznamnějších historiků církve, prof. o. Pavel Aleš se věnuje dějinám československé pravoslavné církve v populární práci „Pravoslávna cirkev u nás“ (slovenské vydání 1998 A.D., ale práce je staršího data). Aleš mluví sice o tom, že v národě přetrvávalo povědomí o díle slovanských věrozvěstů i po rozehnutí Sázavy, ale dokládá to pouze úspěšnou snahou Čechů o kanonisaci sv. Prokopa (1204 A.D.), zájmem Václava II. o východní obřad (str. 20) a opět papežskou bulou ohledně Emaus – tedy opět souhrn faktů, které povětšinou čteme už u Grigoriće. Řecký původ českomoravské církve si uvědomoval podle Aleše jak Hus, tak Jeroným. Aleš se tu bohužel dopouští stejného omylu jako Grigorić (ostatně se zdá, že z jeho práce Aleš pro toto období dosti čerpá) a považuje Husův list profesoru Sywortovi za obranu

<sup>104</sup> tamtéž, str. 18n

<sup>105</sup> tamtéž, str. 22

<sup>106</sup> MONUMENTA CONSILIORUM GENERALIUM XV. SAECULI, tomus I. a II., Vídeň 1857 a 1873 A.D. (dále jen „Monumenta conc.“), tom. II., str. 320

<sup>107</sup> Grigorić, str. 23nn

pravoslavných Slovanů<sup>108</sup> (o tom viz dále). Nicméně alespoň nikde netvrdí, že husitství navazovalo na pravoslaví a neříká, že výše zmíněné skutečnosti jsou důkazy přetrvávajícího pravoslaví.

Nejnověji se dějinám české (a slovenské) pravoslavné církve věnuje kniha o. Gorazda Vopatrného „Dědictví otců“ (vyd. 1999 A.D.). Ten je přesvědčen o existenci určité skupiny lidí, která se i po zániku slovanského Sázavského kláštera hlásila k tradicím pravoslaví (přičemž Sázavu považuje za jednoznačně pravoslavný klášter). G. Vopatrný také říká, že se v národě udržela vzpomínka na Cyrila a Metoděje a dokládá to zmínkou Dalimilovy kroniky.<sup>109</sup> Samozřejmě, nelze popřít, že přinejmenším vzdělaní lidé měli povědomí o slovanských věrozvěstech. Oba bratři byli ostatně ctěni i katolíky... Dále se samozřejmě G. Vopatrný zmiňuje o bule Klementově, kterou uvádějí všichni pravoslavní autoři na podporu teorie o přetrvání pravoslaví – a snad právem.

Co se týče husitství, a zejména přijímání pod obojí, zde G. Vopatrný uvádí, že i po pádu Sázavského kláštera „...vzpomínka na některé pravoslavné obřady... (např. nutnost „přijímat pod obojí způsobou“, podávání svatého přijímání dětem, srozumitelný jazyk bohoslužeb) se uchovávala v národním povědomí.“<sup>110</sup> Ačkoli autor nikde *expresis verbis* neříká, že toto vše přetrvalo až do husitství (např. to může znamenat, že se laický kalich udržel více než 100 let po zániku Sázavy do jeho zákazu ve 13. stol.), přece se zdá, že v přetrvání těchto bohoslužebných zvyklostí až do husitství věří. V knize však proto není uveden jakýkoli důkaz.

Dále bohužel G. Vopatrný v pasáži o Husovi cituje dílo J. Novikva „Pravoslavie u Čechov“, které je asi tím nejhorším plodem nevědeckého slavjanofilského nadšení. Tak se do díla G. Vopatrného dostala sice vzletná, ale bohužel nepodložená slova Novikovova, jako že Hus byl „pravým mučedníkem pravoslavné ideje“ a „zastáncem pravoslavného učení víry“ atd. K těmto slovům se ovšem autor zdržuje vlastního komentáře. Nově na druhou stranu G. Vopatrný cituje moderní jazykovědce, kteří dávají Husovu reformu českého pravopisu do souvislosti se slovanským písmem – a to samozřejmě poznal Hus v pražském klášteře Na Slovanech.<sup>111</sup> Nicméně právě emauzský původ této Husovy inspirace vylučuje jakoukoli souvislost s pravoslavím. Autorovi se také podařilo vyvarovat se omylu ohledně Husova listu profesoru Sywortovi, který se bohužel ve 20. století v pravoslavné literatuře udržoval.

<sup>108</sup> ALEŠ, PAVEL: *Pravoslávna cirkev u nás*, vyd. Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, Prešov 1998 A.D. (dále jen „Aleš“), str. 22n

<sup>109</sup> GORAZD (VOPATRNÝ): *Dědictví otců*, Knižní dílna Rubato, Praha 1999 A.D. (dále jen „G. Vopatrný“), str. 59

<sup>110</sup> tamtéž, str. 59

<sup>111</sup> (G. Vopatrný, str. 61n

## II. HUS A PRAVOSLAVÍ, NÁZORY NA NĚJ

### 1) HUS O PRAVOSLAVNÝCH

Jaký vztah měl sám Jan Hus k pravoslavné východní církvi? To je velmi těžké posoudit. Východiskem nám tu mohou být pouze jeho spisy, v nichž je ovšem zmínka o pravoslaví jen pomálu. V popředí Husova zájmu byly totiž jiné věci, zejména kritika zlořádů katolické církve a úsilí o mravní očistění křesťanů, tedy věci spíše praktické. Teoreticky se zabýval hlavně eklesiologií (spis „O církvi“), ale ani tehdy východní církvi velkou pozornost nevěnuje. Už jen tímto Husovým mlčením o východní církvi je vážně zpochybněna teorie o jeho pravoslavnosti, která se objevuje zejména u ruských autorů 19. století (viz výše v příslušné kapitole). Z nečetných zmínek Husových lze ovšem alespoň přibližně poznat, jaký vztah k pravoslaví skutečně měl.

Nejprve se ale zastavme u otázky, z jakých zdrojů své poznatky o východní církvi Hus čerpal. Víme, že pravoslavné země nikdy nenavštívil (na rozdíl třeba od Jeronýma Pražského). Nikdy tedy do styku s živým pravoslavím nepřišel – pokud ovšem pomineme teorii, že se v českých zemích udržely ve skrytu pozůstatky slovanské cyrilometodějské církve. Jak jsme ale v předchozí kapitole ukázali, chybí pro toto tvrzení přesvědčivé důkazy.

Hus tedy mohl své informace čerpat buď od pravoslavných křesťanů, s nimiž se mohl setkat v Čechách, nebo z literatury. Zastavme se nejprve u první možnosti. Setkání Husa s pravoslavnými je dostatečně prokázáno výrokem samého pražského mistra, jenž ve svém díle „Výklad víry“<sup>112</sup> říká, že ohledně Filioque s Řeky přímo hovořil: „...neb mluvil jsem s nimi a oni řekli...“ Tedy víme, že se Hus s pravoslavnými nejen setkal, ale dokonce s nimi mluvil i o závažných otázkách víry. To je důkazem, že se o východní křesťanství zajímal. Kdo ale byli oni „Řekové“ a kde se s nimi mohl Mistr Jan setkat? Přitom mějme na paměti, že „Řekové“ tu nemusí označovat národnost, ale spíše je to obecné pojmenování pro pravoslavné křesťany, vyznavače „řecké víry“.

Této otázce se podrobně věnuje Florovskij. V knize „Češi a východní Slované“ dochází k tomu, že na Pražské universitě studovali v době Husově i žáci z pravoslavných zemí. Byli tu zejména studenti z Litvy, mezi nimiž mohli být i pravoslavní Rusové – v Praze totiž byla nejbližší universita.<sup>113</sup> R. 1397 A.D. založila v Praze polská královna Hedvika tzv. „Litevskou kolej“, kde mělo být vyživováno 12 studentů z Litvy – ti měli poté šířit na Litvě křesťanství. Poté, co byla založena r. 1400 A.D. v Krakově Jagelonská universita, však Poláků i Litevců v Praze ubylo. Jejich odliv do Krakova spadá jak vidíme do doby, která nás nejvíce zajímá. Nicméně to naznamenává, že Poláci v Praze zcela přestali studovat. Máme svědectví Ondřeje z Brodu, jenž prohlašuje, že na Pražské universitě jsou všechny národy – mezi nimi vypočítává i Rusy, Poláky, Pannonce, Dáky a Kypřany.<sup>114</sup> Florovskij prošel seznamy studentů graduovaných na bakaláře v Husově době, aby v nich našel nějaké studenty z pravoslavných zemí. Výsledek však byl dost hubený. Studenti se uvádějí jen podle místa, z něž pocházejí. Florenskij sice objevil několik míst původu, která mohla ležet na východě, přesto je obvykle snazší ztotožnit je s nějakou lokalitou v českých zemích nebo v Německu. Nakonec našel pouze dva studenty, kteří jistě pocházeli z Litvy. Byli to bakalář Krištof z Litvy (graduován 1401 A.D.) a mistr Matěj z Vilna (Vilnjusu – graduován 1408 A.D.). Druhý z nich měl přitom ve zkušební komisi samotného Husa. Jenže od něj by se Mistr Jan o pravoslaví nic nedozvěděl – Matěj byl katolík, který se později dokonce stal

<sup>112</sup> M. JAN HUS: Výklad víry, ed. F. Žilka, vyd. A. Naubert, Jilemnice (dále jen „Hus: Výklad“), str. 71

<sup>113</sup> Florovskij: Češi..., 332

<sup>114</sup> tamtéž, str. 338nn

biskupem ve Vilnjusu a byl odpůrcem husitů. Tím se dostáváme k tomu, že ani z místa původu toho kterého studenta nelze vyvodit, jaké byl národnosti, natož vyznání. V Polsku i na Litvě bylo zejména ve městech obyvatelstvo smíšené, byli tu Poláci i Němci.<sup>115</sup> Je ovšem pravda, že záznamy o studentech, kteří dosáhli titulu bakaláře nevyprávějí o všech studentech Pražské university. Této hodnosti dosáhlo jen asi 10% studentů.<sup>116</sup> O těch, kdo žádného titulu nedosáhli, neexistují záznamy. Snad mezi nimi, domnívá se Florovskij,<sup>117</sup> bylo několik desítek dalších studentů z východu. A že tu takoví studenti museli být, o tom svědčí zmíněný výrok Ondřeje z Brodu. Stále ale není jasné, jakého vyznání byli – třeba víme, že Matěj z Vilna byl katolík a katolickému vyznání studentů nasvědčuje i záměr, s nímž byla zřízena „Litevská kolej“ – aby bylo na Litvě šířeno křesťanství. Královna Hedvika byla uherská katolička z rodu Anjou, dcera Ludvíka Svatého, a neměla tedy k náboženským otázkám tak tolerantní postoj, jaký byl rodově vlastní jejímu jagellonskému manželovi, králi Vladislavovi. V jejím pojetí mohlo být ono šířené křesťanství jediné katolictví. Máme tedy za to, že v jí založené „Litevské koleji“ bychom pravoslavné hledali marně.

Rovněž mezi Kypřany, Dáky a Pannoci pravděpodobně převládali katolíci – co se týče Dákie, tedy Valašska, Moldavska a Sedmihradska, bylo tu mnoho katolických Němců a Uhrů, v Pannonie, tedy Uhrách, většinu tvořili opět Maďaři. Kypr byl pod vládou katolických panovníků, potomků křižáků. Navíc to byl důležitý opěrný bod Benátek, takže lze počítat s tím, že šlechta a obchodnictvo bylo jednoznačně katolické – a většina pravoslavných Řeků náležela k nižší vrstvě, která si ovšem pobyt a studium v daleké Praze nemohla dovolit. Zbývají tedy Rusové – ano, zde by výrok Ondřejův skutečně mohl poukazovat na pravoslavné Rusy, protože v ruských knížectvích nevíme o nějakých větších katolických enklávách, např. kupců.

Můžeme tedy uzavřít, že nějací pravoslavní snad na Pražské universitě byli, i když to přímo doložit nemůžeme. Zde se s nimi mohl setkat i Hus a využít toho k poznání východních dogmat – např. Filioque.

Druhou možností, jak mohl Hus poznávat pravoslavnou církev, byly spisy, a to zejména spisy Viklefovy. Ty v něm přinejmenším podnítily zájem o východní křesťanství,<sup>118</sup> zdá se ale, že pod vlivem anglického theologa Hus přehodnotil i svůj postoj k ní. Zatím co ještě r. 1404 A.D. považoval Řeky za nespasené, protože stojí mimo katolickou církev, již tvoří papež a kardinálové, tak poté, co se dostaly do českých zemí Viklefovy spisy, změnil Mistr Jan názor.<sup>119</sup> Roku 1412 A.D. v polemice „Contra Stanislaum de Znoyma“<sup>120</sup> praví, že netřeba věřit, že by Řekové podléhali zatracení, i když neposlouchají papeže.

S tímto vědomím pak Hus k pravoslavné církvi přistupoval i nadále. Vycházelo z jeho eklesiologie, kterou přijal od Augustina a možná i od Viklefa. Podle ní je církev svatá sborem předurčených ke spasení, nacházejícím se po celém světě (viz dále kapitolu o husitské eklesiologii). A protože odmítl tuto církev obecnou, resp. její pozemskou část, církev bojující, ztotožnit s církví římskou, ale domníval se, že se tato nachází po celém světě,<sup>121</sup> museli její součástí být také křesťané jiných vyznání. Ti mohli být podle Husa stejně dobří křesťané a mohli

<sup>115</sup> tamtéž, str. 335n

<sup>116</sup> tamtéž, str. 333

<sup>117</sup> tamtéž, str. 336n

<sup>118</sup> NOVOTNÝ, VÁCLAV: *M. Jan Hus*, vyd. Jan Laichter, Praha 1919/21 A.D. (dále jen „Novotný: Hus“), str. 309

<sup>119</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK (ed): *Německého husity Petra Turnova spis o řádech a zvycích církve východní*, Věstník Král. české spol. nauk, 1915 A.D. (dále jen „Turnov“), předml. str. 2

<sup>120</sup> M. JAN HUS: *Contra Stanislaum de Znoyma*, Opera omnia, Academia, 1966 A.D. (dále jen „Contra Stanislaum“), str. 342

<sup>121</sup> M. JAN HUS: *Tractatus de Ecclesia*, Praha 1958 A.D. (dále jen „De Ecclesia“), str. 8

stejně tak dojit spásy jako katolíci. V tomto smyslu je třeba rozumět jeho výroku z polemiky proti M. Stanislavovi a i v Husově spisu „O církvi“ je cítit stejný duch, ačkoli takto na plno to zde nezazní.

Nejdále ovšem zachází Hus v díle „Výklad víry“ (také 1412 A.D.), kde sice vyznává Filioque, ale k tomu připojuje, že Řekové (tedy pravoslavní) jej odmítají a říkají, že Duch Sv. pochází jen od Otce. Podle něj takto věřili i svatí Jan Zlatoustý a Jan Damašský, nicméně není si tím Hus jist. Nakonec uzavírá, že spor o Filioque je jen nedorozumění „ve slovech“ a pokud by křesťanům na západě a na východě šlo skutečně jen o víru, pokud „by pilní byli lidé víry“, jistě by se bez problémů v této otázce shodli („brzy by se sjednotili v úmyslu“).<sup>122</sup> Hus zde vlastně říká, že Filioque je nedorozuměním, které nemůže být překonáno jen pro vzájemné nepřátelství pravoslavné a katolické církve. Rozhodně jej ale nehodlá hájit a zdá se, že by jej byl schopen i odložit, kdyby to přispělo k vzájemnému sblížení východní a západní církve – ovšem stejně tak považoval za zbytečné Filioque tvrdošjně odmítat. Co však je důležité, že Husa ani nenapadlo prohlašovat Řeky kvůli otázce vycházení Ducha Sv. za kacíře, schizmatiky nebo dokonce za propadlé zatracení.

Tím jsme ovšem vyčerpali všechny možnosti, jak se dozvědět něco bližšího o vztahu Mistra Jana k pravoslaví. Ve svých spisech totiž žádné další zmínky o něm nečiní a pokud ano, je to pouze v tom smyslu, že i Řekové (pravoslavní) mohou být součástí církve obecné a jako takoví mohou být spaseni. Právě jeho eklesiologie přivedla Husa k velmi snášenlivému vztahu k východní církvi, který bohužel nebyl na západě příliš obvyklý – vzpomeňme na podmínky, za nichž byla Římem vnucena řecké církvi unie ferrarsko – florentská. Hus naproti tomu nijak nevyvyšoval katolickou dogmatiku nad pravoslavnou. Zdá se, že ohledně fungování církve mu dokonce více vyhovoval pravoslavný model bez papeže, třeba při obsazování biskupství.<sup>123</sup> To ale neznamená, že by našel v pravoslaví nějaké zvláštní zalíbení, už proto, že měl o něm jen málo informací a měl jen mlhavé ponětí o východní církvi.<sup>124</sup> Avšak podle Husovy eklesiologie byli mezi pravoslavnými údové církve obecné, předurčení ke spasení, stejně tak jako v církvi katolické – nebyl proto pro Mistra Jana důvod na pravoslavné jakkoli nevražít či hledět s despektem.

#### a) List Janu Sywortovi

Nyní se zastavme ještě u jedné záležitosti, z níž bývá někdy usuzováno na Husův zvlášť kladný vztah k pravoslaví.

1. července 1413 A.D. napsal Jan Hus ostrý dopis vídeňskému profesoru bohosloví Janu Sywortovi. Husova formulace o tom, že Sywort nařkl v osobách studentů „slovanské království“ z kacířství bývá někdy chápána tak, že tu Hus hájí Polsko nebo dokonce pravoslavné věřící. Ale to je zásadní omyl. Zastánce této teorie zmátl úvod Husova listu, v němž vyčítá Sywortovi, že bez nejmenšího důkazu obviňuje Jeronýma Pražského, že po před nedávnem odešel do Polska s podvrtnými úmysly.<sup>125</sup> Další Husova slova se ale už Polska netýkají. Reagují totiž na list, který Sywart zaslal do Záhřebu tamnějšímu biskupovi a kapitule. Co jej k tomu přimělo? Ve Vídni byl tehdy zatčen chorvatský student Dominik ze Záhřebu a vyznal 16 viklefských článků. S těmi se podle vlastních slov seznámil v Praze, patrně na universitě. Snad v tom hrál nějakou roli i Jeroným Pražský, který o tři roky dříve ve Vídni pobýval a čelil tu rovněž obžalobě z viklefismu.

<sup>122</sup> Hus: Výklad str. 71

<sup>123</sup> M. JAN HUS: O svatokupectví, J. Otto, Praha (dále jen „O svatokupectví“), str. 131nn

<sup>124</sup> SPINKA, MATTHEW *John Hus' Concept of the Church*, Princeton University Press, Princeton 1966 A.D. (dále jen „Spinka“), str. 388

<sup>125</sup> RYBA, BOHUMIL (ed.): *Sto listů M. Jana Husi*, vyd. Jan Laichter, Praha 1949 A.D. (dále jen „100 listů“), str.



Každopádně profesor Sywort si Jeronýma nějak s Dominikovou kauzou spojil a ve zmíněném listě do Záhřeba varoval před Jeronýmem jako rozsevačem viklefismu. Hus cítil povinnost přítele Jeronýma hájit, zvláště když v jeho osobě byla napadena celá universita, jejímž byl Jeroným údem. O týden později zaslala do Vídně protestní dopis i sama universita.<sup>126</sup>

Hus v dopise nejprve ostře vyčítá vídeňskému profesorovi, že nařkl Jeronýma z podvratné činnosti v Polsku, když přece do jeho srdce nevidí – označuje Sywortovy domněnky rovnou za lež. Dále mu ostře vyčítá, že když už zostudil dost Království české, snaží se nyní nařknout z kacířství i jiné „království slovanské v osobách studentů“.<sup>127</sup> Z dobových souvislostí vyplývá, že tu jde o Dominika ze Záhřebu a další chorvatské studenty, v kterémžto smyslu vykládá list i jeho vydavatel B. Ryba.<sup>128</sup> O těchto studentech se v listě do Záhřebu Sywort vyjádřil jako „následnicích arcikacíře, majících med v ústech a nezhojitelný je zmijí chovající v srdci“.<sup>129</sup> Není jen jasné, zda oním „arcikacířem“ myslel Sywort Jeronýma nebo přímo Viklefa.

List samozřejmě nemá s pravoslavným naprosto nic společného, protože Chorvatsko bylo katolickou zemí – a pokud v pohraničních oblastech na východě nějakí pravoslavní byli, pak v Záhřebu rozhodně ne. Ale bohužel, objevují se ze strany pravoslavných autorů snahy naroubovat text dopisu na Polsko a Litvu a usuzovat z něj na Husovy sympatie k pravoslaví. Tento názor zastával třeba V. Grigorić.<sup>130</sup> Totéž tvrdí i P. Aleš,<sup>131</sup> přičemž se zdá, že tuto informaci přejímá nekriticky z knihy Grigorićovy. Týž omyl se pak objevuje také na některých internetových pravoslavných stránkách. Přitom už I. Pařmov<sup>132</sup> správně postřehl, že vídeňský profesor sice obviňuje Jeronýma z kacířství, nicméně nikde není ani nejmenší zmínka o pravoslaví. Sám Pařmov z toho uzavírá, že tu Hus sice bránil M. Jeronýma, ale nikoli pravoslaví – o to tu vůbec nešlo.

## 2) PRAVOSLAVNÍ O HUSOVI

Vztah pravoslavných křesťanů k Husovi a jejich názory na něj se samozřejmě v průběhu staletí měnily. Prošly také velmi zásadní změnou... Proto tyto názory oddělíme chronologicky, takže nám vyvstanou dva pohledy na Husa – nejprve je to Hus jako kacíř a poté Hus jako pravoslavný mučedník...

### a) Jak se šířily na východ zprávy o Husovi

Názorům pravoslavných, zejména ruských křesťanů na Jana Husa věnoval část svých prací A. V. Florovskij. Patří mu velká zásluha na odkrytí obrazu Husa v pravoslavné, zvláště východoslovanské literatuře 15. až 17. století. Budeme tedy i v této kapitole vycházet zejména z jeho souhrnu.

Florovskij se ovšem nevěnoval jen samotnému uchopení Husa pravoslavnými, ale snažil se zmapovat i cesty, jimiž se zprávy o Husovy (a vůbec husitství) dostaly na východ, zejména na Rus a Litvu. První informace o českém náboženském hnutí, v němž ovšem tehdy nebylo ještě ani potuchy o laickém kalichu, šířili snad na východě polsko – litevští studenti Pražské university – proto se Florovskij důkladně snažil nalézt v aktech university zmínky o studentech z těchto

<sup>126</sup> ŠMAHEL, FRANTIŠEK: *Jeronym Pražský*, Svobodné Slovo, Praha 1966 A.D. (dále jen „Šmahel: Jeronym“), str. 141

<sup>127</sup> 100 listů, str. 124

<sup>128</sup> tamtéž, poznámky, str. 266

<sup>129</sup> tamtéž, str. 124

<sup>130</sup> Grigorić, str. 26

<sup>131</sup> Aleš, str. 23

<sup>132</sup> Pařmov 1881, str. 177

oblastí. S jakým výsledkem, to jsme už viděli (viz výše). Nicméně spolu s ním můžeme připustit, že i katoličtí studenti mohli na Litvu přinášet zprávy o Husovi a jeho stranících.<sup>133</sup>

Další informace patrně přinesli čeští vojáci, jichž nemalé množství bojovalo na obou stranách (zejm. na polské) r. 1410 A.D. v bitvě u Grünwaldu. V té době již bylo české opravné hnutí dosti silné, populární byla Husova betlémská kázání, a mohlo se pochlubit výrazným úspěchem – vydáním Dekretu kutnohorského.<sup>134</sup> U Grünwaldu se čeští vojáci setkali s vojskem Vitoldovým, sestávajícím z obyvatel Litvy, z nichž většina byli pravoslavní. Byli tu ale také oddíly spojeneckých ruských knížat. Naopak mezi Čechy byli stoupenci Husova směru – pravděpodobná je přítomnost samotného Žižky, určitě tu byl Jan Sokol z Lamberka, jehož oba synové byli později stoupenci husitů. Při vzájemných stycích se mohli pravoslavní vojáci od svých českých druhů o Husovi docela dobře dozvědět, protože v Čechách se tou dobou začalo opravné hnutí přelévat z university do ulic mezi lid.

O tři roky později přijel na Litvu a Rus Husův přítel Jeroným Pražský. Víme, že s velkoknížetem Vitoldem a jeho dvořany, včetně prelátů, rozmlouval o víře, což se dozvídáme z kostnických žalob (viz v kapitole o Jeronýmovi). Těžko si lze představit, že by se Jeroným nezmínil o Husovi a opravném úsilí jeho strany, například o boji proti odpustkům. Jeroným totiž dokázal Husa obhajovat i v případě, že mu za to hrozila smrt, jako se to stalo po jeho útěku z Kostnice r. 1415 A.D. Těžko si můžeme přestavit, že by Jeroným Husa zapřel nyní, kdy se těšil ochraně panovníka a nemusel se ničeho obávat. Právě při těchto rozhovorech a během své další cesty po východních krajích mohl Jeroným svobodně šířit známost o Husovi a jeho učení.<sup>135</sup> Mohl tak napravit nepříznivý dojem, který snad o Husovi vytvářeli na Litvě katoličtí misionáři z Čech a litevští absolventi university – mezi první patřili vilenští kanovníci Jan Čech a Hynek, druhým byl třeba už zmíněný M. Matěj z Vilna.<sup>136</sup>

Další zprávy o Husovi se na Litvě a Rusi šířily až po jeho upálení. O tom r. 1415 A.D. zpravil koncil polského krále Vladislava zvláštním listem (Fl.: Češi, str. 356). Tak se o ní dozvěděli pravděpodobně i na litevském dvoře. Nicméně přesnější zprávy o Husovi a Jeronýmovi mohl Vitoldovi poskytnout až metropolita Řehoř Camblak, jenž působil přímo na Litvě, jenž se v letech 1417 – 8 A.D. účastnil kostnického koncilu a byl stoupenec unie litevské pravoslavné církve s Římem.<sup>137</sup> Čekali bychom proto, že bude Husa jednomyslně s koncilem odsuzovat. Jsme proto překvapeni, že ve svém listě velkoknížeti Vitoldovi ze 16. května 1417 A.D. označuje Husa jako „svatého“.<sup>138</sup> To je u uniatského hierarchie naprosto nečekané a ani u pravoslavných nic takového neslyšíme dalších 350 let! Nicméně v českých zemích už tehdy Hus jako svatý mučedník u stoupenců kalicha ctěn byl... Dodejme, že přítomnost Camblakova v Kostnici s Husovým procesem nijak nesouvisela – přišel dva roky po jeho tragickém konci.

Z téže doby (květen 1417 A.D.) máme zprávu katolického biskupa z Dorpatu, že když se velkokníže v tomto městě zdržoval, přišel k jeho dvoru jakýsi český rytíř, který v rozmluvě s dvořany, jíž snad byl přítomen i panovník, obhajoval Husa,<sup>139</sup> odsuzoval jeho upálení a dokonce jej prohlašoval za svatého! Pozoruhodné je, že proti němu ale ani velkokníže, ani nikdo z dvořanů nezasáhl!<sup>140</sup> Je ale možné, že oba výše zmíněné listy, Camblakův i dorpatského biskupa, se týkají

<sup>133</sup> Florovskij: Češi..., str. 340

<sup>134</sup> tamtéž, str. 341

<sup>135</sup> tamtéž, str. 341

<sup>136</sup> tamtéž, str. 336 a 341

<sup>137</sup> tamtéž, str. 353nn

<sup>138</sup> G. Vopatrný, str. 61

<sup>139</sup> Florovskij: Jan Hus, str. 13

<sup>140</sup> Florovskij: Češi..., str. 356

téže události a je to týž dopis, který je v jednom z děl mylně interpretován – oba totiž nesou datum 16. května 1417 A.D., oba zmiňují Husa jako svatého, oba mají vztah k Litvě i velkoknížeti Vitoldovi. Proto je třeba dopis dohledat...!

Zprávy o Husovi a zejména o husitství pak na pravoslavný východ mohly proudit už téměř nepřetržitě. Ve 20. letech je sem mohli přinášet polští, ale i litevští a ruští (zejm. haličtí) účastníci českých tažení Zikmunda Korybutoviče. Ten potom ve 30. letech přivedl oddíl českých žoldnérů až na Litvu, kde bojoval pod prapory knížete Svidrigajla. Nesmíme zapomínat ani na velkou jízdu sirotků k Baltu r. 1433 A.D., kterou nepochybně, jak bylo u husitů zvykem, využili i k propagaci svého učení – a tak ovšem i odkazu Husova. Čeští žoldnéři, mezi nimiž pochopitelně převládali výrazně kališníci, pak v Polsku, a to zejména v jeho jihovýchodních, tedy pravoslavných oblastech, působili až do 30. let 16. století.

Přesto vyslovuje Florovskij<sup>141</sup> závěr, že se v 15. století na Rusi o Husovi téměř nic nevědělo. K takovému závěru jej zákonitě vedla absence jakýchkoli zmínek o něm v ruských pramenech. Začíná se v nich objevovat až ve století 16.

#### b) Do 17. století

Jak už jsme řekli, v Rusku se v domácích pramenech objevují první zmínky o Mistru Janovi až v 16. století. Z Balkánu, z prostředí pravoslavných Slovanů, máme však doklad o Husovi už z prvních desetiletí po jeho smrti. Někdy kolem roku 1430 A.D. napsal Konstantin Kostenčský oslavný životopis „Život Štěpána Lazareviče“, v němž velebil tohoto srbského panovníka, jenž zemřel r. 1427 A.D. Konstantin (kolem 1380 – 1435 A.D.) byl bulharský utečenec žijící právě na dvoře srbského despoty Štěpána Lazareviče. Vypráví o Husovi a jeho zprávy jsou velmi zajímavé. V Čechách, píše, povstala nová herese, zvaná husitství. Tato herese, jak někteří říkají, má velmi blízko k pravoslaví. S tím se totiž její původce, Jan Hus, seznámil za svého pobytu v Jeruzalémě a na Sinaji. Tu měl dokonce žít v jednom klášteře s pravoslavnými mnichy a od nich přijal pravoslaví. Odtud přinesl do Prahy řecké knihy, jež se od těch dob nacházejí na Vysokém učení v Praze. Hus se naučil na východě řecky a i po návratu do vlasti se dále zdokonaloval v nauce – nejspíš míněna nauka pravoslavná. Následně na koncilu (v Kostnici) mluvil proti kněžskému celibátu a dalším věcem, pročež byl upálen. Jeho učení se ale rozšířilo a mělo mnoho následovníků.<sup>142</sup> Pravoslavný autor tu tedy o Husovi mluví velmi pochvalně, považuje jej dokonce za následovatele pravoslaví. Podivná je jeho zpráva o Husovi, navštívivším Svatou zemi – o tom nikde jinde neslyšíme. Domníváme se, že Konstantin tu zaměnil Husa za Jeronýma, jenž v Jeruzalémě prokazatelně byl – o tom ale viz dále kapitolu jeronýmovskou.

Florovskij toto vyprávění Konstantina Kostenčského zná, ale mylně uvádí, že se nachází v jeho dalším spise „Kniha o písmenech“. Ač dodává, že Konstantinův „Život Štěpána Lazareviče“ byl velmi rozšířen (snad i na Rusi), přesto Rusové jeho kladné hodnocení Husa nepřevzali.<sup>143</sup>

U východních Slovanů panovalo totiž o Mistru Janovi zcela opačné mínění. Hus zde byl staven do jedné řady s ostatními západními reformátory, tedy Lutherem, Kalvínem a Zwinglim a spolu s nimi také v jedné řadě odsuzován. A spolu s ním se stejného odsudku dostávalo i Jeronýmu Pražskému.<sup>144</sup> To je samozřejmě logické, protože reformace, zejména ve své kalvínské podobě, je pro pravoslaví naprosto nepřijatelná. Povědomí o Husovi jakožto reformátorovi se dostávalo na Rus ze dvou stran. Byly to jednak katolické prameny, kde byl Hus vykreslován v nejčernějších

<sup>141</sup> Florovskij: Hus, str. 11

<sup>142</sup> КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ: Съчинения, Sofie 1993 A.D. (dale jen „Konstantin“), str. 183

<sup>143</sup> Florovskij: Češi, str. 401n

<sup>144</sup> Florovskij: Hus, str. 28n

barvách po boku Luthera a dalších. Z takových katolických zdrojů čerpali své odsudky Husa Zachariáš Kopystenský i autor „Západoruského Chronografu“ (Fl.: Češi, str. 394n). Z druhé strany pak pravoslavní věděli, že se k Husovi jako svému původci hlásily i bratrské sbory ve východním Polsku a na Litvě, která postupně přecházela pod ruskou vládu. Jednota se zejména v Polsku výrazně sblížila s protestanty, o upevnění těchto vztahů usiloval i Komenský (Fl.: Češi, str. 397n) – patrně proto, aby společně vytvořili frontu proti dominantnímu katolicismu. Bratří byli ale velmi radikální protestanti, takže je pravoslavní přísně odsuzovali. Máme zprávu o disputaci, kterou vedl představený Bratří na východě Rokyta přímo s carem Ivanem Hrozným.<sup>145</sup> Ta se měla konat roku 1570 A.D. a skončila tím, že car nazval Husa a Luthera kacíři a původce rozkolů<sup>146</sup> a obvinil je, že svým nebiblickým učením naplnili celou zemi. Přitom je zajímavé, že car vůbec Husovo jméno znal – muselo být tedy povědomí o něm v Rusku rozšířeno.<sup>147</sup> Tak byl i vinou nesprávné interpretace bratrské Hus na východě považován za protestanta a kacíře.

Mínění Ivana Hrozného totiž zcela souhlasí s míněním všech pravoslavných ruských autorů. V očích igumena Artěmije je Hus („Husian“ – Hus Jan) sveden svým nerozumem a ještě více zlým duchem; je roven Lutherovi a liší se od něj jen tím, že nehanobil všechny svátosti a církevní obřady.<sup>148</sup> Tím zřejmě Artěmij naráží na úctu ke svátosti oltářní, již si husité podrželi.

Dalším spisem, odsuzujícím Husa, bylo dílo knížete I. M. Kotyрева „O ikonoborcích a všech zlých heresích“. Zde se píše, že v Německu (!) povstali obrazoborci Hus a Viklef, kteří byli horší než ikonoklasti v prvním tisíciletí. Jak je vidět, měl Kotyrev o Husovi naprosto mylné informace. Bohužel, jeho kniha zapůsobila na ruské pravoslavné, u nichž je úcta k obrazům obzvláště silná, a záporný názor na Husa u nich zůstal zachován po celé 17. století.<sup>149</sup>

Z této doby pochází spis Zachariáše Kopystenského „Palinodie“.<sup>150</sup> Ten vznikl r. 1621 A.D. a Zachariáš tu píše, že „Husové, Lutherové, Zwingliové a Kalvínové“ odtrhli mnohé národy od římské církve a v Čechách a Polsku vypudili z kostelů latinskou víru. Nicméně na druhou stranu přináší kniha informaci, že v českých zemích je křesťanství původu pravoslavného. Znal tedy Zachariáš některé české spisy, které mluvili o pravoslavném původu českého křesťanství? Nejspíše se tu nabízí dílo Jana Jáfeta, to se mu mohlo dostat do rukou skrze bratrské obce na východě. Kniha Stránského a Komenského tehdy totiž ještě nebyly napsány...

Ze 17. století, konkrétně z roku 1644 A.D. pocházejí i velmi rozšířené tzv. Kyrilovy knihy. Ty opět staví Husa do jedné řady s Lutherem a Viklešem a obviňují jej z obrazoborectví.<sup>151</sup> My ovšem víme, že křivě. Zdá se, že v tomto obvinění vycházejí Kniha Kyrilovy z údajů I. M. Kotyрева (viz).

Toto chápání Husa jako jednoho z reformátorů našlo i svůj liturgický výraz. Na Rusi totiž existoval obřad, jímž se jinověrci přijímali do pravoslavné církve. Tento obřad měl přesnou liturgickou formu a byli také předepsány formule, kterými se nově přijímaný měl zřící své dosavadní víry. Ty byly samozřejmě jiné pro každý druh jinověrců. Hus je zmiňován ve formuli, vztahující se k přijímání protestantů. Protestant se při takovém obřadu musel zřící Husa, Viklefa, Luthera a dalších reformátorů „kteří svým kacířstvím předstihli papežskou víru, od které odpadli...“<sup>152</sup>

<sup>145</sup> Florovskij: Češi, str. 393nn

<sup>146</sup> Florovskij: Hus, str. 26

<sup>147</sup> Florovskij: Češi, str. 393

<sup>148</sup> Florovskij: Hus, str. 26

<sup>149</sup> Florovskij: Češi, str. 395n

<sup>150</sup> (někdy zmiňován jako Husitské letopisy – tak Florovskij: Češi, str. 394

<sup>151</sup> Florovskij: Hus, str. 27

<sup>152</sup> tamtéž, str. 28

Můžeme tedy shrnout, že až do 17. století panoval v Rusku jednoznačně negativní názor na Husa. Ačkoli v 15. století měli přinejmenším pravoslavní křesťané na Litvě možnost získat informace přímo od kališných vojáků, kteří měli na Husa samozřejmě kladný názor, nemáme o tom žádných zpráv. Zdá se, že se v tehdejší době do Ruska nezkreslené informace o Husovi nedostali, nebo bez odezvy zapadly. Hus začal být v pramenech zmiňován až v 16. století, kdy se rozmáhal protestantismus a na Litvu přicházeli Bratři. Proti těm ale pravoslavní cítili potřebu vystoupit, protože jejich víra byla s pravoslavím neslučitelná. Rusové se obávali, že by se jejich učení mohlo rozšířit dál, čemuž se snažili zabránit m. j. literární polemikou. A protože se členové Jednoty na Husa, ale také na další reformátory odvolávali, stal se i Hus jejím terčem. Právě z těchto polemik pocházejí zmínky o Husovi. V téže době začali pravoslavní získávat informace o Husovi také z katolických pramenů, které se patrně šířili v rámci protireformačního úsilí. V nich ovšem nebyl Hus odlišován od Luthera a dalších protivníků římské církve.

Že bezprostředním podnětem zájmu ruských pravoslavných o Husa bylo působení Bratří v jejich těsném sousedství, pro to máme ještě další nepřímý doklad. Během 17. století, kdy bylo v českých zemích kališnictví po Bílé Hoře potlačeno a také bratrské obce na východě pozvolna zanikají, mizí z ruských pramenů i zmínky o Husovi, protože hrozba ze strany jeho „stoupenců“ už pomínula a nebylo třeba v polemice pokračovat.

#### c) 19. a 20. století

V 18. století postrádáme v pravoslavné, zejména tehdy ruské literatuře o Husovi zmínek. Teprve před polovinou 19. století se opět Mistr Jan v ruské literatuře objevuje – avšak ve zcela jiné podobě. Ruský Hus 17. a 19. století jako by byly dvě různé osoby.

V době národního obrození se začalo rozvíjet panslavistické hnutí. Nás zajímá zejména jeho vliv na chápání Husa. Aby totiž slavjanofilové našli nějakou spojitost mezi českými a slovanskými, v chápání 19. století zejména ruskými dějinami, snažili se v historických událostech hledat stopy takovýchto spojitostí. Jak už jsme viděli, neuniklo pozornosti slavjanofilů husitství jako nejvýznamnější část českých dějin (přinejmenším v pojetí obrozenců) a nyní si ukážeme, že se v podobném světle pokoušeli interpretovat i učení, život a smrt Jana Husa. Protože pak Hus je postava povýtce náboženská, museli ji z tohoto hlediska nazírat i slavjanofilští autoři. Tak se stalo, že začali Husa považovat za dědice a obnovitele pravoslaví, jež prý přetrvávalo skryté v českém národě od doby Cyrila a Metoděje.

Tyto názory se objevovaly už v první polovině 19. století. Husa považoval za pokračovatele pravoslaví V. Hanka i L. Štúr.<sup>153</sup> Ale teprve r. 1848 A.D. se objevují dvě práce ruských autorů, které se snaží dokázat tento názor vědecky. Byly to spisy V. Jelagina „Об Исторіи Чехіи Франца Палацкаго“ a J. Novikova „Православіе у Чехов“. Obě díla se snažila dokázat, že pravoslaví v českých zemích přetrvalo dlouhá staletí od Cyrila a Metoděje až do Husa. Následně poukazovala na to, že Hus byl vlastně pravoslavný. Toto schéma se pak objevuje v dalších ruských pracech 19. století, které hovoří o Janu Husovi. Protože jsme ale o názorech ruských autorů na přetrvání pravoslaví u nás hovořili v předchozí kapitole, budeme se nyní věnovat pouze tomu, co říkají přímo o Janu Husovi.

Práce Jelaginova, jež se jako první věnovala soustavně husitství, kupodivu přímo o Husovi příliš nemluví – respektive nikde není řečeno, že by Hus byl přímo pravoslavný. Přesto z celkového kontextu vyplývá, že Hus byl pokračovatelem cyrilometodějských tradic.<sup>154</sup> Celkem střízlivý tón Jelaginův však je naprosto cizí dalšímu ruskému autorovi, J. Novikovovi. Ten vydal svůj spis ve

<sup>153</sup> Florovskij: Češi, str. 404

<sup>154</sup> Jelagin, str. 35

stejném roce jako Jelagin, nicméně až po něm a na jeho dílko se odvolává. Přesto se radikálně odchyluje od jeho pojetí Mistra Jana. Zatím co Jelagin vidí jako ústřední bod husitství kalich,<sup>155</sup> pro Novikova je na prvním místě Hus a jeho snaha o návrat české církve jejím pravoslavným kořenům.<sup>156</sup>

V jeho podání samozřejmě navazuje Hus na přetrvávající pravoslavnou tradici Čechů. Kalich je podle Novikova nikoli ústředním bodem husitství, ale pouze projevem pravoslavné tradice.<sup>157</sup> Obhajoba kalicha pak ruskému autorovi splývá v jedno s obhajobou pravoslaví. A právě pro svou věrnost pravoslaví byl nakonec uvězněn a odsouzen. Ale ještě v listech z kostnického žaláře hájí Mistr Jan kalich – tedy v Novikovově chápání i pravoslaví.<sup>158</sup> Husovu lásku ke kalichu vysvětluje Novikov tak, že jako žák Matěje z Janova byl přítomen tomu, když jeho mistr vysluhoval „řecko – slovanský obřad“, jehož nedílnou součástí byl i laický kalich. O této mylné informaci viz psáno v předchozí kapitole. A byl to právě Hus, jenž podle Novikova obnovil přijímání pod obojí.

Velmi emotivně mluví Novikov o důvodech, pro něž skončil Hus na hranici. Vyvrací Palackého názor, že Hus nebyl odsouzen pro dogmatické odchylky od katolické nauky – podle Novikova třeba zpochybňování papežství takovou odchylkou je - a má v tom zcela pravdu.<sup>159</sup> Krom toho byla i Husova eklesiologie v příkrém rozporu s katolickou naukou, protože podle něj byla církev obecná i v církvi pravoslavné. Když tedy říkal ve vyznání víry „věřím...v Církev“, hlásil se tím i k církvi pravoslavné. Tím hlavním důvodem ale bylo, že Hus byl vlastně „obětí za národ“, kterému ukázal pravoslavnou církev jako ideál. Proto muselo katolické duchovenstvo Husa umlčet a tuto „řeckou heresi“ skryli ze strachu pod označením „husitství“ a „viklefismus“. Novikov pak pronáší větu, jež je tak často citována slavjanofily i pravoslavnými autory: „Hus byl pravý mučedník pravoslavné idee.“<sup>160</sup>

Úloha Jeronýma pak spočívala v tom, že v jeho osobě Hus „podal ruku pravoslaví“. <sup>161</sup> Novikov se očividně domnívá, že se Jeroným vydal na svou cestu na Litvu a Rus z Husova popudu, aby tu navázal vztahy s pravoslavnými.

Zatím co ve této své práci z roku 1848 A.D. Novikov o Husovi jako pravoslavném mučedníkovi jen nastínil, v pozdější knize „Гусъ и Лютеръ“ se snažil podpořit svou teorii vědeckými důkazy. Trvá na své původní myšlence, že Husovo učení bylo návratem k apoštolské církvi v její „řeckovýchodní“ podobě. Ovšem uznává, že se pravoslaví u Husa v čisté podobě, tak jak ji známe třeba z Ruska, neprojevovalo. Nicméně Husova víra byla pravoslavná v tom smyslu, že se snažila navrátit k čistotě apoštolské doby. Pravoslaví se pak Hus v této podobě snažil nastolit nejen v českých zemích, ale v celé západní církvi. Papež se v tomto systému měl opět stát pouhým biskupem a neměl už být hlavou církve. Novikov bez jakéhokoli důkazu soudí, že kdyby v Čechách byl silný vliv byzantský, Hus by „spočinul v náruči své matky“ – pravoslavné církve.<sup>162</sup> Rozdíl mezi Viklefovou a Husovou přichylností k pravoslaví vidí ruský autor v tom, že zatímco Viklef znal východní křesťanství jen z doslechu, u Husa bylo „vzpomínkou“ na cyrilometodějskou misii, jejíž dědictví přežívalo v národě 500 let. Toto dědictví právě Hus oživil.<sup>163</sup>

<sup>155</sup> tamtéž, str. 13

<sup>156</sup> Novikov 1848, str. 88

<sup>157</sup> tamtéž, str. 69

<sup>158</sup> tamtéž, str. 76n

<sup>159</sup> tamtéž, str. 80nn).

<sup>160</sup> tamtéž, str. 90).

<sup>161</sup> tamtéž, str. 64)

<sup>162</sup> Novikov: Hus..., str. 255

<sup>163</sup> tamtéž, str. 354

Dále se Novikov věnuje Husovu učení. Zastavil se samozřejmě i u otázky Filioque. Ačkoli ví, že Hus věřil, že Duch Sv. vychází i ze Syna, přece Novikov říká, že není jisto na kterou stranu by se nakonec v tomto sporu přiklonil – snad tu má na mysli Husův názor, že v tomto bodě je mezi východem a západem jen terminologická nesrovnalost. Dále říká, že Hus neopustil Filioque proto, že tuto věc nepovažoval za důležitou.<sup>164</sup> Novikov hovoří i o dalších článcích Husovy víry, jako úctě ke svatým a k Bohorodičce, ale to je v katolické církvi téměř stejné jako u pravoslavných. Dostává se také k tomu, že Hus měl v úctě také svaté obrazy, čímž asi chtěl Novikov uvést na pravou míru obvinění, vznášená proti Husovi v ruské literatuře 16. a 17. století (viz výše). Na stranách 295 – 329 pak Novikov rozebírá Husovu eklesiologii na základě spisu „De Ecclesia“. Dochází k tomu, že „Husovo učení bylo v podstatě blízké pravoslaví“,<sup>165</sup> například myšlenkou, že by si všichni biskupové měli být rovni – včetně římského.<sup>166</sup>

Novikov uznává, že Hus nikdy svou pravoslavnost neproklamoval veřejně. Také ví, že za část všeobecné církve považoval vedle „Řeků“ také církev indickou a další církve včetně římské. Tu ale považoval za zkaženou a usiloval o její nápravu.<sup>167</sup> Na závěr konstatuje, že ani v Husově listě psaném z vězení na rozloučenou, není ani zmínka o pravoslaví.<sup>168</sup>

V celku je z práce „Гусъ и Лютеръ“ vidět, že Novikov prozkoumal mnoho Husových spisů i sekundární literatury a nikde nenašel přímý doklad o Husově pravoslavnosti. Proto ačkoli na ní nadále trvá, zejména na základě Husovy nauky o církvi, přece už nevolí tak radikální slova jako ve svém prvním spisku „Православие у Чехов“. Výroky o „mučedníku pravoslavné idee“ bychom tu hledali marně.

Nicméně vyznění Novikových prací bylo jednoznačné – Hus byl pravoslavný. Budilovič (Jeroným, str. 19) se ptá, zda je nezákonné (tedy nekanonické) sloužit za Husa a Jeronýma pravoslavnou panychydu. Uvědomuje si samozřejmě, že nebyli s pravoslavnou církví během života sjednoceni, ale nadhazuje myšlenku, že za sjednocení s pravoslavím lze pokládat jejich mučednickou smrt – jako tomu bylo v případě mučedníků prvokřesťanských.

Aktuálnímu tématu vztahu Husa a pravoslaví se věnoval A. F. Hilferding v knize „Hus. Jeho poměr k pravoslavné církvi“ (české vydání 1871 A.D.). Správně na základě rozboru Husovy theologie usuzuje, že Hus nebyl protestant,<sup>169</sup> dále že nekritisoval papežství jako takové, ale jen hříšnost papežů. Jeho snahou bylo odstranit v katolické církvi novoty (odpustky atd.), proti nimž ostatně vystupovala i pravoslavná církev. Husova věrouka tak byla daleko spíše pravoslavná nežli protestantská. To jsou velmi silná slova. Zdá se ale, že Hilferding sám nemá v Husovi jasno. V zápětí totiž říká, že Hus zastával mnohá katolická dogmata, například očištec, „jsa ve vleku scholastiky“.<sup>170</sup> Jenže na téže stránce zase říká, že pokud by došlo ke sporu mezi katolictvím a pravoslavím, Hus „by“ se postavil na stranu pravoslaví. Ale Hilferding neuvádí jediný důkaz!!!

Pravoslavná církev východní Husa zajímala a chtěl se s ní spojit. Proto se o ní snažil dozvědět co nejvíc, vyptával se pravoslavných, kteří navštívili Prahu - tu asi Hilferding naráží na zmínku z Výkladu víry, že se Hus vyptával „Řeků“. Když se nemohl nic bližšího dozvědět, vyslal na Rus Jeronýma.<sup>171</sup>

<sup>164</sup> tamtéž, str. 258

<sup>165</sup> tamtéž, str. 329

<sup>166</sup> tamtéž, str. 302

<sup>167</sup> tamtéž, str. 330n

<sup>168</sup> tamtéž, str. 360

<sup>169</sup> Hilferding, str. 5

<sup>170</sup> tamtéž, str. 12nn

<sup>171</sup> tamtéž, str. 16



Vidíme, že Hilferding kolísá mezi přístupem vědeckým, který mu ukazuje katolické zakotvení Husovo, a vlastním slavjanofilským přesvědčením, které by v Husovi rádo vidělo obnovitele českého pravoslaví. Z toho pramení jistá rozdvojenost jeho práce.

P. Vasiljev samozřejmě odmítá myšlenku, že by Hus byl jakkoli pravoslavný, stejně jako teorii o přetrvání pravoslaví v českých zemích až do husitství (o tom viz v předchozí kapitole). Vasiljev je velmi pobouřen tím, jak se pořád bez nejmenšího důkazu mluvilo o pravoslaví u Čechů a husitů. Podává nám tak obrázek o tom, jaký byl v Rusku a v Čechách vztah k Husovi v 60. a 70. letech 19. století. U Husa byl pro ruské vědce přitažlivý jeho slovanský původ a ještě se mu snažili dodat vážnosti tím, že z něj dělali pravoslavného křesťana. O pravoslavných husitech a Husovi se pak mluvilo při všech možných i nemožných příležitostech: na Slovanském sjezdu v Moskvě, při založení pravoslavného chrámu v Praze, při Husově jubileu (500 let od narození) atd. Všude je vydáván tento pochybný závěr za pravdu a odkazuje se přitom na práce Novikova a Hilferdinga. Nesmyslnost jejich argumentů, ač je jasná, může být dokázána jen kritickým rozбором.<sup>172</sup> A o ten se chce Vasiljev ve své práci pokusit. My se domníváme, že se mu to povedlo, nicméně jeho hlas zůstal osamělým. I nadále se houževnatě udržovala myšlenka o pravoslavném mučedníku Janu Husovi...

Nicméně daleko střízlivěji než Novikov psal o Husovi počátkem 80. let 19. století I. Paľmov. Ten s Novikovem přímo polemizuje, že jisté sympatie husitství k pravoslaví ještě nedokazují, že bylo pravoslavným hnutím. Sám Hus sice při své kritice papežství poukazuje na to, že i „Řekové“ (pravoslavní) mohou být spaseni, ale z toho nelze vyvozovat jakýkoli jeho příklon k pravoslaví. A co se týče Filioque – tu zase polemizuje Paľmov s Hilferdingem – Hus by snad skutečně byl schopen tuto nauku opustit, ale to je asi to jediné, co by ze západní teologie odložit.<sup>173</sup> V jiném díle („Чешский гуситизм...“) se Paľmov k otázce Husovy pravoslavnosti vrací. Vidí velký rozdíl mezi Husem a Lutherem – Hus rozhodně nebyl předchůdcem německého reformátora. Hlavní rozdíl ale vidí v tom, že Hus nenapadal dogmata katolické církve, ale jen nepravosti a nemravnost, jež se v ní rozbujela (str. 12n). Přesto ale Paľmov věří, že se Hus zajímal o pravoslaví, důkazem čehož je Jeronýmova cesta na východ. Proto může být Hus mostem mezi Čechy a pravoslavnými Slovany. Alespoň v tomto smyslu skutečně navazuje na Cyrila a Metoděje a může přispět ke sjednocení slovanských národů.<sup>174</sup> Paľmov tak končí svou práci z roku 1908 A.D. panslavistickým zvoláním, které pronáší s vědomím, že pro Husovo pravoslaví sice nejsou důkazy, ale sám fakt, že je o něm řada lidí přesvědčena, může být slovanské věci ku prospěchu.

Florovskij vypočítává další ruské myslitele, kteří byli přesvědčeni o Husově pravoslavnosti. Z nich je asi nejvýznamnější náboženský filosof A. Chomjakov (zemřel 1860 A.D.) Skladatel M. I. Balakirev (zemř. 1910 A.D.) dokonce chtěl, aby Hus a také Jeroným Pražský byli pravoslavnou církví prohlášeni za svaté.<sup>175</sup>

K dalšímu prohloubení zájmu o Husa došlo při příležitosti stého výročí jeho smrti.<sup>176</sup> Toto výročí si připomínali i pravoslavní. O tom svědčí například stať srbského jeromonacha (později biskupa) sv. Nikolaje Velimiroviče, která byla sepsána za jeho pobytu ve Spojených státech právě roku 1915 A.D. Spisek nese název „Svatý Jan Hus“ – a skutečně, sv. Nikolaj považuje Husa za pravoslavného světce! Ovšem je mu zároveň i světcem katolickým. Je útěchou všech, kdo bojují

<sup>172</sup> Vasiljev, str. 91n

<sup>173</sup> Paľmov 1881, str. 170nn

<sup>174</sup> ПАЛЬМОВ, ИВАН: *Чешский гуситизм и его историческое значение*, otisk časopisu ?лаврянскія известія 1908 A.D. (dále jen „Paľmov 1908“), str. 17

<sup>175</sup> (Florovskij: Hus..., str. 41

<sup>176</sup> Florovskij: Češi..., str. 408



za Ducha Sv. a postrachem těch, kdo bojují proti němu. Přitom ovšem autor nezpochybňuje Husovo katolictví, píše, že Hus je „živou silou katolické církve“ a je dnes uctíván i mnoha katolíky, kteří nemohou za to, co jejich předci spáchali v Kostnici. Protestanté považují Husa za protestanta, katolíci za vzor, pravoslavní shledávají jeho učení pravoslavným. Ale Hus nepatří ani jednomu – patří totiž všem! Byl prostě skutečným křesťanem, tak jako apoštolové. Proto se může Hus stát mostem mezi vyznáními.

V době, kdy se vzpomíná výročí Husovy smrti, chce být srbská církev (jejímž je sv. Nikolaj představitelem) spojena „myšlenkou úcty... k největšímu Čechovi...“ se všemi katolíky a protestanty, kteří dnes Husa oslavují.<sup>177</sup>

Sv. Nikolaj Velimirovič tedy považuje Husa za svatého, ale ne v obvyklém smyslu, jakožto pravoslavného světce. Netvrdí, že se Hus hlásil přímo k pravoslaví, ale jeho touha po původní křesťanské čistotě a návrat k apoštolské církvi jej činí svatým. A tohoto světce mohou vyznávat všichni křesťané, protože z apoštolské církve přece všichni vzešli.

#### d) Úcta k Husovi v obnovené pravoslavné církvi v českých zemích

Viděli jsme, že se v 19. století rozvíjela úcta k Janu Husovi jako pravoslavnému mučedníku mezi ruskými slavjanofily a máme také doklad o této úctě v Srbsku ve spise sv. Nikolaje Velimiroviče. Stejně tak byl Hus vnímán i v obnovené pravoslavné církvi, jež se začala v českých zemích ustavovat od 70. let 19. století. Už jednomu z jejích zakladatelů, F. L. Riegrovi, píše ruský slavjanofil I. S. Aksakov, že Husova idea byla bezprostředně spojena s Cyrilem a Metodějem a že „záře z Velehradu“ osvětila i Husa.

<sup>178</sup> Tento názor nasvědčuje, že i u českých pravoslavných se Hus těšil úctě. Další doklad pro to máme sice až z počátku 20. století, ten je zato velmi významný. Roku 1903 A.D. se Pravoslavná beseda, což bylo sdružení českých pravoslavných křesťanů sídlící při chrámu sv. Mikuláše v Praze, rozhodla podat ruskému Posvátnému synodu žádost o prohlášení Jana Husa za svatého. Duchovním otcem návrhu byl Juc. František Budina, který také v červnu téhož roku psal o tomto usnesení o. N. Ryžkovovi, jenž byl duchovním správcem chrámu sv. Mikuláše (ale přes léto pobýval v Karlových Varech, kde se staral o ruské lázeňské hosty).<sup>179</sup>

Jen krátce před tím však byla podána Posvátnému synodu jiná žádost o Husovo svatořečení, o níž se zmiňuje pražský jáhen A. Vozněsenskij v „Bogoslovskom věstniku“, vydaném r. 1902 A.D. – ovšem Vozněsenského článek byl sepsán už v prosinci roku předcházejícího. Grigorič se domnívá, že to byla žádost Čechů žijících v Rusku. O takové žádosti se zmiňuje i v jednom z dopisů z roku 1904 A.D. i o. Ryžkov.<sup>180</sup> Z toho, že byly podány žádosti dvě, dokonce snad nezávisle na sobě, vidíme, jak aktuální byla otázka Husova svatořečení pravoslavnou církví na počátku 20. století. A to jak mezi Čechy doma, tak v cizině. Z toho můžeme také dovodit, že mezi pravoslavnými Čechy se Hus těšil velké úctě.

A jak se Posvátný synod k žádostem Čechů postavil? V odpovědi na žádost Pravoslavné besedy prohlásil, že o této záležitosti nemůže rozhodnout a odložil ji.<sup>181</sup> Proč, to se můžeme jen domýšlet. Mohly tu hrát roli politické zřetele – nebylo radno pohněvat rakouskou vládu kanonisací „kacíře“ Husa. Ale také si Synod mohl uvědomit, že svatořečení Husa pravoslavnou církví není možné, protože nebyl pravoslavný. Pokud ale Synod nechtěl nově se obrátivší české souvěrce zklamat

<sup>177</sup> SV. NIKOLAJ (VELIMIROVIČ): *Svatý Jan Hus*, Pravoslavná akademie, 2003 A.D. (dále jen „sv. Nikolaj V.“), str. 23nn

<sup>178</sup> Florovskij: *Češi...*, str. 408

<sup>179</sup> Grigorič, str. 42

<sup>180</sup> tamtéž

<sup>181</sup> Florovskij: *Češi...*, str. 410

v otázce, která byla pro ně očividně velmi důležitá, nezbyvalo Synodu nic jiného, než zahrát záležitost Husova svatořečení do ztracena. A tak tomu zůstalo podnes.

Pravoslavná beseda se sice kanonisace Mistra Jana nedočkala, ale nepřestala mu prokazovat úctu. Tak se už 5. července 1903 A.D. její členové účastnili slavnostního položení základního kamene Husova pomníku na Staroměstském náměstí v Praze.<sup>182</sup> Při té příležitosti měl slavnostní řeč E. Grégr, ale o pravoslaví v ní nepadla ani zmínka.<sup>183</sup> I nadále se pak členové Besedy účastnili odhalování a pokládání základních kamenů Husových pomníků – jen r. 1904 A.D. to byly pomníky ve Vamberku, Nechanicích a Bráníku.<sup>184</sup>

Janu Husovi se ale v obnovené pravoslavné církvi dostalo i liturgické úcty. Poprvé v den položení základního kamene jeho pomníku 5. července 1903 A.D. byla v chrámu sv. Mikuláše v Praze slavnostně sloužena za Husa „zádušní liturgie“. Tím je patrně myšlena liturgie k uctění Husovy památky. Od toho roku se pak tradičně sloužila liturgie nebo alespoň panychyda za M. Jana Husa vždy 5. července, v předvečer jeho smrti.<sup>185</sup> To je zcela podle pravoslavného zvyku, kdy se slouží panychyda v den zesnutí osob, jež zemřely v pověsti svatosti, ale ještě nejsou prohlášeny za svaté a zapsány do kalendáře.

Slavnostní bohoslužba na paměť Jana Husa byla zachovávána i po I. světové válce v nově ustavené pravoslavné církvi sv. vladyky Gorazda, který ji zařadil, ovšem ke dni 6. července, také do svého „Lidového sborníku“.<sup>186</sup> Nejedná se tedy o liturgii ani panychydu, ale o zvláštní bohoslužbu. Tím je naznačen neobvyklý statut Husův, který nebyl pravoslavným, ale přesto je českou pravoslavnou církví uctíván. Spolu s ním jsou při bohoslužbě ve zvláštní modlitbě zmiňováni i Milíč z Kroměříže a Tomáš ze Štítného (kupodivu nikoli Matěj z Janova) a samozřejmě Jeroným Pražský, jehož cesta na Rus a příklon k pravoslaví je tu zmíněn. Sám Hus není označován za svatého, ale jako ten, kdo „usiloval o obnovu života v duchu prvotní církve“. Zvláštní postavení Husa je také patrné z prokimenů (zpěvů) této bohoslužby. Zaznívá v něm verš „Spravedlivý veseliti se bude v Hospodinu...“,<sup>187</sup> který je jinak obsažen v prokimeně vyhrazeném mučedníkovi.<sup>188</sup> Přesto má ale Husův prokimen jinou výstavbu. Zatím co v prokimeně mučedníků je verš „Spravedlivý veseliti se bude v Hospodinu“ veršem hlavní, který opakují po žalmistovi i věřící, u Husa je tomu jinak. Tady je verš „Spravedlivý...“ veršem vedlejším, který čte jen žalmista. Hlavním veršem, který zpívají věřící je „Nasazení v domě Hospodinově ve dvorech Boha našeho rozkvetou.“<sup>189</sup> To snad naznačuje, že v Husovi je obsažen jakýsi „zárodek“ pravoslaví, nebo také že jeho dílo bylo plodem misie cyrilometodějské. Každopádně ale struktura prokimenů naznačuje, že Hus je pravoslavným mučedníkem pouze částečně, nikoli zcela. To dobře odpovídá nejednoznačnému vztahu, který česká pravoslavná církev k Husovi má – na jedné straně je to tradiční úcta k Mistru Janovi, zakořeněná v našem národě, doprovázená oceňováním Husova úsilí o návrat k čistotě apoštolské církve. Na druhou stranu je tu ale vědomí, že Hus nikdy nebyl pravoslavným křesťanem a stavěl zcela na západní tradici...

V současné době se opět v naší pravoslavné církvi zvažuje možnost svatořečení Jana Husa a Jeronýma Pražského.

<sup>182</sup> Grigorić, str. 42

<sup>183</sup> Pařmov 1908, str.15

<sup>184</sup> Grigorić, str. 43

<sup>185</sup> tamtéž, str. 42

<sup>186</sup> Sv. vladyka GORAZD: Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů, 2. vyd. 1951 A.D. (dále jen

„Sborník“), str. 303nn

<sup>187</sup> tamtéž, str. 307nn

<sup>188</sup> tamtéž, str. 259

<sup>189</sup> tamtéž, str. 307

### III. VLIV PRAVOSLAVÍ NA ZAVEDENÍ LAICKÉHO KALICHA

V minulé kapitole jsme hovořili o domněnkách, že laický kalich, hlavní znak a úhelný kámen husitství a utrakvismu přetrval v českých zemích od dob Cyrila a Metoděje. Ukázali jsme také, že tato domněnka je naprosto nepodložená. Kolem přijímání pod obojí, zejm. kolem jeho zavedení jsou ale i další otázky, které se týkají vztahu husitství a pravoslaví. Za prvé: nakolik bylo ovlivněno zavedení laického kalicha a přijímání svátosti oltární nemluvnaty praxí východní církve? a za druhé: jakou roli hrál při obnovení laického kalicha Jeroným Pražský, přinášející zprávy z Rusi?

#### 1) PRAVOSLAVNÝ ARGUMENT PŘI ZAVEDENÍ LAICKÉHO KALICHA A PŘIJÍMÁNÍ DÍTEK

Nakolik byl pro zavedení laického kalicha důležitý argument, že tato praxe funguje v „řecké“, respektive pravoslavné církvi? Při hledání odpovědi jsou pro nás pramenem prvního řádu utrakvistické traktáty Jakoubkovy, popř. i Mikuláše z Drážďan, a to zejména ty, které pocházejí z počátků boje o kalich (1414-5 A.D.). Důkladný rozbor těchto traktátů provedla v nejnovější době Helena Krmíčková v knize „Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách“. Její dílo bylo pro náš výzkum velmi důležité, protože m. j. sesbírala všechny zmínky o „Řeckých“ a jejich eucharistické praxi.

Ve svých prvních utrakvistických traktátech „Evangelijní postila“, „Pius Iesus“ a „Quia heu in templi“ nečiní Jakoubek ze Stříbra o pravoslavné, doslova „řecké“, tradici podávání pod obojí způsobou ani zmínku. Pouze v traktátu „Pius Iesus“ se Jakoubek odvolává na staré misály, že v nich lze číst výroky kněží, svědčící pro podávání eucharistie laikům z kalicha (na totéž se odvolává i Rokycana o necelých 20 let později v Basileji). Protože je ale citát v latině, musí jít o římskou liturgii, slovanský text by Jakoubek nepřekládal.<sup>190</sup> To je možná pravda, ale lze namítnout, že by laický kalich mohl přetrvat jako cyrilometodějské dědictví i v rámci latinské liturgie. Není ale naším cílem toto za každou cenu prokázat – a ostatně další argumenty mluví proti tomu. Z raných utrakvistických spisů je tedy zřejmé, že se Jakoubek odvolává na praxi prvotní a staré církve, ale nikoli na praxi Řeků.

Teprve v 2. polovině roku 1415 A.D., kdy už laikové déle než půl roku přijímali z kalicha, zmiňuje se Jakoubek v traktátu „Salvator noster“ a Mikuláš z Drážďan v polemice „Contra Gallum“ o řeckém ritu – ale nikoli ohledně přijímání pod obojí, ale ohledně podávání eucharistie dětem! V pozdějším traktátu „O Boží krvi“ Jakoubek sice činí zmínku, že „řečtí kněží pijí krev z kalicha“, jenže to činí katoličtí také. Zajímavější je spíš to, že se v tuto chvíli nezmínil o tom, že tuto krev podávají věřícím. V o něco pozdějším traktátu „Quod non solum sacerdotes“ se už ale zmiňuje, že sv. Jan Zlatoústý přijal společně s Řeky apoštolskou tradici kalicha. Ani Petr Payne v polemice s knězem Havlíkem r. 1415 A.D. nedovolává se řecké praxe, ačkoli o 5 let později při hádání s uherskými theology už tento argument uvádí.<sup>191</sup> Další pravděpodobný odkaz na praxi východní církve je v Jakoubkově „Odpovědi Ondřejovi z Brodu“, kde hájí přijímání dítek m.j. tím, že ve „vzdálených krajinách“ přijímají děti dodnes.<sup>192</sup> Je těžko pochybovat, že tu má na mysli krajiny pravoslavné.

<sup>190</sup> KRMÍČKOVÁ, HELENA: *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Spisy Masarykovy university, Brno 1997 A.D. (dále jen „Krmíčková“), str. 47nn

<sup>191</sup> tamtéž, str. 50nn

<sup>192</sup> tamtéž, str. 116

To je vcelku chabá bilance, z níž jasně vysvítá, že zprávy o řeckém (pravoslavném) ritu neměly na zavedení laického kalicha žádný vliv – posloužily až dodatečně jako podpůrný argument proti odpůrcům. K tomu připočtíme, že zprávy o pravoslavné praxi měli husitští theologové v raném období zprostředkovány jen skrze díla západních theologů. Tak ohledně řecké praxe přijímání dětí se Jakoubek a snad i Mikuláš dovolávají scholastických komentářů Gorana a Mikuláše z Lyry.<sup>193</sup> Na spisy Mikuláše z Lyry se Jakoubek výslovně odvolává i v traktátu „O přijímání maličkých“,<sup>194</sup> který nechal vymalovat na stěnu Betlémské kaple.

Pokud si tedy shrneme, co jsme se z rozboru H. Krmíčkové dozvěděli, pak četnost zmínek o pravoslavné praxi je takováto:

1) O přijímání dětí – 4x; Jakoubek v „Salvator noster“, „O přijímání maličkých“ a „Odpovědi Ondřejovi z Brodu“, Mikuláš v „Contra Gallum“. Ale ve třech případech je to citace scholastických theologů! Pouze v „Odpovědi“ se odvolává Jakoubek na očitě svědectví.

2) O laickém kalichu – 1x; Jakoubek v „Quod non solum sacerdotes“

Z tohoto krátkého přehledu vyplývá, že pokud měl pravoslavný argument v raných fázích boje o kalich nějaký význam, pak to bylo snad ohledně podávání svátosti oltářní dětem, ale rozhodně ne ohledně laického kalicha jako takového. Je to ostatně pochopitelné. Zatím, co přijímání pod obojí byl jasný příkaz Kristův a nezpochybnitelná praxe prvotní církve stvrzená zástupy svatých doktorů, při obraně dětského přijímání takto rozsáhlá zbrojnice argumentů chyběla. Jakoubek a jeho druhové tedy museli sáhnout i k takovým argumentům, jež byly pro laický kalich naprosto nedůležité. V tomto ohledu na tom bylo přijímání dětí ještě hůře než národní bohoslužba, protože o použití lidové řeči při mši sice není v Písmu expressis verbis zmínka, ale lze je odvodit. Odvodit přijímání dětí je z Písma daleko těžší a po pravdě řečeno krkolomné – viz Jakoubkův spis „O přijímání maličkých“. Opřít se tu je možno jen o církevní tradici, která se ale v 15. stol. udržovala už jen u pravoslavných. Proto se Jakoubek dovolává jednak citátů Otců, kteří mluví o podávání eucharistie dětem ještě v době, kdy se toto praktikovalo na západě, jednak o praxi církve východní. Snad právě ohledně podávání eucharistie dětem tu mohly na Jakoubka zapůsobit i zvyky církve východní, o nichž mohl být (a patrně i byl!) zpraven Jeronýmem Pražským. Ale to se dohadujeme jen na základě četnosti zmínek o „řecké“ praxi, nic určitějšího tu, opět, nevíme... Jistě víme jen to, že při zavedení laického kalicha měl pravoslavný argument nulovou roli... Ostatně je otázka, zda by pravoslavný způsob přijímání pod obojí vůbec přišel husitským theologům dostatečný. Na rozdíl pravoslavné a husitské praxe tu upozorňuje D. Girgensohn: u pravoslavných kněz pije Krev Páně přímo z kalicha, věřícím ale podává eucharistii pomocí lžičky. Husité naproti tomu pili Krev Páně přímo z kalicha. Girgensohn říká, že u pravoslavných je tak kalich v posledku rovněž vyhrazen jen kněžím, což bylo proti duchu husitství, které právě společným obecnstvím kalicha zrovnoprávnilo věřící s knězem.<sup>195</sup>

Teprve v pozdější době, poté, co byl zápas o zavedení laického kalicha vybojován úspěšně a bylo třeba tento theologický výdobytek hájit navenek, objevuje se argument o laickém kalichu u pravoslavných ve výzbroji husitských a kališných theologů. Neměl tedy tento pravoslavný argument váhu „vnitřní“, tzn. nebyl vlastním důvodem či jedním z důvodů zavedení laického kalicha – nicméně měl jistou váhu „vnější“, tedy bylo jím možno už zavedený kalich hájit proti katolickým odpůrcům. To jej staví do stejné roviny s dalšími podobnými argumenty, jako bylo povolení kalicha papežem Cyrilu a Metodějovi nebo Řekům v rámci florentinské unie atd.

<sup>193</sup> tamtéž, str. 52

<sup>194</sup> JAKOUBEK ZE STRÍBRA: O přijímání maličkých, ed. B. Ryba in *Betlémské texty*, Orbis, Praha 1951 A.D.

(dále jen „Jakoubek“), str. 163

<sup>195</sup> GIRGENSOHN, DIETER: *Peter von Pulkau, vyd. Vandhoeck & Ruprecht, Gottingen 1964 A.D.* (dále jen „Girgensohn“), str. 148

O tom, že se na řeckou praxi r. 1420 A.D. odvolával Mistr Engliš (Payne), jsme již mluvili. Z téhož roku pochází i manifest Pražských měst do Benátek. Mimo jiné se v tomto jednoznačně propagačním materiálu Pražané brání proti nařčení z kacířství kvůli kalichu. Ten je podle nich ustaven Kristem, doložen Evangeliiem, listy sv. Pavla, mnoha církevními výnosy a sv. doktory, přijímání pod obojí prováděno prvotní církví a dodnes se udržuje v mnoha křesťanských královstvích: řeckém, indickém a dalších východních. Kostnický koncil tudíž neměl právo je zakazovat!<sup>196</sup> V Manifestu je krásně vidět, jaké bylo pořadí důležitosti jednotlivých argumentů. Nejdůležitější je samozřejmě příkaz Kristův, pak svědectví Písma o jeho praktikování v apoštolské církvi. Následuje poukaz na to, že kalich byl obvyklý po celou dobu existence církve a mluví o něm i theologové. Teprve poslední co do důležitosti je odkaz na ještě dodnes zachovanou praxi pravoslavnou („řeckou“).

Na východní církve se několikrát odvolali husitští theologové také při jednáních na koncilu basilejském. A to theologové z různých stran. Obhajobou 2. artikulu o laickém kalichu byl pověřen Jan Rokycana. 19. ledna 1433 A.D. při disputaci opět poukázal na řeckou eucharistickou praxi – ovšem v již tradičním schématu příkaz Kristův – prvotní církve – současný ritus Řeků.<sup>197</sup> Přitom ale když Rokycana v úvodu obhajoby ohlašuje své these, které hodlá doložit, zmiňuje čtyři důvody, proč je třeba přijímat z kalicha:<sup>198</sup>

- 1) Byl ustanoven Zákonem Božím.
- 2) Taktéž potvrzen výroky svatých.
- 3) Prvotní církve tak podávala.
- 4) Byl potvrzen dávnými koncily.

Tedy pravoslavný argument se v tomto výčtu vůbec neobjevuje! To proto, že původně tento argument ani nehodlal Rokycana na koncilu použít. Považoval jej očividně za druhořadý, a proto jej ani nezpracoval do své připravené obhajoby kalicha, s níž odjel do Basileje. Proto nebyl odkaz na řeckou praxi pojat ani do písemného zpracování obhajoby kalicha, která byla předložena koncilu;<sup>199</sup> a proto tento argument nenalezneme ani v Mansiho edici konciliárních dokumentů, kde je jinak Rokycanova řeč vydána<sup>200</sup> – ovšem právě bez této pasáže poukazující na řeckou praxi. To, že se Rokycana v obraně na Řeky odvolával, víme jen z Deníku Petra Žateckého.<sup>201</sup> Sám Petr ale uvozuje tuto pasáž slovy: „Rovněž připojil a ve veřejném prohlášení pravil...“, takže se zdá, že sám Petr si uvědomoval, že tento argument byl přičiněn dodatečně. Rokycana jej k předem připravené obhajobě kalicha připojil zřejmě až poté, co zjistil, jak moc je na koncilu aktuální otázka sjednocení řecké církve s Římem. V Rokycanově obhajobě kalicha je odkaz na Řeky vložen za pasáž, v níž Rokycana dokazuje starobylost přijímání pod obojí na základě spisů sv. Cypriána a Fulgentia.<sup>202</sup> Řeky v návaznosti na to zmínil v tom smyslu, že přijali víru přímo od apoštolů a přijímání pod obojí podrželi dosud. Rokycana se snaží argumentu dodat váhy tím, že cituje sv. Řehoře Velikého, jenž mluví o přijímání pod obojí u Řeků, aniž by je proto kaceřoval, a sv. Jeronýma, jenž chválí víru Řeků (příčemž Rokycana tu uvádí stejný citát, jaký

<sup>196</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Manifesty města Prahy z doby husitské, *Sborník příspěvků k dějinám hl. m. Prahy*, díl VII., Praha 1933 A.D. (dále jen „Manifesty“), str. 278

<sup>197</sup> PETR ZE ŽATCE: Deník, Melantrich, Praha 1953 A.D. (dále jen „Deník“), str. 29n

<sup>198</sup> SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO, tom. XXX., ed. J. Dominicus Mansi, Benátky 1792 A.D. (dále jen „Mansi“), str. 270

<sup>199</sup> Deník, str. 31

<sup>200</sup> Mansi, str. 269 – 306

<sup>201</sup> Deník, str. 29n

<sup>202</sup> Mansi, str.302n

použil jeho učitel Jakoubek ze Stříbra v traktátu „O přijímání maličkých“). Dále uvádí, že ani nikdo ze sv. doktorů nepovažuje Řeky za kacíře.<sup>203</sup>

O tři měsíce později, v závěrečné řeči 13. dubna, tentokrát vůdce táborů Prokop Holý požadoval, aby katolická církev povolila Čechům přijímání pod obojí způsobou, které se dalo v prvotní církvi a dodnes se děje u Řeků.<sup>204</sup> Zde je vidět další stránka „pravoslavného argumentu“ – to, že Řekové dodnes podávají laikům z kalicha, je jakési stvrzení toho, že dříve bylo podávání z kalicha běžné v celé církvi. Důležité je právě ono slůvko „dosud“, jímž dávají husité najevo, že v pravoslavné církvi není laický kalich nějakou novotou, ale pochází z dob staré, nerozdělené církve.

Jak už jsme řekli Jan Rokycana nepovažoval tento „řecký argument“ za důležitý a očividně jej v Basileji použil jen proto, aby se odvolal na liturgickou praxi Řeků, kteří vstoupili s katolickou církví v jednání o unii – a nikoho ani nenapadlo, že by v rámci této unie museli opustit laický kalich. Podobné výsady chtěli od koncilu získat i husité. Byl to tedy argument čistě účelový, tak řečeno „ad hoc“. Mimo koncilní půdu totiž Rokycana „řecký argument“, který v Basileji již tradičně jmenuje na posledním místě, klidně pomíjí. V pozdějším spisku „O přijímání krve“ vyjmenovává husitský arcibiskup tyto důvody pro přijímání pod obojí:

- 1) byl ustaven Kristem, a to slovem i skutkem
- 2) ~~vychází~~ apoštol Pavel
- 3) přijímali tak apoštolové i prvotní církev
- 4) i svatí takto přijímali, jak stojí v Sanctorale (životy svatých)<sup>205</sup>
- 5) učí tak sv. doktoři (sv. Augustin, Bernard, Aquinský)<sup>206</sup>
- 6) koncil kostnický tuto tradici uznal
- 7) a koncil basilejský jej prohlásil za spasitelný<sup>207</sup>
- 8) i dnes papež na velikonoce podává laikům z kalicha<sup>208</sup>

Jak je vidět, Pro Rokycanu jsou zásadní důvody laického kalicha jeho původ v přikázání Kristově, praxe prvotní církve a shoda sv. doktorů. Proti katolickým protivníkům jsou pak namířeny poslední tři argumenty, které jim měly ukázat, že samotná římská církev starou praxi kalicha uznává a Čechům jej povolila.

Skutečnost, že z kalicha přijímají i Řekové, byla pro Rokycanu podružná, proto ji nezmiňuje; a ani jako argument proti katolíkům poukaz na praxi „rozkolných“ Řeků nemohl mít úspěch... Tento „pravoslavný argument“ se u Rokycany objevuje až později, a to v polemice s Hilariem Litoměřickým roku 1465 A.D. Máme o tom nepřímé svědectví Rokycanova protivníka. Hilarius považoval za vhodné shrnout po skončení disputace své argumenty do „Traktátu o nejsvětějším přijímání lidu obecného pod jednou způsobou“. Zde mimo jiné říká, že Čechové, přijavší křesťanství od papeže Jana VII. skrze Cyrila a Metoděje, měli by se řídit obřady církve římské a ne řecké.<sup>209</sup> A protože tento argument je mezi dalšími, namířenými proti laickému kalichu, je jasné, že rovněž směřuje proti přijímání pod obojí. To ale znamená, že kališníci se řecké praxe dovolávali, protože právě s jejich argumentem tady Hilarius polemizuje. Na jiném místě už

<sup>203</sup> Deník, str. 29n

<sup>204</sup> tamtéž, str. 246

<sup>205</sup> JAN ROKYCANA: *Traktát mistra Jana Rokycany o přijímání Krve*, ed. F. Šimek, nákl. Král. české spol. nauk, Praha 1941 A.D. (dále jen „Rokycana“) str. 7n a 48

<sup>206</sup> tamtéž, str. 13

<sup>207</sup> tamtéž, str. 9n

<sup>208</sup> tamtéž, str. 42

<sup>209</sup> HILARIUS LITOMĚŘICKÝ: *Traktát o nejsvětějším přijímání lidu obecného pod jednou způsobou*, ed. Ant. Podlaha, Praha 1905 A.D. (dále jen „Hilarius“), str. 29

přímo Rokycanovi předhazuje: „...též jako mnoho držíš o Řecích“ a dovádí Rokycanovu přichylnost k východní církvi ad absurdum – pokud se chce na Řeky odvolávat ohledně laického kalicha, musí i stejně jako oni sloužit! Měl by tedy konat mši („posvěcování“) nikoli po katolickém, ale po řeckém způsobu!<sup>210</sup> Hilariova formulace „mnoho držíš o Řecích“ dokonce nasvědčuje tomu, že Rokycana se přinejmenším v polemice s Hilariem dovolával východní církve častěji a nešlo pouze o ojedinelou zmínku.

Na řeckou eucharistickou praxi se odvolával nejen Rokycana coby představitel hlavního proudu utrakvistického, ale i táboři. Máme o tom svědectví Eneáše Silvia (pozdějšího papeže Pia II.), jenž r. 1451 A.D. vedl přímo na Hradišti věroučnou disputaci s nejvýznamnějšími tábořskými theology (byli přítomni i Biskupec a Koranda). Táboři tehdy uváděli, že laický kalich byl ustanoven apoštoly (a samozřejmě Kristem) a dodnes jej drží řecká církev. Eneáš jim tehdy namítal, že římskokatolická praxe je lepší, dokonce prospěšnější – vždyť římská církev vládne, kdežto řecká je v područí mohamedánů! A nakonec připojil, že husité nemohou držet něco z řecké církve (kalich) a něco z církve latinské (nekvašený chléb, celibát). Tak jsou husité „Polořekové“ a „Pololatinové“.<sup>211</sup> Nutno ovšem říci, že zrovna argument o nekvašeném chlebu a celibátu byl zrovna na Táboře lichý – táboři netrvali ani na jednom, narozdíl od Rokycany a jeho stoupenců.

Odkaz na východní církve v polemikách užívali i Rokycanovi nástupci. Uvádí jej administrátor Václav Koranda mladší, který ve spisku „Odpověď na matrykát bosáků“ brání proti útokům kalich poukazem na to, že i Řekové, Rusové, Moldavani a Bulhaři tak přijímají. A poukazuje také na jakýsi cestopis (nejspíše Mandevillův), podle něž v chrámu Božího hrobu přijímají kromě katolíků z kalicha všichni ostatní křesťané. To jenom Němci Čechy neustále kaceřují, protože jim nerozumí!<sup>212</sup> Když ale bosáci napadli kalich s tím, že se odjakživa přijímalo pod jednou způsobou, Koranda podal obvyklý souhrn kališnických argumentů: podávání podobojí ustanovil sám Kristus Pán a tak i podával apoštolům. O takovém požívání svátosti oltářní mluví i sv. Pavel v epištolách. Koranda pak dodává, že tento způsob zachovávají Řekové a další církve dodnes.<sup>213</sup> Tato logická návaznost je zřejmě výsledkem citátu za „Výkladupořádného“, jakéhosi spisu, jenž hovoří o tom, že Řekové „z naučení sv. Pavla přijímají pod dvojím způsobem.“, jenž autor „Odpovědi,“ cituje o několik stránek dřív.<sup>214</sup> Následuje odvolání na už zmiňovaný citát sv. Jeronýma o tom, že Řekové následují správnou víru, který uvádí už Jakoubek (viz výše). Ale přijímání pod obojí se zachovávalo i po celou dobu trvání církve, i za sv. Augustina a dalších otců a dokonce papež Inocenc (III.?) uvádí, že Řekové přijímají pod obojí a dobře tak činí.<sup>215</sup> Ostatně spis „Odpověď na matrykát bosáků“ je prodchnut kladným vztahem k pravoslavné církvi (ať už je jeho autorem administrátor Koranda) – najdeme tu i návrh, že by se Čechové měli přiklonit k východní církvi – viz dále.

## 2) JERONÝMOVSKÁ TEORIE

Na základě několika zmínek o řeckém obyčeji kalicha a komunikace dítek u Jakoubka se snažil na pravoslavný původ kalicha usuzovat F. M. Bartoš. Protože ale byla jeho teorie neudržitelná, přišel s jinou hypotézou. Jakoubka pohnul k zavedení laického kalicha M. Jeroným Pražský poté, co se koncem roku 1414 A.D. vrátil ze své cesty na Rus, kde se účastnil, jak sám v Kostnici

<sup>210</sup> Hilarius, str. 113

<sup>211</sup> Jelagin, str. 19 – bohužel bez udání pramene

<sup>212</sup> MANUÁLNIK M. VÁCSLAVA KORANDY, ed. J. Truhlář, Praha 1888 A.D. (dále jen „Manuálník“), str. 59

<sup>213</sup> tamtéž str. 82

<sup>214</sup> tamtéž, str. 29

<sup>215</sup> tamtéž, str. 82



v inkriminovanou dobu byl již zpět v Praze. Čili byl ve správné době na správném místě, otázka je, jestli i udělal „správnou“ věc. Vzhledem k tomu, že se ale Jakoubek nezmiňuje o „Řecích“ nebo vůbec pravoslavných v prvních utrakvistických traktátech (viz výše), není pravděpodobné, že by Jeronýmovy ruské zážitky byly hlavním nebo alespoň důležitým impulsem pro zavedení laického kalicha. Zdá se, že Jakoubek k němu došel jiným způsobem, patrně na základě četby a promýšlení „Regulí“ Matěje z Janova, zejména co se týče nauky pařížského mistra o častém přijímání eucharistie, dokonce se mu dostalo, jak sám praví v polemice s Ondřejem z Brodu, jakéhosi zjevení, „revelatio“ (tak Krmíčková). Ve stejné době zdá se došel k podobným závěrům ohledně kalicha i Mikuláš z Drážďan, ale zabývat se přesně vývojem myšlenky laického kalicha, pokud nemá vztah k pravoslaví, není smyslem naší práce. Faktem je, že v březnu 1414 A.D., kdy se nejspíše Jeroným vrací do Prahy, zabývali se Jakoubek a Mikuláš myšlenkou laického kalicha velmi intenzivně, zatím ale ve skrytu. Zprávy Jeronýmovy o praxi východní církve mohly, zdůrazňujeme „mohly“, být katalysátorem, jakousi poslední kapkou, která přiměla zastánce laického kalicha vystoupit veřejně a vznést požadavek obnovení laického přijímání pod obojí. Časová shoda, na kterou poukazuje Bartoš je skutečně pozoruhodná.<sup>223</sup> Že Jakoubek čerpal své vědomosti o východní praxi nejen z traktátů scholastiků, ale také od očitých svědků, víme z jedné jeho zmínky. V „Odpovědi Ondřejovi z Brodu“ hájí totiž přijímání dětí poukazem na spis sv. Cypriána Karthaginského, ale také tím, že ve „vzdálených krajinách“ přijímají děti dodnes „jak slyšel“ (rozuměj Jakoubek).<sup>224</sup> Má tu Jakoubek na mysli svědectví Jeronýmovo? Nakolik byly ale tyto zprávy pro Jakoubka při zavedení laického kalicha a přijímání dětí rozhodující, to nevíme.

Ostatně Krmíčková namítá, že pokud by na Jeronýma tak silně zapůsobilo podávání svátosti oltární pod obojí za jeho pobytu v Rusku, jak je možné, že by neusiloval o jeho zavedení už po svém návratu ze Svaté země, kde se musel přece s pravoslavnou praxí zcela určitě setkat – přímo v chrámu Božího hrobu i jinde. Ale to bylo 5 – 10 let před jeho cestou na Rus.<sup>225</sup> Tato námitka tím více vystupuje ve světle informací, že se Jeroným ve Svaté zemi o pravoslaví hluboce zajímal a dokonce snad tuto víru i přijal.<sup>226</sup> Argument H. Krmíčkové však není zcela přesvědčivý, protože v letech následujících po Jeronýmově návratu z Palestiny, tedy nejpozději po roce 1408 A.D., se v Praze ještě o laickém kalichu neuvažovalo. Jeronýmova zkušenost mohla být zajímavá pro ostatní theology, zejm. Jakoubka, až ve chvíli, kdy z jiných důvodů začali o kalichu uvažovat. Ale opakujeme: mohla a stejně tak nemusela, důkazy zcela chybí. Svým argumentem ale Krmíčková nevědomky přispívá k vyvrácení teorie o přetrvání kalicha od doby cyrilometodějských, poněvadž podle této teorie by otázka kalicha byla stejně aktuální v prvním desetiletí 15. stol. stejně jako v druhém. Skutečnost, že po prvním návratu Jeronýmově nikdo o zavedení kalicha neuvažoval, svědčí o tom, že tento požadavek byl nastolen až kolem roku 1414 A.D. a dříve ho nebylo. Ostatně, i kdyby byl kalich zaveden na základě nebo alespoň s přispěním zpráv Jeronýmových, nejspíš by se odkaz na pravoslavnou praxi objevil už v prvních utrakvistických traktátech. Tak to ale nebylo, jak jsme si ukázali výše. Lze ale namítnout, že podle pravidel středověké polemiky, jejímiž projevy utrakvistické traktáty Jakoubkovy i dalších husitů byly, jsou zcela závislé na způsobu argumentace obecně uznávanými autoritami. Proto při obraně kalicha bylo nutno se opírat o ty spisy či theology, které uznával i protivník. Poukaz na

<sup>223</sup> Bartoš 1922, str. 160 pozn. 1)

<sup>224</sup> Krmíčková, str. 116

<sup>225</sup> tamtéž, str. 50

<sup>226</sup> Konstantin, str. 183



svědectví upáleného „kacíře“ Jeronýma nebyl v tomto hádání legitimním argumentem. Tím ale ani v nejmenším nechceme zneužívat mlčení pramenů k smělym domněnkám!

## IV. JERONÝM PRAŽSKÝ A JEHO VZTAH K PRAVOSLAVÍ

### 1. JERONÝMOVY CESTY NA VÝCHOD

#### a) Cesta do Svaté země

V předchozích kapitolách jsme se už zmínili o cestě mistra Jeronýma Pražského na východ, resp. do Polska, na Litvu a Rus. Tato cesta měla podle některých autorů velký význam pro zavedení laického kalicha v Čechách. Jak jsme však už napsali, nelze tuto thesei jakkoli doložit.

Jeronýmova cesta na východ roku 1413 A.D. ale nebyla první příležitostí, kdy mohl poznat pravoslavnou církev. Už několik let před tím totiž podnikl cestu do Svaté země a navštívil Jerusalém.<sup>227</sup> O této cestě ale nevíme zhruba nic – vlastně o ní existuje jen jedna zmínka: když je Jeroným v Kostnici obviňován, že zastává Viklefovy artikuly, jež byly odsouzeny v Praze, říká, že v době, kdy byly odsouzeny, byl právě v Jerusalémě.<sup>228</sup> A protože není důvod, aby si svou cestu do Palestiny vymýšlel, můžeme jeho informaci pokládat za pravdivou.

Z této jediné zmínky ale o jeho cestě nelze vyvodit nic dalšího. Vše ostatní jsou jen domněnky. Jistě víme jen to, že se Jeroným ve Svaté zemi zcela jistě s pravoslavím musel setkat – už proto, že tato církev spravuje chrám Božího hrobu, nejposvátnější místo Palestiny a vůbec křesťanstva. Ale pravoslavné církvi náleží i řada dalších posvátných míst v této zemi – za všechny vzpomeňme jen basiliku Narození Páně v Betlémě. Jeroným se tak nade vši pochybnost s pravoslavím seznámil už za své cesty do Svaté země. Důležitá je v tomto smyslu i doba, kdy se Jeroným na pout' vydal. Šmahel uvádí na základě Jeronýmova itineráře a doby odsouzení Viklefových spisů v Praze dvě možná data: roky 1403 nebo 1408 A.D.<sup>229</sup> Každopádně obě data spadají už do období po návratu mistra Jeronýma z Oxfordu, kde pobýval mezi lety 1399 a 1401 A.D.<sup>230</sup> a kde se seznámil s učení Jana Viklefa. O něm je známo, jak v naší práci často zmiňujeme, že našel ve východní církvi velké zalíbení a to se odráží i v jeho spisech. S těmito spisy se Jeroným během oxfordských studií nejen prokazatelně seznámil, ale dokonce je i opsal a přivezl do Čech, jak z toho byl obviněn v Kostnici – a přinejmenším studium těchto knih se Jeroným i přiznal.<sup>231</sup> Netvrdíme ovšem, že Jeronýmova cesta do Svaté země byla motivována touhou po poznání pravoslaví – jak je někdy odůvodňována jeho cesta na Rus r. 1413 A.D. Ale je třeba říci, že základní předpoklad pro takovýto zájem o pravoslaví, totiž znalost spisů Viklefových, existoval u Jeronýma už při jeho cestě do Palestiny. Přesto bude asi pravděpodobnější, že Jeronýma vedly k pouti do Palestiny jednodušší důvody – chtěl nespíš stejně jako ostatní křesťanští (katoličtí) poutníci spatřit místa, na nichž tělesně pobýval Kristus a kde vznikla církev. Do Palestiny mířily davy západních poutníků. Byl to celkem obvyklý cíl cesty – což se rozhodně nedá říci o několik let později o Pskovu či Polocku, kam se mnoho lidí ze západu nedostalo. Proto je třeba hledat pro cestu na Rus nějakou zvláštní motivaci – ale pro cestu do Palestiny lze u Jeronýma počítat se stejnými motivy, které přivedly na pout' ostatní katolíky. O jiné motivaci důkaz nemáme.

Šmahel vyslovuje dvě zajímavé domněnky. Jednak že Jeroným se do Palestiny dostal jako tlumočník (nejspíše z latiny) Filipa Lauta z Dědic, královského podkomořího. Ten byl ve Svaté zemi prokazatelně r. 1408 A.D. Dále Šmahel nadhazuje možnost, že se Jeroným dostal do

<sup>227</sup> Šmahel: Jeroným, str. 62

<sup>228</sup> Český překlad akt koncilu in HISTORICKÉ SPISY PĚTRA Z MLADOŇOVIC A JINÉ ZPRÁVY A PAMĚTI O M. JANU HUSOVI A M. JERONYMOVI Z PRAHY, ed. V. Novotný, FRB VIII., Praha 1932 A.D. (dále jen „Česká akta“), str. 289

<sup>229</sup> Šmahel: Jeroným, str. 62

<sup>230</sup> PUTNA, JAN: *M. Jeroným Pražský*, Praha 1916 A.D. (dále jen „Putna“), str. 2

<sup>231</sup> Česká akta, str. 293 a 308

Palestiny přes Cařihrad – tuto možnost ale nechává otevřenou a nevynáší konečný soud.<sup>232</sup> Je to ale spíš nepravděpodobné. Běžná cesta ze střední Evropy do Palestiny vedla z Benátek po moři. Byla to cesta zavedená, spolehlivá a rychlá a v neposlední řadě bezpečná. To platí dvojnásob ve srovnání s cestou po souši přes Cařihrad, kdy by bylo nutno projít balkánským poloostrovem a Malou Asií, kde všude probíhaly války s Turky. Lze tak mít za to, že Jeroným se dostal do Palestiny po moři z Benátek a z pravoslavných zemí mohl navštívit nejvýše Krétu a snad i Kypr – jenže zde měly lodě jen krátkou přestávku v přístavu, která by zvědavému mistru jistě nestačila k poznání pravoslaví. Stejnou cestou se ostatně o několik let později vydal i Jeronýmův druh z pražské university, němec Petr Turnov. Jemu se však nepodařilo doplout až do Svaté země a finanční nesnáze jej přiměly k tomu, aby zůstal právě na Krétě (viz dále).

Jak už jsme řekli, o pobytu a činnosti Jeronýmově v Jerusalémě nemáme žádných zpráv. Je to ale pravda? Domníváme se, že jsme našli zprávu, kterou lze k Jeronýmově návštěvě Palestiny vztáhnout. Nachází se v díle Konstantina Kostenčského „Život Štěpána Lazareviče“. Kniha vznikla kolem r. 1430 A.D. v prostředí srbského dvora. Konstantin se tu na jednom místě zmiňuje o Husovi a vypráví o něm: Hus navštívil Jerusalém a Sinaj. Na Sinaji žil v pravoslavném klášteře a díky mnichům byl „přiveden na cestu pravoslaví“. Naučil se tu řecky a poté se vrátil domů, přičemž s sebou vzal řecké knihy, které se nyní nacházejí na Pražské universitě. Poté byl na koncilu upálen, protože před papežem odsuzoval kněžské bezženství a další věci. Jeho učení se ale šířilo a mělo mnoho stoupenců. A podle některých je blízké pravoslaví.<sup>233</sup>

O Husově cestě do Palestiny ale nemáme nikde jedinou zprávu... A patrně ji vylučuje i jeho itinerář... Zato bezpečně víme, že Jeroným Pražský v Palestině, a dokonce přímo v Jerusalémě byl! Konstantin Kostenčský se ve svém spise věnuje Husovi a husitům jen touto jedinou zmínkou, tedy spíš nahodile a hlouběji se o ně nezajímá. Není tedy možné, že se zmylil a zaměnil Jeronýma za Husa? Věděl o tom, že v Palestině se zajímal o pravoslaví jistý český poutník, jenž byl následně upálen v Kostnici. A věděl také, že v Kostnici byl upálen Jan Hus. O tom, že na břehu Rýna vzplanuly hranice dvě, vůbec vědět nemusel – a samozřejmě daleko větší mezinárodní publicitu měla smrt Husova. K záměně mohlo také přispět přátelství a těsná blízkost názorová mezi Jeronýmem a Husem. V obou tak lze vidět původce náboženského hnutí, které se po jejich smrti rozšířilo a o němž ví i Konstantin.<sup>234</sup>

Zastavme se nyní u toho, nakolik je vůbec Konstantinova zpráva spolehlivá. Svůj spis napsal mezi lety 1427 A.D. (smrt Štěpána Lazareviče) a 1435 A.D., kdy pravděpodobně zemřel. Zprávu o českém poutníkovi v Palestině mohl Konstantin získat přímo v Jerusalémě. Ve Svatém městě totiž sám pobýval, vyslal jej sem za vzděláním právě despota Štěpán.<sup>235</sup> A právě tady mohl vyslechnout vyprávění o českém poutníkovi, zajímajícím se o pravoslaví. Zdá se pravděpodobné, že součástí této zprávy byl i údaj o jeho upálení na koncilu – jinak by totiž bylo pro Konstantina obtížné ztotožnit tohoto poutníka s Janem Husem. To by kladlo Konstantinův pobyt v Jerusalémě do období po roce 1416 A.D., tedy po Jeronýmově upálení. Horní hranicí jeho pobytu je rok 1425 A.D., protože víme, že před smrtí Štěpána Lazareviče byl nějakou dobu jeho tajemníkem a tlumočnickem.<sup>236</sup> Počítejme, že toto období trvalo alespoň dva roky. Znamená to tedy, že Konstantin pobýval v Palestině, především v Jerusalémě, někdy mezi lety 1417 – 25 A.D. Ať už Jeroným navštívil Svatou zemi roku 1403 nebo 1408 A.D., Konstantin tu byl 10 – 20 let po něm. To je samozřejmě dost krátký časový odstup a zcela určitě žilo mnoho lidí, kteří se s Jeronýmem

<sup>232</sup> Šmahel: Jeroným, str. 62

<sup>233</sup> Konstantin, str. 183

<sup>234</sup> tamtéž, str. 183n

<sup>235</sup> tamtéž, str. 205 doslov

<sup>236</sup> tamtéž, str. 205 doslov

v Jerusalémě setkali. Ze zprávy vysvítá, že český poutník se pohyboval mezi mnichy – a mezi těmi samozřejmě musel žít i Konstantin, pokud chtěl získat vzdělání, kvůli němuž jej konec konců do Jerusaléma despota Štěpán vyslal. Právě od nich nepochybně Konstantin slyšel vyprávění o českém poutníku, který před několika lety navštívil Svatou zemi a Sinaj.

Právě údaj o Sinaji je zvláštní – o Jeronýmově návštěvě zdejšího monastýru sv. Kateřiny (právě ten má dozajista zpráva na mysli) nevíme. Ale nemůžeme ji vyloučit, spíše by pro ni zvídavá povaha Jeronýmova, která se nebála cest, svědčila. Ani nevíme, jestli zprávou o pobytu českého poutníka zde získal Konstantin přímo na Sinaji (ani o jeho přítomnosti zde nevíme), nebo od mnichů v Jerusalémě.

Jestliže vztáhneme Konstantinovu zprávu nikoli na Husa, ale na Jeronýma Pražského, co z ní lze vyčíst? To, že se Jeroným ve Svaté zemi o pravoslaví přinejmenším hluboce zajímal. Že o něm rozmlouval s mnichy, ať už na Sinaji či v Jerusalémě, a že k pravoslavné víře projevil tak vřelou náklonnost, že vyprávění mluví v podstatě o jeho přijetí pravoslaví. K tomu lze uvést analogii z Jeronýmovy cesty na Rus, kdy se také přiklonil k pravoslavné víře. Ani na Rusi, ani v Palestině ale neslyšíme o otevřené a dokonalé konverzi. Také pro hluboký zájem o pravoslaví byly už v době návštěvy Palestiny u Jeronýma předpoklady. Prokazatelně už znal Viklefovou chválu východní církve.

Dále se dozvídáme, že český poutník odvezl do vlasti řecké knihy. I to nám ukazuje nepřímou na Jeronýma, protože víme, že stejně tak přivezl do Prahy z Anglie spisy Viklefovy.<sup>237</sup> To, že odvezl nějaké knihy i z Palestiny, je v souladu jak s jeho zvědavým duchem a láskou ke knihám, tak i finančními možnostmi. Pořizování knih bylo nákladné a každý na to peníze neměl – víme třeba, že Petr Turnov žil na cestě do Jerusaléma z rozprodávání svých knih. Protože ale Jeroným přivezl knihy už z Anglie, víme, že takovými prostředky disponoval.

A konečně na Jeronýma poukazuje i zmínka, že se český poutník naučil řecky. Znalost řečtiny rozhodně nebyla běžná, ale o Jeronýmovi říká Bartoš, bohužel bez udání pramene, že se řecky učil, aby mohl číst v originále díla církevních otců<sup>238</sup> – tedy snad knihy, které přivezl z Palestiny? Totéž o Jeronýmově učení se řečtině, které dokonce označuje jako „horlivé“, tvrdí i Stejskal. Klade je ale až do doby Jeronýmovy cesty na Rus. Bohužel i zde chybí odkaz na prameny. Nicméně správně podotýká, že i jen povrchní znalost řečtiny byla mezi západními vzdělanci velmi vzácná<sup>239</sup> - snad s výjimkou Itálie?

Jak tato Konstantinova zpráva mění náš pohled na Jeronýma a jeho činnost na Rusi? Jeronýmův příklon k pravoslaví na jejím základě můžeme položit už do prvního desetiletí 15. stol. Nevíme ale, nakolik se jednalo o konverzi – ačkoli Konstantinovo vyprávění by jí spíš nasvědčovalo, je možné, že český poutník projevil o pravoslaví jen hluboký zájem a náklonnost k němu, ale k nové víře nepřešel. A pokud už u Jeronýma k přijetí pravoslaví došlo, pak stejně jako v případě jeho upřednostnění pravoslaví na Rusi a Litvě to nutně neznamená zřeknutí se katolictví – v rámci husitské eklesiologie (viz příslušnou kapitolu) to nebylo nezbytné. Na Litvě se pak Jeroným stal členem Vitoldova doprovodu proto, že měl s pravoslavím zkušenosti a měl panovníkovi poradit s řešením jeho vztahu k pravoslavným poddaným. To by napovídalo, že Jeronýmova znalost pravoslaví nebyla povrchní – tu měla na základě zkušeností ze Svaté země jistě i řada katolických duchovních – ale poněkud hlubší.

<sup>237</sup> České akty, str. 285

<sup>238</sup> Bartoš 1922, str. 158

<sup>239</sup> STEJSKAL, KAREL: Klášter Na Slovanech a M. Jeroným Pražský, *Dějiny a současnost 1967 A.D.*, sešit č. 2 (str. 15) a 3 (str. 10) (dále jen „Stejskal in ĎaS), str. III/110nn

Stejně tak by potom Jeronýmovo spontánní uctění pravoslavných ikon a ostatků ve Vitebsku v přítomnosti katolického procesí nebylo jen demonstrací proti katolíkům, ale vědomé přihlášení se k pravoslaví, k němuž měl Jeroným blízko už od dob své návštěvy Palestiny. Jeho jasná volba ve prospěch procesí pravoslavného je také daleko srozumitelnější, pokud přijmeme domněnku, že Jeroným pravoslaví už dobře znal. Kdybychom tuto domněnku nepřijali, musel by Jeroným vyvolit pravoslavné procesí jen na základě četby Viklefových chval a povrchních znalostí ze Svaté země. To by ale bylo zbrklé, nezodpovědné a degradovalo by to Jeronýmův akt téměř na pouhou provokaci – ačkoli víme, že ani ty nebyly Jeronýmově povaze cizí...

#### b) Cesta na východ - Polsko

Druhou cestu do krajín obývaných pravoslavnými křesťany podnikl Jeroným Pražský r. 1413 A.D., tentokrát na Litvu a na Rus. Hlavním cílem této cesty, na niž se Jeroným z Prahy vydal na přelomu r. 1412/13 A.D. byl Krakov, resp. dvůr krále Vladislava Jagillea. Zde je doložen v časném jaru 1413 A.D., když o něm 2. dubna posílá krakovský biskup Albert zprávu Václavu Králíkovi z Buřenic do Prahy. Než začneme přemýšlet o tom, co vedlo Jeronýma k návštěvě pravoslavných krajů polsko-litevského soustátí, je třeba objasnit, proč se vůbec vydával do Krakova. O tom bohužel nevíme nic určitého. Biskup Albert ve zmiňovaném listě říká, že do sídelního města přijel Jeroným údajně na pozvání krále Vladislava a litevského velkoknížete Vitolda – v zápětí ale prelát spěchá tuto zprávu dementovat tvrzením, že král prý o ničem nevěděl. Jenže dopis dále pokračuje líčením Jeronýmovy audience u krále! A té se mu podle listu dostalo záhy, dokonce snad už druhý den po příjezdu!<sup>240</sup> Rovněž obvinění v Kostnici hovoří několikrát o tom, že Jeroným rozmlouval s velkoknížetem Vitoldem, že se jej tento ptal na radu v církevních otázkách<sup>241</sup> a při cestě do Pskova a Polocku byl členem doprovodu velkoknížete.<sup>242</sup>

Zdá se tedy, že Jeroným skutečně měl v Polsku a na Litvě jakési poslání, když jej přijal král i velkokníže, v jehož blízkosti Jeroným dokonce po nějakou dobu setrval a který se naň obracel v choulostivých theologických otázkách, jako bylo překřtívání pravoslavných.<sup>243</sup> To je dostatečným důkazem, že Jeroným přijel na jejich pozvání – ať už platilo jemu osobně nebo byl vyslancem některé významné osobnosti – Šmahel dává jeho polská jednání do souvislosti s aktivitami mocného moravského pána Lacka z Kravař. Ty nejspíše souvisely s vleklým konfliktem polsko-litevského soustátí s Řádem německých rytířů, kolem něhož se i ve střední Evropě rozehrávala zajímavá diplomatická partie. Král římský a uherský Zikmund byl již tradičně spojencem Řádu – měl ale velmi špatné vztahy se svým bratrem, českým králem Václavem. Pro něj (či pro okruh jemu blízkých šlechticů, nebo obecně pro každého, kdo by chtěl oslabit Zikmunda) se pak logicky nabízela možnost česko – polského spojení, namířené na jednu straně proti Zikmundovi, na druhé straně proti Řádu. V této vysoké střeoevropské politice se pohyboval i Lacek z Kravař, jenž byl v důvěrných stycích s polským králem. Ten se u něj na moravských panstvích zastavil v létě roku 1412 A.D. při cestě z Uher, kde jednal s králem Zikmundem.<sup>244</sup> Pan Lacek pak při následné válce Polska a Litvy s německým řádem v polovině roku 1414 A.D. vytrhl s nemalými silami do pole, aby podpořil polského krále – a je jedno, že válka byla ukončena rychleji, než pan Lacek do bojů zasáhl.<sup>245</sup>

<sup>240</sup> ed. in Šmahel: Jeroným, str. 221

<sup>241</sup> Hardt, str. 643

<sup>242</sup> tamtéž, str. 678

<sup>243</sup> tamtéž, str. 643

<sup>244</sup> Šmahel: Jeroným, str. 139nn

<sup>245</sup> tamtéž, str. 153

Je tedy možné, že Jeroným, který prokazatelně s oběma polskými knížaty jednal, byl zapojen do takovéto diplomatické hry. O tom, že byl Jeroným s pánem z Kravař ve velmi úzkých vztazích svědčí i to, že oficiální list, jímž se zřiká při svém přechodném zakolísání Husa, odeslal v září 1415 A.D. z Kostnice právě panu Lackovi. Navíc jej v něm nazývá „dobrodějce můj zvláštní“.<sup>246</sup> Je možné, že Jeroným tehdy nebyl v Polsku naposled – z 21. prosince 1414 A.D. pochází zápis v účtech krakovského dvora, že se „dostavil k obědu mistr Jeroným s královským dopisem.“ Ačkoli sám Šmahel říká, že totožnost onoho Mistra Jeronýma není jistá, přece se domnívá, že to byl právě náš Jeroným Pražský a touto misí zdůvodňuje jeho dosti pozdní příjezd do Kostnice na pomoc Husovi. Zároveň odmítá, že by tímto Jeronýmem byl katolický mnich Jeroným z Prahy, který tou dobou prokazatelně dlel v Itálii.<sup>247</sup> Diplomatická jednání ve službách Lacka z Kravař jsou sice nejpravděpodobnější možností – ale Jeronýmova přítomnost na krakovském dvoře mohla mít také zcela jiné důvody. Tak Bartoš uvádí, že po vítězství u Grünwaldu zval polský král zástupce universit ze západu, aby zhlédli dobytá území ve Žmudi jakož i velikost polského vítězství na Řádem.<sup>248</sup> Neříká ale, odkud tuto informaci čerpá a navíc je tato verze uvedena v časopiseckém článku v Lumíru, který nelze brát zcela jako vědecký text – např. H. Krmíčková se o něm, jistě s trochou nadsázky, vyjádřila, že je to vlastně „beletristické zpracování“.<sup>249</sup> K. Stejskal pak má za to, že Jeronýma pozval na Litvu bratr velkoknížete Vitolda Kjestut, jenž byl na podzim 1412 A.D. v Praze během návštěvy tu v říjnu zemřel. Kjestut tu měl tlumočit bratrovo pozvání a Vitold si od Jeronýma sliboval, že mu pomůže s uspořádáním církevních poměrů na Litvě a snad i ve Pskově. Zároveň ale Stejskal nepouští ze zřetele ani diplomatickou misi Jeronýmovu ve službách Lacka z Kravař.<sup>250</sup> Znamená to, že když se Vitold doslechl, že se Jeroným chystá do Krakova kvůli politickým jednáním, rozhodl se jej pozvat i do Vilnusu, ovšem kvůli řešení náboženských problémů? Nebo měl Jeroným diplomatické posláni i u dvora velkoknížete a tento jen skrze Kjestuta poslal Jeronýmovi oficiální pozvání s douškou, že od pražského mistra očekává radu i v náboženských otázkách? To se zdá velmi pravděpodobné... Ve válce s Řádem totiž bojovalo Polsko vždy společně s Litvou, což byl i hlavní důvod Jagilleovy volby na polský trůn. Bylo by proto jen logické, aby český vyslanec, když už v záležitosti připojení pana Lacka k protiřádové koalici pobýval u krále polského, navštívil v této věci i panovníka Litvy.

Co se pak týče listu krakovského biskupa, v němž se popírá tvrzení, že Jeroným přijel na pozvání polského krále, tu lze biskupovy pohnutky pochopit. Dobrý prelát se snažil očistit svého krále od podezření, že se paktuje s mužem krajně podezřelých až heretických názorů. O nich se mohl přesvědčit sám biskup Albert, ale měl i „tu čest“ poznat, proč Jeronýma provází pověst věčného buřice, který svým učením vyvolává rozruch na universitách celé Evropy – naposledy ve Vídni, kde byl přímo obviněn z kacířství. Jak píše prelát v onom listě, stačilo Jeronýmovi jen pár dní, aby vyvolal v krakovské dioecessi „velký a nebývalý rozruch“ mezi duchovenstvem i lidem, takže jej biskup musel předvolat a vyslechnout jej ve věcech víry. Že šlo o závažnou událost dokládá, že Jeroným tu stanul dokonce před jakýmsi tribunálem, když tu byl vedle krakovského biskupa přítomen i arcibiskup hnězdenský a množství doktorů a mistrů. Na přímý dotaz na Vilefa Jeroným jeho these zavrhl a vyznal katolickou víru. I přesto mu biskup Albert doporučil opustit Polsko a vrátit se do Prahy.<sup>251</sup> Ale už sama skutečnost, že se biskup spokojil s pouhým

<sup>246</sup> ed. in Šmahel, str. 221

<sup>247</sup> tamtéž, str. 154

<sup>248</sup> Bartoš in Lumír, str. 298

<sup>249</sup> Krmíčková, str. 14

<sup>250</sup> Stejskal in DaS, str. III/11

<sup>251</sup> ed. in Šmahel: Jeroným..., str. 221

napomenutím buřiče, když přece měl mnoho možností jak jej umlčet, z nichž nejzazší byla inkvisiční hranice, svědčí o tom, že si nemohl dovolit Jeronýma stíhat. To opět ukazuje, že Jeroným byl pod ochranou nějaké mocné osobnosti, nejspíše přímo krále, s nímž vedl jednání. Dodejme, že tento biskupův postup ostře vynikne při srovnání s postupem vídeňského profesora Jana Syworta, který neváhal Jeronýma pro jeho názory vsadit do žaláře, odkud český mistr musel v obavě o život prchnout. Takto „ohodnotili“ jeho názory ve Vídni a dá se předpokládat, že v Krakově by se Jeronýmovi vedlo stejně, kdyby jej nechránil král. V Kostnici je mu sice předhozeno, že v Polsku způsobil velké nesváry a nakonec odtud utekl ze strachu před uvězněním, ale to Jeroným popírá<sup>252</sup> a i list biskupa Alberta mu v tom dává za pravdu – o uvěznění tu není ani zmínka.

Dodejme ještě, že nemusíme za tímto pobuřováním vidět nějaké vyzývání Poláků k přestupu na pravoslaví – toho se měl Jeroným podle kostnických žalob dopustit až na Litvě. Jak ukazuje list biskupa Alberta, jednalo se v Polsku „jen“ o hlásání Viklefových thesí proti zkaženosti církve, tak jako činil Jeroným i jinde po celé Evropě. Ostatně i vídeňský profesor Jan Sywort psal do Záhřebu, že se Jeroným odebral do Polska a na Litvu „s úmysly podvratnými“ (jak to cituje ve své odpovědi Sywortovi Hus),<sup>253</sup> což lze nejspíše vykládat tak, že se vídeňský profesor obával, že Jeroným ztropí v Krakově stejné pozdvižení jako ve Vídni – svými viklefskými thesemi. A měl v tom samozřejmě pravdu.

Pokud bychom se snad domnívali, že by nám o příčině Jeronýmovy polské cesty nebo jejím průběhu mohla něco říci Dlugošova kronika, budeme trpce zklamáni. Dlugoš sice mluví o smrti Jeronýmově v Kostnici,<sup>254</sup> nicméně u něj nenajdeme ani zmínku o tom, že by Jeroným vůbec někdy překročil polské hranice, natož navštívil Litvu.

#### c) Cesta na východ – Litva a Rus

Ať už se Jeroným vydal do Polska za králem Vladislavem a pak dále na Litvu z jakéhokoli důvodu, je jisto, že svou cestu k poznání východní církve využil důkladně. Ale bylo by příliš ukvapené tvrdit, že jel do polsko – litevského státu už s tím, že se bude snažit navázat s pravoslavnými styky a zkoumat tu „Rites et mores Ruthenorum“! Tento názor nepřekvapí u Bartoše<sup>255</sup> a Hilferding se dokonce domnívá, že Jeronýma vyslal na Litvu a Rus Mistr Jan, aby se tak dozvěděl něco bližšího o východní církvi.<sup>256</sup> To jsou sice hezké domněnky, ale chybí jim jakákoli opora v pramenech.

Z celého Jeronýmova itineráře vysvítá, že se do pravoslavných krajín Litvy a na Rus dostal spíše shodou okolností – ačkoli tu potom nepochybně navázal s pravoslavnými úzké vztahy.

Nejprve si ale řekněme, za jakých pramenů se o Jeronýmově pobytu na Litvě a Rusi dozvídáme. To budeme ale rychle hotovi! Ten pramen je jen jediný – a jsou to akta (protokoly) z Jeronýmova procesu na koncilu Kostnickém. Najdeme je ve von der Hardtově edici, v díle IV. str. 630 – 681 a 748 - 772 Vše, co o jeho východní cestě a činnosti víme, víme jen z těchto obžalob jeho nepřátel. A shodou okolností – na většinu těchto „ruských“ obžalob nejsou zaznamenány v aktech Jeronýmovy odpovědi...

Z Krakova se Jeroným vydal dále na východ. Důvod další cesty byl jasný – v Krakově jednal Jeroným s polským králem, pokud se ale jeho posláním skutečně týkalo blízké války s Řádem a podílů Lacka z Kravař na ní, bylo jen logické, že Jeroným musel toto spojenectví projednat také s litevským velkoknížetem Vitoldem, který proti Řádu bojoval po boku svého bratrance, krále

<sup>252</sup> Hardt, str. 642

<sup>253</sup> 100 listů, str. 123

<sup>254</sup> JAN DŁUGOŠ: *Historiae Polonicae libri XII*, Lipsko 1712 A.D. (dále jen „Dlugoš“), kn. XI. 370

<sup>255</sup> Bartoš in Lumír, str. 298

<sup>256</sup> Hilferding, str. 16

Vladislava. O tom, že s ním Jeroným skutečně nějaké rozhovory vedl, svědčí právě kostnické obžaloby. Ty jej na jednom místě obviňují, že se snažil pravoslavné obyvatelstvo, před nedávnem obrácené na katolictví, přivést zpět k pravoslaví. Zde je ale naštěstí zachována i Jeronýmova odpověď na obvinění. Jako celek jej odmítá a přiznává pouze, že byl dotázán velkoknížetem Vitoldem, zda je třeba přestoupivší pravoslavné překřtívat, na což mu Jeroným odpověděl že ne, neboť jsou už řádně pokřtěni „řeckým obyčejem“.<sup>257</sup> To tedy znamená, že Jeroným byl velkoknížetem nejen přijat, ale vedl s ním i další rozhovory, které zjevně překročily rámec jeho poselství – i když snad na litvu jel už s tím, že bude velkoknížeti nápomocen při řešení věroučných problémů. Lze říci, že Jeroným měl tehdy k Vitoldovi dosti blízko, když se tento na něj obrátil v tak složité záležitosti.

Téměř s jistotou můžeme říci, že Vitolda Jeroným zastihl ve Vilnjusu, kde s ním také vedl první rozhovory a splnil tak hlavní úkol své cesty. Vilnius byl jednak sídelním městem litevských velkoknížat už od roku 1323 A.D.,<sup>258</sup> hlavně se ale Jeroným zmiňuje, že spolu s Vitoldem se jej dotazoval i biskup „toho města“.<sup>259</sup> Krom toho, že by bylo jen logické, aby Jeroným jednal s Vitoldem v jeho sídelním městě, byl Vilnius i jedním z mála litevských měst, kde bylo katolické biskupství.

To se událo v dubnu 1413 A.D. – ačkoli v latinském originálu akt je napsán rok 1412 A.D.,<sup>260</sup> má staročeský překlad akt uveden letopočet 1413 A.D.<sup>261</sup> Jedná se patrně o chybu zapisovatele či opisovatele latinského textu – všichni historikové se shodují na vročení Jeronýmovy cesty do r. 1413 A.D.

Až do tohoto okamžiku jednal Jeroným, jak se zdá, jako vyslanec nějaké jiné osoby – snad pana Lacka. Ale setkáním s velkoknížetem Vitoldem ve Vilnjusu bylo jeho poslání splněno. Od této chvíle už Jeroným na Litvě a Rusi bude jednat jen sám za sebe. V době, kdy Jeroným přibyl do litevského sídelního města, schylovalo se právě k výpravě velkoknížete do Pskova. Šmahel se sice domnívá, že účelem této cesty bylo zlepšení vztahů Vitolda s jeho pravoslavnými poddanými,<sup>262</sup> ale to, že cílem výpravy byl Pskov, ukazuje spíše na politicko – vojenské pozadí celé akce. Toto ruské město leželo mezi územím Řádu, Litvou a Novgorodskou zemí a ovládalo okolní oblasti, takže Pskovsko tvořilo vlastně samostatný stát. Proč přesně se Vitold rozhodl k tažení do tohoto města (a o nic jiného vzhledem k početné litevské armádě nešlo) nevíme. Snad si chtěl upevnit pozice na východě před nadcházející válkou s Řádem, jež vypukla následujícího roku. Neslyšíme ale o žádném vojenském střetu, takže vše proběhlo v klidu a přítomnost vojska byla asi jen demonstrací síly, namířenou nejspíš proti Řádu.

Přesto mohlo být urovnání vztahů z pravoslavnými také jedním z cílů cesty, která se nakonec odehrála v poklidu. Jeroným, který na téma překřtívání pravoslavných vedl s Vitoldem rozpravy už ve Vilnjusu, byl, zdá se, velkoknížetem pozván, aby jej na této cestě doprovázel – alespoň jako o členovi Vitoldova doprovodu se o Jeronýmovi mluví v kostnických žalobách.<sup>263</sup> To znamená, že cestu nepodnikl na vlastní pěst, ale byl členem panovníkovy svity. Vitold si pravděpodobně cenil Jeronýmovy učenosti a diplomatické obratnosti a zároveň oceňoval jeho snášenlivost v náboženských otázkách, jež se lišila od tvrdého přístupu katolických biskupů, kteří pravoslavné Rusy nemilosrdně překřtívali jako nějaké pohany. Jeroným tak mohl být

<sup>257</sup> Hardt, str. 642n

<sup>258</sup> ŠVEC, LUBOŠ: *Dějiny pobaltských zemí*, NLN, Praha 1996 A.D. (dále jen „Švec“), str. 66

<sup>259</sup> Česká Akta, str. 289

<sup>260</sup> MCCCCXII – Hardt, str. 642

<sup>261</sup> MCCCCXIII – Česká Akta, str. 289

<sup>262</sup> Šmahel: Jeroným, str. 142

<sup>263</sup> Hardt, str. 678



panovníkem na východní výpravu přizván, aby svou radou pomohl Vitoldovi urovnat vztahy s pravoslavnými poddanými a v obsazeném Pskově vyvažovat vliv radikálních katolických misionářů, kteří výpravu pravděpodobně doprovázeli. Jeroným totiž mohl předčít učeností většinu lidí své doby, a to i prelátů a mnichů. Zejména pak na Litvě, která byla tehdy na okraji civilisovaného světa a učenci právě neoplývala, mohly být Jeronýmovy argumenty účinnou zbraní proti naléhání katolických misionářů na nekompromisní postoj k pravoslavným. Někoho takového mohl Vitold na východě potřebovat. Připomeňme znovu, že válka s Řádem byla na spadnutí a velkokníže nepotřeboval v zádech ohniska možných nepokojů jenom proto, že katoličtí misionáři měli sklon chovat se k pravoslavným jako k pohanům, heretikům či v „lepší“ případě schizmatikům. Koneckonců pravoslavní tvořili většinu obyvatel litevského státu a nesli tedy hlavní tíhu války – ať už šlo o zdroje materiální, finanční či lidské.

Jeroným se pro zmíněný úkol mohl hodit už proto, že měl s pravoslavím zkušenost již z cesty do Sváté země a projevoval, jak se zdá, sám zájem o východní církev. Dokonce, na základě zpráv Konstantina Kostenčského (viz výše) můžeme mít za to, že Jeroným si odvezl z Palestiny o pravoslaví nejen hluboké znalosti, ale i náklonnost k této víře. Tím spíše se Vitoldovi mohl hodit pro urovnání vztahů s pravoslavným obyvatelstvem. Že Jeroným nebyl úplně bezvýznamnou osobou, o tom svědčí i poukazy v kostnických žalobách, že jeho počínání na Litvě a Rusi vyvolalo roztržky a pohoršení mezi „křesťany a Rusy“ (sic! – z toho je vidět, jaký vztah zaujímal k pravoslavným Rusům katolíci...).<sup>264</sup> Pozdvižení a skandály doprovázeli Jeronýma po celé Evropě, ale vždy se tak dělo na universitách, kde k vyvolání rozruchu stačily jeho viklefské these. Takové pohoršení a roztržky, které vyvolal Jeroným na východě ( i když žaloba může přehánět) by byly daleko spíše pochopitelné, kdyby Jeroným jednal nikoli jako anonymní cizinec, ale jako osoba blízká panovníkovi. V tom případě byly pro katolické misionáře jeho styky s pravoslavím nebezpečné, protože Jeroným mohl působit na Vitolda ve prospěch pravoslavných a ohrozit tak katolickou misii. Pro Rusy zase byly styky s Jeronýmem důležité, protože skrze něj mohli pohnout panovníka k větší vstřícnosti k pravoslaví. Z tohoto napětí pak docela dobře mohly vznikat ony nesváry a rozmlísky, o nichž pak byla řeč v Kostnici. Pokud by byl Jeroným jen soukromou osobou, katolíci by sice mohli být pohoršeni jeho příchylností k pravoslaví, ale nebyl důvod, aby vznikly jakékoli roztržky.

O Jeronýmově dalším pobytu na východě nás opět zpravují kostnické protokoly. V dodatcích, které Jeronýmův žalobce připojil k předchozím obviněním, nacházíme také několik bodů, které rozšiřovaly předchozí obvinění z činnosti v Polsku a na Litvě (Hardt, str. 677 – 680, Akta, str. 301n). První obvinění se týkala Jeronýmova působení ve Vitebsku – právě pod toto město se totiž skrývá pod latinským označením „Wytesco“. Ten se sice nacházel ještě na území litevského velkoknížectví, ale v krajinách, které byly osídleny Rusy. To neopomene říci ani žalobce, který praví, že v tomto městě tvoří většinu obyvatel Rusové („Rutheni“), „schismatici“ a vyznavači „řecké sekty“ – tedy jedním slovem: pravoslavní. Žalobce uvádí své posluchače nejprve do situace – ve městě sídlí sice ruský (pravoslavný) biskup, ale působí tu také klášter katolických mnichů. Rukopisy se sice neshodují na tom, zda to byli minorité nebo dominikáni – každopádně je jasné, že tento klášter měl ve městě misijní úlohu, která byla vlastní oběma těmto kongregacím. Městem protéká veliká splavná řeka (byla to Západní Dvina), po níž se v dubnu 1413 A.D. připravil velkokníže Vitold s velkým vojskem a doprovodem, v němž se nalézal také náš Jeroným.<sup>265</sup> Nejpravděpodobnější trasa Vitoldovy cesty vedla z Vilnjusu do Polocku, kde se nalodil a proti proudu Dviny pokračoval do Vitebsku.

<sup>264</sup> tamtéž, str. 679

<sup>265</sup> tamtéž, str. 677n

Nyní žalobce pokračuje a dostává se k vlastnímu obvinění. Vitoldovi vyšlo v ústretu procesí oněch medikantů a dalších katolíků, nesouc prapory a ostatky svatých („cum reliquiis“). Zároveň ale vyšlo z bran města i další procesí – byli to „Ruthenové“ s ostatky svých svatých (staročeský překlad má „svátostmi“), které žalobce neopomene nazvat „zvrácenými“ („perversis“), a s „malovanými tabulemi“, tedy ikonami. I oni chtěli uvítat knížete. Je samozřejmé, že jej mniši vítali s velkou slávou, protože to byl právě katolický zeměpán, který jim jediný mohl poskytnout podporu a umožnit přežití v jinak zcela pravoslavné zemi. a je pravděpodobné, že to byl právě Vitold nebo někdo z jeho dvořanů, kdo medikantský klášter založil. Ale náboženská politika litevských panovníků byla tradičně velmi tolerantní (Švec, str. 59), takže i pravoslavní měli dobrý důvod, aby Vitolda okázale uvítali a zajistili si jeho náklonnost. Z celkového kontextu obžalob vyplývá, že Vitold upřednostnil procesí katolické.

Ne tak Jeroným. Žalobce pokračuje: Jeroným pohrdavě minul katolické procesí a zamířil k procesí pravoslavnému. V přítomnosti 4 – 5 tisíc lidí pokleknuv, uctíval sv. ostatky a ikony, které Rusové v procesí nesli.<sup>266</sup> Další text je velmi zajímavý. Žalobce tu doslova Jeronýma obviňuje, že se obrátil k této „sektě schismaticů“ (rozuměj pravoslavným) a odvrátil se od „obecenství věrných Kristových.“ Pokud se ale podíváme, jaké výrazy jsou použity v latinském originále, nabude celý text ještě zásadnějšího významu. Když se mluví o Jeronýmově obrácení, je tu použito slovo „convertendo“. Přitom slovo „convertito“ může znamenat jak obrácení se odněkud někam místně, ale obvykle je používáno ve smyslu obrácení se ve víře! A o „obecenství“, od něhož se tím Jeroným měl odvrátit, hovoří se jako o „communio“, přičemž stejný výraz se používal i pro přijímání svátosti oltářní. Ze souvislostí je zřejmé, že tu žalobce mluví pouze o situaci před Vitebskem, kterou nelze vykládat jako Jeronýmovu dokonalou konversi k pravoslaví, nicméně pro žalobce Jeroným volbou mezi oběma procesími vyjádřil svůj příklon ke „schismaticům“ jasně a vyloučil se tak „a communione“ – tedy nejen z obce, ale i ze svátostného obecenství oltáře – „věrných Kristových“, rozuměj katolíků.<sup>267</sup> Stejně dvojznačně vyznívá i staročeský překlad: Jeroným „...k sektě jich se obrátiv a od obcovanie Krystových věrných se uchýliv.“<sup>268</sup> – je to tedy překlad doslovný. Přitom je ale třeba mít na paměti, že se žalobce snažil podat činy Jeronýmovy v co nejčernějších barvách a mohl záměrně používat dvojznačná slova, aby tak vyvolal záporný dojem o obžalovaném. Takovýchto silných slov uslyšíme ještě více.

Podle žalobce ale Jeroným skutečně nalezl v pravoslaví zalíbení. Opakovaně prohlašoval, že „sekta Ruthenů“ a jejich víra je dokonalá a když se měl ze svých bludů a prohřešků zodpovídat před vilenským biskupem, zatvrzele na nich trval a prelátovi otevřeně řekl, že považuje Rusy za dobré křesťany a chválil jejich víru. Dále se opakuje znovu obvinění, že Jeroným chtěl přimět velkoknížete Vitolda a jeho katolické poddané, aby přestoupili na pravoslaví.<sup>269</sup> To je ale obvinění, na něž Jeroným už dříve odpovídal, že pouze radil Vitoldovi, aby pravoslavné, kteří chtějí přestoupit k římské církvi nebyli překřtěváni, ale jen poučeni o katolické víře. Už jsou totiž právoplatně pokřtěni po „řeckém“ způsobu.<sup>270</sup>

Tolik obžaloby o událostech ve Vitebsku. Další články se věnují Jeronýmově činnosti ve Pskově. V latinském textu je uvedeno jméno „Pleskaw“, ale ztotožnění se Pskovem je obecně přijímáno. Jeronýmův pobyt v tomto městě klade obžaloba opět do roku 1413 A.D. – což je logické. Jeroným tu prý vstoupil do chrámu „Ruthenů“ právě když uctívali na konci liturgie

<sup>266</sup> tamtéž, str. 678

<sup>267</sup> tamtéž, str. 678

<sup>268</sup> Česká Akta, str. 301

<sup>269</sup> Hardt, str. 678n

<sup>270</sup> tamtéž, str. 642

svátost oltářní. To samo osobě ještě nebylo nic špatného – do chrámu tenkrát přišli, snad ze zvědavosti, i další katolíci, o nichž mluví obžaloba.<sup>271</sup> Dovolává se jich totiž coby svědků následujících událostí. Jeroným se totiž nespokojil jen s trpným přihlížením, ale aktivně se do bohoslužby zapojil a na pohanu církve (katolické) a „ku potvrzení řádu toho nevěrného lidu“<sup>272</sup> poklekl a uctíval pravoslavnou svátost oltářní – což učinil veřejně a přede svědky!<sup>273</sup>

V obvinění se ale nic neříká o tom, že by Jeroným přijímal v pravoslavných chrámech eucharistii – o tom mluví sice Stejskal,<sup>274</sup> ale to je mylný výklad kostnického obvinění. Zde se skutečně mluví jen o vzdávání úcty svátosti oltářní. I to bylo ovšem chápáno jako zásadní příklon k pravoslaví. Vzdát úctu eucharistii pravoslavných, kteří byli v katolické církvi považováni za sektu kacírů a odstěpenců, bylo něco nebývalého a kostnický žalobce má proto jen slova nejhlubšího opovržení. Musíme si totiž uvědomit, jak důležité místo má eucharistie v životě církve. Je to svátost, v níž je skutečně přítomen Kristus a kolem níž se shromažďuje celá církev, a to jak pozemská, tak nebeská. Ne nadarmo je známkou členství v církvi společenství oltáře – tedy eucharistie. Tím, že Jeroným vzdal úctu pravoslavné eucharistii, přihlásil se tak vlastně k církevnímu obecenství – alespoň v očích katolických žalobců, ale snad i v očích pravoslavných křesťanů. Tím ale zároveň odstoupil od společenství oltáře církve římskokatolické. To zaznívá i ve slovech žalobce, který praví, že Jeroným to vše učinil „na potupu klíčuov církve svaté a ku pohanění náboženství křesťanského...“<sup>275</sup> Tím se odřekl katolické církve a stal se členem „seky Ruthenů“, tedy pravoslavné církve.

Ale! Ale jen v očích kostnických žalobců... O tom, jak tento krok vnímali Rusové nevíme sice nic přesného (viz dále), zato však můžeme s velkou pravděpodobností usuzovat na to, jak svůj čin chápal sám Jeroným. Vycházíme přitom z pojetí církve, jaké nacházíme u Husa a k němuž se Jeroným v posledku v Kostnici přihlásil.<sup>276</sup> Pokud víme, že v tomto pojetí je církev obecná souhrnem všech předurčených ke spasení (viz v příslušné kapitole výše) a že tito předurčení se nacházejí ve všech církvích na celém světě, není zásadní věcí příslušnost k jedné konkrétní pozemské církvi, ale příslušnost k církvi obecné. Jestliže Jeroným mluvil o tom, že Rusové jsou dobří křesťané a považuje jejich víru za dokonalou,<sup>277</sup> měl na mysli, že i Rusové, tedy pravoslavní, mohou být docela dobře částí církve obecné – a to díky své zbožnosti možná spíše, nežli řada katolíků. Jestliže tedy jsou součástí církve obecné, jejíž částí doufal být i Jeroným, existovalo mezi ním a pravoslavnými Rusy už tak neviditelné obecenství v rámci této obecné církve. Nyní tedy šlo o to, aby se neviditelné obecenství projevilo i viditelně. Tento krok byl sice logickým, ale existovaly tu praktické překážky, zvláště strach z postihů ze strany katolické církve. Nicméně Jeroným toto riziko vědomě podstoupil – patřilo to koneckonců k jeho bouřlivé povaze. Nelze ale říci, že by se Jeroným svým přistoupením k obecenství pravoslavného oltáře zřikal obecenství oltáře katolického – i v římské církvi se samozřejmě nalézala část církve obecné a nebyl tedy důvod přerušovat s ní svátostné obecenství. Proto se domníváme se, že Jeroným nechápal svůj krok jako vystoupení z katolické církve.

Přítom všem musíme vidět Jeronýmův příklon k pravoslaví na Rusi v souvislosti s tím, že podobně se k této víře přiklonil už v Palestině. Vnitřní rozhodnutí tedy učinil Jeroným už před

<sup>271</sup> tamtéž, str. 679

<sup>272</sup> Česká Akta, str. 302

<sup>273</sup> Hardt, str. 679

<sup>274</sup> Stejskal in ĎaS, str. III/11

<sup>275</sup> Česká Akta, str. 302

<sup>276</sup> Hardt, str. 764 a 767

<sup>277</sup> tamtéž, str. 678n

lety, na Rusi měl jen opětovnou možnost dát najevo své přesvědčení, že pravoslavná církev je lepší, nežli církev katolická.

Přesto mu ale muselo být jasné, že jeho připojení se k pravoslavnému obecnství bude na západě chápáno jako zřeknutí se katolické víry a bude mít za následek přísný trest – jenž skutečně nakonec následoval. Je důkazem veliké Jeronýmovy odvahy a lásky k pravdě, že se k tak zásadnímu kroku nakonec odhodlal. Kostnické obžaloby jsou tak výsledkem zásadního rozdílu v pojetí církve jak ji chápala katolická věrouka a jak ji chápal Jeroným, ale i Hus a jeho následovníci. Zatímco u Husa zůstávala these o církvi obecné nacházející se ve všech pozemských církvích jen na papíře, Jeroným ji jako první uvedl do praxe. V tom jej následovali ve vztahu k pravoslaví i husité v dalších obdobích. Proto dovolili řeckým kněžím sloužit v Týně své bohoslužby a proto nebyl problém získávat svěcení od pravoslavných biskupů (viz dále).

Každopádně nebyl Jeronýmův čin jen navázáním obecnství v rámci církve obecné, ale i projevem přichylnosti k pravoslaví. O té mluví žalobce dále. Jeroným svým činem v očích jak pravoslavných, tak katolíků, chválil a vlastně potvrdil „schizma a nevěru Rusů“, z čehož byly tehdy na východě velké roztržky a pohoršení. Žaloba dále pokračuje: Aby se zalíbil „nevěřícím“, tedy pravoslavným, a napodobil je v jejich víře a mravech, a aby ukázal, že následuje jejich „sektu“,<sup>278</sup> začal nosit dlouhý vous i vlasy. Přitom je tu použito slovo „sectaretur“ – což znamená „horlivě následovat, dychtit“ – žalobce tak ukazuje, že Jeronýmův příklon k pravoslaví byl skutečně opravdový. Z toho se usuzuje, že Jeroným dal na Litvě a Rusi najevo své sympathie k pravoslaví tím, že si nechal narůst dlouhý vous, jenž nosí pravoslavní popí. To je ale naprosté nedorozumění, jehož obětí se snad stal už žalobce v kostnici, ale na němž zakládali své vývody i mnozí slavjanofilové. Jenže Jeroným si na východě nenechal narůst vous proto, že aby tím demonstroval příklon k pravoslaví, ale prostě proto, že byl zvyklý po celý život vous nosit. Vzpomeňme si tady na list biskupa krakovského! Podle něj Jeroným přijel do Krakova s „bradou“, ale druhý den přestoupil před krále oholen a v honosném oděvu.<sup>279</sup> Z toho je vidět, že Jeroným nosil vousy už v době příchodu do Polska a plnovous („bradu“) shodil jen proto, aby působil při oficiální diplomatické misi lepším dojmem, jako člověk kultivovaný a uhlazený. Poté, co jeho posláni skončilo jednáním s velkoknížetem ve Vilnjusu, nebyl už důvod, aby si Jeroným opět nenechal narůst vous, na nějž byl zvyklý. Že Jeroným celý život chodil s vousem, to nám napovídají mimovolné zmínky na různých místech. Už v samotných kostnických žalobách se nachází jeden článek, který Jeronýma viní z toho, že na velký čtvrtek 1410 A.D. kázal Jeroným, jsa laik, před králem Zikmundem v Budíně a vzbudil velké pohoršení výpady proti eucharistii a církevním řádům a obřadům. Pro nás je nyní podstatná informace, že Jeroným kázal v laickém oděvu a s dlouhou bradou („cum longa barba“).<sup>280</sup> Musel mít tedy plnovous a brdu přinejmenším od roku 1410 A.D. Další zmínka je z roku 1412 A.D., kdy v Praze došlo k protiodpustkové maškarádě organizované právě Jeronýmem. Následně na krále tlačil arcibiskup, aby tuto provokaci rázně odsoudil. Tehdy se jej Jeroným pokusil (úspěšně) přimět ke shovívavosti. Učinil tak dosti zvláštním způsobem – přestrojil se za žebráka a na oslu vjel do bran Václavova stejnojmenného hradu, kde král právě dlel. Tím podivínského panovníka rozesmál a ten nechal celou záležitost plavat. I tato příhoda je zmíněna v kostnických žalobách, kde se výslovně praví, že Jeroným přijel na Žebrák „...s dlůhú bradú a na vosle...“<sup>281</sup> Konečně Hus ve svém dopise ze žaláře ze 7. června 1415 A.D. píše přátelům: „Kdybych tak věděl, jak se má bradatý

<sup>278</sup> tamtéž, str. 679n

<sup>279</sup> ed. in Šmahel: Jeroným, str. 221

<sup>280</sup> Hardt, str. 673

<sup>281</sup> Česká Akta, str. 290

Jeroným...“<sup>282</sup> jenž byl uvězněn na jiném místě ve městě. Z této zmínky plyne, že plnovous nebo alespoň „brada“ byla Jeronýmovým charakteristickým znakem. Samozřejmě tento list pochází až z doby po návratu Jeronýma z východu a Hus tu může narážet na jeho nový zvyk nosit vous. Ale oba mistři se v době mezi Jeronýmovým návratem a Husovým odchodem do Kostnice setkali jen párkrát (Hus dlel mimo Prahu), takže se zdá, že Hus měl Jeronýma jako bradatého v paměti už z předchozích let – což dobře odpovídá ostatním zmínkám...

Zpět k žalobě. Na první pohled je zvláštní, že žaloba říká, že si Jeroným nechal narůst vous, aby se přiblížil k pravoslavným, když přece už dříve byl Jeroným obviněn, že kázal r. 1410 A.D. vousatý. Ale ten rozpor se dá vysvětlit. Obžaloby z činnosti na Rusi tvoří mezi Jeronýmovými obviněními zvláštní článek<sup>283</sup> a byly sestaveny, jak vyplývá z textu, na základě očitých svědectví. Katolíci na Litvě poznali Jeronýma jako bezvousého. A najednou, když přijde mezi pravoslavné, nechá si narůst bradu jako nějaký pop! To je přece další z důkazů sympatií k pravoslaví... Pro žalobce byl tento omyl natolik lákavým, že nebylo důvod jej v obžalobě vypustit, ačkoli byl v rozporu s obviněním, odkazujícím k roku 1410 A.D. Domníváme se totiž, že Jeroným přijel i do Kostnice s plnovousem (běžně jej nosil a nevíme, že by jej před cestou shodil). Jeho zarostlá tvář však ve světle takového obvinění musela působit téměř jako přiznání!

Je ale otázkou, zda onen zdůrazňovaný a zatracovaný příklon Jeronýmův k pravoslaví, to, že Rusy napodoboval ve „víře a mravech“ a „následoval jejich sektu“ (Hardt, str. 680), vyvozovala žaloba a koneckonců i katoličtí svědci jen z toho, že si Jeroným nechal narůst plnovous a vlasy. Pokud ano, jednalo by se o omyl... Žaloba je tu ale mimořádně zmatená – Jeroným je tu dokonce obviněn, že odložil kněžský šat a vlasy mu zakryly tonsuru,<sup>284</sup> přitom byl ale Jeroným laik, což se opakovaně zdůrazňuje – při obžalobě z budínského kázání<sup>285</sup> i v závěrečném rozsudku, jenž je nadepsán „Rozsudek nad mistrem Jeronýmem, laikem“.<sup>286</sup> Nicméně z celkového kontextu obžaloby lze soudit přinejmenším na to, že Jeroným měl s pravoslavnými Rusy úzké vztahy a že se snažil dozvědět více o pravoslaví. Sama zarostlá tvář a jedna návštěva v chrámu by asi nestačila na to, aby se dalo mluvit o „horlivém následování“ ruské církve. Jeronýmův vous byl spíše jasně viditelným znakem, který byl v očích litevských katolíků výsledkem jeho intenzivních styků s pravoslavnými. Tomu též nasvědčuje i zmínka v obžalobě, která je součástí prvního souboru kostnických obvinění, že totiž Jeroným „vcházel do jejich chrámů“ (rozuměj ruských), upřednostňoval ruskou „...víru či spíše nevěru před obecnou vírou křesťanskou“ (rozuměj katolickou) a dostával za to od pravoslavných „kvůli tomu mnoho darů“.<sup>287</sup> To opět ukazuje, že Jeroným navázal na Litvě a Rusi vztahy s pravoslavnými a projevoval o východní obřady a zvyky nejen zájem, ale snad i sympatie k nim. Dokonce se zdá, že na východě dával přednost pravoslavným obřadům, chrámům, ale i společnosti pravoslavných přednost před katolickými obřady atd. Kam až jeho zájem a přichylnost k pravoslaví zašla ale nevíme. Žaloba mluví o tom, že „schválí“ („approbavit“)<sup>288</sup> ruskou víru: „...Jeroným tak zjevně nevěru, odtržku a kacířství Rutenov zchválil jest a jě v jich bludiech posílil.“<sup>289</sup> To se ostatně nevylučuje s Jeronýmovým pojetím církve obecné – její členové se sice mohou nacházet ve všech pozemských církvích, ale to neznamená, že všechny pozemské církve jsou stejně věrný příkazům a ustanovením Krista a

<sup>282</sup> 100 listů, str. 189

<sup>283</sup> Hardt, str. 677

<sup>284</sup> tamtéž, str. 680

<sup>285</sup> tamtéž, str. 673

<sup>286</sup> tamtéž, str. 679

<sup>287</sup> tamtéž, str. 642

<sup>288</sup> tamtéž, str. 679

<sup>289</sup> Česká Akta, str. 302

apoštolů – v Jeronýmových očích mohla být církev pravoslavná podle těchto měřítek lepší nežli církev katolická, proto raději na Litvě a Rusy vyhledával společenství s pravoslavnými...

To tedy byly obžaloby, vznesené proti mistru Jeronýmovi Pražskému na kostnickém koncilu. Bylo by nesmírně zajímavé, kdybychom mohli znát Jeronýmovy odpovědi na ně. V aktech koncilu ale k naší nekonečné lítosti nejsou uvedeny. Vlastně jediné dvě odpovědi, které byly zapsány se týkají prvního souboru žalob, vznesenému 27. dubna 1416 A.D. Jsou tu dva články, které se týkají jeho pobytu v Polsku a dále na východě:

1. článek hovoří o tom, že Jeroným způsobil v Polsku velké nesváry a proto ze strachu před uvězněním prchl. Na to Jeroným odpovídá, že to není pravda.<sup>290</sup> To odpověděl v podstatě popravdě – sice v Polsku rozruch vzbudil, ale žádné vězení mu nehrozilo a nemusel odtud prchat – pokračoval ve svém poslání a odjel na Litvu.

2. článek říká, že se Jeroným snažil na katolictví obrácené pravoslavné přivést zpět k jejich původní víře, na Litvě a Rusi vcházel do jejich chrámů a upřednostňoval pravoslavnou víru před katolickou, kvůli čemuž dostal od Rusů mnoho darů. Tento přesný výčet obvinění je nutný, protože tu máme Jeronýmovo jediné zachované vyjádření k jeho činnosti na východě. Odpovídá: protože jsou Rusové pokřtěni podle obyčeje Řeků, poradil Vitoldovi, jsa jím dotázán, že nemají být překřtíváni, ale jen poučení o katolické víře.<sup>291</sup> To je všechno! K ostatním částem tohoto článku se Jeroným jakkoli nevyjádřil. Neřekl třeba: „S obracením pravoslavných je to takto a ostatní není pravda...“ Nikoli! Prostě obvinění z toho, že chodil do pravoslavných kostelů a dával pravoslaví přednost před katolictvím nepopřel. Ani nepotvrdil... To bychom mohli snad považovat za jakési přiznání k tomu, že obvinění, vznesená v Kostnici popisují Jeronýmovu činnost na Rusi a Litvě alespoň v hrubých rysech přesně. Že jeho přichylnost a dobrý vztah k pravoslaví není jen výmyslem, který mu měl před soudem přitížit, ale že se tato obvinění zakládají na pravdě.

K rozšířeným žalobám se už bohužel Jeroným neměl možnost vyjadřovat hned bod po bodu, ale až později, když byly vzneseny všechny tyto doplňující obžaloby. 23. května 1416 A.D. podal Jeroným svoje odpovědi. Bohužel se pořadí odpovědí<sup>292</sup> ne zcela přesně shoduje s pořadím obvinění,<sup>293</sup> nicméně pořadí je alespoň přibližně zachováno. Hilferding<sup>294</sup> a Budilovič<sup>295</sup> se domnívali, že se k tomuto obvinění vztahuje Jeronýmova odpověď následujícího znění: „Ke třicátému článku řekl (Jeroným), že je pravdivý. Proto jej hájil a i dnes by jej hájil, jestliže bude moci.“<sup>296</sup> Ruští historikové z toho vyvozují, že Jeroným byl i v Kostnici připraven hájit svůj příklon k pravoslaví. Jenže to bohužel je omyl. Hilferding i Budilovič tu zaměnili původní soubor obžalob, na něž ovšem Jeroným měl možnost bod po bodu ihned odpovídat, s obžalobami doplňujícími. Mezi původními obžalobami skutečně náleží 30. místo obžalobě z činnosti na Rusi a odvádění konvertovavších pravoslavných od katolictví. Ale Jeronýmovy odpovědi z 23. května se vztahují pouze k souboru doplňujících žalob. Takto jsou uvedeny a tak lze i doložit z těch odpovědí, které se vyjadřují ke konkrétním skutečnostem z některých obvinění. Ty všechny zase ukazují na pozdější soubor doplňujících obvinění. Článek 30 je tedy třeba hledat mezi nimi. Přestože je číslování zmatené, jak už jsme řekli, víme, že 25. článek hovořil o vymalování Viklefa se svatozáří, 29. článek o útoku na mnicha v Praze a 31. článek o Viklefově nauce

<sup>290</sup> Hardt, str. 642

<sup>291</sup> tamtéž

<sup>292</sup> tamtéž, str. 748

<sup>293</sup> tamtéž, str. 649

<sup>294</sup> Hilferding, str. 18n

<sup>295</sup> Budilovič, str. 16

<sup>296</sup> Hardt, str. 752

remanenční. Protože ale obvinění z útoku na mnichy a katolíky v Praze jsou ve třech člancích za sebou, týká se odpověď na 30. článek buď takového útoku, nebo obecné chvály Viklefa. Jeronýmova odpověď, že je připraven hájit to, z čeho byl obviněn, ukazuje spíše na článek, jenž jej obviňuje z obhajoby Viklefa.

Protože obvinění z činnosti na Rusi a Litvě jsou až v závěru souboru rozšiřujících obvinění, nedostal se Jeroným k odpovědi na ně téhož dne. Své odpovědi dokončil 26. května. Dostal se až k bodům 65. a 66., kde popírá, že by zavedl kult tří mládenců, popravených v Praze kvůli odpustkovým bouřím. Po tomto obvinění následují už obvinění z činnosti na východě. Čekali bychom, že se Jeroným nyní vyjádří k nim. Bohužel! Hned následující jeho odpověď se týká sporů a nesnází, do nichž se dostal na západoevropských univerzitách.<sup>297</sup> Tato obvinění jsou ale uvedena už po obviněních týkajících se Jeronýmovy východní cesty. Jeroným tedy tato „ruská“ obvinění zcela pomínil a nevyjádřil se k nim – nebo jeho odpovědi nebyly zapsány. Pro nás to vyjde nastejno.

Neznáme Jeronýmovo podání událostí, které se tehdy na Rusi a Litvě staly. Jsme tak odkázáni jen na žaloby, které ovšem mohou skutečnost značně zkreslovat. A také jednu Jeronýmovu odpověď, v níž ani na přímý dotaz nepopírá svůj kladný vztah k pravoslaví. Je to ale dosti hubená bilance. Zároveň ale nemáme ani Jeronýmovu zamítavou odpověď na obžaloby... Konečný soud nemůžeme ale vynést. Za jisté můžeme prohlásit jen to, co potvrdil sám Jeroným – že na východě byl a že o pravoslavných hovořil s velkoknížetem Vitoldem. Kladný vztah k východní církvi lze u Jeronýma vyvodit už z poukazu na to, že Čechové vzešli od Řeků (viz dále) a z jeho viklefismu. A také demonstrativní skutky, kterými dával najevo své náboženské sympathie zcela odpovídá Jeronýmově bouřlivé povaze. Lze tak říci, že kostnické obžaloby odpovídají tomu, co o Jeronýmovi a jeho cestě na východ víme z jiných zdrojů i z toho, co před koncilem přiznal. Zda jsou přesné v každém bodě nemůžeme rozhodnout. Někdy se odvolávají přímo na očitě svědky, někdy jen na obecně kolující pověsti, které mohou být značně nepřesné či dokonce zcela vylhané.

Sám Jeroným se k obžalobám z činnosti na východě ani nikde dále nevyjadřuje. A co je podivnější, nejsou „ruská obvinění“ zmíněna ani v konečném rozsudku koncilu nad Jeronýmem.<sup>298</sup> Rozsudek zdůvodňuje odsouzení tím, že Jeroným zastával kacířské články držené Husem a Viklefem.

## 2. VÍRA JERONÝMOVA

Nyní bude zajímavé říci si něco o náboženské víře Jeronýmově, jak ji můžeme rekonstruovat podle jeho vlastních odpovědí na kostnické obžaloby a podle jeho řečí před koncilem. To nám pomůže jednak osvětlit jeho vztahy k pravoslavným křesťanům v Palestině a na Litvě a Rusi, jednak se zamyslet, nakolik byla jeho víra, jak ji podával v Kostnici, ovlivněna Jeronýmovým setkáním s pravoslavím. Proto se samozřejmě zaměříme na takové věroučné otázky, které jsou významné z pravoslavného hlediska. Zároveň tím může vyplynout i otázka, nakolik je nebo by bylo oprávněné uctívání Jeronýma Pražského jako pravoslavného světce. Této otázce by ovšem bylo třeba věnovat zvláštní práci, jež by zkoumala možnost této úcty nejen u Jeronýma, ale i u Husa.

### a) Vztah k východní církvi

Pokud odhlédneme od kostnických obžalob, k nimž se ovšem Jeroným nevyjádřil a nevíme tudíž, nakolik se zakládají na pravdě, nacházíme jednu z mála zmínek o pravoslavné církvi,

<sup>297</sup> tamtéž, str. 756

<sup>298</sup> tamtéž, str. 769n



respektive o Řecích, pouze v Jeronýmově závěrečné řeči před koncilem.<sup>299</sup> Zde budiž řečeno, že tato řeč byla na koncilu pronesena Jeronýmem po ukončení výslechu a Jeroným se tu důsledně hlásí k Janu Husovi a lituje, že se jej zřekl. Proto tato řeč i Jeronýmovo vyznání víry, které po ní následuje<sup>300</sup> a jež pronesl v den svého upálení lze skutečně považovat za upřímné vypovězení jeho víry, kdy se už Jeroným smířil s hranicí, jež ho čeká. Nechtěl už ze „strachu před ohněm“ taktisovat, ale naopak po křesťanském způsobu před smrtí vyznat svou víru.

Co se týče východní církve, zmiňuje ji Jeroným jen jedenkrát, když říká: „...jak bylo založeno Království české a že Čechové pocházeli z Řeků („*Bohemi descendissent a Graecis*“). A jak byla nenávisť mezi Řeky a Němci...“<sup>301</sup> Tím se Jeroným jasně hlásí k tomu, že církev v českých zemích byla nejen založena Cyrilem a Metodějem, ale dokonce ví, že tito byli pravoslavní (lze-li to tak říci v době nerozdělené církve). Právě to lze totiž číst v pozadí Jeronýmovy zmínky. Rovněž poukaz na nenávisť mezi Řeky a Němci odkazuje na střet slovansko – pravoslavné moravské církve s církví latinsko – německou, za níž lze v 15. století vycítit narážku na církev katolickou jako celek. U Jeronýma se ale tento náboženský konflikt prolíná s konfliktem národnostním. Vypravuje dále o tom, že Karel IV. uvedl do Čech mnoho Němců a teprve Hus s Jeronýmem a jejich přátelé vrátili správu věcí království do rukou Čechů. Tak vlastně staví sebe i Husa jakožto odpůrce Němců do posice následovníků Řeků. Nic dalekosáhlejšího z toho ale nelze vyvozovat – snad právě jen jakousi náklonnost k řecké církvi, která se Jeronýmovi mohla zdát lepší, nežli církev „německá“, resp. římská, jež byla v Čechách představována často právě německým duchovenstvem.

Jsmo přesvědčeni, že právě na Jeronýma je nutno vztáhnout vyprávění Konstantina Kostenčského o Husově příklonu k pravoslaví ve Svaté zemi. To nám ovšem říká, že Jeroným se k pravoslaví jednoznačně přihlásil – což odpovídá i jeho jednání na Rusi.

Jako další projev náklonnosti Jeronýma k východní církvi uvádí Bartoš, že se Jeroným po návratu z Rusi začal učit řecky, prý proto, aby mohl studovat díla východních otců v originále a poznat pravoslavnou teologii.<sup>302</sup> Bohužel tu chybí odkaz na prameny.

Se zajímavou úvahou ale přišel K. Stejskal. Podle něj byl Jeroným už od dětství vychováván v jisté náklonnosti k slovanské tradici, nebo přinejmenším k národnímu cítění se slovanským přesahem. Jeroným pocházel z české rodiny, z Nového Města pražského, což dosvědčuje i český překlad akt Kostnického koncilu<sup>303</sup> i Vita Magistri Hieronymi,<sup>304</sup> za jejichž autora je považován Petr z Mladoňovic, současník a dokonce přítel Jeronýmův.<sup>305</sup> Další tradice, i když nepřilíš spolehlivá, klade dokonce místo jeho narození na Nové Město do blízkosti Dobytčího trhu (dnešního Karlova náměstí). V blízkosti Dobytčího trhu byl ale také klášter Na Slovanech. A právě ten hrál podle Stejskala důležitou roli v Jeronýmově duchovním vývoji. O jeho vztahu k Emauzům svědčí už jméno pražského mistra – Jeroným byl jedním z patronů kláštera a jeho kult zde byl pěstován a odtud rozšiřován. To, že Jeroným Pražský nesl právě jeho jméno, svědčí, že už jeho rodiče měli silné národní cítění a pravděpodobně i vztah ke slovanskému klášteru. Jméno Jeroným totiž nebylo obvyklé a je téměř vyloučené, že by svého syna takto pojmenovali

<sup>299</sup> tamtéž, str. 757nn

<sup>300</sup> tamtéž, str. 767n

<sup>301</sup> tamtéž, str. 757

<sup>302</sup> Bartoš 1922, str. 158

<sup>303</sup> Česká Akta, str. 318

<sup>304</sup> ed. in HISTORICKÉ SPISY PETRA Z MLADOŇOVIC A JINÉ ZPRÁVY A PAMĚTI O M. JANU HUSOVI A M. JERONYMOVI Z PRAHY, ed. V. Novotný, FRB VIII., Praha 1932 A.D. (dále jen „Novotný: Mladoňovic“), str.

352

<sup>305</sup> tamtéž, předmluva V. Novotného, str. LXXXI a XCV



bez jakéhokoli vztahu k patronu emauzského kláštera. Bylo by proto podivné, kdyby Jeroným tento klášter nenavštěvoval, přinejmenším v den svátku sv. Jeronýma. Pokud by klášter, ležící snad v těsné blízkosti jeho bydliště a zasvěcený jako jediný v Praze jeho osobnímu patronovi, nenavštěvoval, pak by se musel Emauzům záměrně vyhýbat - což je ovšem nesmysl. Přitom sv. Jeroným byl v tehdejší době považován za Slovana a tvůrce hlaholského písma a původce překladu římské liturgie do slovanštiny. Svěťce se jako Slovana dovolával prokazatelně sám Jeroným Pražský, ale i Hus.<sup>306</sup>

Kromě toho mělo prokazatelně s klášteřem úzké styky české reformní hnutí - do slovanštiny zde byla překládána kázání Husova a složena báseň „Světlost se konča“, která tepe zlořády církve a jež čerpá ze dvou životopisů Milíče z Kroměříže, z nichž jeden sepsal dokonce Matěj z Janova. Sám Hus byl patrně při reformě pravopisu inspirován mimo jiné i zde používanou hlaholicí - tedy i on musel klášter navštěvovat. Logickým vyústěním těchto vazeb byl pak příklon konventu v čele s opatem ke kalichu, k čemuž došlo hned na počátku revoluce r. 1419 A.D.<sup>307</sup> Už kvůli prokazatelnému propojení kláštera Na Slovanech s českým reformním hnutím a později husitstvím, můžeme mít za jisté, že styky s opatstvím měl i Jeroným Pražský. A položíme si otázku: nepůsobil právě Jeroným jako prostředník či alespoň iniciátor vztahů mezi reformním okruhem na universitě a slovanským klášteřem? Předpoklady by byly dány jeho vztahem k Emauzům v dětství a mládí, které sice nejsou doloženy, ale jsou pravděpodobné.

Právě v Emauzích se Jeroným mohl seznámit nejen se slovanskou liturgií, ale vůbec s východní tradicí, představovanou v českém prostředí Cyrilem a Metodějem a sv. Prokopem, patrony pražského slovanského kláštera. Samozřejmě byla tato tradice interpretována přísně katolicky, nicméně mohla, a v případě Jeronýma se tak i stalo, podnítit další zájem o východní tradici našeho křesťanství a následně o východní církev jako takovou. U Jeronýma se zkušenosti a zážitky ze slovanského kláštera mohly později umocnit a dále rozvíjet pod dojmem Viklefovy chvály východní církve a přivést pražského mistra k hlubokému zájmu o pravoslaví.

#### b) Církev a papežství

Jeroným ve své závěrečné řeči rovněž prohlásil, že co se týče Viklefa, nikdy neviděl člověka, který by psal a učil tak hluboce.<sup>308</sup> Hlásil se jak k učení Husovu, tak Viklefovu, kromě jediného článku eucharistického. Z toho lze soudit, že sdílel také Viklefovo a Husovo učení o církvi. A opravdu. V závěrečném vyznání praví Jeroným, že věří „v jednu svatou Církev obecnou“, která je souhrnem všech, majících dojít spasení („salvandum“). V zápětí ale dodává, že církev obecná je církví všech, kdo vyznávají víru Kristovu.<sup>309</sup> To ale spíše odpovídá katolickému a pravoslavnému pojetí církve jako společenství věřících (nikoli předurčených). V tyto dvě definice je těžko uvést v soulad, navíc když bez dalšího upřesnění stojí vedle sebe. Sám Jeroným nemusel mít v této věci zcela jasno, nicméně z jeho blízkého vztahu k Viklefovi a Husovi můžeme usuzovat, že církev obecná jako společenství předurčených rozhodně součástí Jeronýmovy víry byla.

V tomto kontextu lze vyslovit i domněnku o Jeronýmově vztahu k papežství. Přímé svědectví nemáme, ale je pravděpodobné, že Jeronýmovo pojetí vycházelo z pojetí Husova a Viklefova. Papež měl v jejich eklesiologii pouze čestný primát mezi biskupy, hlavou církve je ovšem Kristus sám.

#### c) Očistec

<sup>306</sup> Stejskal in *DaS*, str. II/17

<sup>307</sup> STEJSKAL, KAREL: *Klášteř Na Slovanech*, Odeon, Praha 1974 A.D. (dále jen „Stejskal: Klášteř“)

<sup>308</sup> Hardt, str. 760

<sup>309</sup> tamtéž, str. 767

Z hlediska eklesiologie je ale nesmírně zajímavá další část Jeronýmova vyznání. Říká tu, že církev obecná, jež je souhrnem všech předurčených ke spasení se skládá z církve vítězné a z církve bojující na zemi – chybí tu ale církev spící, tedy očištěc!<sup>310</sup> To, že Jeroným neuvádí očištěc nemůže znamenat, že by na něj zapomněl, ale prostě to, že v něj nevěřil. Protože však toto jeho vyznání následovalo už po vlastním procesu, kde Jeroným m. j. odvolal své zřeknutí se Husa a odsoudil se tak jako zatvrzelý kacíř k smrti, nikdo z prelátů se nad jeho další „heresi“ nepozastavoval – Jeroným byl už pro ně odbytou veličinou. Nicméně právě Jeronýmovo odmítnutí očištěce je naprosto zásadní a zde se také v hodině smrti sblíží velmi úzce s církví pravoslavnou, která rovněž v očištěc nevěří.

Naproti tomu pro katolickou církev byl očištěc pevnou součástí víry i eklesiologie. A nejen pro katolíky, ale věřil v něj i sám Mistr Jan. Ve svém spise O církvi dělí církev obecnou na tři části, jak je obvyklé i v eklesiologii katolické. Církev obecná má tyto části:

- 1) církev vítěznou
- 2) církev spící
- 3) církev bojující (či putující)

Ad 1): církev vítěznou tvoří ti, kteří již dosáhli spasení. Je to tedy církev spočívající na nebesích, tvořená nejen svatými, nýbrž i anděly.

Ad 2): církev spící tvoří duše předurčených, trpících v očištěci

Ad 3): církev bojující tvoří všichni předurčení, kteří během svého pozemského života bojují proti ďáblu, tělu a světu.<sup>311</sup>

Toto dělení církve potom převzali od Husa i jeho pokračovatelé, husité a utrakvisté, zejm. Jan Rokycana (viz v kapitole o eklesiologii). Jedinou stranou, která očištěc odmítala, byli táboři. Nebyl tedy Jeroným jediný „husita“, který jej odmítal – ale právě on byl první, kdo neuznával „církev spící“ za součást církve obecné.

Očištěc dokonce uznával sám Jan Viklef i angličtí viklefisté. Teprve u lollardů výjimečně slyšíme r. 1416 A.D. o odmítání očištěce. Ale to rozhodně nebylo vlastní všem, třeba Petr Payne byl rozhodným zastáncem očištěce. Dokonce když měl v této záležitosti rozhodnout mezi tábory, kteří očištěc popírali, a pražskými mistry (ti jej hájili), vyslovil se pro očištěc a dokonce se při tom odvolal na spisy Husovy a Viklefovy!<sup>312</sup>

V husitství ovšem existoval i proud, který očištěc odmítal. Už dříve jej zavrhovali valdenští a beghardi, jak je to v Čechách doloženo už v 80. letech 14. století. Z husitů proti němu jako první vystoupil v druhé polovině roku 1415 A.D. Mikuláš z Drážďan, představitel německé školy z domu U černé růže. Použil tu argumenty, které se pak objevují častěji: očištěc nemá oporu v Písmu a je zneužíván ke svatokupectví. Němečtí theologové od Černé růže měli ze všech husitů nejbližší k valdenství, není ale jisté, zda i odmítnutí očištěce se stalo pod vlivem této sekty – nicméně jeho protivníci to mohli považovat za valdenský blud.<sup>313</sup>

Proti Mikulášovi hájil očištěc Jakoubek ze Stříbra a v tom jej následovali jeho žáci, později zejména arcibiskup Jan Rokycana. Ten se pak stal pevnou součástí věrouky většinové strany pražské a universitních mistrů. Nicméně očištěc zavrhovala druhá významná strana husitská, totiž táboři. V seznamu tábořských bludů se jeho popírání objevuje už r. 1420 A.D. a táboři jej odmítali přijmout až do poslední chvíle.<sup>314</sup> Nicméně je pravda, že všem husitům byly trnem v oku svatokupecké praktiky římské církve, které se odvolávaly na očištěc – zejm. placení zádušních

<sup>310</sup> tamtéž, str. 767 a Česká Akta, str. 315

<sup>311</sup> Hus: De Ecclesia, str. 8

<sup>312</sup> ŠMAHEL, FRANTIŠEK: *Husitské Čechy*, NLN, Praha 2001 A.D. (dále jen „Šmahel 2001“), str. 334n, 340

<sup>313</sup> tamtéž, str. 333nn

<sup>314</sup> tamtéž, str. 337

mší za zesnulé, dlíci v očištění. Kromě táborů ale žádná strana nešla až tak daleko, aby jej popřela, pouze se dbalo na to, aby očištec nebyl prostředkem k odírání věřících.

Nelze ale říci, zda k popření očištele došel Jeroným sám od sebe, pod vlivem valdenských či Mikuláše z Drážďan, nebo se to stalo na základě rozhovorů s pravoslavnými na Rusi. O tom, že by Jeroným měl nějaké kontakty s valdenskými nevíme – to spíše s viklefy a ti v očištec věřili. S Mikulášem z Drážďan se samozřejmě Jeroným znal, ale je otázka, nakolik úzké s ním měl vztahy nevíme. Navíc Mikuláš vystoupil se svým popřením očištele až na podzim 1415 A.D., kdy Jeroným byl už přes půl roku v Kostnici – a ani poslední rok před tím se v Čechách příliš nezdržoval. Je tedy otázka, nakolik mohl Jeroným v tomto ohledu ovlivnit, pokud vůbec Mikuláš k popření očištele došel dříve, než Jeroným odjel do Kostnice. Stejně tak by bylo možné říci, že Mikuláš se definitivně rozhodl odmítnout očištec poté, co jej Jeroným po návratu z východu zpravil o tom, že jej pravoslavní křesťané odmítají. To je teorie stejně neprůkazná jako ta, že Mikuláš ovlivnil Jeronýma.

Nejpravděpodobnější se jeví, že Jeronýmovo odmítnutí vyrůstalo z atmosféry, která už v době jeho odjezdu do Kostnice panovala v jistých husitských kruzích, jež viděly v očištcovi výmysl na odírání věřících. Jeroným ale velmi lnul k Husovi, jenž v očištec upřímně věřil. Jeroným se dokonce v Kostnici přihlásil k Husově teologii jako celku (vyňal jen nauku eucharistickou), tedy vlastně i k jeho eklesiologii, jejíž součástí očištec byl. Musel tedy mít nějaký silný důvod, nějaký impuls, který jej odvedl od této víry, zastávané jeho mistrem Husem. Tímto podnětem mohla být docela dobře právě zkušenost s pravoslavím na Rusi. Víme, že se tu Jeroným o východní církev velmi zajímal a sblížil se s ní. Odmítnutí očištele je navíc celkem jasná záležitost, na niž musel Jeroným narazit záhy – a pokud přijel už z Prahy s pochybnostmi o tomto článku víry, je pravděpodobné, že právě zde na východě došel k jeho konečnému zavržení.

#### d) Filioque

O problému Filioque nikde v Kostnici neslyšíme. Víme ale, že Jeroným už v předcházejícím období vytvořil jako dogmatickou pomůcku k vysvětlení triadologie tzv. Štít víry. Na něm názorně demonstroval vztahy uvnitř Sv. Trojice. Přitom Jeronýmův výklad jasně počítal s tím, že Syn vychází z Otce, což bylo i jasně řečeno.<sup>315</sup> V Kostnici mu nakonec byl přičten k tíži i tento Štít víry a Jeroným hrdě prohlásil, že bude-li třeba, opět jej vyloží a obhájí.<sup>316</sup> Ale nelze říci, zda by i zde hájil Filioque – nebylo totiž podstatou Štítu víry. Nemáme ale jediný důkaz, že Jeroným Filioque opustil. Naopak: v zápisech koncilu stojí, že Jeroným, jda na smrt, zpíval nicejsko – cařihradské vyznání víry „Věřím v jednoho Boha“. Není ale žádná zmínka o tom, že by toto vyznání zpíval bez Filioque, což by snad svědkům neuniklo.<sup>317</sup>

Kostnické žaloby obsahují i soubor obvinění z trojičnických heresí, jako například, že v Bohu nejsou Osoby tři, ale čtyři nebo pět. Tato skupina obvinění se nachází na konci prvního souboru žalob, je krajně zmatená a zdá se, že tu byla na závěr sesbírána všechna možná i nemožná obvinění ze všech koutů Evropy. Jeroným na tento soubor odpovídá rovněž krajně zmateně, že něco pravda je, něco tak jak je to podáno pravda není a něco v životě neřekl<sup>318</sup> – těžko si z toho vybrat. Nicméně řada těchto obvinění je v příkrém rozporu právě s Jeronýmovým Štítem víry – už ta čtveřice Osob! Štít jasně předpokládá Osoby tři. A protože je to systém logický a propracovaný, musíme mu dát při posuzování Jeronýmovy víry přednost před krajně zmateným souborem žalob, které jsou s ním v rozporu.

<sup>315</sup> Šmahel: Jeroným, str. 197

<sup>316</sup> Novotný: Mladoňovic, str. 355n

<sup>317</sup> Hardt, str. 772 a 774

<sup>318</sup> Česká Akta, str. 291

Je tedy třeba říci, navzdory oněm žalobám, že Jeroným o Trojici věřil zcela katolicky a tudíž až na Filioque i zcela pravoslavně.

#### e) Eucharistie

Ačkoli byl Jeroným i v Kostnici obviňován z eucharistických bludů, zejména z toho, že nevěří ve skutečnou přítomnost Krista ve svátosti oltářní, sám Jeroným tato obvinění vždy popíral.<sup>319</sup> Ale jeho sympatie k Viklefovi jej činily vždy podezřelým, že zastává i remanenční nauku svého mistra. A taktéž o eucharistické teologii Husově přetrvávaly na koncilu pochybnosti. I to vyvolávalo podezření proti Jeronýmovi. Ten ale cítil, že se musí proti tomu důrazně vymezit. Ve své závěrečné řeči jasně řekl, že si váží Husa a Viklefa, ale tam, kde tito dva theologové mluví o eucharistii jinak nežli sv. otcové, nevěří Jeroným jim, ale otcům, zejména svatí Řehoř (Veliký), Ambrož, Augustin a Jeroným. Přitom opět zdůrazněme, že tu Jeroným nijak netaktisuje, aby unikl ohni. Hned v následujících větách totiž praví, že papež a kardinálové žijí z obročí jako nevěstky a jednají tak proti Písmu a církevním řádům.<sup>320</sup> To byla ostrá slova, která vždy byla schopna zasáhnout preláty na citlivém místě a Jeronýmovi muselo být jasné, že už jen jimi si podepisuje ortel smrti.

Na tomto stanovisku setrval Jeroným až do konce. Ještě 30. května, kdy zahynul v plamenech, vyznal před koncilem na XXI. všeobecném zasedání, že lituje svého někdejšího zavržení Husa a vyznává jeho i Viklefovo učení, vyjímaje jediný článek – eucharistii. Sám tu říká, že věří v tomto bodě spíše sv. Augustinovi. Doslova řekl: Na oltáři je skutečné Tělo Kristovo, zrozené z Panny Marie, které bylo ukřižováno a bude soudit živé i mrtvé. „V jiných věcech ale souhlasím s Husem a Viklefem, jež byli muži svatí, spravedliví a dobrého života.“<sup>321</sup>

Jeronýmovo přihlášení k církevní nauce o transsubstanciaci na koncil zapůsobilo až do té míry, že i v rozsudku nad Jeronýmem, vneseném záhy po jeho veřejném projevu, se výslovně uvádí, že tento mistr nedrží Husův a Viklefovův eucharistický blud, nýbrž vyznal „předpodstatně“ („transsubstantione“) chleba a přihlásil se k církevní nauce s tím, že „věří více sv. Augustinovi a dalším doktorům než Viklefovi a Husovi“.<sup>322</sup> Koncil tu tedy použil přímo Jeronýmovu formulaci, že věří spíše sv. Augustinovi...

Jen pro pořádek dodejme, že ohledně podávání eucharistie byl Jeroným samozřejmě stoupencem podávání kalicha laikům.

#### f) Úcta k obrazům a ostatkům

Složitě je říci něco bližšího k Jeronýmově úctě k obrazům a ostatkům. Kostnická obvinění si tu navzájem odporují a jiné zprávy o Jeronýmových názorech na tyto věci nemáme.

Jeroným je nejprve obviňován z toho, že v Praze roku 1414 (či 15) A.D. zhanobil výkaly kříže v několika klášterech, a to buď sám, nebo k tomu navedl některé laiky. Další obvinění tvrdí, že Jeroným vtrhl do pražského karmelu na Novém Městě a s tlupou laiků tu vyházel a pošlapal ostatky svatých. To měl zdůvodňovat tím, že ostatky nemají být ctěny, což tvrdil pod vlivem Husa a Viklefa.<sup>323</sup> Jeroným ale na obvinění ze zhanobení odpustků odpovídá už v prvním soupise žalob, že je to lež,<sup>324</sup> stejně jako to, že by odmítal úctu k ostatkům,<sup>325</sup> na což mu ale opat Kašpar

<sup>319</sup> tamtéž, str. 297 obvinění a str. 309 odpověď

<sup>320</sup> Hardt, str. 760nn

<sup>321</sup> tamtéž, str. 764

<sup>322</sup> tamtéž, str. 771

<sup>323</sup> tamtéž, str. 674n

<sup>324</sup> Česká Akta, str. 288

<sup>325</sup> tamtéž, str. 310)

z Paříže odpověděl, že jsou na to tři svědci (tamtéž). Odpovědi na obvinění z hanobení krucifixů nejsou v aktech koncilu zaznamenány.

Na jiném místě žalob je ale Jeroným obviňován z přesného opaku. Na Litvě měl totiž při vstupu do Vítebska vzdávat úctu ikonám a ostatkům svatých, nesených v pravoslavném procesí.<sup>326</sup> Ani na tato obvinění není zaznamenána Jeronýmova odpověď.

Jak vidíme, žaloby si tu odporují – obviňují Jeronýma z obrazoborectví i z úcty k ikonám. Tento rozpor v žalobách ale nepřekvapí, byly sestavovány na základě svědectví různých lidí a teprve výsledkem a šetřením před koncilem se mělo zjistit, čeho se Jeroným skutečně dopustil. Ohledně protimluvů jsme už poukázali na to, že žaloba je schopna Jeronýma vinit z toho, že si na Rusi nechal narůst plnovous, aby dal najevo příklon k pravoslaví, ačkoli už předtím jiné žaloby zmiňují Jeronýma vousatého o několik let dříve.

Odpor k obrazům i ostatkům je typický pro husitské období, i když kromě táborů většina husitů spíše odmítala jejich přílišné uctívání nežli jejich existenci jako takovou. Zdá se, že ostatky samy o sobě vadily málokomu, obrazy byly také ještě přijatelné, ale největší odpor byl k sochám – tedy i ke krucifixům, jejich hanobení se měl Jeroným dopustit. Ačkoli by v tomto světle snad šlo nahlížet i Jeronýmovo hanobení křížů, děje se tak příliš brutální formou, která vylučuje úctu k ikonám – přitom se toto vše mělo dít už po návratu Jeronýma z Rusi! Ale hanobení ostatků je zase kladeno do r. 1412 A.D. To by Jeroným musel být jak korouhvička a měnit z roku na rok své přesvědčení – 1412 A.D. hanobí ostatky, 1413 A.D. uctívá ostatky a ikony, 1414-15 A.D. hanobí kříže. I když víme, že Jeroným byl notorický buřič a nebál se ani provokativních akcí, nemůžeme z něj dělat takto nestálého člověka, který by byl ochoten provokovat za každou cenu i zcela nechutným způsobem. To pomazání kříže lejnem je trochu silná káva. Připomeňme, že Jeroným bral svou víru vážně a nakonec, přes všechna kolísání, za ni byl ochoten i se vztyčenou hlavou zemřít.

Šmahel navíc upozorňuje,<sup>327</sup> že Jeroným byl obviněn i z toho, že si v pražském bytě nechal vymalovat v pokoji podobiznu Viklefa jako světce se svatozáří.<sup>328</sup> K tomu obvinění se naštěstí Jeronýmova odpověď zachovala. Ano, nechal si v příbytku vymalovat podobizny filosofů včetně Viklefa, toho ale bez svatozáře.<sup>329</sup> To je velmi důležité svědectví – Jeroným se nezříká obrazů! To by ukazovalo na smyšlenost žaloby v tomto bodu, což se domnívá i Šmahel. Dalším argumentem je Stejskalův postřeh, že mezi dary, jimiž Jeronýma podle kostnických žalob zahrnovali Rusové, byly nepochybně i ikony.<sup>330</sup>

K Jeronýmově kultivovanosti se ostatně tak nechutné výstřelky, jako hanobení křížů výkaly vůbec nehodí. Mimo to ze tří incidentů měl Jeroným osobně spáchat pouze jeden, k zbylým měl navést laiky. Je tedy možné, že skutečně k nějaké blasfemii tehdy došlo a chycení viníci se snažili svalit vinu na Jeronýma, jenž je měl navést. Není vyloučeno, že Jeroným brojil zrovna proti oněm dvěma krucifixům, které byly předmětem lidové úcty. A protože oba kříže se nacházely při klášterech (jeden u svatojakubských minoritů – ten zhanoben dvakrát – a druhý v karmelu), mohla být terčem Jeronýmových (verbálních) útoků nestydatá snaha mnichů získávat skrze takto uctívané krucifixy od lidí peníze. To byl tehdy skutečně běžný projev svatokupectví a jako takový mohl být Jeronýmem kritisován – vždyť takové záležitosti často a tvrdě kritisovali také husité.

<sup>326</sup> Hardt, str. 678

<sup>327</sup> Šmahel: Jeroným, str. 144nn

<sup>328</sup> Česká Akta, str. 295

<sup>329</sup> tamtéž, str. 308

<sup>330</sup> Stejskal in ĎaS, str. III/12

Můžeme proto uzavřít, že Jeroným jako ctitel ikon se nám jeví rozhodně pravděpodobněji nežli Jeroným - hanobitel křížů. Námitka, že Jeroným vzdal úctu ikonám při prvním setkání s pravoslavnými na Litvě, aniž věděl, jak moc jsou ve východní církvi ctěny, sotva obstojí. Jeroným poznal pravoslavnou církev už na své cestě do Svaté země, kde v pravoslavných chrámech nemohl přehlédnout posvátnou úctu, již se těšily obrazy Krista i světců.

## V. CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V HUSITSTVÍ

Viděli jsme, že úhelným kamenem, na němž je založena teorie o přetrvání kalicha v českých zemích, je samozřejmě misie cyrilometodějská. V minulé kapitole jsme se dočetli o tom, jak se na ni dívali a co z ní vyvozovali kronikáři doby pohusitské a později historikové. Ale jak se na Cyrila a Metoděje dívali sami husité, respektive utrakvisté, do počátku 16. století?

Zdálo by se logické, že se jich husitští theologové budou dovolávat jednak vůli tomu, že věrozvěstové podávali lidu z kalicha, jednak proto, že sloužili v mateřském slovanském jazyce. Zároveň by měli být předmětem nejhlubší úcty, neboť přihlášení se k jejich tradici, která je ovšem tradicí východní, pravoslavné církve, by umožnilo distancovat se od církve západní, která byla husitům a později kališníkům vysloveně nepřátelská. Zároveň by odvolání se na soluňské bratry výrazně usnadnilo komunikaci s církví cařihradskou, s níž podvkráté vstoupili kališníci v jednání – ve 20. a 50. letech 15. věku.

Ale hned na začátek je třeba říci, že tomu tak nebylo. Cyril a Metoděj zůstávají pro husity i kališníky zcela na okraji zájmu. V případě cařihradských jednání pak o nich neslyšíme vůbec!

Ba, dokonce – kult slovanských věrozvěstů, který se snažil oživit Karel IV., za husitské doby opět upadl.

Renesance cyrilometodějského kultu přineslo 14. století, zejména doba Karlova. Císař se snažil prosadit Cyrila a Metoděje mezi zemské patrony. Jako takoví jsou vůbec poprvé zmiňováni r. 1347 A.D. v zakládací listině pražského kláštera Na Slovanech (Emauzy), který jim byl rovněž zasvěcen (vedle dalších světců). Svátek úmrtí sv. Cyrila 14. února byl pak v tomto chrámu každoročně slaven pontifikální mší. Svátek obou věrozvěstů pak byl slaven 9. března. V 60. letech se také Karlovi podařilo získat z Říma část ostatků Cyrilových a přenesl je do Svatovítské katedrály, kde byly vloženy do oltáře zasvěceného oběma soluňským bratřím. Jaký význam přikládal Karel tomuto oltáři, o tom svědčí fakt, že při něm byla zřízena nadace ku sloužení zádušních mší za císařovu matku Elišku. Ta byla pravnučkou sv. Ludmily, pokřtěné právě Metodějem. Busty slovanských věrozvěstů se pak objevily i v triforiu pražské katedrály. A s jejich vyobrazením se setkáváme i na Karlštejně, jenž byl výkladní skříní Karlovy vladařské ideologie.<sup>331</sup> Na Moravě se o obnovení úcty soluňských bratří zasazoval olomoucký biskup Jan ze Středě (biskupem 1364 – 80 A.D.), což bylo zcela v intencích Karlovy ideologie – ostatně biskup Jan byl císařovým kancléřem a přítelem.<sup>332</sup> V biskupském kostele sv. Václava byl nejspíše v jeho době (každopádně v 2. pol. 14. stol.) oltář zasvěcený sv. Cyrilu a Metoději a tito byli také uctíváni jako patroni Moravy.<sup>333</sup>

Co vedlo císaře Karla ke snaze o obnovení kultu sv. Cyrila a Metoděje, to není předmětem naší práce. Důležité je srovnání úcty, které se těšili soluňští bratři v době triumfujícího katolicismu doby Karlovy, s malou nebo téměř žádnou úctou doby husitské. V době Karlově byl kult obou bratří podporován z nejvyšších míst a patřili dokonce mezi zemské patrony. A za husitů? A později za utrakvistů? Jejich svátek, pravdaže, v kalendáři zůstal – r. 1422 A.D. je např. podle něj datováno zabití Jana Želivského. Nicméně jej nikdo neslavil, ač ve 14. století slaven byl v Čechách i na Moravě. To tvrdí Molnár. Dále ale píše, že Václav z Dráchova, kazatel v Betlémě, zařadil na jejich svátek do své Postilly z r. 1443 A.D. pozdní legendu.<sup>334</sup> To by nasvědčovalo tomu, že alespoň někde se svátek věrozvěstů slavil – byla to asi ale spíše výjimka, jinak by se

<sup>331</sup> Ryneš, str. 104 nn

<sup>332</sup> MEZNÍK, JAROSLAV: *Lucemburská Morava*, NLN, Praha 1999 A.D. (dále jen „Mezník“), str. 377

<sup>333</sup> Ryneš, str. 104

<sup>334</sup> Molnár, str. 160n



dokladů zachovalo víc. I v kališnickém Passionále z r. 1495 A.D. jsou oba věrozvěsti k 9. březnu uvedeni a zařazen tu „Život sv. Crhy a Strachoty“, sepsaný podle legend z doby Karlovy.<sup>335</sup> Je ovšem třeba dodat, že tento Passionál byl vydán jak pro kališníky, tak pro katolíky – kališnická verze se lišila jen přidáním Životů a listů kostnických mučedníků. Tedy nesvědčí o tom, že by kališníci ctili slovanské věrozvěsty více nežli katolíci. Jak Passionál, tak Václav z Dráchova pak přebírají cyrilometodějské legendy právě ze 14. století – z doby karlovské renesance cyrilometodějského kultu.

Zásadnější otázkou ale je, nakolik se husité a kališníci odvolávali na Cyrila a Metoděje při obhajobě dvou základních odchylek od katolické církve – laického kalich a používání lidového jazyka při bohoslužbách. Toto obojí totiž soluňští bratři bez pochyby praktikovali.

Hned na počátku budiž řečeno, že pro husity a později utrakvisty nebyl při obhajobě kalicha cyrilometodějský argument vůbec důležitý. K zavedení laického kalicha nevedla pražské mistry v čele s Jakoubkem snaha navázat na starší tradici, ale přesvědčení, že přijímání pod obojí způsobou je jako nezbytné stanoveno už v Písmu sv. Takže jejich argumentace ohledně kalicha byla založena na biblických argumentech. Písmo totiž mělo narozdíl od církevní praxe absolutní platnost a autoritu. Pro kališné theology nebylo tak vůbec důležité, jestli někdo v dějinách (poapoštolské) církve podával laikům pod obojí – pouhý poukaz na ustanovení Písma a praxi apoštolů jim stačil, aby přijímání pod obojí zavedli. Poukaz na církevní praxi, v našich zemích obzvláště na praxi Cyrila a Metoděje, ale i dalších patronů, byl jen druhořadý. Proto se objevuje jen zřídka. V Jakoubkových eucharistických traktátech z předhusitského období (před 1419 A.D.) sice občas čteme zmínku o praxi východní církve,<sup>336</sup> ale nikdy o praxi Cyrila a Metoděje. Na soluňské bratry se v otázce kalicha odvolává až Rokycana na Basilejském koncilu – poukazuje na to, že Cyrilu a Metodějovi bylo papežem povoleno podávat laikům z kalicha. To byl ovšem jen druhotný argument proti katolickým oponentům, kteří odmítali uznat biblické argumenty, pro husity klíčové. Když protivníci kalicha neustále argumentovali tím, že tento byl zakázán papežem, postavil proti tomu Rokycana argument stejného druhu. Navíc tím mohl vhodně umlčet jednoho z hlavních protivníků, kardinála Stojkoviče z Dubrovníku. Právě v tomto městě totiž byli slovanští věrozvěstové velmi ctěni.<sup>337</sup> Zdá se ale, že to byl argument nesprávný: v 9. století by nikoho ani na západě nenapadlo kalich zakazovat – takže proč by jej papež měl zvláště povolovat? Rokycana se zřejmě zmýlil a domníval se, že papež při povolení slovanské bohoslužby (což byl v 9. století zásadní problém), povolil zároveň i laický kalich.

Znovu se nám ve sporech o kalich objevují soluňští bratři až v 60. letech a to paradoxně u katolického theologa Hilaria z Litoměřic. Ten v polemice s Rokycanou r. 1465 A.D. a následně vydaném „Traktátu o nejsvětějším přijímání lidu obecného způsobou“ odmítá, že by se kališníci mohli ve sporech o kalich odvolávat na praxi Cyrila a Metoděje a dalších zemských patronů – všichni totiž přijímali nebo, v případě duchovních, podávali pod jednou. Tak přijímal i sv. Václav a sv. Ludmila a sv. Vojtěch tak podával. A protože Češi přijali křesťanství nikoli od Řeků, ale od papeže Jana (VIII.), jenž povolil soluňským bratrům „Crhovi a Hroznatovi“ založit velkomoravskou církev, měli by se v církevních obyčejích řídit ustanoveními římské církve, nikoli řecké.<sup>338</sup> Molnár se domnívá, že Hilarius tu nemluví pravdu a kališníci se cyrilometodějské praxe dovolávali jen ohledně používání liturgické češtiny – dokonce jde tak daleko, že tvrdí, že na věrozvěsty se neodvolávali Češi ani v Basileji.<sup>339</sup> Molnár tu sice dobře vystihuje již zmíněný

<sup>335</sup> Zlámal, str. 178

<sup>336</sup> Krmíčková, str. 50

<sup>337</sup> Zlámal... str. 177

<sup>338</sup> Hilarius, str. 28n

<sup>339</sup> Molnár, str. 161n



fakt, že pro husity a utrakvisty nebyl argument cyrilometodějské eucharistické praxe důležitý, nicméně nelze vyloučit, že se čas od času poukaz na zemské patrony přijímající a podávající z kalicha (pokud šlo o duchovní) v kališné argumentaci objevoval a Hilarius pak považoval za nutné s ním polemizovat. Nicméně je zajímavé, že se kališníci odvolávali povětšinou na praxi svatých Václava, Vojtěcha, Ludmily a snad i Prokopa, ale na praxi Cyrila a Metoděje jen málo.

Cyryl a Metoděj se pak za zvláštních okolností stali mostem mezi katolickou církví a kališníky, ale to až ve 20. letech 16. století. Tehdy pod tlakem lutherské reformace pocítila jak konservativní strana kališné církve pod vedením administrátory Koramba, tak římská kurie, potřebu konečně vyřešit smírně otázku laického kalicha. Došlo k jednání mezi oběma církvemi. Tehdy se r. 1525 A.D. oficiální utrakvistická (staroutrakvistická) reprezentace přiznala k poslušnosti papeži, ovšem pod podmínkou zachování laického kalicha. Korambus tehdy prohlásil, že už Cyrilu a Metodějovi povolil papež zvláštním privilegiem podávat v českých zemích pod obojí způsobou. Toto tvrzení umožňovalo dohodu obou stran. Kalich tak podle Koramba nebyl nutný proto, že byl ustanoven Kristem, ale možný, protože jej Čechům povolil papež.<sup>340</sup> Tak byly zcela pominuty důvody, které vedly husitské theology před 100 lety k zavedení laického kalicha – pro ně byl naopak klíčový argument biblický, který ale nyní byl nepohodlný pro katolický kruh, protože se podle něj římská církev nechránila Kristových ustanovení. Nicméně ani přes tento krajní ústupek kališníků se nakonec spojení s Římem neuskutečnilo – ostatně mezi utrakvisty záhy nabyla vrchu lutheránská strana novoutrakvistů.

Spíše než v otázce kalicha dovolávali se husité a utrakvisté Cyrila a Metoděje ve sporech o užívání češtiny při bohoslužbách. Zde totiž nebylo možno opřít argumentaci o jasný příkaz sv. Písma, dokonce i poukaz na praxi apoštolů byl poněkud sporný, protože ti sice sloužili v lidovém jazyce, ale tím byla tehdy latina, řečtina a hebrejščina (popř. aramejščina), ale užití těchto jazyků v bohoslužbě nezpochybovali ani katolíci. Nepřijatelné pro ně však bylo užívání dalších národních jazyků. A právě tady se poukaz na soluňské bratry nabízel jako nejpádnější argument pro liturgickou češtinu. Nelze ovšem zavedení bohoslužebné češtiny považovat za plánovitě navazování na cyrilometodějskou misii. Požadavek národního jazyka byl veden snahou o zapojení lidu do liturgie, což při nesrozumitelné latinské mši šlo jen těžko. Tím bylo dále nabouráno výsadní postavení kněze vůči laikům – což se dělo už samotným přijímáním laiků z kalicha. Praxe cyrilometodějská byla jen silným argumentem pro tento krok, ale nikoli jeho důvodem. Např. Jakoubek v traktátu „De ceremoniis“ sice říká, že česká mše má být slavena, tak jako byla dříve slavena slovanská, ale o věrozvěstech se při tom nezmiňuje.<sup>341</sup> Snad tu měl na mysli hlavně slovanskou liturgii v Emauzích.

Právě vliv slovanského kláštera na pražských Emauzích byl v tomto směru velmi důležitý. Odtud se šířilo povědomí o slovanských počátcích české církve a cyrilometodějské misii. Oba bratři tu byli uctíváni jako zemští patroni a klášter jim byl i zasvěcen (viz výše). Už roku 1417 A.D. se Jakoubek ze Stříbra odvolává na výsadu sloužit v Emauzích slovansky a požaduje totéž pro celou zemi (v polemice s Gersonem?). Další traktát, anonymní spis „De cantu vulgari“ z r. 1419 A.D., požaduje bohoslužby v národním jazyce a přímo se tu odvolává na Cyrila a Metoděje, kteří u nás v národním jazyce sloužili a to na základě papežského povolení. Přitom autor traktátu poukazuje na legendu o obou bratřích, jež byla sepsána právě v Emauzích.<sup>342</sup> A opět když

<sup>340</sup> Zlámal, str. 179

<sup>341</sup> Molnár, str. 160

<sup>342</sup> Zlámal, str. 176

kališníci žádají na katolické církvi r. 1437 A.D. povolení bohoslužebné češtiny, odvolávají se na to, že ve slovanském jazyce jsou mše slouženy už od nepaměti.<sup>343</sup>

Zvláštní kapitolou cyrilometodějské problematiky v utrakvismu je dvojí jednání kališníků v Cařihradě s pravoslavnou církví. Zde se zarážející naprosté mlčení všech pramenů (viz příslušnou kapitolu) o Cyrilu a Metoději, kteří přece přinesli do českých zemí křesťanství přímo z Cařihradu. Tak by jednání s Řeky mohlo být v Cařihradě chápáno ne jako hádání s barbary (jak se v Cařihradě na Čechy skutečně pohlíželo),<sup>344</sup> nýbrž jako návrat „ztracených synů“ k víře otců a do lůna mateřské církve. Nicméně nic takového neslyšíme, nečteme. Husité dále snášeli označení za barbary, aniž je napadlo se na soluňské bratry odvolat. Snad jediné, co by nepřímou naznačovalo, že se snad Češi odvolávali na cyrilometodějskou misii, je hlaholské tzv. Remešské evangelium, které se dostalo do Cařihradu z Prahy při jednáních kališníků s tamní církví počátkem 50. let 15. století. Toto slovanské Evangelium, jehož první část pochází ze 12. století, bylo v době Karlově dopsáno a svázáno v kodex v pražském klášteře Na Slovanech (Emauzy),<sup>345</sup> bylo předáno v Cařihradě jako dar a mělo snad dosvědčit, že Češi navazují na starou nekatolickou tradici a na křesťanství cyrilometodějské. Nic bližšího ale o okolnostech, za nichž se Evangelium do Cařihradu dostalo, nevíme.

Všechno výše řečené nás přivádí k zásadnímu poznání, že husité a kališníci považovali Cyrila a Metoděje za katolické světce a nespatovali žádnou spojitost mezi nimi a pravoslavnými. Pro to hovoří

1) Úcta, již se oba bratři těšili v katolické církvi v době Karlově. Tehdy byli presentováni jako pravověrní katolíci – tomu odpovídají i jejich vyobrazení jako katolických biskupů.

2) V eucharistických spisech se čas od času odvolávají husité na praxi pravoslavné církve – ne ale na praxi cyrilometodějskou. To znamená, že věrozvěsty nepovažovali za součást pravoslavné tradice.

3) Pokud už se Cyrila a Metoděje kališníci dovolávají ohledně kalicha a bohoslužeb v národním jazyce (Rokycana v Basileji, Korambus), činí tak s poukazem na to, že věrozvěstové k obojímu získali povolení od papeže.

4) Mlčení o věrozvěstech při jednáních v Cařihradě. Kdyby Cyril a Metoděj byli považováni za pravoslavné, jistě by se na ně Češi odvolávali. Naopak, je pochopitelné, že by husity během jednání ani nenapadlo odvolávat se na katolické zemské patrony (za něž věrozvěsty považovali), protože se domnívali, že by to v pravoslavném Cařihradě nemělo význam.

Je samozřejmě pravda, že v časech Cyrilova a Metodějova života byla ještě církev jedna, nerozdělená. Nicméně už tehdy se proti sobě jasně vymezoval východ a západ a právě tehdy také došlo k vážné roztržce mezi oběma částmi církve. Tzv. Fotiovo schizma přivedlo na pořad dne všechny zásadní (i méně zásadní) problémy, které se pak staly příčinou rozdělení církve – např. Filioque, papežský primát, ale i národní jazyk v liturgii. To přimělo všechny význačné osobnosti zaujmout stanovisko – a zde se oba bratři jednoznačně postavili na stranu východní církve a patriarchy Fotia. Ten byl koneckonců Cyrilovým (Konstantinovým) učitelem. A jednoznačně v pravoslavném duchu se neslo i působení věrozvěstů v našich zemích, jehož hlavním rysem bylo prosazení národního jazyka. To bylo pro západní církev nemyslitelné a oba bratři dosáhli povolení bohoslužebné slovanštiny papežem až po velkém úsilí. Ani tento typicky pravoslavný rys cyrilometodějské misie však nepřesvědčil husitské theology o pravoslavném vyznání obou

<sup>343</sup> Molnár, str. 162

<sup>344</sup> ARGYRIOU, ASTÉRIOS: *Macaire Makres et la polemique contre l'islam*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vatikán 1986 A.D. (dále jen „Argyriou“), str. 41

<sup>345</sup> MERELL, JAN: *Bible v českých zemích*, Česká katolická charita, Praha 1956 A.D. (dále jen „Merell“), str. 33n

věrozvěstů – a to přesto, že se právě jimi probíjovaného zavedení národního jazyka do bohoslužeb husité dovolávali.

Známe pouze jediný případ, kdy si kališníci uvědomují pravoslavný původ českého (moravského) křesťanství. V Kostnici se Jeroným Pražský při procesu dovolává toho, že Češi pocházejí z Řeků: „*Bohemi descendissent a Graecis*“ (Viz kapitolu o Jeronýmovi). To je samozřejmě míněno v náboženském smyslu a těžko lze pochybovat, že tu Jeroným má na mysli právě cyrilometodějskou misii. Nevíme ale, zda toto povědomí bylo mezi husity rozšířeno – domníváme se spíše, že ne. Jinak bychom se s tímto silným argumentem setkávali častěji, přinejmenším právě při jednáních v Cařihradě. Jeroným byl v tomto směru výjimečný. Měl velmi vřelý vztah k pravoslaví, jak se domníváme jako jediný z husitských a kališnických osobností. Koneckonců byla právě jeho přichylnost k východní církvi jedním z hlavních bodů kostnických obžalob. Proto nás nepřekvapí, že právě on ztotožňoval cyrilometodějské křesťanství s pravoslavím, resp. řeckou vírou. O Jeronýmovi viz dále.

## VI. VZTAH HUSITŮ A UTRAKVISTŮ K PRAVOSLAVNÉ CÍRKVI

### 1. EKLESIOLOGIE HUSITSKÁ

#### a) Definice církve

Důležitá pro pochopení vztahu kališníků a husitů k pravoslavné církvi je eklesiologie českého náboženského hnutí, která je v podstatě shodná u všech významných theologů husitské i kališné doby – počínaje Husem a Janem Rokycanou a administrátorem Korandou konče. Bylo to právě husitské pojetí církve jako společenství lidí předurčených ke spasení, jež umožnilo stoupencům kalicha navazovat vztahy s pravoslávím.

Oficiální katolická nauka na počátku 15. století pravila, že „hlavou římské církve je papež a jejím tělem sbor kardinálů, nástupci apoštola Petra a sboru apoštolů“.<sup>346</sup> Tato římská církev pak byla „svatou církví obecnou“. Z toho jednoznačně plynulo, že kdo není v jednotě s papežem a kardinály, kdo jich není poslušen, není členem svaté církve a jako takový je nutně zatracen. Církev je tedy vymezena pouze pozemskými měřítky.

Hus však tuto definici odmítá. Odmítá tato světská měřítka církve. Ve svém kázání na svátek apoštolů Petra a Pavla pak říká k lidu, že církev není jen místo, kde vzýváme Boha, tedy jakýsi kostel, což byl v tehdejší době běžný výraz pro církev (jak je to ve většině jazyků: ecclesia - kostel i církev, stejně tak church, kirche...). To svádí k jednostrannému a dosti světskému pojetí církve. Ta ale byla Husovi v první řadě „sborem svatých“, „obecenstvím svatých“, k čemuž nás vede i Apoštolské vyznání, které praví „(věřím) v svatou církev obecnou, svatých obcování...“<sup>347</sup> Tato církev je nevěstou Kristovou a matkou křesťanů, ti ji pak mají jako její děti věrně milovat. Spolu s papežem Pelagiem Hus tvrdí, že církev obecná je tělo Kristovo a jako taková tedy musí být jen jedna jediná. Nemůže mít přece Kristus dvě těla! Božský původ církve spočívá v tom, že:

- 1) církev je nejvyšším stvořením (tu se Hus opírá o sv. Augustina)
- 2) je oddána s Kristem láskou Ducha Svatého ve věčném manželství
- 3) je chrámem, v němž přebývá Svatá Trojice (opět Augustin)<sup>348</sup>

Svatá církev obecná je také zvána církví „katolickou“, což je sice z jazykového hlediska totéž, ale Hus považoval za vhodné tyto významy vysvětlit, aby nedošlo k omylu. Katolická církev je totožná s církví obecnou, ale nikoli, jak uvidíme, s církví „římskokatolickou“ (jak ji známe dnes). Svatá katolická církev se rozprostírá po celém světě, objímá ve svém lůně všechny křesťany, všechny předurčené ke spasení (viz dále) – a protože souhrn předurčených je jediný, je i církev jediná, rozšířená po celém světě podle toho, kde se nalézají její údové.<sup>349</sup> Církev je však souhrnem předurčených nejen v přítomné době, ale napříč všemi věky tedy od Adama až do konce světa. Členy této církve byli ve své době i Ábel, Noe, Abrahám a další spravedliví Starého Zákona. Zde navazuje Hus na sv. Augustina. Tuto církev nazývá Hus také „královnou“ a „Jerusalémem“, je neposkvrněná a bezhříšná.<sup>350</sup>

Přestože je svatá církev obecná (katolická) jednotná, dělí se na řadu místních církví, jak je patrné už z Pavlových epištol. A tak, podobně jako v apoštolské době byla „církev Boží v Korintu“ nebo v Soluni, je dnes „svatá církev pražská“, obsahující území pražské arcidiocese.<sup>351</sup> Není ovšem jasné, co přesně Hus za tuto dílčí církev považuje – jestli jednotlivá

<sup>346</sup> Hus: De Ecclesia, str. 101

<sup>347</sup> CÍSAŘOVÁ – KOLÁŘOVÁ, ANNA (ed.): Betlémské poselství, Jan Laichter, Praha 1947 A.D. (dále jen „Betlémské poselství“), str. 147n

<sup>348</sup> M. Jan Hus: O církvi, Praha 1965 A.D., (dále jen „O církvi“), str. 25

<sup>349</sup> Hus: De Ecclesia, str. 8

<sup>350</sup> tamtéž, str. 2n

<sup>351</sup> O církvi, str. 23n

biskupství, jak se zdá z odkazu na „pražskou církev“, zahrnující pražské arcibiskupství, nebo zda je mu církví jakékoli shromáždění křesťanů. Vzápětí totiž dodává, že mimo to tvoří miniaturní církev i každé shromáždění věřících, byť i jen dvou. Zcela podle slov Kristových „kdekoli shromáždí se dva nebo tři v mém jménu, tam já jsem v prostřed nich“. Jak tvrdí Hus, není Kristus jen „v prostřed nich“ ale je přímo jejich hlavou. Stejně tedy tak hlavou církve místní i církve obecné.<sup>352</sup> Nelze tedy s určitostí říci, zda se Hus hlásil k pojetí, že církev tvoří biskup. Naproti tomu zde Hus velmi pěkně ukazuje jakýsi „universální episkopát“, kterýžto pojem se vztahuje v katolické teologii na pravomoc papeže. Hus jej však přiznává nikoli papeži, ale Kristu.

#### b) Církev bojující a církev římská (viditelná)

Hus v souladu s katolickou teologií dělí celou církev na tři části. Jsou to:

- 1) Církev vítězná
- 2) Církev spící
- 3) Církev bojující<sup>353</sup>

Církev vítězná je shromáždění spasených a blažených všech věků v nebi. Církev spící tvoří duše v očistci, které dosáhnou v budoucím věku spasení, ale musí ještě trpět za své hříchy. Církev bojující je církev na této zemi, která ještě bojuje o spasení.

Je tedy patrné, že Jan Hus vyznával očištěc. Ten se stal v pozdějších obdobích husitství sporným bodem mezi tábory a pražany, vedenými nejprve Jakoubkem ze Stříbra a později Janem Rokycanou. Táboři totiž odmítali očištěc, protože o jeho existenci nemluví ani Písmo, ani nejstarší tradice a církevní doktoři. Považovali jej za jednu z novot, zavedenou římskou církví.<sup>354</sup> Jakoubek a Jan Rokycana však neváhali očištěc hájit. Po vítězství Rokycanova proudu mezi kališníky během 40. a 50. let stal se očištěc pevnou součástí utrakvistické teologie.

Patrně pod vlivem církevních zlořádů, které viděl, kolem sebe, začínal se Hus zamýšlet nad tím, zda skutečně je tato pozemská církev onou církví svatou, konkrétně církví bojující. Bylo totiž poměrně jasné, že řada jejích členů, a to v údech i v hlavě, jedná přímo proti Kristu. Proto došel k tomu, že církev jako celek není možno beze zbytku ztotožnit s církví bojující. Na druhou stranu ji ale nedokázal odmítnout jako takovou. Proto v pojmu „církev“ provedl následující distinkci. Církev je:

1) shromáždění věřících podle přítomné spravedlnosti (viz dále), v níž mohou být a jsou i předzvěděni k zatracení, tato církev ale není tělem Kristovým - říkejme jí církev viditelná.

2) sbor předurčených ke spasení, bez ohledu na to, jsou-li v přítomné spravedlnosti - to je ona církev bojující, skála, kterou brány pekelné nepřemohou a jejímž základem je sám Kristus.<sup>355</sup>

V podstatě je to tak, že církev podle první definice je ona církev biskupů a věřících, kterou vidíme kolem sebe, ale členství v ní nic neznamená, neboť ona není církví svatou. Naopak, podle druhé definice, je církev jakési mystické spojení předurčených, svaté a božské i přesto, že některé její údy mohou být momentálně ve stavu hříchu. Tím se po bok spasených členů vítězná a spící církve staví členové církve bojující, kteří jsou ke spáse předurčení. V jednotě se spasenými tedy není nikdo nespasený. Svým pojetím církve jako souhrnu předurčených vymanol Hus církev, ale v podstatě i pravověří, jakékoli pozemské kontrole, protože nikdo nemohl zjistit, kdo je předurčen ke spasení - to ví pouze Bůh. Naproti tomu pojetí katolické, ale i pravoslavné, které chápe církev jako obecnství pokřtěných věřících, takovou kontrolu pravověří umožňuje, protože

<sup>352</sup> tamtéž, str. 24

<sup>353</sup> tamtéž, str. 28

<sup>354</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: Vyznání a obrana táborů, Academia, Praha 1972 A.D. (dále jen „Vyznání a obrana“), str. 159nn

<sup>355</sup> O církvi, str. 59n

takováto církev není založena na předurčení, ale na víře svých členů, kterou je třeba udržovat ryzí a čistou.<sup>356</sup>

Tím, že provedl distinkci mezi církví svatou a církví viditelnou a začal ji promýšlet do důsledků, vydal se Hus na cestu, která jej přivedla až před kostnický tribunál. Musel totiž vyřešit otázku, jaký vztah je mezi církví bojující a církví viditelnou. I dostal se mistr Jan k tomu, že tyto dvě církve se navzájem zdánlivě prolínají.

Hus nikterak nezavrhne církev viditelnou, naopak, jak uvidíme, chová k ní úctu, ačkoli jí vytyká mnohé zlořády. Zároveň ale říká, že v církvi viditelné jsou vedle lidí dobrých, předurčených, i lidé špatní, předzvěděni k zatracení.<sup>357</sup> Některé z nich můžeme poznat podle jejich jednání, ale řadu z nich nerozeznáme od spravedlivých. Konečné rozsouzení náleží jedině Kristu. Ten v den posledního soudu, říká Hus, oddělí žarem své lásky dobré od zlostníků, první vstoupí do nebe, kdežto druzí, obtíženi hříchem, klesnou do pekla.<sup>358</sup> O tom hovořil podle mistra Jana Kristus v podoběnství o pšenici a kokuolu, které rostou spolu na poli a odděleny budou až v čas žní. Nebo jako ryby ve vrších, z nichž velké jsou po rybolovu ponechány, malé však metány zpět.

Církev viditelná je podle Husa tvořena těmi, kdož jsou ve stavu „přítomné spravedlnosti“, „přítomné milosti“. Tento stav ale ještě nic nezaručuje, aktuálně jej mohou mít stejně tak předurčení jako předzvěděni. Ti posledně jmenovaní ale nakonec od Krista odpadnou a jejich současný stav jim nic neprospěje.<sup>359</sup> Jak se ale tato přítomná spravedlnost či milost projevuje? Na to Hus neodpovídá. Pokud se ale nad těmito jeho názory zamyslíme do důsledků, dojdeme k pochybným závěrům. Pokud je totiž viditelná církev shromáždění věřících podle přítomné milosti (spravedlnost), jak říká Hus, pak to znamená, že všichni, kdož jsou členy viditelné církve jsou ve stavu přítomné spravedlnosti a milosti. Protože kdyby v něm nebyli, nenaplnovali by Husovu definici člena viditelné církve, kterými však prokazatelně jsou atd.... To by ale znamenalo, že ve stavu přítomné milosti jsou i hříšní křesťané. Pak by ale ona přítomná milost znamenala jen jakési formální členství v církvi viditelné, jen jakési povrchní přihlášení se ke Kristu, nenásledované skutky. To je ale poněkud málo. Proto se tato část Husovy nauky o církvi jeví jako ne zcela domyšlená.

Zřetelné rozlišení mezi církví viditelnou (římskokatolickou) a církví bojující, jež je částí církve svaté, nacházíme také u husitských a utrakvistických theologů. Toto učení zaznělo podle Lupáčova svědectví i na Basilejském koncilu, když Čechové definovali církev jako „...pravou církev apoštolskou, matku naši, pravou choť Kristovu, jenž jest s ním jedné vůle a jeho zákonem se spravuje, kterouž ve 12 člancích vyznáváme...“, ale rozhodně ji odmítali ztotožňovat s církví římskou.<sup>360</sup> Rokycana pak na koncilu otevřeně řekl, že teprve kalichem se Češi připojili k pravé a obecné církvi a církev „postranní“, tedy papežská, je za to proklela.<sup>361</sup> To ilustruje v praxi thesi, že se církev pravá drží Zákona Kristova. Podobně církví „svatou“ rozuměli kališníci i onu církev, která podle kompaktát dala jim moc k přijímání pod obojí způsobou. Církev svatá zahrnuje i jiné církve, ne jen tu římskou.<sup>362</sup>

Hus rozlišuje lidi podle vztahu k církvi bojující a viditelné následovně:

<sup>356</sup> Spinka, str. 387

<sup>357</sup> O církvi, str. 35

<sup>358</sup> tamtéž, str. 56

<sup>359</sup> tamtéž, str. 36n

<sup>360</sup> MARTIN LUPÁČ: Hádání o kompaktátech, ed. A. Císařová – Kolářová, Blahoslav, Praha 1953 A.D. (dále jen „Lupáč“), str. 27

<sup>361</sup> tamtéž, str. 21

<sup>362</sup> tamtéž, str. 13n

- 1) kdož jsou v církvi skutečně i podle jména, tedy předurčení křesťané
- 2) kdož nejsou v církvi ani skutečně, ani podle jména, tedy předzvědění pohané
- 3) kdož jsou v církvi jenom podle jména, tedy předzvědění pokrytci
- 4) kdož jsou v církvi skutečně, ale ne podle jména, tedy předurčení křesťané, které se snaží služebníci antikristovi potupit<sup>363</sup>

Toto členění je dosti důležité. proto si jej trochu rozeberme. S první skupinou nebude problém. Tvoří ji ti, kdož jsou údové církve svaté, respektive církve bojující, a zároveň členy viditelné církve. Ani druhá skupina není složitá - jsou to prostě lidé, kteří nejsou částí církve bojující ani viditelné, prostě pohané. Třetí skupinu ale tvoří právě ti, kdož jsou sice částí církve viditelné, ale nikoli církve bojující, jsou to tedy předzvědění k zatracení, nacházející se ve stavu přítomné milosti.

Nakonec je tu čtvrtá skupina, asi nejzajímavější. V ní jsou lidé, kteří jsou částí církve bojující a tedy předurčení ke spasení, nejsou ale částí církve viditelné. To je velice významné, neboť Hus tady odpoutal spasení od římskokatolické (viditelné) církve. Ačkoli tu sám měl na mysli v první řadě katolíky, kteří byly z církve vyobcováni nebo jí pronásledováni, jako to hrozilo jemu samému nebo se už v minulosti stalo Miliči z Kroměříže či Matěji z Janova, ponechávala tato Husova myšlenka prostor k tomu, aby za předurčené, a tudíž pravé křesťany byli považováni i členové jiných církví. Pokud totiž přijmeme definici, kterou podal sám Hus, že v církvi bojující, tedy církvi obecné, mohou být i ti, kdož nejsou částí církve viditelné, a vztáhneme členství v ní na křesťany nekatolického vyznání, naplní se tím další z důležitých znaků církve obecné, totiž že se rozprostírá po celém světě.<sup>364</sup> To je znak, který církev katolická (pro Husa viditelná) rozhodně nenaplnovala, ta byla omezená jen na polovinu Evropy... Je ale otázka, které všechny církve mohl Hus považovat za část církve obecné. Ohledně pravoslavných v tom problém nebyl, v tomto smyslu lze rozumět Husovu tvrzení v polemice „Contra Stanislaum de Znoyma“,<sup>365</sup> kde praví, že ani Řekové neposlouchají papeže a přece netřeba věřit, že by podléhali zatracení. Ale Hus považoval patrně za část církve obecné i Armény, kteří byli monofysiti, a snad i nestoriány. Je ovšem třeba říci, že Hus měl o východních církvích jen velmi mlhavé pojetí.<sup>366</sup> Armény za součást církve obecné ale rozhodně považovali Husovi nástupci - víme, že podmiňovali svou účast v Basileji přítomností Arménů - a to očividně proto, aby tam byla přítomná pokud možno celá církev (viz dále). U Arménů také docházeli svěcení kališní kandidáti kněžství. Jejich monofysitismus tedy kališníkům nevadil. Ale opět je třeba zdůraznit dvě věci - zdá se, že o východních církvích neměli kališníci zcela přesné informace a hlavní pro ně bylo, že Arméni přijímají z kalicha. A za druhé: monofysitismus Arménů je dosti sporný a v posledních letech se při vzájemných jednáních Arménů a pravoslavných došlo k tomu, že jde spíše o terminologické nejasnosti a nedorozumění nežli o heresi a Arméni pravověrně vyznávají i lidství Kristovo.

Hus sice myšlenku přítomnosti církve obecné v neřímských církvích dále nerozvíjel, nicméně husitští a utrakvističtí theologové pak skutečně ve vztahu k jiným konfesím Husovu hesi domýšleli. Rokycana o církvi v návaznosti na Husa praví, že se tato skládá z církve duchovní, choti Kristovy, a církve tělesné, pozemské, v níž mohou být dočasně i špatní lidé. Na zemi se nachází církev svatá nejen v rámci církve katolické, ale i mimo ni (tedy i v církvi východní). Rozhodující pro příslušnost k stádcí vyvolených není tedy poslušnost k papeži a kardinálům, jak by chtěla římská církev, ale následování Krista a čistá víra. Totéž hlásal krom Husa a Rokycany

<sup>363</sup> O církvi, str. 35

<sup>364</sup> De Eccl..., str. 8

<sup>365</sup> Contra Stanislaum, str. 342

<sup>366</sup> Spinka, str. 388



už i Viklef.<sup>367</sup> V 80. letech 15. století M. Koranda interpretuje Husovu nauku o církvi takto: církev tvoří vyvolení, vyvolení a ospravedlnění Boží, do níž patří andělé, svatí a vyvolení na zemi. Její hlavou je Kristus sám, nikoli papež, tato církev se stále drží Zákona Božího a nemůže pobloudit. Ve své pozemské podobě je obecná, tedy rozprostírající se po všem světě.<sup>368</sup> Jinde Koranda spolu s pražskými universitními mistry tuto eklesiologii dále rozvíjí: církev obecná je všude tam, kde jsou vyvolení Kristovi, žijící podle Jeho Zákona - rozkládá se tedy po všem světě. Součástí této církve je i církev podobojí. Protože je to církev obecná, neomezuje se na jedno místo a nemá ani jedno centrum. Z toho důvodu nemůže být římská církev obecnou, neboť je jen v části světa.<sup>369</sup> Tato theologie církve umožnila potom, aby utrakvisté navázali styky jak s církví pravoslavnou v Cařihradě, tak s Armény.

Hus zároveň uznává nadřazenost římské církve v rámci církve viditelné. Tady má ovšem na mysli místní římskou církev, podobně jako je církev korinthska atd. Hus pro to uvádí tyto důvody:

- 1) protože národy římské říše dostaly zaslíbení namísto židů
- 2) protože tu zemřelo mnoho mučedníků
- 3) protože sama víra církve je „římská“<sup>370</sup>
- 4) protože byla I. koncilem a Donací Konstantinovou vyzdvižena nad ostatní místní církve.<sup>371</sup>

Kromě třetího bodu, který není zcela jasný a kde je Hus patrně pod vlivem představ o jediné pravé římskokatolické víře, jsou tyto argumenty spíše kanonické nežli theologické. Vypovídá to spíše o úctě, které se mezi křesťany místní římská církev těšila, než o nějakém jejím vyvolení od Krista. Rovněž z těchto důvodů nevyplývají žádné následky ohledně kanonické či svátostné moci papeže či jeho primát, ale spíše poukazují jen na čestné prvenství. V těchto argumentech se Hus blíží i pojetí primátu papeže u pravoslavné církve, která jej též považuje pouze za čestný. Navíc, opět v souladu s pravoslavným pojetím říká, že apoštol Petr přenesl do Říma nikoli svůj stolec, ale svoji víru, vyznání Krista.<sup>372</sup>

Velmi zajímavý je postřeh M. Spinky, že tento pouze čestný primát papeže je důsledkem Husova pojetí církve. Jestliže je totiž církev obecná rozprostřena po celém světě a nikoli jen v církvi římskokatolické, jsou její částí i ty církve, které neuznávají papeže. Tím Hus došel k jakési „federalisacaci“ církve („federal Church“). Pokud je totiž např. církev řecká stejně tak součástí církve obecné jako církev římská, pak je její samostatná existence, nezávislá na papeži, zcela legitimní. Pro Husovo pojetí církve se nejlépe hodí model prvního křesťanského tisíciletí, kdy bylo pět suverénních patriarchátů a Římu mezi nimi náleželo jen čestné prvenství. Svým konceptem církve tedy Hus, ač původně katolík, bojoval proti universálním nárokům papežství.<sup>373</sup>

Pojetí východní církve se blíží Hus i tehdy, mluví-li o sv. Petrovi. Když mu Kristus říká: „Ty jsi skála...“, má tím na mysli, podle Husa, který je tu ve shodě s pravoslavnými theology, že onou skálou je Petrovo vyznání: „Ty jsi Kristus, syn Boha živého“, respektive, jak to domýšlí Hus, je skálou sám Kristus, jek jej Petr vyznal. Základem církve je tedy Kristus, nikoli Petr, což, jak uvidíme, je velice důležité.

<sup>367</sup> ŠIMEK, FRANTIŠEK: *Učení M. Jana Rokycany*, nákl. České akademie věd a umění, Praha 1938 A.D. (dále jen „Šimek“), str. 33nn

<sup>368</sup> Manuálník, str. 67n

<sup>369</sup> tamtéž, str. 21n

<sup>370</sup> O církvi, str. 6

<sup>371</sup> tamtéž, str. 122

<sup>372</sup> tamtéž, str. 166

<sup>373</sup> Spinka, str. 388



### c) Hlava církve

Otázka, kdo je hlavou církve byla jednou z těch částí Husovy eklesiologie, která budila pohoršení oficiálních theologů. Theologie církve římské totiž považuje za hlavu církve papeže. To ale Hus odmítl. Měl pro to několik důvodů, z nichž některé jsme už letmo zmínili. Zde si je shrňme a uveďme podrobněji:

- a) bezhlavost a mnohohlavost
- b) papež není hlava církve vítězné
- c) skutečný význam Petrova pověření

První bod je patrný už při letném zamyšlení nad situací církve v době Husově. Ve chvíli, kdy mistr Jan psal svůj spis, měla církev ne už dvě, ale rovnou tři hlavy. Ale tříhlavé tělo, to není církev Kristova, to je obluda.<sup>374</sup> Jiný problém nastává v době sedisvakance, mezi smrtí jednoho papeže a nastoupením druhého. To trvalo někdy i měsíce, roky. To by církev neměla hlavu? Potom Hus vystupuje s oblíbenou středověkou historkou o Anežce papežce a dovozuje, že v tomto případě neměla zase církev hlavu několik let.<sup>375</sup> A uvádí i příklad papeže Liberia, který upadl do kacířských bludů - a kacíř nemůže být přece hlavou církve.<sup>376</sup> Stejný případ bezhlavosti nastane, když papež není předurčen ke spasení, což se také může stát - nikdo z lidí neví, kdo je k němu předurčen.<sup>377</sup> Hus se zmiňuje např. o papežích, kteří vedli očividně nemravný život. Papež, který není předurčen ke spasení, není součástí církve a tudíž nemůže být ani její hlavou - pak by ale církev během jeho pontifikátu byla bezhlavá! Hlava církve by tedy měla být jedna, ale stálá, vždy spravedlivě žijící v pravé víře.

Co se týče druhého bodu, zamyslel se Hus nad tím, co by znamenalo, kdyby papež skutečně byl hlavou církve - tedy i církve spící a vítězné. Měl by v tom případě moc rozkazovat andělům i svatým, včetně Panny Marie. Tu mu jistě vytanuli na mysli prostopášní papežové, rozkazující Matce Boží to či ono. Hus sám uvádí příklad jednoho papeže ze XIV. století, který rozkázal bulou andělům, aby propustili jistou duši z očištěnce. To všechno je ovšem naprostý nesmysl, člověk hříšný přece nemůže rozkazovat svatým... Z toho všeho jasně plyne, že papež nemůže být hlavou církve. Tou může být jen ten, kdo smí rozkazovat andělům a svatým.

O bodu třetím jsme se již zmínili. Zatímco, tehdejší scholastikové považovali za onu „skálu“, o níž Pán mluví v evangeliu, sv. Petra, Hus pod touto skálou rozuměl Petrovo vyznání Krista jako syna Božího, a potažmo tedy Krista samého. Základem církve tedy není Petr, ale Kristus.<sup>378</sup> A protože římstí doktoři učili, že Petr tím, že se stal základem, stal se i hlavou, z Husova výkladu plyne, že hlavou církve musí být Kristus, je-li jejím základem. Ostatně to, že by papež byl hlavou církve, nenachází Hus podle svého tvrzení ani v Zákoně Božím (viz dále), tedy ani v Písmu sv., a dokonce ani v kánonech.<sup>379</sup>

Opravdu, v kánonech prvních osmi všeobecných sněmů nic takového není. V nich se hovoří pouze o primátu cti římského biskupa. K tomu Hus dodává, že ani sám titul „papež“ není výhradním vlastnictvím římského biskupa. Papeži byli zvaní někteří svatí biskupové jako Augustin (v Hippo Regiu v Africe) či Ambrož v Miláně. Řekové pak podle Husa nazývají papeži všechny kněze. A prvním, nejvyšším papežem byl sám Kristus.<sup>380</sup> Veškerá světská moc, kterou papež užívá, byla mu dána až císařem Konstantinem jeho „Donací“. Až dodatečně se snažili

<sup>374</sup> O církvi, str. 38

<sup>375</sup> Hus: De Ecclesia, str. 108

<sup>376</sup> O církvi, str. 62n

<sup>377</sup> Hus: De Ecclesia, str. 108

<sup>378</sup> O církvi, str. 60 a 71nn

<sup>379</sup> tamtéž, str. 108

<sup>380</sup> tamtéž, str. 100nn

papežové odvodit svou moc od Petra, respektive od Krista. Tak to alespoň vidí Hus. Na „Donatio Constantini“ se skutečně papežové často odvolávali, ale už v polovině XV. století se prokázalo, že je to padělek.

Stejně jako Hus podrobil kritice katolickou nauku o papežství i administrátor kališné konsistoře Václav Koranda. Je tu ale ještě radikálnější nežli mistr Jan, používal však při tom podobné argumenty. Zejména zaútočil proti thesi, že papež je hlavou církve. Poukázal na to, že římská církev má období, kdy hlavu nemá (sedisvakance - i několikaletá), aby v zápětí měla hlavy dvě (schizma - dodejme: i tři).<sup>381</sup> Zpochybnil i nauku o neomylnosti papeže (tehdy ještě nedogmatisovanou), když doložil, že papežové Liberius a Anastasius přiklonili se spolu s císařem k ariánům. Nejdál ale zachází, když mluví o legendární papežce, která (neplatně) světila biskupy - a ti pak světili další, a další...<sup>382</sup> Zde Koranda za jistých okolností zpochybňuje dokonce apoštolskou posloupnost. Korandův odpor k papežství je velmi výrazný, silnější nežli u Rokycany. Nakonec dochází k tomu, že by bylo pro kališníky lepší „spravovat se“ podle církve východní - získali by tak bez problémů biskupy svého jazyka a mohli by snadno přijímat pod obojí.<sup>383</sup> Ovšem ono „spravování se“ podle církve východní v sobě nevyhnutelně nese odstranění papežství, které v pravoslavné církvi nemá místo. Naproti tomu Rokycana byl ochoten papeži přiznat určitou posici v církvi, pokud ovšem nejedná a neučí v rozporu s Písmem. U Korandy je však kališnická eklesiologie dovedená do důsledků - církev východní byla pro něj stejně tak částí církve svaté jako ta římská, ale v mnoha ohledech lepší.

Ze všech těchto námitek je tedy jasné, že papež hlavou církve být nemůže. Církev ale nemůže být bezhlavá, proto bylo třeba, aby už Hus hledal nějakou jinou hlavu. Východisko, jak jsme viděli, bylo v samotných výše uvedených námitkách. Hlava církve musí být jediná a stálá, zároveň hodna schopna rozkazovat svatým a andělům. Pokud toto dáme do souvislosti se skutečností, že církev je vystavena na Ježíši Kristu, bylo by nelogické, aby její hlavou byl někdo menší než Ten, na Němž je vystavěna. Hus skutečně za hlavu církve považoval samého Krista. Přímou praví: „Svatá Církev obecná je souhrn všech předurčených a tajemné tělo Kristovo, již jest Tento hlavou a nevěsta Kristova...“<sup>384</sup> To zároveň pěkně koresponduje s obecně přijímaným názorem o církvi jako tělu Kristovu, který je obsažen už v Pavlově listu Efezským. Ovšem tento citát ukazuje, že církev, tedy tělo Kristovo, je pro Husa svatá církev obecná, onen „souhrn všech předurčených“ (ke spasení), a ne viditelná církev římská.

Když tedy Hus prohlásil Krista za hlavu církve, vyvstal před ním důležitý problém, jaké místo pak v církvi přiřknout papeži. Co se týče papežova postavení v církvi svaté, odmítl Hus vůbec uznat, že papež musí být nutně jejím údem. To jsme již viděli výše. Z toho nám vyplývá, že s úřadem papežským ve svaté církvi Hus nepočítal - protože papež může být jednou předurčen, jindy předzvěděn a jeho úřad by tak často byl prázdný! Podobně je tomu i s kardinály, které Hus odmítá považovat za tělo církve.

Hus se ale nebrání přiřknout papeži významné místo v hierarchii církve viditelné. Uznává papeže, jak již řečeno, za nástupce sv. Petra, alespoň v jeho úřadě pastýřském. Má proto pást ovce Kristovy podle Pánova pověření.<sup>385</sup> To jej ale nečiní hlavou církve, přesněji řečeno hlavou církve svaté obecné, o kterou jde Husovi především. Papež může mít ve správě nanejvýš církev bojující, a to ještě jen v případě, že je sám předurčen ke spasení. Kromě toho může být papež hlavou místní církve, asi jako je hlavou své církve kterýkoli z biskupů. Zdá se ale, že tu je Hus

<sup>381</sup> Manuálík, str. 81

<sup>382</sup> tamtéž, str. 69

<sup>383</sup> tamtéž, str. 73

<sup>384</sup> Hus: De Ecclesia, str. 7

<sup>385</sup> O církvi, str. 58

ochoten považovat papeže za hlavu celé západní církve - ovšem s vědomím, že ač velká, je to přece jen církev místní, tedy nikoli obecná.

Ovšem to, co jsme slyšeli, platí o papežském úřadu obecně. Hus odmítá vztahovat tato praerogativa na kteréhokoli papeže. Podle něj není pastýřem a hlavou místní církve, ano, ani řádným biskupem a knězem ten papež, který smrtelně hřeší, který jedná proti Zákonu Božímu, prostě ten, který je předzvěděn k ztracení. Tak nebyl skutečným papežem kacír Liberius ani Anežka. Ovšem na druhou stranu, je-li papež řádný a zbožný, můžeme z jeho chování usuzovat na jeho předurčení a takovému papeži je třeba poslušnost zachovávat.<sup>386</sup> Pokud papež nežije v souladu s Kristovým zákonem, je to Kristův protivník.<sup>387</sup> Takovému papeži není třeba „věřit“ a z Husova postoje plyne, že jej nemáme ani poslouchat.

Hus se ale nebojí napadnout ani některé běžně uznávané papežské praerogativy. Tak to učinil v případě tzv. universálního episkopátu. Ten znamená, velmi zjednodušeně, že papež je vlastně biskupem všech dioecesií a tyto pak propůjčuje podřízeným biskupům, aniž ale v nich ztrácí svá práva. V praxi to vypadá tak, že papež jmenuje a odvolává nejen biskupy všech stolců, ale i kanovníky a další kněze celé západní církve, neboť je vlastně jejich dioecesiálním biskupem. Může rovněž zasahovat do chodu všech biskupství. To se Husovi přičilo. Ve spise „O svatokupectví“ píše, že v minulosti byli biskupové voleni od vlastní dioecese, později už jen od kanovníků, a nakonec jmenováni papežem. Za ideální považuje počáteční stav volby lidem biskupství.<sup>388</sup> Zdá se, že k popření universálního episkopátu došel Hus nikoli theologickými úvahami, ale praktickou zkušeností. Universální episkopát papeže se totiž stal v jeho době výborným prostředkem pro vydělávání peněz. Za dosazení do každého církevního úřadu bylo třeba kurii platit, čímž se dostával církev do bludného kruhu simonie, která Husa tolik dráždila. Pokud by ale volilo biskupa dioecesiální shromáždění, nemohla by kurie požadovat ani haléř. Kromě toho universální episkopát zplodil i praxi, že po smrti biskupa pobíral příjmy z uprázdněné dioecese právě papež. Takže ten někdy nespěchal, aby jmenoval nového biskupa a přišel tím o peníze. Hus nám staví před oči smyšlený obraz chamtivého papeže, který nechá vymřít celý episkopát, aby mu plynulo co nejvíce peněz... Navíc papež často jmenoval za biskupy cizince nebo své příbuzné, kteří neznali ani poměry ve svěcené dioecesi - ti lepší z nich ji nikdy před jmenováním neviděli, ti horší ani nikdy po jmenování... Ani obyvatelstvo si tak nemohlo zvolit biskupa, který by jim vyhovoval. Tím ovšem značně trpěla pastýřská péče v církvi.

Hus rovněž odmítal nároky papežů na světskou vládu, které dokonce vedli některé papeže k názoru, že jsou nadřazeni světským panovníkům. Podle Husa je ale duchovní a světská moc oddělena a moc světská náleží pouze knížatům - rozhodně ne papeži.<sup>389</sup>

Husův názor, že hlavou církve je nikoli papež, ale Kristus, zastávali samozřejmě také další husitští a později utrakvističtí theologové, a to i přesto, že v jednáních s Římem to kališníci raději nikdy neříkali nahlas, aby si nezavřeli cestu k domluvě s kurií. Rokycana třeba upíral papeži velmi důležitou pravomoc, totiž výklad Písma. Ten mu nepřislušní, naopak, sám se Písmu musí podřizovat. Ani jeho klatby a vyobcování nemají žádný účinek - pokud důvodem vyobcování není protivení se Zákonu Božímu.<sup>390</sup> Papež nemá moc nikoho vylučovat z církve svaté. Tolik Rokycana. Z tohoto pohledu je významná také „Odpověď na matrykát bosáků“, spisek, jenž je obsažen v Manuálu M. Václava Korandy. Jeho autor, kterým je snad sám Koranda, odmítá názor svých katolických protivníků, že kněží mají svou moc od biskupů a ti zase od papeže. Říká,

<sup>386</sup> O církvi, str. 109

<sup>387</sup> Hus: Výklad, str. 16

<sup>388</sup> O svatokupectví, str. 131nn

<sup>389</sup> tamtéž, str. 33nn

<sup>390</sup> Šimek, str. 45

že na světě je mnoho křesťanů, kteří od papeže nic nemají „...avšak jsou dobří a věrní křesťané...“ A Koranda jde dokonce ještě dále - vyzívá přímo k odtržení o římské církve: Ó by Čechové prohlédli, že papež s svými jest cierkev západnie, nechajíce té ale pohleděli k východní, jí se spravovali, a zpuosobili sobě podlé duvodov píssem dostatečných biskupy svého jazyku...<sup>391</sup> Tím by bylo rovněž upevněno přijímání pod obojí způsobou. Tu se nám opět ozývá Husův názor, že by obsazování biskupských stolic nemělo být závislé na papeži – patrně volba biskupů obcí věřících měla být tím způsobem, jakým Koranda radil kališníkům obsazovat své katedry. Tím by pozbyla smyslu veškerá jednání s kurií, která se táhla přes celých 100 let po Lipanech. Ve pravoslavné církvi je volba biskupa obcí běžná, ačkoli se do ní v různých dobách snažili zasahovat zejména světské vrchnosti. Nicméně by to samozřejmě nevyřešilo hlavní problém kališné církve – absenci biskupa svěceného podle apoštolské posloupnosti. Dalším motivem, který Korandu vedl k tomuto návrhu, je také získání biskupa vlastního jazyka – tedy Slovana. Do protikladu k takovému biskupovi dává biskupy německé a italské,<sup>392</sup> kteří česky nerozuměli a s nimiž měli kališníci špatné zkušenosti. To zároveň znamená, že po pádu Cařihradu se zájem utrakvistů obrátil spíše k Rusi, protože právě odtud, a nikoli z Cařihradu mohli se nadít biskupa slovanského jazyka.

Pro Husa i další kališné theology tedy byla normou pro členství v církvi věrnost Zákonu Božímu, nikoli poslušnost světské autoritě, jako tomu bylo u církve katolické. Tu se Hus poněkud blíží pojetí pravoslavné církve, kde je v otázce příslušnosti k ní důležitá věrnost dogmatům a kánonům (a ovšem Písmu). Pokud bychom tento soubor pravd označili za Boží Zákon, jak je také někdy v pravoslaví znám, mohli bychom se domnívat, že pojetí Zákona u Husa i v pravoslaví je velice podobné - samozřejmě u vědomí určitých, někdy nemalých, věroučných rozdílů.

Toto pojetí církve, tak odlišné od katolíků, umožňovalo přetrvat církvi podobojí i po zrušení kompaktát, kdy oddělení od Říma nebylo považováno za nic tragického - šlo pouze o komplikaci ohledně svěcení kněžstva a zahraničněpolitickou izolaci, theologický problém to ale nebyl. V rámci Kristovy církve obecné kališníci setrvali nadále, z té je žádný papež vyloučit nemohl (viz výše). Utrakvistická eklesiologie rovněž skýtala možnost, aby se její kněží ucházeli o svěcení u kterékoli církve místní - vždyť i ona byla součástí církve Kristovy...

#### d) Zákon Boží

Jan Hus se zamýšlel také nad prameny víry, nad tím, co nebo kdo je měřítkem správné víry zde na zemi. Pro Husa to rozhodně není papež, protože i on může žít v bludu. Proto musí být měřítkem pravé víry nikoli člověk, ale tzv. Zákon Boží. Hus se tu odvolává na Mikuláše z Lyry, který praví, že nemá být poslechnut ten, kdo se odchyluje od Zákona Božího. Tím byl ovšem stanoven limit poslušnosti církvi a papeži – ti mají být posloucháni lidem jen tehdy, jsou-li jejich výnosy v souladu s Božím zákonem. A tento Zákon Boží má být vždycky soudcem, měřítkem ve věroučných sporech – místo aby je rozhodoval papež nebo současní theologové.<sup>393</sup>

Tím, že se Husovi stal nejvyšší autoritou právě Zákon a nikoli papež a římská církev, popřel mistr Jan jeden ze základních pilířů římskokatolické církve, která je do značné míry postavena na absolutní autoritě římského biskupa. Upřel totiž papeži a církvi právo rozhodovat o pravosti víry a výsadu ochraňovat pravověří. Ta byla v Husově pojetí naopak přiřčena Zákonu Božímu, jemuž se musí podřizovat i církev včetně samotného papeže. V tomto smyslu lze rozumět jak Husovu odvolání ke Kristu, tak upřímné snaze mistra Jana v Kostnici před koncilem obhájit oprávněnost svého učení. Neuvědomil si ale, že koncil a papež neuznávají autoritu Zákona jako soudce, ale

<sup>391</sup> Manuálík, str. 77

<sup>392</sup> tamtéž

<sup>393</sup> O církvi, str. 131n

naopak se považují za soudce Husova pravověří sami. A právě to, že Hus jim poukazem na Zákon tuto autoritu odpíral, musel kostnické konciliáry zvláště dráždit – a celý spor nevyhnutelně skončil tragicky.

Theologii Božího zákona ale přijali Husovi stoupenci v českých zemích (viz dále). Protože ji ale podpořili zbraněmi, stalo se na Basilejském koncilu r. 1433 A.D. to, co nebylo možné v Kostnici. Ještě před příjezdem husitů na koncil byly domluveny podmínky věroučného hádání. Šlo zejména o to, kdo bude ve sporu husitů s koncilem rozhodující autoritou. Nakonec se obě strany shodly na tzv. „Soudci chebském“ (podle místa dohody). Podle tohoto ujednání měl být rozhodčím právě Zákon Boží. Husitům se tedy podařilo prosadit proti koncilu své theologické pojetí. Církev římská, zastupovaná koncilem, už nebyla soudkyní a měřítkem víry, naopak, stala se jen jednou ze stran sporu, stála tedy na stejné úrovni jako husité. I její praxe mohla být zkoumána a posuzována na základě Božího zákona. A nic na tomto vítězství husitů nemění ani skutečnost, že výsledky basilejských jednání byly dost hubené...

Co je ale součástí tohoto Božího zákona? U Husa není tento pojem ještě pevně vymezen. Na jednom místě říká, že Zákon je měřítkem víry, na jiném zase, že soudcem má být Písmo sv. a Zákon Boží.<sup>394</sup> Zdá se tedy, že v jeho pojetí existovala jakási dualita, kdy Zákon a Písmo byly dvě odlišné věci – nabízí se tu řešení, že Zákon představuje tradici, která je vedle Písma druhým pramenem a měřítkem víry. Ačkoli Hus nikde pojem „Zákon Boží“ nevykládá, z náznaků i z pozdějšího husitského a kališnického pojetí (viz dále) se zdá, že tento výklad je oprávněný. Ale tato dualita není u Husa pevně daná – když mluví o tom, že měřítkem pravověrnosti je Zákon, jistě mistr Jan nechce říci, že takovým měřítkem není Písmo sv. – ale pak z toho plyne, že Písmo považuje za součást Zákona. V pozdější kališnické theologii se už pevně stává Písmo součástí Zákona Božího, jak to vidíme u Jana Rokycany.

Hus sice nebyl natolik radikální, aby za autoritu považoval samotné Písmo - natolik si vážil tradice. Přesto mu ale bylo Písmo jedním z hlavních pramenů víry. Tím druhým bylo vyznání Ježíše jako Krista a Syna Božího, učiněné Petrem. Na tom vyznání byla založena církev. Tyto dvě věci potom určují, čemu má křesťan věřit. Výrokům doktorů a papežským či koncilním bulám má věřit jen tehdy, zakládají-li se na Písmu. Pokud jsou s ním ale v rozporu, pak jim věřit netřeba.<sup>395</sup> Sám Hus se často dovolává theologů, kteří podle něj jsou v souladu se „Zákonem Kristovým“.<sup>396</sup> Z toho lze usuzovat, že Písmo a vyznání Petrovo jsou jakýmsi „jádem“ Zákona Božího, k němuž se druzí jeho další části, ty jsou však posuzovány pod zorným úhlem prvních dvou základních složek.

Jak už jsme řekli, pozdější kališnická theologie pojem Zákona (Zákona Božího či Kristova) dále promýšlela. Zejména se to dělo v souvislosti s polemikami s tábory a později Jednotou, když obě tato uskupení považovala za pramen a měřítko víry – a tudíž za část Božího zákona – jen Písmo sv. Hlavní proud kališníků vedený Janem Rokycanou ale považoval za součást Zákona i další prvky. Jednotlivé součásti Zákona vypočítává právě arcibiskup Rokycana v „Traktátu o přijímání krve“. Jsou to:

- 1) Písmo
- 2) život Kristův
- 3) praxe apoštolů a prvotní církve.<sup>397</sup>

<sup>394</sup> tamtéž, str. 133

<sup>395</sup> tamtéž, str. 68nn

<sup>396</sup> Hus: De Ecclesia, str. 148n

<sup>397</sup> Rokycana, str. 10n

Zákon Boží je tedy soubor Písma, praxe apoštolů a prvotní církve, výnosů sněmů a výroků sv. doktorů, jsoucích ve shodě s Písmem a prvotní praxí. V této podobě je Zákon závazný pro všechny křesťany. Ačkoli u Husa ještě takto formulované pojetí Zákona nenacházíme, v základech jeho pojetí můžeme ztotožnit s pozdějším pojetím kališnickým.

Z uvedených tří částí Zákona Božího je jasně vidět, že za pramen víry považovali utrakvističtí theologové nejen Písmo, ale i tradici. A protože jsou obě součástí Zákona, jsou Písmo a tradice dvě spojené nádoby a není možné je oddělovat. Tradice má ale ještě další úlohu - její pomocí má být Zákon Boží vykládán. Výklad bez ohledu na tradici může být a často také je zcestný. Před takovým svévolným výkladem důtklivě varoval Jan Rokycana.<sup>398</sup> U katolíků odsuzoval lpění na výnosech koncilů a papežů, u Bratří divoký výklad ze samého Písma.<sup>399</sup> Aby se člověk mohl přidržit pravé víry, je nutno připojit k předchozím třem pramenům ještě čtvrtý, sekundární pramen-učení theologů (jak se tehdy říkalo „doktorů“) založené na Zákoně - tedy na třech primárních pramenech. To je tradice, v jejímž světle je teprve možno Zákon vykládat.

Vypadá to možná jako začarovaný kruh, ale uvědomme si, že tradice je sice plodem Písma, ale i kánon biblických knih je plodem tradice. Písmo a tradice jsou vzájemně provázány. Takové pojetí velmi ostře vymezuje Rokycana v „Listu Moldavanům proti pikhartům“<sup>400</sup> i Koranda ml. v „Odpovědi na matrykát bosáků“<sup>401</sup>, kde však administrátor zdůrazňuje, že učení doktorů je závazné pouze a jedině tehdy, je-li v souladu se Zákonem. Také Rokycana, odvolává se na sv. Pavla a sv. Jana Zlatoústého, praví, že nikdo z doktorů nesmí Zákon měnit a i papež může vydávat nové zákony jen v mezích zákona Božího.<sup>402</sup> Zároveň Rokycana doporučuje dbát více doktorů starých nežli novějších, „školních“. Mezi starými osvědčenými doktory jmenuje sv. Augustina, sv. Ambrože, sv. Řehoře (Velikého) a sv. Jana Zlatoústého a další.<sup>403</sup> Na staré doktory se odvolávají i mistři v čele s Korandou ml. v listu panu Zajícovi roku 1493 A.D.<sup>404</sup> Koranda ml. se hlásí i k Apoštolskému vyznání víry<sup>405</sup> a Rokycana upozorňuje, že v „soudci chebském“ byly mezi prameny víry pojaty i výroky koncilů založené na Zákoně.<sup>406</sup> Toto pojetí zastával i Martin Lupáč, ne však důsledně. Na jedné straně se při obhajobě kalicha dovolává sv. Augustina, sv. Jana Zlatoústého a dalších doktorů,<sup>407</sup> na druhé straně neváhá v polemice zpochybnit přítomnost sv. Petra v Římě jako nepodloženou Písmem - ač se o ní zmiňuje už nejstarší tradice.<sup>408</sup> Můžeme se jen dohadovat, zda tato nedůslednost má původ jen v účelové argumentaci nebo zda k Jednotě tíhnoucí mistr Martin měl k tradici skutečně rozporný vztah.

Už Rokycana vidí v tradici hráz proti bludným učením. Odsuzuje také ty, kdož chtějí odvozovat svou víru jen z Písma. Mnoho zjevených pravd tam totiž *expresis verbis* řečeno není - takto jednoznačně byly vymezeny až později. Tak by tito samozvaní vykladači mohli brzo zavrhnout základní dogmata! A proto je nutné vykládat Písmo podle sv. doktorů...<sup>409</sup>

Přehled doktorů, citovaných utrvistickými bohoslovci, je dosti široký. Krom autorů biblických knih najdeme tu theology nerozdělené ještě církve, a to jak ze západu - sv. Augustin, sv. Ambrož,

<sup>398</sup> Šimek, str. 6

<sup>399</sup> Manuálník, str. 98

<sup>400</sup> tamtéž, str. 120

<sup>401</sup> Manuálník, str. 60n

<sup>402</sup> Rokycana, str. 36nn

<sup>403</sup> tamtéž, str. 44n

<sup>404</sup> Manuálník, str. 12

<sup>405</sup> tamtéž, str. 51

<sup>406</sup> Rokycana, str. 45n

<sup>407</sup> Lupáč, str. 25

<sup>408</sup> Manuálník, str. 150

<sup>409</sup> tamtéž, str. 98n

sv. Jeroným, sv. Řehoř veliký, sv. Cyprian, tak z východu - sv. Jan Zlatoústý, sv. Dyonisios. Ale hojně citováno je překvapivě i z děl scholastiků: Alberta Velikého, Tomáše Aquinského, Huga od sv. Viktora, Bernarda z Clairvaux a dokonce i papeže Inocence III. Citováni jsou i čeští theologové, jako je Matěj Pařížský (Matěj z Janova).<sup>410</sup>

Vztah Písma a tradice je jasný: Písmo je normou víry a života, jakožto inspirované Duchem Sv. stojí nad církví i nad tradicí, má největší věroučnou autoritu. Tradice je závazná pouze neodporuje-li Písmu a praxi prvotní církve. Rokycana ale má církevní otce, včetně scholastiků, ve velké úctě a cituje z jejich děl.<sup>411</sup> Mezi Písmem a tradicí je však oboustranný vztah, je nutné při studiu Písma vždy brát v potaz také církevní Otce - vlastním rozumem Písmo vykládá jen kacíř. Autoritě Písma se má podřizovat i církev a má mu vždy dávat přednost před vlastní věroukou. To podle Rokycany právě katolíci nečinili, vlastní theologie a dogmata jsou jim nad Písmo.<sup>412</sup>

Tento „Zákon“ byl pro utrakvisty onou „stolicí Mojžíšovou“ (Mt 23, 2), na níž sedí duchovní moc. Hus ale tento Kristův výrok ohledně „stolice Mojžíšovy“ promýšlel z jiné strany. Spasitel tu totiž odkazuje na poslušnost těm, kdož na ní sedí. Kuriální theologové tuto stolicí považovali za stolicí římskou a nárokovali jí tedy absolutní poslušnost. Hus, který tuto stolicí nazývá i stolicí apoštolskou, ale tvrdil, že Kristus rozumí stolicí Mojžíšovou to, že dotýčný žije v souladu s Božími příkázáními, v souladu s Kristem. Cituje i sv. Jana Zlatoústého: „Trůnem apoštola jest jeho ctnost.“

## 2. PRAVOSLAVÍ OČIMA HUSITSKÉ EKLESIOLOGIE

Z toho, co jsme napsali výše může dovést, jakým způsobem hleděli husité a utrakvisté na pravoslavnou církev. Klíčové jsou tyto body jejich eklesiologie:

- 1) Vymezení církve bojující
- 2) Zákon Boží
- 3) Kristus jako hlava církve

Ad 1): viděli jsme, že pro Husa a jeho následovníky nebyla církev bojující totožná s církví římskokatolickou, ale byla souhrnem všech předurčených právě žijících na zemi. Aby se mohl naplnit znak pravé církve Kristovy, obecnost, musí tato církev být rozprostřena po celém světě. A toto rozprostření je naprosto nezávislé na územním rozsahu církve římské, protože ta není církví obecnou. Znamená to tedy, že členové pravé Kristovy církve jsou mezi křesťany na celém světě, nejen v církvi římské.

Ad 2): normou víry je Zákon Boží, nikoli papež. Proto jsou praví křesťané ti, kdož jsou věrní Zákonu, nikoli papeži a římské církvi. Z toho plyne, že může být dobrým křesťanem i ten, kdo se nepodřizuje papeži – jen když je věrný Zákonu Božímu.

Ad 3): Jestliže je hlavou církve nikoli papež, ale Kristus, pak není třeba poslouchat papeže, ale Krista. A naopak – neposlušnost papeži neznámá neposlušnost hlavě církve, ale pouze jednomu z prelátů – ovšem mimo Řím, v jiných místních církvích nemá papež právo rozkazovat – to by měl jen tehdy, pokud by byl hlavou církve. Tou je ale Kristus.

Z toho tedy vyplývá, že pravoslavní křesťané splňují všechny podmínky členství ve svaté církvi Kristově, protože členství v ní není pro kališníky vázáno na členství v církvi římské. Dokonce, jak vzápětí uvidíme, v jistých ohledech pravoslavná církev podle kališníků zachovává Zákon Boží lépe nežli církev římská. Potom ovšem přestává být jakýmkoli problémem svěcení kališných kněží pravoslavnými biskupy i jednání o unii, ale vůbec postoj utrakvistů k pravoslavným –

<sup>410</sup> Viz uvedená díla Rokycanova, Lupáčova a Korandova

<sup>411</sup> Šimek, str. 25n

<sup>412</sup> tamtéž, str. 18



protože členy církve jsou stejně kališníci jako katolíci jako pravoslavní, jen řídí-li se Zákonem Božím. Z tohoto hlediska by tak unie s cařihradskou církví byla jen zavedením svátostného obecnství v rámci jedné, už dávno existující církve. Utrakvisté zastávali dokonce názor, že pravoslavná církev spíše než katolická navazuje na církev prvotní, protože pro roce 313 A.D. lépe odolala svodům bohatství. Proto měli velkou úctu k východním Otcům a zejména radikálové z jejich děl často. Nicméně i když husité a kališníci cítili k východní církvi přichylnost, nikdy je nenapadlo ztotožnit pravoslavnou církev s církví svatou obecnou – vždy byla jen její částí.

Vztah k pravoslaví dobře dokládá postoj Příbramův při hádání ve Zmrzlíkovském domě v Praze roku 1420 A.D. Mistr tehdy prohlásil, že řecká církev „je bezprostřední dcerou apoštolů a jejich žáky, vpravdě učitelkou naší církve římské.“ Právě řeckou církev by se husité měli snažit napodobovat, a to proto, že ji apoštolové učili nejen skrze své spisy, ale přímo osobně – její víra a církevní obřady jsou tedy bližší původní církvi. Příbram to staví do protikladu s moderními výmysly, kterých je plna katolická církev. Okamžitě ale dodal, že ani jí nelze následovat ve všem...<sup>413</sup>

V tomto citátu Příbramově se nám ale nádherně ve zkratce vyjevuje důvod, proč husité a utrakvisté měli kladný vztah k pravoslavné církvi. Chápali totiž, že na východě se uchovala církev ve stavu, který daleko více odpovídal původní církvi apoštolské či alespoň předkonstantinovské. Ta byla pro husity do značné míry ideálem. Opakem pak byla církev katolická, jež od dob Konstantinovy donace podléhala stále více svodům bohatství a světského panování. Dalším zásadním pojmem jsou ony Příbramem zmíněné „moderní výmysly“ nebo též „novoty“. Tyto „římské novoty“ jsou zmiňovány jako zhoubná církev i v listu cařihradské církve Čechům.<sup>414</sup> Jsou to nová ustanovení, která nepocházejí od Krista ani od apoštolů, neřídila se jimi stará církev a nemají oporu ani ve spisech starých sv. otců. Byly zavedeny až v „nedávné“ době – „nedávné“ může znamenat před několika staletími, ale vzhledem k tomu, že v církvi před tím nebylo o takových věcech slyšáno přes 1000 let to bylo skutečně „nedávno“. Takovou hlavní novotou bylo pro husity samozřejmě opuštění laického kalicha, ale i další věci – postavení papeže, jenž měl nad církví absolutní a neomezenou moc. Pro tábory byl takovou novotou i očistec (viz jejich Vyznání). Z těchto novot pak plynuly i další nešvary církve, zejména mravní úpadek, projevující se svatokupectvím, honbou za úřady a světským panováním kněží.

Veškeré husitské „reformy“ jsou tedy vlastně opuštěním takových „novot“ a návratem k prvotní církvi. Jednoznačné je to v případě podávání laikům pod obojí způsobou, které Jakoubek zavedl právě kvůli tomu, že je Kristus přikázal a církev praktikovala až do „nedávné“ doby. A ačkoli husité a později utrakvisté nezavrhovali papežství jako takové, přisuzovali mu místo, které mělo spíše ve staré církvi prvního tisíciletí, a nikoli posici, kterou si papežové nárokovali v jejich době... Prvotní církev byla husitům i kališníkům jednou z norem, podle níž se posuzovala pravověrnost dogmat, obřadů a zvyklostí současné církve. Pro tábory pak byla tato praxe prvotní církve vedle Písma normou jedinou, pražští konservativci i proud Jakoubkův a Rokycanův pak krom toho považoval za závazné i spisy sv. otců, nakolik se ovšem neodchylují od písma a praxe prvotní církve.

Pravoslavná církev tak pro husity představovala „jenom“ církev, kde se prvotní učení a praxe Krista a apoštolů zachovávají v daleko čistší podobě než v církvi západní. Udržely se tu staré řády, o jejichž obnovení husité usilovali: samozřejmě přijímání pod obojí, ale též podávání eucharistie dětem (které Jakoubek hájí snůškou autorit, přičemž sv. Cyrián o něm mluví

<sup>413</sup> CHRONICON TABORITARUM, ed. K. Höfler in *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen*, Vídeň, 1865 A. D. (dále jen „Chronicon“), str. 506

<sup>414</sup> Hilferding, str. 43



doslova – viz „O přijímání maličkých“, str. 145n). Pravoslavní neuznávali moc papeže a každá místní církev (dioecesse) byla alespoň teoreticky a kanonicky samostatná – patriarcha neměl právo zasahovat do jejích vnitřních záležitostí. Že tomu tak v praxi často nebylo je věc jiná, ale na západě byla universální a absolutní moc papeže dána dogmaticky. Ani „světské panování kněží“, kritizované ve III. artikulu, nenabývalo na východě týchž nezdravých forem jako na západě – ačkoli měla církev rozsáhlý pozemkový majetek, nikdy se v pravoslaví nevytvořily podobné útvary jako církevní knížectví na západě, hierarchové tu nedisponovali vlastními vojsky atd. Na západě si dokonce církev v osobě papeže nárokovala podíl na světské vládě (učení o dvou mečích), což bylo na východě naprosto neznámé. Pravoslavní kněží také žili výrazně mravněji nežli katoličtí, což ukazuje i spis Petra Turnova (viz).

Nestála tak za obdivem k církvi východní u husitů nějaká zvláštní náklonnost k pravoslaví, ale přesvědčení, že pravoslavná církev je daleko bližší církvi prvotní, apoštolské, nežli církev katolická. Jenže ani pravoslaví vlastně o nic jiného nežli o věrné následování Krista a apoštolské církve neusiluje – tudíž husité na něm oceňovali právě to podstatné, co se pravoslaví snaží chránit. To je velmi důležité! Přesto, že husité kvůli západním kořenům nedošli při svém návratu k apoštolské církvi ke ztotožnění s pravoslavím, které se od ní nikdy neodchýlilo – alespoň podle názoru husitských a pravoslavných theologů... (pozn.: a našeho)

To jen ve stručnosti k objasnění vztahu husitů a kališníků k pravoslavné církvi, který je v kostce shrnut v citátu Příbramově.

### 3. SVĚCENÍ KALIŠNÝCH KNĚŽÍ

Podobojí měli i přímou zkušenost s pravoslavnými biskupy, neboť někteří kališníčtí kandidáti kněžství se právě od nich nechávali světit. Jediná zmínka v pramenech, kterou jsme o svěcení kališných kandidátů pravoslavnými biskupy našli, se nachází v bratrském spise „Kterak se lidé mají míti k církvi římské“. Bratří se tu pohoršují nad tím, že ruští kněží nejsou o nic lepší nežli katoličtí, protože jsou za peníze ochotni světit „lecko“; „...jakož nedávno tři světili z Čech, nevěduce, kterak jsú živi (a ti posluhují nejsúce z moci úřadu papežova svěcení).“<sup>415</sup> Tuto zprávu přijímá pak Jan Blahoslav do svého spisku „O původu Jednoty bratrské a řádu v ní“, přičemž dodává, že tito tři světenci byli žáci – tedy studenti.<sup>416</sup> Ač spis Blahoslavův pochází někdy z poloviny 16. století, traktát „Kterak se lidé...“ byl napsán ve 2. čtvrtletí r. 1471 A.D.<sup>417</sup> To znamená, že k tomuto svěcení došlo v době Rokycanově, nejspíš asi v 60. letech („nedávno“). Bidlo v komentáři zároveň vyslovuje domněnku, že onen úplatný ruský biskup asi pocházel z Červené Rusi, náležející k Polsku, snad dokonce ze Lvova.<sup>418</sup> To je možné, protože polská Rus ležela českým zemím nejbliže a víme jistě, že čeští kandidáti kněžství odcházeli získat svěcení do Lvova – ovšem obvykle k tamnímu arménskému biskupovi. Tím byl, dokonce ve stejné době, před r. 1470 A.D., vysvěcen např. Jan Bechyňka.<sup>419</sup> To, že si bratří stěžují na úplatnost ruského biskupa je v souladu s tím, co víme o tehdejší praxi utrakvistů. Většinou totiž museli kališníčtí kandidáti příslušného biskupa uplatit – týkalo se to zejména biskupů v Itálii, ale určitě i jinde. Takového úplatného biskupa našli kališníci patrně i na Rusi – a právě o něm se bratří zmiňují.

<sup>415</sup> AKTY JEDNOTY BRATRSKÉ I. a II., ed. Jaroslav Bidlo, Brno 1916 a 1923 A.D. (dále jen „AJB“), díl I. str. 327

<sup>416</sup> JAN BLAHOŠLAV: O původu Jednoty bratrské a řádu v ní, vyd. Karel Reichl, Praha 1928 A.D. (dále jen „Blahoslav“), str. 96

<sup>417</sup> AJB I., str. 83

<sup>418</sup> tamtéž, str. 326, pozn. 5

<sup>419</sup> JAN BECHYŇKA: Praga mystica, ed N. Rejchrtová, Kalich, Praha 1984 A.D. Jan Bechyňka, str. 6: předmluva

Byla to praxe sice špatná a svatokupecká, ale je třeba uvážit, že kališníkům nic jiného nezbyvalo, když katolická církev odmítla naplňovat kompaktáta, v nichž se zavázala světit kališné kněze.

#### 4. SYMPATHIE K PRAVOSLAVÍ – PETR TURNOV

Husité a později kališníci se vyjadřovali o pravoslavné církvi velmi kladně – viz dále. Přichylnost k východní církvi u nich patrně byla vzbuzena spisy Viklefovými. Ten pravoslaví často chválí, a to zejména kvůli tomu, že se uchránila zlořádů a novot, které v katolické církvi kritisoval nejen Viklef, ale i husité. Viklef kladně hodnotil, že východní církev zachovala původní učení o eucharistii (ve Viklefově pojetí remanenci, ne přijímání pod obojí způsobou – to je ale omyl) a zejména evangelickou chudobu, jež vzala na západě za své Konstantinovou donací. Samozřejmě, i pravoslavné odmítání papežství v té podobě, která byla v katolické církvi ve 14. a 15. století, bylo pro Viklefa důvodem ke chvále pravoslaví. A byl to právě Viklef, jehož spisy v počátečních obdobích českého reformního hnutí vzbudil v čelných osobnostech sympatie k pravoslaví. Bartoš to dokládá na příkladu Husa, který ještě r. 1404 A.D. považoval Řeky za nespasené, protože stojí mimo katolickou církev, již tvoří papež a kardinálové. Ale poté, co se dostaly do českých zemí Viklefovy spisy, změnil mistr Jan názor.<sup>420</sup> Už ve Výkladu víry z r. 1412 A.D. jde dokonce tak daleko, že považuje tak věroučný rozdíl mezi západní a východní církví jako je Filioque za pouhé nedorozumění, které by mohlo být dobře napraveno, jen kdyby se obě strany pokorně snažily o smíření svých stanovisek – v žádném případě ale nenaznačuje, že by kvůli této „odchylce“ neměli být Řekové spaseni!<sup>421</sup>

Rovněž Jakoubek měl k pravoslaví sympatie, v kázání z 10. dubna 1411 A.D. se vyjadřuje způsobem, že jeho slova Bartoš vykládá dokonce tak, že „bránil řecké schizma“.<sup>422</sup> (Připomeňme, že kázání bylo prosloveno v době, kdy na universitě dočasně převládl reformní proud, jenž byl prokazatelně pod vlivem viklefismu. Jakoubek se pak i v traktátu „O přijímání maličkých“ vyjadřuje o pravoslavných více než kladně. V závěru tohoto dílka totiž cituje sv. Jeronýma, že Řekové „mají smýšlení neporušené a drží se pravé víry.“<sup>423</sup> Ačkoli se tu jedná o svědectví ještě z doby nerozdělené církve, je jasné, že tu Jakoubek myslí současné pravoslavné, kteří nadále provádějí podávání eucharistie dětem, o čemž mluví Jakoubek těsně před Jeronýmovým citátem.

Už spornější je tvrzení, jež nacházíme zejména u Bartoše,<sup>424</sup> že to byly právě spisy Viklefovy, jež podnítily nejprve Jeronýma Pražského a později Petra Turnova k návštěvě pravoslavných zemí. To je příliš smělé tvrzení. O motivaci jejich cest nevíme nic. Že Jeroným znal Viklefovy spisy dobře víme určitě – nejenže pobýval v Oxfordu ještě v době, kdy se tu viklefismus těšil rozkvětu, ale dokonce spisy anglického theologa přinesl do Čech. Jeden z bodů kostnických žalob proti pražskému mistru pak jej vinil z toho, že nechal ve svém příbytku vymalovat Viklefa se svatozáří. Jeroným to uvedl na pravou míru s tím, že Viklefa skutečně zpodobit nechal, ale bez svatozáře.<sup>425</sup> Nicméně i tak svědčí jak obžaloba, tak Jeronýmova odpověď o velké úctě, jíž se u něj Viklef těšil. O motivech Jeronýmovy cesty na Litvu a Rus ale mnoho nevíme, zdá se, že sem přijel na pozvání polského krále Vladislava, ale je možné, že Viklef podnítil jeho zvědavost a Jeroným se z Krakova vydal dále na východ, aby poznal pravoslavnou církev, když už ji Viklef tak chválil.

<sup>420</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK (ed): Německého husity Petra Turnova spis o řádech a zvycích církve východní, Věstník Král. české spol. nauk, 1915 A.D. (dále jen „Bartoš: Turnov“), str. 1n: předmluva

<sup>421</sup> Hus: Výklad, str. 71

<sup>422</sup> Bartoš: Turnov, str. 1: předmluva

<sup>423</sup> Jakoubek, str. 163

<sup>424</sup> Bartoš: Turnov, str. 3: předmluva

<sup>425</sup> Česká Akta, str. 295

## a) PETR TURNOV

Zatím co v případě Jeronýmově máme doloženou hlubokou znalost spisů Viklefových, v případě Petra Turnova o ničem takovém nevíme – vzhledem k tomu, že ale asi v letech 1412/4 A.D. studoval v Praze, bylo by podivné, kdyby se spisy anglického theologa neseznámil. Ale co si z nich vzal a jestli i v něm vzbudily zájem o východní církev, to nevíme. Při inkvišičním výslechu padlo jméno Viklefovo pouze jedenkrát, když byl Turnov dotazován, zda považuje Viklefa, Husa a M. Jeronýma za zavržené spolu s jejich učením – tehdy vyslýchaný odpověděl, že to budiž poručeno Božímu soudu.<sup>426</sup> Tedy se ani pod hrozbou smrti Viklefa nezrekl. Ani z dalších článků, na něž je dotazován při výslechu, nezjistíme, zda je má Turnov od Viklefa – většinou jde totiž o takové věci, jako je světské panování kněží a jurisdikce papeže, které zpochybňoval jak Viklef, tak husité, tak valdenští (k nimž měli němečtí husitští mistři blízko). A vše je ještě ztíženo tím, že Turnov, takto bakalář práv z věhlasné Boloni, snaží se při výslechu mlžít a taktisovat, aby unikl plamenům. Takže, abychom to shrnuli – Turnov Viklefovy spisy obsahující chválu pravoslavi musel znát, ale nic bližšího o tom nevíme.

Co ale Petra Turnova vedlo k návštěvě Řecka? O tom hovoří on sám při výslechu. Na otázku, kam odešel z Boloni říká, že do Řecka, aby tu viděl „divy světa“ („mirabilia mundi“).<sup>427</sup> Při dalším výslechu pak odpovídá na otázku, zda odešel do Řecka, aby tu viděl přijímání pod obojí způsobou, odpovídá, opět, že chtěl vidět „divy světa“ a, jak dodává „jejich (rozuměj Řeků) způsoby a obřady“ („modos et ritus eorum“).<sup>428</sup> Co měl na mysli oněmi „divy světa“ je těžko říci. Snad staré antické památky? To by ale byla motivace spíš pro italského humanistu než pro severoněmeckého husitu. Nezapomínejme ale, že Petr snad 7 let pobýval v italské Boloni – že by skutečně nasákl tamním humanismem a zájmem o antiku? Nebo ony „divy světa“ jsou obřady a řády pravoslavných Řeků? To je ale příliš složitá konstrukce, navíc obojí posledně jmenované staví Turnov při druhé odpovědi po bok „divům“, takže jimi míní asi něco jiného.

Důležitá pro poznání motivace jeho cesty je druhá část odpovědi na zmíněnou otázku, kam že to Turnov odešel z Boloni – říká, že měl v úmyslu navštívit Svatou zemi. Nakonec ale zůstal asi 4 měsíce na Krétě a pak se vrátil zpět do Benátek a odtud odešel do Čech. Na základě jeho vlastního vyprávění se nám jeví nejpravděpodobnější, že Petr odjel z Boloni do Benátek, odkud měl v úmyslu se plavit po moři přes Krétu do Palestiny, což byla obvyklá trasa. Na Krétě ale nakonec zůstal a do Svaté země nikdy nedorazil. Proč? Důvod bude asi prosaický – došly mu peníze. Sám ostatně říká, že na cestování dostal část peněz od rodičů, část získal odprodejem knih a krátký čas měl obživu coby průvodce jakéhosi doktora.<sup>429</sup> Zejména odprodej knih svědčí o tom, že Turnov neměl na cestách peněz na zbytek. Je ovšem možné, že Petr se vydal na cestu už s tím, že se v Řecku, tedy nejspíš na Krétě, nějaký čas zdrží, aby poznal „zvyky a obřady“ Řeků a ony „divy světa“, ať už jimi mínil cokoli. Odtud však plánoval pokračovat do Palestiny, která byla hlavním cílem jeho cesty. Že nakonec zůstal na Krétě, za to mohl nejspíš jen nedostatek financí.

Ať tak či onak – svého čtyřměsíčního pobytu na ostrově využil Turnov dokonale. Snažil se zjistit co nejvíce o pravoslavné církvi a to nejen o jejích obřadech, jež mohl sledovat v krétských chrámech, ale i o pravoslavné teologii včetně problému Filioque. Svě poznatky pak vtělil do spisu „Rites et mores Graecorum“ – „O zvyklostech a obřadech církve řecké“.<sup>430</sup> Je třeba říci, že

<sup>426</sup> HERMANN HEIMPEL: Drei Inquisition-verfahren aus dem Jahre 1425, Göttingen 1969 A.D. (dále jen „Heimpl“), str. 114

<sup>427</sup> tamtéž, str. 109

<sup>428</sup> tamtéž, str. 126

<sup>429</sup> tamtéž, str. 109).

<sup>430</sup> PETR TURNOV: Německého husity Petra Turnova spis o řádech a zvycích církve východní, *Theologická revue*, roč. 75, č. 3 – 4, 2004 A.D. (dále jen „Turnov“), str. 436

ve svém díle ukazuje Turnov dobrou informovanost a je v něm jen málo omylů. Část z toho, o čem píše, musel jistě vidět na vlastní oči, zbytek, zejména záležitosti právní a theologické, mu zřejmě vysvětlil někdo z pravoslavných kněží či mnichů. Jazyková bariéra tu nehrála roli – Kréta byla pod vládou Benátské republiky už od 13. století, západní vliv tu byl silný a nelze pochybovat, že řada i řeckých vzdělanců tu ovládala latinu.

Zde se ale dostáváme k zajímavé otázce, kdy byl spis „Rites et mores Graecorum“ vlastně napsán. Na první pohled to může vypadat jednoznačně. Při výslechu poč. roku 1425 A.D. Turnov odpovídá, že z Boloni odešel do Řecka asi před 3 lety, nicméně toto si nepamatuje přesně. V tom případě, pokud dále slyšíme, že byl na Krétě asi od dubna do července, by jeho řecký pobyt spadl do roku 1422 A.D.<sup>431</sup> To je dnes nejčastěji přijímaná datace, kterou přijímá i vydavatel akt Turnovova procesu H. Heimpl.<sup>432</sup> Z Kréty pak odešel Turnov do Benátek a odtud do Prahy, kam přibyl asi počátkem září téhož roku. Původně se zamýšlel vrátit přes Čechy do Prus, ale kvůli jakýmsi „rozbrojům“ („dissencionibus“) v Prusích se jeho pražský pobyt protáhl na několik týdnů. Využil toho k rozhovorům s husitským německým knězem Vavřincem ze Slezska,<sup>433</sup> jenž byl podle Heimpla německým tajemníkem Prokopa (Holého?).<sup>434</sup> Poté Petr odjel do Německa a Čechy už nespatriil... Pokud bychom tedy i my přijali tuto dataci, pak by spis mohl být napsán buď přímo na Krétě, nebo v Praze za Petrova pobytu a nebo v Německu mezi podzimem 1422 A.D. a přelomem roků 1424/5 A.D. před zatčením Turnova.

Druhá možnost, jak Turnovův spis datovat, je podle obsahu. Je totiž zarážející, že v celém spise není jediná zmínka o tom, že by Řekové přijímali pod obojí způsobou! Toho si povšiml už Bartoš, jenž Turnovův traktát vydal.<sup>435</sup> Vzhledem k tomu, že se řecké praxe jakožto argumentu pro laický kalich, ale konec konců i pro přijímání nemluvnat dovolávali ve svých traktátech husitští theologové (viz), je to naprosto nepochopitelné. Navíc tito theologové znali řeckou praxi jen z literatury (viz), zde ale mohli své tvrzení podepřít očitým svědectvím Turnovovým. Místo toho čteme v jeho spise co? „Kněz... uchopiv kalich s Tělem, přistoupí ke dveřím... A tehdy ti, kdož chtějí být na svátosti účastni, přistoupí... a přijímají.“<sup>436</sup> Na jiném místě, když hovoří o podávání svátosti oltářní nemocným, jen suše uvádí: „Je-li kdo nemocen, udělí mu pod obojí svátost oltářní...“<sup>437</sup> Jestliže přijímání pod obojí zmiňuje Turnov jen letmo, mezi řečí, přijímání dětí nezmiňuje vůbec. Takže by ho tyto věci vůbec nezajímaly? To ale rozhodně není pravda r. 1425 A.D., kdy se kolem přijímání z kalicha a přijímání dětí točí valná část inkvisičního výslechu. Ačkoli se Petr snažil taktisovat, nakonec jeho odpovědi vyzněly tak, že přijímání pod obojí schvaluje a kostnický koncil neměl právo je zakazovat, což je o to cennější, že si tím vlastně podepisoval rozsudek smrti. Sám dokonce přiznal, že přijímal pod obojí, a to v Praze před 10 lety, dříve, než odtud odešel někdy v době, kdy začínal kostnický koncil.<sup>438</sup> To znamená, že tu přijímal z kalicha někdy na podzim 1414 A.D., v době, kdy se takto začalo laikům podávat. Z toho také můžeme vyvodit, že Turnov byl zastáncem kalicha už na podzim 1414 A.D. – jinak by samozřejmě nepřijímal. A protože o laickém kalichu ve svém spise mlčí, bylo by logické položit sepsání jeho spisu ještě před začátek podávání pod obojí způsobou. Nejzazším datem by

<sup>431</sup> Heimpl, str. 109 a 208 – pozn.)

<sup>432</sup> tamtéž, str. 31

<sup>433</sup> tamtéž, str. 109

<sup>434</sup> tamtéž, str. 31

<sup>435</sup> Bartoš: Turnov, str. 3: předmluva

<sup>436</sup> Turnov, str. 442

<sup>437</sup> tamtéž, str. 439

<sup>438</sup> Heimpl, str. 120 a 126nn

pak bylo září 1414 A.D. K této rané dataci se kloní v předmluvě ke své edici i Bartoš,<sup>439</sup> i když klade sepsání až do r. 1415 A.D., což nemá příliš logiku – tehdy už byla otázka kalicha aktuální.

Tím by se vysvětlilo mlčení o kalichu u Řeků. Kdy by ale Turnov navštívil Řecko, kdyby spis vznikl roku 1414 A.D.? To, že by odchod z Boloni do Řecka, o němž mluví Petr při výslechu, bylo možno klást do roku 1414 A.D. nebo ještě před tento rok je nesmysl. Petr sice říká, že si nepamatuje přesně, kdy se na cestu vydal, nejspíše před třemi roky – to ovšem znamená, že se mohl zmýlit třeba o rok, ale nikoli o 10 let. Člověk si nemusí přesně pamatovat, zda se něco stalo před 2 – 3 – 4 roky, může tápat, zda ono proběhlo před 30 – 40 roky. Ale těžko může mít pochybnosti o tom, jestli nějaká událost byla před 3 nebo před 11 lety; tedy pokud je mentálně v pořádku, což Petr rozhodně byl. Takže jeho odchod z Boloni do Řecka musíme klást skutečně do roku 1422 A.D. plus mínus rok. Není samozřejmě důvod, aby před inkvisičním tribunálem Petr mlžil v takové maličkosti, jako bylo datum jeho řecké cesty, pro výsledek procesu naprosto nepodstatné, když byl schopen přiznat jiné věci, které jasně stačily k jeho upálení.

Další možností je, že Turnov byl v Řecku dvakrát. Poprvé by to muselo být před zářím 1414 A.D. Jenže pak jsou zase nepřekonatelné rozpory v chronologii. Heimpelel podává v úvodu k edici procesních akt stručný Turnovův životopis, sestavený na základě výslechů.<sup>440</sup> Z rodného Pruska přišel Petr r. 1411 A.D. do Žitavy, odtud následujícího roku přešel do Prahy, kde studoval na universitě do r. 1414 A.D., což dokládá jednak skutečnost, že tu ještě zažil podávání z kalicha, jednak údaj, že Prahu opustil v době začínajícího koncilu v Kostnici. Jeho pražský pobyt byl přerušen jen krátkou návštěvou Pruska. Z Prahy pak na přel. 1414/5 A.D. odešel do Boloni, kde setrval až do své řecké cesty pravděpodobně r. 1422 A.D. Heimpelel se sice pozastavuje nad tím, že v Boloni pobýval bez přerušení 7 let,<sup>441</sup> nicméně pro naši dataci je tato nejasnost bezpředmětná. I kdyby navštívil Řecko kdykoli po svém odchodu z Prahy, je podivné, že by se ani nezmněl o kalichu. Druhou možností je, že by na východě pobýval před rokem 1411 A.D., kdy máme doložený jeho pobyt v Žitavě. Pak je ale podivné, že bychom o tom neslyšeli, nevíme ani, co by jej k daleké cestě vedlo. Navíc pod přísahou vypovídá, že onoho roku opustil svou vlast poprvé.<sup>442</sup> A opět neměl důvod v tomto lhát. Poslední možnost je, že by navštívil Řecko v době, kdy studoval na Pražské universitě – ale o tom nic neslyšíme a zdá se to být spíše nepravděpodobné. A kromě toho, stále zůstává problém, zda by se nepříliš bohatý Turnov vydával na dvě daleké cesty na východ.

Proto musíme přijmout pozdější dataci jediné Turnovovy cesty do Řecka, a to r. 1422 A.D. (1421-3 A.D.). Jak ale vysvětlit jeho mlčení o kalichu? Nejen na základě absence zmínek o přijímání pod obojí, ale také inkvisičního výslechu se domníváme, že Turnov byl v otázce kalicha velmi vlažný. Samozřejmě, jak jsme ukázali výše, pokládal laický kalich za prospěšný, za původní ustanovení Kristovo. Sám ale říká, že z kalicha přijímal před 10 lety – samozřejmě jistě v Boloni a pravděpodobně v Německu k tomu neměl příležitost. Že tak nepřijímal ani v Řecku (na Krétě), jak sám říká je také pochopitelné, protože jako jinověrec by stejně nebyl připuštěn ke svátosti oltářní. Ale že nepřijímal z kalicha za své návštěvy v Praze r. 1422 A.D. je nanejvýš podivné. Pokud by byl takovým stoupencem kalicha, určitě by využil této příležitosti, aby se po letech zúčastnil náležitěho sv. přijímání. Nicméně u výslechu klade své přijímání z kalicha 10 let nazpátek. Zdá se tedy, že kalich nebyl v popředí Turnovova zájmu. Vlastně myšlenka, že jel do Řecka, aby tu viděl přijímání pod obojí, napadla i inkvisitory, kteří se na to Petra ptali. Na to

<sup>439</sup> Bartoš: Turnov, str. 3: předmluva

<sup>440</sup> Heimpelel, str. 30n

<sup>441</sup> tamtéž, str. 208

<sup>442</sup> tamtéž, str. 108

Turnov, jak zmíněno výše, dost mlhavě odpoví, že tam jel, aby viděl divy světa, mravy a obřady.<sup>443</sup> Čili o kalichu ani slovo! Pokud si však promítneme Petrův životopis, není divu, že nebyl nějakým zapáleným stoupcem kalicha. S husity totiž neměl žádné soustavné styky. V Praze pobýval od roku 1412 A.D. v době bojů o Viklefa a odpustky, kdy otázka laického kalicha nebyla na pořadu dne. Výrazněji se začala řešit až v posledním řekněme půl roce Turnovova pobytu – od dubna 1414 A.D. Koncem téhož roku Turnov Prahu opouští a nezažil tedy rozmach přijímání pod obojí a boj o ně, který vyvrcholil r. 1417 A.D., kdy byl kalich prohlášen za nutný pro spasení. Samozřejmě víme, že tu ještě sám pod obojí způsobou přijímal, ale to nejspíš považoval pouze za jeden z projevů reformního hnutí, k němuž se v Praze připojil – a nikoli za úhelný kámen teologie a hlavní předmět boje s Římskou církví. V tomto smyslu je tedy značně přehnané označovat Petra Turnova za „německého husitu“, jak to činí Bartoš. Byl prostě příznivcem reformního proudu, možná jej lze s trochou nadsázky označit za viklefovce (ať už vědomě na dílo oxfordského teologa navazoval nebo se jen hlásil k pražskému reformnímu proudu, Viklefelem ovlivněnému). Jeho styky s Čechami byly po r. 1414 A.D. zřejmě téměř přerušeny, poněvadž pobýval ve vzdálené Boloni. Druhá návštěva Čech byla do jisté míry náhodná, nebyl to cíl jeho cesty – projížděl tudy do Pruska a jen právě probíhající válka mezi Řádem a Polskem mu zabránila pokračovat v cestě a on musel zůstat několik týdnů v Praze.<sup>444</sup> Ale o jeho vlašném vztahu ke kalichu svědčí nejvíce právě fakt, že ani teď nepřistoupil k přijímání.

Pokud tento Petrův profil odpovídá skutečnosti, a jsme přesvědčeni, že ano, není divu, že při své návštěvě Kréty zaznamenal se zájmem obřady Řeků, ale laický kalich, který nepovažoval za zásadní věc, prostě pominul. Zároveň nám tato skutečnost ukazuje, kdy byl spis napsán. Jeho vznik je třeba klást ještě do období krétského pobytu. Pokud by totiž vznikl v Praze, již Turnov navštívil v srpnu/září 1422 A.D., jistě by na něj husitští theologové činili nátlak, aby v něm zdůraznil právě přijímání pod obojí způsobou. Existuje samozřejmě možnost, že traktát byl sepsán v Německu až po odchodu z Čech, ale tady nám chybí motivace, proč by s tím Turnov tak dlouho otálel, když musel mít vypsáno mnoho poznámek a postřehů – charakter informací ve spise totiž vylučuje, že by je mohl udržet v hlavě. Chybí nám i bezprostřední podnět k sepsání díla, který jsme mohli najít jen v Praze – tomu ale odporuje zase mlčení o kalichu. Můžeme tedy uzavřít, že spis „Rietes et mores Graecorum“ vytvořil Turnov už na Krétě, čemuž odpovídá i poznámkovitá a nesouvislá podoba díla, a poté jej v Praze dal k dispozici husitským theologům, kteří o východní církev měli samozřejmě zájem – to co hledali nejvíc, se ale ve spisku stejně nedočteli...

To byl podle Bartoše také hlavní důvod, proč spis Turnovův naprosto zapadl – pro husity a později kališníky to sice bylo zajímavé čtení, ale nic, co by podpořilo jejich hlavní body: podávání pod obojí a také dětem, liturgii v národní jazyce (ani o ní se Turnov nezmiňuje!) a další věci.<sup>445</sup> Snad jen ta chudoba církve ze čtyř artikulů je tu zmiňována. Přesto si Bartoš dal tu práci a dohledal možné odkazy na Turnovův spis. Údajně z něj čerpá Rokycana v polemice s Hilariem ohledně podávání kalicha nemocným u Řeků a jistě a doslovně cituje Turnovovo dílo Mikuláš Biskupec v Postille z roku 1425/6 A.D., když hovoří o eucharistii u Řeků.<sup>446</sup> Dále Bartoš uvádí, že z Petrova spisu vycházejí také táboři ve své konfesi z roku 1431 A.D. při sporu o očistec.<sup>447</sup> To

<sup>443</sup> tamtéž, str. 126

<sup>444</sup> tamtéž, str. 208

<sup>445</sup> Bartoš: Turnov, str. 3: předmluva

<sup>446</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Z počátků Jednoty bratrské, ČČM 1921 A.D., str. 30–43, 127–139, 203–218 (dále jen „Bartoš 1921“), str. 39 pozn.

<sup>447</sup> Bartoš: Turnov, str. 3: předmluva

ale není pravda, protože v dochovaném textu Vyznání a Obrany táborů je toho sice o očistci napsáno spousta, ale o Řecích, či vůbec o pravoslavném názoru na očistec tu není ani slovo (viz jejich Vyznání...). Lze sice říci, že Mikuláš Biskupec přebírá řeckou argumentaci (očistec není doložen Písmem atd.), aniž by se ale zmínil, že pochází od Řeků – ale to je naprosto neprůkazné, a i kdyby tomu tak bylo, není argumentace převzata z dílka „Rites et mores Graecorum“ jednoduše proto, že Turnov žádný řecký argument proti očistci neuvádí.<sup>448</sup> A to ani tak zásadní námitku, že očistec není doložen Písmem, což je mimo jiné stěžejní bod tábořské argumentace. Tudiž z uvedeného spisu nám pro celé období husitství a utrakvismu zbývají dva možné odkazy.

## 5. SYMPATHIE U TÁBORŮ

Velkou vstřícnost k pravoslaví ukazovali zejména táboři. Svědčí o tom vyslání poselstva do Cařihradu v 2. pol. 20. let, které bylo dílem právě táborů a sirotků (viz níže), byli to rovněž táboři, kdo r. 1434 A.D. staví ke sněmovnímu usnesení závažnou výhradu na obranu Řeků.

Významnou roli tu samozřejmě hrál vliv Viklefův, o němž jsme se zmiňovali. A pokud nějaká husitská strana byla skutečně viklefistická, pak to byli právě táboři. Oxfordský theolog se těšil u nich takové úctě, že byl dokonce jejich odpůrci ironicky nazýván „pátý evangelista tábořský“. Kromě už klasických Viklefových chval východní církve, že nepodlehla pokušením, jež byly důsledkem tzv. Konstantinovy donace (papežský fiskalismus, světská vláda kněží a z toho plynoucí zlořády), mohly se táborům zamlouvat na pravoslavné církvi i další věci. Byly to zejména záležitosti liturgické – na prvním místě samozřejmě přijímání pod obojí způsobou, na druhém přijímání nemluvnat. Dále užívání kvašeného chleba při liturgii, jež bylo v souladu s tábořským pojetím bohoslužby, a liturgie v národním jazyce. Z dogmatických věcí bylo v souladu s tábořskou věroukou i odmítání očistce. První dvě skutečnosti byli husitům dostatečně známy, protože se někdy objevovaly jako argument v traktátovém boji o kalich. O bohoslužbě v lidovém jazyce se mohli doslechnout od Jeronýma nebo jiného návštěvníka slovanského východu. Příchozí z Řecka je o tom informovat nemohli, protože Řekové samozřejmě sloužili řecky, což byl jeden ze tří jazyků, v nichž i katolická církev dovozovala liturgii sloužit. Co se týče kvašeného chleba, mohli čerpat své znalosti například ze spisu Petra Turnova, kde se o tom sice doslovně nemluví, ale z textu jasně plyne, že chléb musí být kvašený. O očistci mluví Turnov už jasně, že v něj Řekové nevěří.<sup>449</sup> Ale všechny tyto věci mohli kromě toho vidět tábořští vyslanci v Cařihradě během jednání mezi lety 1425–9 A.D.

Na druhou stranu netřeba zastírat, že táboři, ačkoli byli pravoslaví nakloněni nejpříznivěji, byli od východní církve ze všech husitských stran snad nejdálčenější. Už jejich pojetí eucharistie jako (zjednodušeně řečeno) symbolu, v němž Kristus není skutečně přítomen, ukazuje, že se s pravoslavnou církvi neshodovali ani v této pro obě strany natolik zásadní otázce. Ačkoli totiž pravoslavná nauka eucharistická není přesně táž jako katolické pojetí transsubstanciační, nade vše pochybnost východní křesťané věří, že Kristus je ve svátosti oltářní skutečně přítomen a chléb a víno je „samo přečisté Tělo“ a „sama drahocenná Krev“ Ježíše Krista. Výrazně se rozcházel také tábořské a pravoslavné pojetí kněžství – zatím, co pravoslaví trvá důrazně na apoštolské posloupnosti, táboři chtěli zavést nové kněžství vzkládáním rukou. Další odlišnosti: okleštění tábořské liturgie (pravoslaví velmi tradičně dbá na zachovávání liturgických forem), táboři odmítali obrazy – pro pravoslavné byla úcta k obrazům nezbytným znakem pravověří, táboři tak pro ně byli obrazoborci – a konečně zavrhování mnišství u táborů. Naopak v pravoslaví mají kláštery nezastupitelnou úlohu. Přitom poslední dvě odlišnosti se staly předmětem ostrých

<sup>448</sup> Turnov, str. 445

<sup>449</sup> Turnov, str. 441n a 445



polemik s Řeky při prvním husitském jednání v Cařihradě (viz dále). A jak už jsme naznačili výše, v těchto věcech měly k pravoslavným blíže strany sirotčí a pražská nežli táboři. Je nicméně pravda, že u táborů vidíme největší projevy sympatií k pravoslaví.

#### a) Filioque

Po pravdě řečeno, ani u nich ale takových projevů není mnoho. Kromě několika narážek, jež se porůznu objevují i u jiných husitských stran, je to vlastně jen zmiňované poselstvo a potom odpověď táborů na předložené sněmovní usnesení z roku 1434 A.D. To je ale naprosto zásadní doklad náklonnosti k východní církvi. O co jde? R. 1434 A.D. se ke dni sv. Jakuba (25. 7.) sešel v Praze zemský sněm. Jeho hlavním cílem bylo stabilisovat situaci v zemi po lipanské bitvě a pokud možno sjednotit vyznání všech husitských stran. Vítězná strana lipanská, již theologicky na sněmu zastupoval Jan Rokycana, předložila 19 článků vyznání víry. Sirotci s ním vyslovili souhlas, táboři však podali písemně své výhrady.<sup>450</sup> Nás zajímá článek II. předloženého vyznání a tábořská odpověď na něj. Ve vyznání se praví, že všechna stará vyznání víry, včetně vyznání Nicejsko-cařihradského, jsou ustanovena prvotní církví a mají být vyznávána všemi.<sup>451</sup> Na to táboři písemně odpověděli, že s tímto článkem v podstatě souhlasí, pokud je prvotní církví míněna církev v Kristu, jejímiž vůdci byli apoštolé. A dále: „A pokud také tím nejsou odsuzování Řekové, protože nedrží, že v Písmu je obsaženo, že Duch sv. vychází ze Syna,... Zajímavá je i další argumentace, že totiž v jakémsi spisu „Racionali magno“ (jde asi o nějaký spis církevních doktorů, ale nepodařilo se nám zjistit nic přesnějšího) se píše, že v nicejsko-cařihradském vyznání „se nechtou ona slova Filioque“. Dále se dočteme, že Řekové přímo na konec vyznání říkají anathemu nad těmi, kdo by o Sv. Trojici učili něco jiného. A konečně táboři píší, že i Chalcedonský koncil zakázal sestavovat nebo učit jiné vyznání, než bylo schválené nicejsko-cařihradské.<sup>452</sup> Není jasné, odkud mají táboři poslední dvě informace. Přitom druhá je nepravdivá – pravoslavní nemohli anathemu vložit přímo do vyznání, i když ji mohli proslovovat při jiných příležitostech. Hlavně ale nevíme, zda tento i následující údaj nečerpali rovněž z onoho spisu „Racionali magno“ – tedy nikoli z vlastní zkušenosti či ze spisu Turnovova, jež o Filioque rovněž hovoří.

Nicméně zpochybnění na západě tak pevně zakořeněné nauky, jakou bylo FILIOQUE, to bylo tehdy i v pozdější době reformační naprosto neslýchané. Táboři sice nevyslovili souhlas s pravoslavnou trojiční naukou, nicméně dali jasně najevo, že nejsou ochotni hájit ani triadologii západní. Postavili se tedy na pozici jakéhosi neutrálního středu – což se ovšem nikdo nikdy na západě neodvážil učinit! Stopy takového distance od oficiální katolické nauky o vycházení Ducha Sv. lze ovšem sledovat už u Husa v jeho „Výkladu víry“, kdy Filioque považuje jen za formální neshodu, která by měla být napravena oboustrannou (!) vstřícností.<sup>453</sup>

Rozdíl je ale v tom, že zatím co Hus pokládá celou otázku Filioque jen za menší nedorozumění, táboři jasně poukazují na nesmlouvavé stanovisko Řeků a navíc i na to, že v původním textu vyznání Filioque nebylo. Tím celý problém staví do roviny theologické a nepovažují je jen za důsledek nedostatečné komunikace východu a západu.

V. Grigorić uvádí velmi zajímavý doklad, který podle něj svědčí o odmítání Filioque alespoň některými husity. Je to (v Grigorićově podání) soubor výtek Basilejského koncilu husitským vyslancům, které jim byly předloženy v lednu 1433 A.D. Podle Grigoriće tu Čechům vytýkal koncil některé odchylky od katolické víry, mezi jinými odmítání očištění a papeže coby náměstka

<sup>450</sup> ZILYNSKÁ, BLANKA: *Husitské synody v Čechách*, vyd. UK, Praha 1985 A.D. (dále jen „Zilynská“), str. 74

<sup>451</sup> ed. in Zilynská, str. 112

<sup>452</sup> CONFESSIO TABORITARUM, ed. A. Molnár et Romolo Cegna, Řím 1983 A.D. (dále jen „Confessio“), str. 357

<sup>453</sup> Hus: *Výklad*, str. 71



Kristova a zejména Filioque. Grigorić se tu odvolává na spis V. Lamanského.<sup>454</sup> Tato informace pochází z díla Jana ze Segovie „Historia gestorum generalis synodi Basiliensis“ (je obsažen ve 2. a 3. dílu souboru Monumenta conciliorum). Na tom lze založit hypotézu, že část husitů Filioque skutečně odmítala. Bohužel, je Grigorićovo tvrzení založeno na omylu, respektive na špatném překladu latinského textu (ať už jej špatně přeložil Grigorić nebo Lamanskij, o němž Grigorić informaci přebírá). Ve skutečnosti to bylo na koncilu trochu jinak. V lednu 1433 A.D. husitští vyslanci předložili na koncilu Čtyři pražské artikuly jako podklad pro jednání a jako these, jež chtějí hájit.<sup>455</sup> Otcové koncilu se ale obávali, že toto nejsou jediné věroučné rozdíly mezi katolickou církví a husity. S odvoláním na to, že pro případné sjednocení obou církví, o něž na koncilu především šlo, je třeba objasnit vzájemná stanoviska, předložili Čechům soubor článků, k nimž se měli vyjádřit. V těchto člancích bylo obsaženo učení, které bylo v rozporu s katolickou dogmatikou, sestavené na základě výpovědí důvěryhodných (katolických) svědků. Důležitá byla ale forma těchto článků – nejednalo se o obvinění, ale o otázky, uvozené někdy částicí „AN“ – zda. Čechové se měli ke každé vyjádřit, zda v ní věří.<sup>456</sup>

Následuje soubor těchto otázek, z nichž vybíráme pro nás nejzávažnější: věří Čechové, že po posvěcení přetrvává ve svátosti oltářní chléb a víno a Kristus zde není přítomen? Že je zbytečná svátost biřmování? Je pravda, že nejsou zachovávány obřady ani mešní roucha předepsaná církví, posty atd. Že „po tomto životě není očistce“? Že „Svatá církev obecná je jednotou všech předurčených“? „Zda věří, že papež řádně zvolený je náměstek Kristův na zemi?“ A konečně otcové koncilu „Chtějí také zjistit, zda („an“) věří, že Duch Sv. vychází z Otce a Syna a zda („an“) se domnívají, že je kacír, kdo v to nevěří.“ A ještě, zda Čechové věří, že je kacír každý, kdo odporuje prvním čtyřem koncilům?<sup>457</sup>

Vidíme, že husité tu nejsou přímo obviněni z toho, že Filioque popírají, ale jsou pouze dotazováni, zda to nečiní. Podle úvodu k celému souboru článků je ale patrné, že i tato otázka sem byla pojata proto, že se koncil domníval, že husité skutečně ve Filioque nevěří. Je také pravda, že o ostatních člancích bezpečně víme, že je husité vyznávali. Respektive je vyznávala tábořská strana, ovšem protože husité vystupovali na koncilu jako celek, byli na tábořské články také všichni společně dotazováni. Co se týče Filioque, nemáme sice zpráv o tom, že by je táboři přímo popírali, ale víme, že o půl druhého roku později učinili ohledně Filioque výhradu, že pro odmítání této nauky nemají být Řekové odsuzováni (viz výše). Je zajímavé, že právě otázka na to, zda odpůrce Filioque považují husité za kacíře, je také součástí basilejských dotazů. Vzhledem k tomu, že stojí v těsném sousedství dotazu, zda Filioque husité vůbec vyznávají, máme za to, že obě otázky těsně souvisejí. Máme za to, že se koncilní otcové dozvěděli o vstřícném postoji tábořů k Řekům v této otázce – ačkoli o něm máme doklad až o rok a půl později, je docela dobře možné, že takový postoj měli táboři už dříve. Pravděpodobně k němu dospěli na základě jednání s cařihradskou církví koncem 20. let, která patrně měla za následek další styky (viz dále). A právě to, že táboři odmítali považovat Řeky kvůli Filioque za kacíře vedlo koncil k dotazu, zda je vůbec sami vyznávají.

Jak ale husité na tyto dotazy odpověděli. Řekněme rovnou, že šalamounsky. Odpovědí na ně byl totiž pověřen Jan Rokycana. Ten pak mohl s čistým svědomím na většinu dotazů odpovědět záporně, snad s výjimkou eklesiologie. Byl představitelem pražské strany středu a s tábořským

<sup>454</sup> Grigorić, str. 22

<sup>455</sup> Monumenta Conciliorum II., str. 320

<sup>456</sup> tamtéž, str. 321

<sup>457</sup> tamtéž, str. 321n

učení a praxí neměl nic společného. Skutečně se dočteme, že Rokycana většinu článků odmítl (doslova „napadl“, tak lze nejspíš přeložit slovo „peciit“ – z peto, petere).<sup>458</sup>

Tímto Rokycanovým odmítnutím byli otcové koncilu zjevně upokojeni a jednání mohla pokračovat diskusí o čtyřech artikulech. A to i přesto, že učení, obsažené v těchto otázkách ve skutečnosti část husitů na koncilu zastoupených vyznávala!

Tolik tedy k tomuto Grigoričově omylu. Ačkoli z něj nemůžeme usuzovat, že část husitů Filioque odmítala, lze z toho vyvodit, že tu už v roce 1432 A.D. (kdy byly články sestaveny) byla významná skupina, která k němu měla rezervovaný postoj. A z kontextu článků, které většinou odrážejí tábořskou nauku, soudíme, že to byli právě táboři. A to také odpovídá tomu, že stejné stanovisko k Filioque od nich zaznívá i v červenci 1434 A.D.

## 6. DOBA POHUSITSKÁ

Kladný vztah k pravoslavné církvi ale nebyl omezen jen na tábory a trval nadále i v pozdějším utrakvistickém období. Sám arcibiskup Rokycana měl pravoslavné v úctě, neboť „umějí se míti vážněji k Bohu“.<sup>459</sup> A administrátor Václav Koranda mladší roku 1496 A.D. píše, že by pro Čechy bylo lepší přiklonit se k církvi východní a nechat si od ní vysvětit biskupy<sup>460</sup> – viz o tom ve výkladu o kališné eklesiologii. O dobrém vztahu utrakvistů k pravoslavným svědčí i povzdech katolického pána Jana Zajíce z Hasenburka z roku 1489 A.D., že „zmatený u víře“ Řek či Rus, přijde-li do Čech, těší se u kališníků větší úctě a lásce než řádný katolík.<sup>461</sup> Na to utrakvističtí mistři panu Zajícovi písemně odpověděli, kdyby byli Řekové a ostatní jmenovaní skutečně „zmatení u víře“, samozřejmě by je kališníci tak příznivě nepřijímali. ale přece o Řecích říká už sv. Jeroným, že „dokonale smýšlejí a víry pravé následují“ (což je tentýž citát, který známe už za Jakoubkova spisu „O přijímání maličkých“ i z argumentace Rokycanovy – viz výše). V zápětí osvětlují, proč mají Řeky v takové oblibě – je to samozřejmě kvůli kalichu: „Výklad Pořádný“, což je zřejmě nějaký obecně známý scholastický spis, dí, že Řekové „z naučení sv. Pavla přijímají pod obojím způsobem.“ A mistři dodávají, že Apoštol přece přikázal, aby se věřící chovali přívětivě k souvěrcům!<sup>462</sup> Takže to bylo opět přijímání pod obojí, kterým byly východní církve kališníkům tak milé.

Pro svou zbožnost byli pravoslavní obdivováni i Jednotou bratrskou.

<sup>458</sup> tamtéž, str. 322

<sup>459</sup> URBÁNEK, RUDOLF: *Věk poděbradský I. a II.*, vyd. Jan Laichter, Praha od 1915 A.D. (dále jen „Urbánek“) díl II., str. 616

<sup>460</sup> Manuálník, str. 77

<sup>461</sup> tamtéž, str. 8

<sup>462</sup> tamtéž, str. 29

## VII. ZIKMUND KORYBUTOVIČ

Jednou z možností, kdy mohli husité navázat užší vztah s pravoslavím, je tažení knížete Zikmunda Korybutoviče do českých zemích. To ovšem pouze v případě, že v jeho vojsku byli také pravoslavní Rusíni a Ukrajinci z území Polska a Litvy. V této kapitole se proto zaměříme na to, abychom zjistili, zda v Zikmundově oddíle skutečně byli pravoslavní vojáci či dokonce kněží, kteří by se starali o náboženské potřeby bojovníků. Rovněž se pokusíme najít v českých pramenech nějakou reflexi přítomnosti pravoslavných v Korybutovičově okolí.

Z hlediska vztahů utrakvismu a pravoslaví je nedůležité politické pozadí Korybutovičových výprav do Čech a jeho politická činnost zde, proto se o tom zmíníme jen příležitostně.

### a) Pravoslavný původ Korybutovičův

Zikmund Korybutovič poprvé přišel do českých zemí na jaře 1422 A.D. Jeho příchod byl výsledkem jednání husitů s litevským velkoknížetem Vitoldem, kterému byla nakonec nabídnuta česká koruna. Vitold byl ovšem katolík a nechtěl riskovat otevřený střet s papežem spojenectvím s kacíři a schválením 4 artikulů, na něž byla nabídka svatováclavské koruny samozřejmě vázána. Nicméně se velkokníže rozhodl využít české nabídky jako prostředku nátlaku na římského, uherského a formálně i českého krále Zikmunda, který byl nejdůležitějším spojencem Řádu německých rytířů – a právě Řád byl dědičným nepřítelem Litvy. Vitold proto nabídnutou korunu sice oficiálně nepřijal, ale také neodmítl. Jako svého zástupce vyslal do českých zemí svého prasynovce Zikmunda Korybutoviče. Že nebyl Korybutovič pouhým poslem, ale měl také aktivně vstupovat do českých poměrů v zájmu velkoknížete, o tom svědčí to, že přišel do našich zemí v čele pětitisícového polsko - litevského vojska.

Nicméně i to měl být v očích Vitoldových jen prostředek nátlaku na krále Zikmunda. Ačkoli se někdy v literatuře objevuje názor, že Vitold chtěl ustavit samostatnou slovanskou církev nezávislou na Římu, je to zjevně nesmysl. Jeho vztahy s husity byly pouze politickou záležitostí. To se potvrdilo už rok po příchodu Korybutoviče do Čech. Poté, co Německý řád postoupil Litvě s konečnou platností Žmud' (září 1422 A.D.) a tento akt byl stvrzen v březnu 1423 A.D. tzv. Kežmarskou smlouvou mezi králem Zikmundem, polským králem Vladislavem a velkoknížetem Vitoldem. Vitold následně upustil od podpory husitů a odvolal Zikmunda Korybutoviče z českých zemí (o čemž hovoří také Dluhoš).<sup>463</sup> Nad to ale začal proti husitům bojovat, k čemuž se rovněž ve smlouvě zavázal. Oficiálně pak zdůvodnil husitům svůj postoj tím, že nadále zatvrzele setrvávají v bludech. Paradoxně tak v dalších letech panovalo mezi husity a Vitoldem otevřené nepřátelství, zatím co polský král Vladislav pod vlivem své čtvrté ženy, původně pravoslavné ruské kněžny Soni Golšanské (sňatek 1422 A.D.), navázal s husity dobré styky – a zejména královna husity vysloveně podporovala. Dělo se tak jistě zejména z praktických důvodů, protože královna doufala, že by mohl na český trůn dosednout jeden z jejích synů, ale snad tu hrálo roli i její původní pravoslavné vyznání, díky němuž mohla mít k husitství sympatie.<sup>464</sup>

Sám Zikmund Korybutovič se skutečně r. 1423 A.D. na rozkaz Vitoldův vrátil i s vojskem do Polska, ale už následujícího roku byl zpět v Čechách – tentokrát sem odešel na vlastní pěst, bez vědomí Vitoldova a jen s malým oddílem. Zdá se tedy, že pro Korybutoviče nebylo první angažmá v českých záležitostech jen politickou hrou, ale že byl na zdejší situaci nějakým způsobem osobně zainteresován. Dnes už patřně nezjistíme, zda důvodem jeho těsného vztahu s husity byla přichylnost k jejich učení, nebo jen snaha o získání české koruny – i tyto mocenské

<sup>463</sup> Dluhoš XI. str. 469n

<sup>464</sup> ГРУШЕВСЬКИЙ, МИХАЙЛО: *Історія української літератури*, том V., 2. vyd. Либідь, Кієв 1995 A.D. (dále jen „Hruševskij“), str. 71

ambice byly v některých obdobích reálné nebo je Korybutovič přinejmenším mohl za reálné považovat, např. právě v době jeho odchodu do Čech, v květnu 1424 A.D. mu nabízela část husitů korunu, nebude-li o ni mít zájem Vladislav nebo Vitold.<sup>465</sup> Ostatně i Dluhoš říká, že Korybut odešel přes výslovný zákaz krále Vladislava, byv zlákan „planými sliby Čechů“.<sup>466</sup> V polsko – litevském soustátí se Zikmund vlády dočkat nemohl.

Nicméně vše nasvědčuje tomu, že husitské učení přijal z přesvědčení, nikoli jen z politické vypočítavosti. Záhy po příjezdu na Moravu v dubnu 1422 A.D. začal přijímat pod obojí způsobou a na následném sněmu v Čáslavi se zavázal hájit čtyři artikuly. Beckovský říká, že pro náchylnost „k ruským obyčejům“, díky níž „přijímání pod dvojí způsobou oblibovati bude“ chtěli mnozí husité, aby byl Korybutovič českým králem.<sup>467</sup> Ten ale zatím působil jen jako Vitoldův zástupce a správce země – ale uznával jej pouze pražský svaz.<sup>468</sup> Co však je míněno oněmi „ruskými obyčejí“? O tom nevíme nic určitého, nejvíce patrně zapůsobilo na husity Korybutovo okamžité přijetí kalicha. Hrál tu ale nějakou roli v Korybutově rozhodnutí pravoslaví?

Tu je nutno se zastavit u otázky původu Zikmunda Korybutoviče a jeho vyznání. V době příchodu na Moravu byl bez pochyby katolík. Pocházel ale z pravoslavné rodiny. Jeho otcem byl litevský kníže Korybut Dimitrijevič, jenž držel Trubecká a Brajansk, a matkou byla Anastázie, dcera rjazňanského knížete Olega z dynastie Rurikovců.<sup>469</sup> Podle Dluhoše matka všech jejich 12 synů vychovávala v „řeckých mravech a obřadech“.<sup>470</sup> Po smrti otcově r. 1399 A.D. byl však se sestrou Helenou vychováván na dvoře polského krále Vladislava v Krakově, ačkoli jeho matka a starší sourozenci zůstali na Litvě a setrvali při pravoslaví.<sup>471</sup> Nevíme ale, kolik let malému Zikmundovi bylo, když byl po otcově smrti vzat z pravoslavného prostředí a vychováván jako katolík. Neznáme rok jeho narození a údaj, že r. 1410 A.D. bojoval u Grunvaldu<sup>472</sup> nám pouze říká, že se nemohl narodit po r. 1395 A.D. a tudíž v době odchodu na krakovský dvůr mu nemohlo být méně než 5 let. I kdyby byl o pár let starší, je pravděpodobné, že původní pravoslavné vychování bylo postupně překryto katolictvím – u královského dvora je Zikmund zmiňován už r. 1405 A.D.<sup>473</sup> a v podstatě zde pobýval až do odchodu do Čech r. 1422 A.D. – byl tedy stále v katolickém prostředí a to právě v letech dospívání, které jsou určující pro náboženský vývoj jednotlivce. Na druhou stranu – není důvodu se domnívat, že přerušil styky s matkou a sourozenci, kteří se k pravoslaví hlásili. Tak můžeme se značnou pravděpodobností soudit, že Zikmund Korybutovič byl v době příchodu do českých zemí sice katolík, ale nikterak neměl negativní vztah k ostatním křesťanským vyznáním, zejména pak k pravoslaví. Přijímání z kalicha tak pro něj nemuselo představovat jakýkoli problém – vždyť takto přijímala svátost oltářní celá jeho rodina a konec konců i on sám, když byl ještě malé dítě (v pravoslaví, stejně jako v husitsví, přijímají svátost oltářní už nemluvňata). Snad se pravoslavná výchova z dětství projevovala i v některých Zikmundových zvycích, jak o tom svědčí Beckovský (ony „ruské obyčeje“), ale to je pramen dost pozdní a nikde jinde o něčem podobném neslyšíme. Zdá se ale, že panovalo jisté

<sup>465</sup> Florovskij: Češi, str. 311

<sup>466</sup> Dluhoš XI., str. 479

<sup>467</sup> VÁCLAV BECKOVSKÝ: Poselkyně starých příběhů českých, Staré Město pražské 1700 A.D. (dále jen „Beckovský“) díl I., str. 701

<sup>468</sup> Florovskij: Češi, str. 307

<sup>469</sup> GRYGIEL, JERZY: *Życie i dzalalność Zygmunta Korybutowicza*, Polska akademia nauk, 1988 A.D. (dále jen „Grygiel“), str. 32n

<sup>470</sup> Dluhoš X., str. 61

<sup>471</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Kníže Zikmund Korybutovič v Čechách, SH 6, 1959 A.D., str. 171-211 (dále jen „Bartoš 1959“), str. 178

<sup>472</sup> Dluhoš XI., str. 244

<sup>473</sup> Florovskij: Češi, str. 299

povědomí o původním Korybutově pravoslavném vyznání, jak o tom alespoň svědčí Beckovský, byť relativně pozdě. Zde se totiž můžeme dočíst, že šlechta odmítala Korybutovu kandidaturu na český trůn s poukazem na to, že „není ve jméno Trojice Svaté pokřtěný“ a „jest Russan“.<sup>474</sup> Pod tím se naprosto jasně skrývá narážka na jeho pravoslavný křest a je zajímavé, nakolik můžeme věřit Beckovskému, že právě jeho někdejší pravoslavnost byla pro část husitů nepřijatelná.

Korybutovič se tedy r. 1422 A.D. přihlásil k husitství a zdá se, že v jeho ideály skutečně věřil. Jinak by se asi těžko z vlastní vůle vracel do Čech r. 1424 A.D., kdyby považoval husity za kacíře. I po svém druhém odchodu ze země koncem 20. let udržoval s husity styky a účastnil se na jejich straně bojů ve Slezsku (dobytí Glivic) dokonce i bitvy u Domažlic. Ve válce Polska proti velkoknížeti litevskému Swidrigajlovi vedl Zikmund Korybutovič nejspíše český houf a při těchto bojích také r. 1435 A.D. padl.<sup>475</sup> Bartoš tvrdí, a podle jeho politické orientace, kterou lze doložit, se to zdá pravděpodobné, že byl až do smrti kališníkem.<sup>476</sup> To dokládá i jeho další válečná aktivita po odchodu z Čech, kdy na straně husitů bojoval ve Slezsku. Nikdy ovšem nechápal své přijetí kalicha jako definitivní rozchod s Římem. Ačkoli byl Korybutovič už po svém prvním příjezdu do Čech papežem exkomunikován, nadále se snažil o smíření husitů, a tedy i svoje, s kurií. V tomto smyslu vyslal 1426 A.D. do Říma poselstvo, které však mělo podporu pouze nejkonservativnějších husitů.<sup>477</sup> Pokud by kníže Zikmund spatřoval v přijetí kalicha programový návrat k pravoslaví, neměl by určité potřebu smířit se s papežem. Jeho aktivita směrem ke kurii naopak svědčí, že se považoval za katolíka a laický kalich proň nebyl, zcela v intencích husitské teologie, v rozporu s katolickým učením.

#### b) První výprava do českých zemí

Tolik tedy k osobě Zikmunda Korybutoviče. Co se týče vzájemných vztahů utrakvismu (husitství) a pravoslaví však z výše uvedených faktů nic významného pro naši práci neplyne. Nesmíme se ale spokojit jen s pohledem na osobu samotného knížete – vždyť jej doprovázel několikatisícový houf, sebraný z polsko-litevského soustátí. I zde mohli být pravoslavní vojáci a družiníci...

V jeho vojsku, které přišlo do Čech r. 1422 A.D., bylo přibližně 5000 mužů, z toho 2 500 jízdních. Polští vojáci pak byli povětšinou naverbováni v Malopolsku (Krakovsku). Že se sbírání kontingentu neomezilo jen na okolí Krakova, o tom svědčí Korybutovičův opovědný list Zikmundovi Lucemburskému, vydaný 16. 5. v Kryzstově na řece Bug, jenž protéká východní Haličí, oblastmi veskrze už ruskými (ukrajinskými).<sup>478</sup> Je tedy pravděpodobné, že tu vedle Poláků byli naverbováni i haličtí Rusové.<sup>479</sup> Je ale obtížné určit přesně národnostní a tudíž náboženskou skladbu vojska, kolik v něm bylo katolíků (Poláků) a kolik pravoslavných (Rusů). Dluhoš říká, že Korybutovič vytáhl „cum... (exercitu) Pollonorum“ – „s vojskem Poláků“,<sup>480</sup> jinde „cum gentium Polonicalum“ – „s národy polskými“<sup>481</sup> (Halič i Červená Rus byly tehdy součástí polské koruny, nikoli Litvy), což nám mnoho nepomůže. Zdá se, že vojsko bylo mnohonárodnostní, ale hlavní sílu tvořili jednoznačně Poláci. Totéž říká i Florovský<sup>482</sup> a dosvědčuje to i Dluhošova zpráva, že biskup Zbyhňev Olešnický informoval představitele Řádu, že je nyní vhodná chvíle k útoku na

<sup>474</sup> Beckovský I., str. 711

<sup>475</sup> Florovskij: Češi, str. 316 nn

<sup>476</sup> Bartoš 1959, str. 218

<sup>477</sup> Florovskij: Češi, str. 315

<sup>478</sup> Grygiel, str. 58

<sup>479</sup> Florovskij: Hus, str. 19

<sup>480</sup> Dluhoš XI, str. 451

<sup>481</sup> tamtéž, str. 459

<sup>482</sup> Florovskij: Češi, str. 302

Polsko, protože všichni polští vojáci jsou s Korybutovičem v Čechách.<sup>483</sup> Navíc by katolík Dluhoš jistě zdůraznil, že se výpravy účastnili zejména nepolští poddaní koruny, kdyby to byla pravda. Nebyl jistě nadšen z toho, že polský král podporoval kacíře a při vyprávění o druhém Korybutově tažení do Čech se snaží vykreslit členy jeho oddílu jako deklasované živly (viz dále). Jistě by se pokusil vyvinut pravověrné polské katolíky i při vyprávění o první výpravě do Čech. Že tak nečiní, je jen dokladem toho, že v prvním Korybutově vojsku Poláci jednoznačně převládali a nedalo se to popřít ani bagatelisovat.

To potvrzují i zprávy z Čech, kde se o Korybutovičových vojácích mluvilo jako o „Polácích“ – a to jak v Letopisech,<sup>484</sup> tak i v listinách vydaných za Korybutovy přítomnosti, jako např. ve výnosech velké obce pražské, vydaných záhy po Zikmundově příchodu do Prahy. I zde jsou jeho vojáci zásadně označováni jako „Poláci“ a to i přesto, že vydavatelé těchto listin dokázali rozlišit přinejmenším Polsko a Litvu, protože Korybutovič je zván zásadně „kníže Litewské“.<sup>485</sup> Z jiných pramenů víme, že Češi dokázali rozlišit také Polsko od Ruska, takže je nelze podezřívát, že by přičtkli Korybutově armádě původ podle té země, z níž vstoupili na české území. Korybutovičův družiník Fedor je totiž v českých pramenech v souladu se svým původem označován jako „kněz (kníže) Fridrich Ruský“.<sup>486</sup> Chelčického svědectví z traktátu „O trojím lidu“ (viz dále) je kvůli dataci spisku třeba vztáhnout až na druhý pobyt Zikmundův v Čechách.

Že ale v Zikmundově vojsku muselo být určité množství haličských pravoslavných Rusů, to vysvětluje z prokazatelných sympatií tohoto národa k husitství. Florovskij říká, že právě u haličských Rusů byly sympatie k husitským Čechům dlouhodobě velmi silné – zbíhali z polské armády, která měla být vypravena proti husitům a naopak se přidávali na jejich stranu. Nicméně Florovskij v zápětí uznává, že o husitství v Haliči máme zpráv pouze nepřímých. Za povstání Svidrigajlova ve 30. letech se totiž biskup Zbygněv Olešnický obával, že se povstali Rusové z Haliče spojí s husity, protože jsou jim blízcí nejen řečí, ale i přijímáním z kalicha a názorem na chudobu kněží, což psal na Basilejský koncil kardinálu Cesarinimu.<sup>487</sup> Florovskij se účast haličských Rusů na Korybutových českých výpravách snažil doložit listy polského krále Vladislava. Ten si v květnu 1423 A.D. ztěžuje v listě do Lvovské oblasti, že lidé, a to i šlechtici, z polské Rusi odcházejí k husitům, aby spolu s nimi mohli bojovat. V dalším listě král říká, že se Rusové nechťejí zúčastnit připravovaného tažení proti husitům, k němuž se král zavázal Kežmarskou smlouvou.<sup>488</sup>

Bohužel Florovskij neuvádí odkaz na prameny či jejich edici. Listy, které jsou publikovány v edici „Monumenta mediæ aevi hist. res gestis Poloniae“ nám podávají poněkud jiný obrázek. Král Vladislav si v listě z 2. července 1423 A.D. stěžuje, že se v Čechách rozmáhá husitská a viklefská herese a každý křesťan by měl přispět k jejímu vyhubení. Ale to se v Polsku neděje! Královi poddaní nejen odmítají proti husitům vytáhnout, ale dokonce ani neodvádějí dávky určené k vyplácení a výživě protihusitského vojska. A dokonce mnozí z králových poddaných odešli husitským kacířům na pomoc, z čehož vzešla polskému království nemalá potupa. Král se listem obrací na nejmenovaného biskupa, aby ve své diecesi napomínal ty, kdož se už vydali na cestu do Čech ku pomoci husitům a snažil se je od jejich úmyslu odvrátit. Pokud možno je měl naopak přesvědčit, aby se připojili ke křížovému tažení do Čech. V souladu s papežskou bulou

<sup>483</sup> Dluhoš XI, str. 453

<sup>484</sup> STARÉ LETOPISY ČESKÉ, vyd. Svoboda, Praha 1980 A.D. (dále jen „SLČ“), str. 90

<sup>485</sup> ARCHIV ČESKÝ, díl I., II. a VI., ed. František Palacký, Praha 1840 A.D. (dále jen „AČ“) díl I., str. 213 nn

<sup>486</sup> Píseň o bitvě u Ústí, ed. in J. MACEK: Ktož jsú Boží bojovníci, Melantrich, Praha 1951 A.D. (dále jen „Macek“), str. 186

<sup>487</sup> Florovskij: Češi, str. 366

<sup>488</sup> tamtéž, str. 302

jim měl biskup poskytnout rozhršení.<sup>489</sup> Z toho ale jednoznačně plyne, že těmi, kdo odcházeli na pomoc husitům, byli jednoznačně katolíci, protože pravoslavné křesťany nebylo vůbec možné přemlouvat k účasti na křížovém tažení, které vyhlásil papežský legát. A už vůbec jim katolický biskup jako „schismaticům“ nemohl udělit rozhršení, jež bylo svátostí! Jediné, co spojuje tento list s ruskými oblastmi je to, že byl vydán v Haliči, jak stojí v závěru.<sup>490</sup> To ale naopak ukazuje, že byl adresován do polských oblastí – haličskému biskupovi panovník nemusel psát, ten se zdržoval během panovníkova pobytu na východě jistě v jeho blízkosti. Ve Lvově pak sídlil arcibiskup, takže by se v listu mluvilo nikoli o „diecessi vestra“, nýbrž o „provincia“ (jak je tomu v listě z 13. 10. t. r., viz dále). A protože list zcela určitě směřoval do Polska (mluví se tu o potupě „království“) a nikoli na Litvu, kde vládl velkokníže Vitold, musel být jeho příjemcem biskup v nějaké katolické západní oblasti země. Vydavatel listu se domnívá, že takový list byl zaslán všem biskupům, aby zabránili odchodu polských bojovníků na pomoc husitům.<sup>491</sup> Králova snaha se ale minula účinkem a z Polska dál odcházeli příznivci husitů do Čech. A nejen počátkem 20. let, ale i v jejich druhé polovině. Ještě r. 1428 A.D. prosí vévoda rakouský a markrabě moravský Albrecht krále Vladislava, aby zabránil svým poddaným přijít na pomoc Zikmundu Korybutovičovi a Fridrichu, „knížatům litevským, kteří drží některá místa na Moravě a podporují husity.“<sup>492</sup> to, že Albrecht krále žádá o zakročení, je důkazem, že pomoc, jež husitům přicházela z Polska nebyla zanedbatelná. O národnostním a náboženském složení vojska ale nic neslyšíme.

Jak přijímali husitství pravoslavní obyvatelé Haliče, o tom nám napovídá list krále Vladislava do Říma z 13. října 1423 A.D., kde král prosí papeže, aby arcibiskupu Lvovskému Janovi povolil před nadcházejícím koncilem v Sieně zůstat v jeho metropolii. Tuto žádost odůvodňuje král tím, že ve Lvovské arcidioecesi je mnoho schismaticů (rozuměj pravoslavných) a Arménů, které se arcibiskup snaží obracet na „pravou“ víru. Navíc se „zhoubné nepravosti“ husitů a viklefistů šíří i v Polsku a doléhají také na Lvovskou provincii, takže jim arcibiskup musí čelit, což právě vyžaduje jeho přítomnost v jeho pastvě.<sup>493</sup> Ve Lvovském arcibiskupství byla většina obyvatel pravoslavná, což naznačuje i králův dopis. Co si představit pod tvrzením, že husitské nepravosti doléhají až na Lvovskou arcidioecesi? Přijímání husitského učení, příchod kazatelů (jako později v Moldávii), nebo jen sympathie k husitům? A pokud tu husitství mělo nějaký ohlas, ať už jakýkoli, mělo jej u ruského pravoslavného obyvatelstva, nebo jen mezi šlechtou, která byla asi z velké části polská? Každopádně ale z listu v žádném případě neplyne, že by odtud odcházeli nějakí vojáci do Čech na pomoc husitům, tím méně se Zikmundem Korybutovičem.

Stejně jako křížové tažení do Čech ovšem Rusové bojkotovali také např. r. 1426 A.D. tažení na pomoc králi Zikmundovi proti Turkům.<sup>494</sup> Nicméně v případě bojkotu tažení proti husitům možná nešlo o pouhou nechuť bojovat za polského krále, ale o jisté sympatie, o nichž se zmiňuje biskup Zbygněv. Jenže námi prostudované dopisy Vladislavovy o tom mluví jen velmi mlhavě (pokud vůbec) a Florovskij u svých tvrzení neuvedl odkaz na edici pramenů. Proto mu sice můžeme věřit, ale zdržujeme se konečného soudu, nakolik silný byl ohlas husitství u pravoslavných Rusů v Haliči. Ostatně nás zajímá hlavně účast těchto pravoslavných na Korybutově druhé výpravě do českých zemí...

<sup>489</sup> MONUMENTA MEDII AEVI HISTORICA RES GESTAS POLONIAE, tom. II.: Codex Epistolaris saec. XV., ed. A. Sokołowski a J. Szujski, Krakov 1876 A.D. (dále jen „Monum. Poloniae“), díl I., str. 56n

<sup>490</sup> tamtéž, str. 57

<sup>491</sup> tamtéž, str. 57, poznámky

<sup>492</sup> tamtéž, str. 67

<sup>493</sup> tamtéž, str. 62

<sup>494</sup> Florovskij: Češi, str. 366



### c) Druhá výprava do českých zemí

A zde se opět setkáváme se Zikmundem Korybutovičem. Ten se měl v řadách křižáků rovněž účastnit vojenského vpádu do českých zemí, chystaného na rok 1424 A.D., snad proto, že se vyznal v místních poměrech. Kníže ale nejen odmítl bojovat proti husitům, ale dokonce přešel na jejich stranu. Uprchl z Polska do Čech, ovšem nikoli sám, ale s oddílem vojáků, který byl původně v Polsku naverbován na tažení proti husitům, přičemž mezi vojáky byli jak žoldněři, tak šlechta – královští „vasali“ (tak král Vladislav Arnoštu Rakouskému v červnu 1424 A.D.).<sup>495</sup> Florovskij soudí, že se jednalo právě o oddíl Rusů z Haliče a poukazuje na Vladislavův list z května předchozího roku.<sup>496</sup> Ten se ale už pro svou časovou vzdálenost nemůže týkat těchto událostí. Nicméně královy dopisy svědčí o trvalých sympatiích Rusů s husity a ukazují precedens, že totiž už před odchodem Korybutovičovým odcházeli Rusové do Čech. Podle Florovského se zdá být pravděpodobné, že sběhlý oddíl tvořili převážně Rusové z Haliče, patrně zejména zemané (bojaři?) s družinami.<sup>497</sup> Ti by se mohli skrývat pod označením „vasali“. Nicméně Vladislavův list vévodovi Arnoštovi, který je pro nás významným pramenem, neobsahuje nic, co by nás opravňovalo k názoru, že mezi Korybutovými vojáky tvořili významnou část Rusové.

Že v tomto oddílu ale také Rusové být museli, tomu nasvědčují dvě věci. Za prvé: členem oddílu knížete Zikmunda při jeho druhém příjezdu do Čech byl kníže Fedor (Friedrich) z Ostrogu, pocházející z Litvy - samozřejmě z ruskojazyčných oblastí, protože byl v Čechách zván „Bedřich z Ostroha, kníže ruský.“ Kníže si jistě přivedl vlastní družinu a je pravděpodobné, že alespoň její část se skládala z pravoslavných Rusů.<sup>498</sup>

Dalším významným faktem, který napovídá o náboženském složení Korybutovičova vojska, je Chelčického poznámka v traktátu O trojím lidu, že v Praze je kromě dvou kališních stran českých ještě strana třetí, která „z pohan se přistěhovala k obraně pravdy s mnohými oděnci“,<sup>499</sup> přičemž traktát je datován do r. 1425 A.D. Jednoznačně lze třetí stranu ztotožnit právě s vojskem Korybutovičovým. Nevíme sice přesně, co Chelčický míní výrazem „z pohan“, jestli nedávno pokřtěnou Litvu, oblasti obývané pravoslavnými (což je nepravděpodobné) nebo naráží jen na pohanské zvyky Zikmundových vojáků, ale rozhodně výraz „z pohan“ neoznačuje Polsko a Poláky.

Naproti tomu Dluhoš říká, že Korybut odešel do českých zemí s „početnou sebrankou Poláků“ („collecta numerosa Pollonorum colluvie“), přičemž slovo „coluvie“ může znamenat i sběr nebo dokonce splašky. Dodává, že to byli lidé, kteří buď promarnili své dědictví, nebo byli stíháni soudy nebo jim jinak hořela v Polsku půda pod nohama.<sup>500</sup> Tedy snaží se polský katolický kronikář tyto pomocníky kacírů co nejvíce očernit, ale přesto je nazývá Poláky. Pokud by podstatnou část výpravy tvořili Rusové (haličtí), jistě by to Dluhoš neopomněl zdůraznit, aby vyvinil spořádané Poláky, věrné syny katolické církve. Proto, podobně jako v případě první Korybutovy výpravy, můžeme za hlavní sílu tohoto kontingentu pokládat Poláky, i když podíl Nepoláků byl patrně větší než při první výpravě (např. Fridrich z Ostrogu s družinou). Ostatně i Grygiel říká, patrně na základě českých pramenů, že poté, co Korybutovič přibyl podruhé do Prahy, byly mu jako „požádanému králi“ postoupeny oba hrady hlavního města a on na každý vložil posádku „Polaków“. Jisté je, že v Korybutově druhém kontingentu, který byl o hodně

<sup>495</sup> Mon. Poloniae I., str. 63n

<sup>496</sup> (Florovskij: Češi, str. 311

<sup>497</sup> tamtéž, str.368

<sup>498</sup> tamtéž, str.303nn

<sup>499</sup> PETR CHELČICKÝ: O trojím lidu, ed. K. Krofta, nakl. J. Otto, Praha (dále jen „Chelčický“), str. 191

<sup>500</sup> Dluhoš XI., 479



menší než jeho první vojsko, čítal prý asi 400 jezdců a další pěší vojáky, víme vedle knížete Fridricha Ruského o několika Polácích – Dobeslavu Puchalovi a Janovi z Górký.<sup>501</sup> Výhradně o Polácích pak mluví i Píseň o bitvě u Ústí: „Kníže Zikmund... též také jeho Polané, Čechové i Moravané, stateční páni Pražané...“<sup>502</sup> Korybutovič byl v této bitvě velitelem nejen vlastního polského sboru, ale snad celého pražského vojska. (?)

Lze tedy s velkou pravděpodobností říci, že první vojsko Zikmunda Korybutoviče, přišedší do Čech 1422 A.D., tvořili drtivou většinou Poláci, protože v českých i polských pramenech slyšíme výhradně o nich – nicméně museli tu být i nějací pravoslavní Rusové z východní Haliče, protože víme, že Korybut se dostal při verbování vojska až k Bugu. Rovněž v druhém, neskonale menším vojsku z roku 1424 A.D. byli vedle Poláků, kteří stále tvořili většinu, jistě i haličtí a snad i litevští Rusové. To můžeme doložit jednak účastí knížete Fridricha a snad i Chelčického svědectvím. Je však stále otázkou, jaký byl jejich podíl na celkovém počtu kontingentu...

Zde se nám rýsují zajímavé možnosti pro vzájemné styky utrakvismu a pravoslaví, vždyť Rusů mohlo být v Korybutovičově vojsku i několik set... A je velmi pravděpodobné, že tu pro ně byl i nějaký pravoslavný duchovní. Jenže to vše jsou jenom spekulace, které ztroskotávají na NAPROSTÉM mlčení českých pramenů o Rusech, respektive o pravoslavných v oddíle Zikmunda Korybutoviče. Pokud tu skutečně byli, pominuli je husité s naprostým nezájmem a jediné, co o nich kdo byl schopen říci je Chelčického hodnocení „z pohan se přistěhovali.“ Důvodem tohoto mlčení může být ovšem fakt, že se Korybutovičovi vojáci a družiníci velmi rychle szili s českým prostředím. To slyšíme u Dluhoše jmenovitě o knížeti Fedorovi z Ostrogu: „linguam et morem Bohemorum induerat.“ – „přijal jazyk a obyčeje Čechů.“ Podobně tomu mohlo být i u ostatních - nebo se těch několik stovek (a možná i jen desítek) ruských vojáků rozplynulo záhy v několikatisícových husitských armádách. Přesto je ale absence jakékoli zmínky podivná, zvláště pokud uvážíme zájem, který husité o východní církvi měli na základě m.j. děl Viklefových a jak pozitivně ji hodnotili ve svých spisech (viz výše).

Politická činnost a další působení Korybutovičovo v českých zemích není už předmětem naší práce. Stejně tak je nutno poznamenati k osobě Vitoldova vyslance, šlechtice Račinského, jenž se přidal k husitům a byl zajat na Sioně, že to byl Polák, tudíž katolík, tudíž pro naši práci nemá jakýkoli význam.

<sup>501</sup> Grygiel, str. 89nn

<sup>502</sup> ed. in Macek, str. 185

## VIII. JEDNÁNÍ S CAŘIHRADSKOU CÍRKVÍ

### 1. JEDNÁNÍ HUSITŮ S CAŘIHRADSKOU CÍRKVÍ VE 20. LETECH

Koncem 20. let navázali husité přímý vztah s cařihradskou církví – vyslali do Konstantinopole poselstvo, v němž byli přední husitští theologové. Ale české prameny přecházejí tuto misi naprostým mlčením a řecké až na jedinou výjimku zrovna tak. Tou jedinou výjimkou je „Život a skutky našeho otce Makaria“ – tedy oslavný životopis byzantského theologa a igumen kláštera Pantokrator Makaria Makrese (viz Argyriou). Tento vzdělaný mnich a přívrženec unie vedl počátkem 30. let jednání v Římě, ještě před tím však v Cařihradě diskutoval s husitskými posly, což nám líčí právě jeho životopis. Co konkrétně se v něm dočteme? Do Cařihradu přibylo poselstvo z Čech, v němž byli významní učenci. Tito poslové přinášeli dokonce jakýsi text sestavený do článků, což bylo patrně vyznání jejich víry, o němž chtěli s Řeky diskutovat. Protože v poselstvu byly skutečně významné osobnosti, rozhodl sám císař (Jan VIII.) o svolání místní synody, která měla s Čechy jejich vyznání prodiskutovat. Autor Života také říká, že poselstvo mělo dosti naspěch, proto musela být synoda svolána rychle. Jedním z jejích účastníků (a vlastně jediný, koho známe jménem) byl právě Makarios Makres. Podle „Života“ byl na synodě hlavním sporným bodem kult obrazů, který Češi tvrdě odmítali.<sup>503</sup> Sporných bodů ale muselo být více. Makarios Makres ve svém díle „Obrana sv. panenství“ útočí proti „bezbožným názorům Čechů“<sup>504</sup> – tedy se diskuse na synodě musela točit i kolem otázky mnišství a snad i coelibátu. Právě Makarios si podle svého životopisce počínal v diskusi s Čechy velmi obratně. Nakonec se mu podařilo přesvědčit posly, aby přijali argumenty pravoslavných, a to i přesto, že sami pravoslavní nebyli. Nicméně k žádnému konkrétnímu výsledku, tím méně k dohodě mezi oběma stranami na synodě nedošlo. Češi se vrátili zpět do vlasti s tím, že výsledky rozhovorů budou tlumočit doma a připraví půdu k dalším jednáním mezi oběma církvemi. K tomu je v „Životopise“ připojena oslava Makariova, zabírající celou stránku, v níž je přirovnáván k Miltiadovi a Themistokleovi, protože stejně jako oni dokázal i on porazit barbary - oni mečem, tento pak výřečností.<sup>505</sup> Řecký pramen tedy vykresluje jednání jako jasné vítězství Řeků, kteří, zejm. zásluhou Makariovou, přesvědčili posly o správnosti pravoslavného učení. Nevíme ale, jestli se to týká jen hlavního sporného bodu, úcty k obrazům, nebo i dalších projednávaných otázek. O těch nám ale Životopis“ nic neříká. Z „Obrany“ můžeme jen usuzovat, že se diskutovalo i o mnišství, ale s jakým výsledkem, nevíme. Snad z toho, že Makarios vůbec cítil potřebu Obranu sv. panenství psát a polemizovat v ní i s Čechy, můžeme soudit, že tato otázka na synodě nebyla vyřešena ku spokojenosti pravoslavných. Pokud byly ovšem na synodě pojednávány články husitského učení, což se z náznaků můžeme domnívat, pak na řadě z nich se mohli pravoslavní s husity shodnout – např. v podstatě na všech 4 pražských artikulech, zejm. přijímání pod obojí způsobou, na používání lidového jazyka při bohoslužbách, odporu k papeži atd. se mohli husité s pravoslavnými bez potíží shodnout. To konstatuje i sám Argyriou.<sup>506</sup>

České poselstvo muselo pobývat v Cařihradě mezi lety 1425 – 9A.D. Argyriou totiž dává do možné souvislosti s ním návštěvu východořímského císaře Jana VIII. na Zikmundově budínském dvoře v říjnu 1424 A.D., která mohla vzbudit v husitech větší zájem o východní církvev. Datum

<sup>503</sup> Argyriou, str. 41

<sup>504</sup> Obrana sv. panenství I, 1 – ed. in Argyriou

<sup>505</sup> Argyriou, str. 41

<sup>506</sup> tamtéž, str. 45

„ante quem“ je zima 1429/30 A.D., kdy už byl Makarios na cestě do Itálie. Sám Argyriou se kloní spíše pro dataci poselstva blíže r. 1429 A.D., ačkoli uznává, že pro to nemá žádný důkaz.<sup>507</sup>

Rozhodně ale toto období nebylo pro jednání husitů s cařihradskou církví vhodné. Husité u pravoslavných hledali protiváhu proti katolictví – ale od 20. let naopak cařihradská církev pod tlakem císaře Jana usilovala o uzavření unie s Římem, o níž si slibovala, že západ na oplátku pošle východořímské říši pomoc proti Turkům. Pokud by Cařihrad navázal s husity těsnější vztahy nebo dokonce se s nimi spojil, byla by to smrtelná rána pro unii s katolickou církví – jež byla ale hlavním cílem císaře Jana a jemu podřízené hierarchie. Proto za daných okolností nemohla husitská mise přinést žádné zásadnější výsledky. Krom toho byla situace ztížena i tím, že Řekové se na husity dívali stejně jako katolíci, totiž jako na kacíře – často výslovně protestovali, když byli v dokumentech Basilejského koncilu kladeni Řekové na stejnou úroveň jako husité. Tu se pravoslavní ohrazovali, že oni narozdíl od Čechů nejsou kacíři.<sup>508</sup> Odpor Řeků byl dán hlavně tím, že měli o husitech jen informace zprostředkované od katolíků – ty byly ovšem nepřesné a vždy se snažily husity pohanět. To vysvětluje i z Makriovy Obrany sv. panenství, kde jsou argumenty Čechů patrně převzaty z katolických textů – ovšem značně zkreslené.<sup>509</sup>

Jenže tady se dostáváme k další otázce, která pro nedostatek pramenů musí bohužel zůstat nezodpovězená. Vše, co bylo výše zmíněno o snaze císaře Jana o unii s katolickou církví by logicky mělo vést císaře k odmítnutí husitských poslů – ale stal se přesný opak! Jan VIII. svolává spěšně místní synod, aby Čechy vyslechl a jednal s nimi! A to dokonce velmi narychlo, protože Češi pospíchali! Proč to? Vždyť už tento krok mohl ohrozit jednání s Římem? A není pro nás podstatné, že rozhovory nakonec ztroskotaly – už samo jednání s kacíři mohlo být u kurie hodnoceno jako útok proti katolické církvi.

Domníváme se, že k jednání s husity mohly císaře přimět tři naprosto rozdílné důvody, které se navzájem vylučují:

a) Císař se mohl domnívat, že pokud by se mu podařilo obrátit české kacíře na pravou víru, získal by tím cenný trumf v jednání s kurií. Proto svolal synod, jehož se účastnili i přední theologové (Makarios). Jenže asi těžko by pravoslavní theologové obraceli husity na katolictví – a pokud by je obrátili na pravoslaví, měli by z toho v Římě pramalou radost.

b) Husitští poslové přišli s nabídkou konkrétní vojenské pomoci proti Turkům – v takovém případě by se ovšem císaři vyplatilo riskovat styky s kacíři roztržku s kurií, protože koneckonců potřeboval od západu jen vojenskou podporu. Ve chvíli, kdyby ji dostal od husitů, byla by jednání o unii s katolickou církví bezpředmětná. A pomoc od Čechů by byla vykoupena nesrovnatelně menšími ústupky než unie s Římem – což by také přineslo větší klid v samotné Byzanci, kde se obyvatelstvo proti unii bouřilo. Samozřejmě, jednání o vojenské pomoci je záležitost politická, která nepatří na půdu synodu – ale nezapomeňme, že náš pramen je oslavným životopisem mnicha Makaria, který hovoří pouze o událostech, jichž se tento zúčastnil. Takže před synodem nebo souběžně s ním mohla probíhat i politická jednání na císařově dvoře. Ostatně, životopisec jednoznačně prounijního Makaria neměl určitě zájem rozmazávat tuto „kacířskou“ epizodku v životě jinak rovněž prounijního císaře Jana více než bylo pro potřeby životopisu nutné.

c) Císař mohl kladně reagovat na možný návrh husitů, aby obě církve, česká i řecká, vytvořily společnou frontu a vzájemně se podporovaly při jednáních s Římem, od něž obě v této době chtěly dosáhnout ústupků. Přitom není důležité, jestli jednání o společném postupu byla míněna

<sup>507</sup> Argyriou, str. 42n

<sup>508</sup> tamtéž, str. 45n

<sup>509</sup> tamtéž, str. 78

upřímně, nebo to měl být jen prostředek nátlaku na Řím – a to jak z české, tak z byzantské strany. Hrozba, že se některá z těchto dvou církví odvrátí od jednání s Římem mohla kurii přimět k větší ústupnosti. Jenže! Jenže skutečně by r. 1429 A.D. nebo dříve přišli husité do Cařihradu proto, aby pohnuli Řím k povolnosti? Nedomníváme se! V době největších husitských vítězství a spanilých jízd nepotřebovali Čechové taktisovat. Pokud s nějakou nabídkou spojenectví přišli, byla míněna upřímně. Taktisování by se dalo čekat spíše od byzantské strany, což byla ostatně osvědčená metoda východořímské diplomacie.

Pokud bychom měli uvedené body shrnout, zjistíme, že bezpečně nevíme nic. Nastínili jsme tu jen několik možností. Pravděpodobně se jeví plán na vytvoření diplomatického spojenectví, snad podpořená nabídkou vojenské pomoci ze strany husitů.

Nyní se zastavme u toho, proč byla jednání neúspěšná. Nelze říci, že by vyloženě ztroskotala – vyzněla spíše do ztracena. Čechové odjeli do vlasti a mlhavě byla přislíbena další jednání, k nimž ale patrně nedošlo (alespoň nemáme o tom zpráv). Patrně si obě strany uvědomily, že jsou mezi nimi výrazné věroučné rozdíly. To by byl důvod, který by dokázal jednak husity, jednak pravoslavné Řeky odvrátit od dalších jednání. Husité mohli nabýt dojem, že Řekové jsou skoro stejní jako katolíci („modláři“, podporují kláštery atd.). Řekové se naopak mohli utvrdit v přesvědčení, že husité jsou kacíři, o čemž je přesvědčovala stále katolická propaganda, které Řekové, jak píše Argyriou,<sup>510</sup> podléhali. Krom toho považovali se Řekové za kulturně nadřazené nad ostatní „barbary“, mezi něž počítali i Čechy. A pokud barbaři vyznávali ještě hereze neslučitelné s pravoslavím, neměli Řekové důvod v jednání s nimi pokračovat. Byla tu přece stále možnost dojednat protiturecké spojenectví s katolickou církví – tedy Římem, dědicem staroslavné říše. Že tyto pocity byly v prounijních kruzích, které navíc podporoval i císař, dosti silné, je známo. Makarios pak měl z hlediska zastánců unie zásluhu na tom, že se mu povedlo zdůraznit věroučné rozdíly mezi husity a pravoslavnými Řeky – zejména šlo o uctívání ikon a mnišství, což jsou v pravoslaví nesmírně důležité věci, úcta k obrazům je dokonce dogmaticky daná a je to známka pravověří, stvrzená VII. všeobecným sněmem. Zdá se tedy, že na zmíněném synodu Makarios vtáhl Čechy do ostré polemiky ohledně těchto bodů a podařilo se mu tak vytvořit obraz husitů jako heretiků, s nimiž nemá smysl dále jednat. Tím byly spojenectví či dokonce nabídka pomoci zmařeny a naopak bylo umožněno pokračovat v rozhovorech s kuríí o unii s církví západní. A těch se také Makarios na přel. let 1429/30 A.D. sám ujal jako vyslanec Východořímské říše v Římě.

Nyní se blíže podívejme na české poselstvo a pokusme se odpovědět na dvě otázky: 1) Oč husitským poslům šlo?; 2) Kdo poselstvo tvořil?

1) Výše jsme rozebrali tuto otázku z hlediska byzantského, řekli jsme si co mohl císař od husitů očekávat. Ale teď se podívejme na celou záležitost z českého hlediska. Co si Čechové od cesty do Cařihradu slibovali? O spojení s pravoslavnými nenajdeme ani slovo. Ve druhé pol. 20. let, v době největšího rozmachu husitství, nebyl ani důvod se s pravoslavnou církví spojovat. Husité stále mohli doufat, že se jim podaří napravit celou západní církev. Navíc tehdy ještě husité neměli ani problémy se svěcením kněžstva - dosud žil arcibiskup Konrád z Vechty, jenž se přidal ke kalichu a světil husitské kněze. Nicméně si museli uvědomovat, že pokud chtějí udržet apoštolskou posloupnost, musejí získat další biskupy. Ale, jak říkáme, v této době se husité ještě nemuseli upínat k Cařihradu jako při jednáních v 50. letech. Existovala možnost, že se k nim připojí další katoličtí preláti, snad i celé další národy a možná celá církev...

Snad poslové v Cařihradě jen zkoumali možnosti spojenectví (nikoli spojení!) s pravoslavnou církví, resp. Východořímskou říší. Tak by mohla být založena širší aliance, která by na

<sup>510</sup> tamtéž, str. 45 a 74

mezinárodním či církevním poli mohla být husitům (ale i Cařihradu) prospěšná – viz výše. To je ovšem jen domněnka – nic určitějšího zkrátka nevíme.

2) Co se týče složení delegace, zde můžeme dojít k určitějším závěrům. 2. polovina 20. let je v husitství dobou nadvlády radikálních bratrstev sirotčího a tábořského (definitivní nadvládu měli od dubna 1427 A.D., kdy ovládla Prahu, což i odpovídá nejpravděpodobnější době příchodu poselstva). Bylo by tedy logické, kdyby delegaci vyslala tato radikální strana a tvořili ji její theologové. Skutečně, podle toho, že k hlavnímu sporu došlo v Cařihradě ohledně obrazů a snad i mnišství, můžeme usuzovat, že delegaci tvořili právě zmínění radikálové. Pražané a konservativci obecně měli k obrazům celkem tolerantní postoj – odsuzovali pouze přemrštěnou úctu k nim. Je ale pravda, že i mezi umírněnými pražany byli odpůrci obrazů – velkým obrazoborcem byl třeba Jakoubek ze Stříbra. Ten se ale koncem 20. let stále více dostával do pozadí a jeho místo postupně zaujímal jeho žák, Jan Rokycana. Ten byl k obrazům podstatně vstřícnější. Ani jeden ale nepatřil ke straně pražských konservativců – takže pokud by vyslali poselstvo tito konservativci, vedení Korybutovičem, Jakoubkovy obrazoborecké these by jistě neměly v poselstvu místo – právě proti Jakoubkovi konservativci útočili (Příbram). Naopak táboři odmítali jakoukoli úctu k obrazům, což pravoslavné, kteří mají ve velké úctě ikony, muselo dráždit. A protože sirotci, ač ne tak radikální jako táboři, určitě nebyli zastánci kultu obrazů, dostal zde průchod tábořský radikální názor, který vedl ke střetu s Řeky. Podobné to bylo asi i v otázce klášterů – pražané je tolerovali, přímo v Praze fungoval klášter Na Slovanech a ženský u sv. Anny. Táboři a sirotci však mnišství zavrhovali. To, že na synodě neslyšíme o sporech ohledně eucharistie a mše, lze podle našeho názoru přičítat vlivu sirotků. Ti byli v tomto ohledu zastánci transsubstanciace i řádného slavení mše, čímž se lišili od táborů – ale zastávali stejný názor jako pravoslavní. Protože otázka eucharistie byla pro sirotky velmi důležitá, patrně zde zmírnili radikální názory táborů (eucharistie jako pouhý symbol) a poselstvo tak v tomto ohledu našlo s Řeky shodu. Je ostatně téměř jisté, že už před odjezdem se členové poselstva, tedy podle našeho názoru táboři a sirotci, dohodli na společném vyznání, které budou v Cařihradě hájit. A odpovídá theologii obou stran, že obrazy a kláštery byly ve společném vyznání pod vlivem táborů zavrženy, eucharistie však zásluhou sirotků byla presentována v transsubstanciárním pojetí blízkém pravoslaví.

O tom, které osobnosti se poselstva účastnily, nevíme ovšem zhola nic. Máme jen jedinou drobnou nápovědu z Makariova „Života“, že to byli největší vzdělanci českého království. Lze tedy usuzovat na přední theology, patrně alespoň část z nich prošla universitou nebo na vysokém učení stále působila. Nelze si ovšem představit, že by delegaci tvořili hlavní osobnosti husitského hnutí – těch bylo zapotřebí doma a nemohly si dovolit dlouhou nepřítomnost – a když, tak kvůli důležitějším věcem (např. sjednání kompaktát v Basileji), než kvůli nezávaznému jednání na druhém konci Evropy. Krom toho, kdyby se jednání účastnily skutečně nejvýznamnější osobnosti, jistě by to neuniklo pozornosti českých pramenů. Opak je ale pravdou, o jednání v žádném českém textu neslyšíme. Poselstvo tak tvořily spíše méně významné osobnosti, asi spíše theologové a diplomaté než politici typu Prokopova, Biskupcova atd. A ovšem to byly osoby z okruhu sirotčího a tábořského bratrstva.

Tady si dovolíme jednu velkou spekulaci nad jedním účastníkem delegace. Zdá se nám být pravděpodobné, že se poselstva účastnil i Petr Payne. Ten bez pochyby splňuje všechna kritéria výše zmíněná – měl blízko k táborům, byl universitně vzdělaný („vzdělanec“) a právě on byl spíš

theolog nežli politik a vůdce. Jeho diplomatické schopnosti byly rovněž nemalé a husité jich často využívali.<sup>511</sup>

Pro další rozvinutí této hypotézy by bylo třeba sestavit itinerář Paynův pro 2. pol. 20. let a najít v něm období přinejmenším 4 - 5 měsíční, kdy nemáme o anglickém theologovi žádných zpráv. Během této doby mohl podniknout svojí 1. cestu do Cařihradu... Předběžně se nám jeví nejpravděpodobnější buď období mezi dubnem 1427 A.D., kdy byli za Paynovy účasti vyhnáni z Prahy konservativní mistři a podzimem téhož roku – tehdy byl Payne jmenován jako zástupce husitů na smluveném vánočním hádání v Žebráku. Pak by ale muselo husitské poselstvo být naplánováno ještě před pádem Korybutovým a jednání by se pak odbyvala během křížové výpravy (která následně poražena u Tachova) – touto kruciátou by se ale na druhou stranu dal vysvětlit spěch husitského poselstva. Další možná doba těchto jednání je rozmezí konce dubna 1429 A.D., kdy skončila jednání husitů s králem Zikmundem v Bratislavě, jichž se Payne účastnil, a zářím, kdy víme o sporu Payna a Příbrama v Praze. V tom případě by část husitských posíl pokračovala z Bratislavy do Cařihradu (po Dunaji?) a nedlouho po odchodu posíl by se Makarios vydal do Říma. To vše jsou ale jen domněnky. Např. je těžké si představit husitské poselstvo, jak prochází Zikmundovými Uhrami, které by jen těžko mohlo minout. Jenže my prostě víme, že husité do Cařihradu přišli!

Hlavním argumentem ale je, že se Payne vydal do Cařihradu r. 1452 A.D. jednat o spojení mezi kališnickou a pravoslavnou církví (viz dále). Jenže tou dobou byl už dosti stár, muselo mu být přes 60 let. Nejjednodušším vysvětlením, proč tak starý člověk podstoupil náročnou cestu, je to, že Payne už jednou v Cařihradě byl. Znal tudíž alespoň rámcově prostředí a snad při prvním jednání navázal i nějaké kontakty. A skutečně – v roce 1452 A.D. se český vyslanec Konstantin neomylně objevuje u dveří Genadia Scholaria, vůdce protiunijní oposice – osoby nanejvýše příhodné. O Paynovi viz ale dále při výkladu o druhém jednání v Cařihradě.

Jen dodejme, že zajímavým, ale náročným úkolem by bylo sestavit pro sledované období itinerář dalších husitských theologů a diplomatů a zjistit, kdo z nich se mohl cařihradských jednání účastnit.

Jaký byl v českých zemích výsledek prvního jednání husitů v Cařihradě? O žádném nevíme... Opět stojíme před starým problémem – české prameny o této misi mlčí. Prošla, alespoň co podle pramenů můžeme soudit, naprosto bez povšimnutí. Jediným možným ohlasem je sněmovní usnesení, vydané v Praze koncem dubna roku 1429 A. D. V něm podmiňovali husité svou účast na basilejském koncilu účastí Řeků, Arménů a cařihradského patriarchy „ježto pod oběma způsobama přijímají...“ a další podmínkou je, aby „byl súd ze zákona Božíeho, ale ne vedle ustavenie papežského“ – což předjímá pozdějšího Chebského soudce.<sup>512</sup> Od požadovaného zastoupení východních církví si snad husité slibovali, že by na koncilu mohli vytvořit s Řeky a Armény širší frontu proti oficiální katolické straně. Ta by umožnila prosazení požadavků nejen husitům, ale i cařihradské církvi, jež se snažila vyjednat unii se západní církví za co nejlepších podmínek. Byl tento postup domluven s řeckou církví na jednáních v Cařihradě, nebo byl tento požadavek vlastní iniciativou husitů? Pro druhou variantu svědčí pozvání Arménů, protože ti byli z pohledu pravoslavné církve stejní heretici jako katolíci – ne-li větší. Na podmínce z roku 1429 A.D. pak husité i nadále důrazně trvali. Z října 1432 A.D. pochází dochovaná odpověď koncilu Čechům na jejich požadavek, aby na všeobecném sněmu byly zastoupeny i východní církve – otcové koncilu jim odpovídají v tom smyslu, že by sami byli rádi, kdyby se do Basileje dostavili

<sup>511</sup> shrnutí viz in BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: *Petr Payne – diplomat husitské revoluce*, Kalich, Praha 1956 A.D. (dále jen „Bartoš 1956“)

<sup>512</sup> AČ VI. str. 421

všichni křesťané a že Řeky zvali, ale pro náročnost a délku cesty tam tito zatím nedorazili. Na závěr prosí Čechy, aby i přesto na koncil poslali své vyslance, jež je zde budou vyslechnuti.<sup>513</sup> Závěrečná výzva naznačuje, že husité mínili svou podmínku účasti na koncilu vážně a snad hrozili, že se za těchto okolností do Basileje nedostaví. Nicméně nakonec přijeli i když se koncil odbýval bez řecké účasti, protože si asi uvědomili, jak je pro ně důležité hájit kalich a další artikuly na shromáždění celé západní církve. Nehodlali se jí vzdát jen proto, že Řekové, jejichž pomoc na koncilu by byla dost nejistá, zůstali doma. S delším časovým odstupem od husitských jednání v Cařihradě asi také přestaly jakékoli styky s východem, pokud v nich po oné misi bylo vůbec nějak pokračováno. R. 1429 A.D. byla dána podmínka účasti na koncilu bezprostředně pod dojmem cařihradských jednání. R. 1432 A.D., když asi kontakty s řeckou církví ustaly, zopakovali sice husité svou starou podmínku, nicméně spokojili se s formální odpovědí otců koncilu, že Řekové byli pozváni. Tím byla podmínka alespoň formálně naplněna a Čechové mohli o tři měsíce později do Basileje přijet, aniž ztratili tvář.

Vcelku lze ale říci, že jednání v Cařihradě nedošlo ke konkrétním cílům a nenalezlo žádnou odezvu... Dozvídáme se o něm jen náhodně z jediného pramene, a to řeckého. České prameny mlčí, nevěnují stykům husitů s cařihradskou církví pozornost – a to i přesto, že jednání patrně v nějaké podobě pokračovala a jejich důsledky byly patrné ještě v době Basilejského koncilu.

## 2. KONSTANTINA ANGLIKA JEDNÁNÍ O UNII

Počátkem 50. let 15. století, kdy šel ke konci proces vnitřního upevňování strany, či spíše už církve podobojí, doléhal na utrakvisty stále tíživěji nedostatek kněží. Příčina byla prostá: podobojí neměli svého biskupa a ač měli biskupové katoličtí světit i kněze podobojí, vše nasvědčuje tomu, že to většinou nedělali. Tady mají také původ ony do nekonečna omílané žádosti do Říma o potvrzení a vysvěcení Rokycany. Pro kališníky to byla životně důležitá otázka. Zatím se situace řešila tak, že utrakvisté podpláceli biskupy v cizině a ti pak za peníze světili kališnické žáky – to ale bylo mravně pochybné i v očích kališníků. Dlouhodobě však nebylo možno záležitost kněžstva takto řešit – jak se alespoň kališníci domnívali. Bylo potřeba získat vlastního biskupa, pokud možno vysvětit přímo Rokycanu, který by pak světil církvi podobojí dostatečný počet kněží mravně a právně nezávadným způsobem. Část utrakvistů sice navrhovala zřízení vlastní hierarchie skrze vzkládání rukou, ale na to většina kališníků nepřistoupila; zřejmě se bála konečného oddělení od církve a toho, že by se postavila na roveň Valdenským, ale i Táborům, kteří toto dělali.

Až do roku 1449 A. D. mohli podobojí doufat, že něco vytěží z boje dvou papežů, respektive z boje mezi římským papežem Evženem a basilejským koncilem, který trval po celá 40. léta. Ani jedna strana však nechtěla s husity spolupracovat, natož jim vysvětit biskupa. Veškeré naděje, vkládané do tohoto schizmatu, skončily 7. dubna 1449 A. D., kdy resignoval vzdoropapež Felix a církev katolická tak byla zase jednotná. Poté už kališníci nemohli ze strany římské církve čekat jakékoli ústupky a pokud chtěli něčeho dosáhnout, museli se obrátit na východ, k církvi pravoslavné.<sup>514</sup>

Dodnes není jasné, kdy přesně a zejména v kterých kruzích se zrodila myšlenka na jednání s cařihradskou církví pravoslavnou. Ale zdá se že tento krok byl zvažován už delší dobu. Lze koneckonců říci, že jednání s pravoslavnými Řeky nebyla žádná novinka, že tato možnost visela ve vzduchu jako nejzazší východisko už od prvního husitského poselstva do Cařihradu ve 2. polovině 20. let. Ve 30. letech ovšem pozbyly vztahy česko – byzantské na aktuálnosti kvůli

<sup>513</sup> Monumenta Conciliorum I., str. 254n

<sup>514</sup> Urbánek II., str. 537nn



jednáním s Basilejským koncilem, od něhož si husité slibovali uznání kalicha. Nedočkali se ovšem ukončení problémů se svěcením kněžstva, které by, popravdě, mohlo vyřešit jen vysvěcení kališnického biskupa. Toho původně chtěli dosáhnout jednáním s katolickou církví v době bojů papeže s koncilem, ale po ukončení katolického schizmatu, jenž kališníkům nepřinesl kýžené výsledky (vlastního biskupa) došlo nejspíše k oživení myšlenky na jednání na východě. Vše nasvědčuje tomu, že tato možnost byla zvažována už od 2. poloviny 40. let, kdy se jednání s kurií stávala stále zdlouhavějšími a bezvýslednějšími.

M. Paulová si dala práci a sesbírala všechny narážky kališníků na alternativní svěcení, kterého se nemohli dočkat u katolíků. První zmínku čteme ve sněmovním usnesení Pelhřimovského sněmu z r. 1446 A.D., kde společně rokovali katolíci i utrakvisté a shodli se na společné žádosti do Říma o vysvěcení Rokycany. V zápise z 12. června, pečetěném jak katolíky, tak utrakvisty stojí: „...aby mistr Jan z Rokycan k arcibiskupství volený Pražskému byl... skutečně posvěcen a potvrzen.“ V této věci měli být podle zápisu vysláni poslové „ku papeži nebo jinam, kdež by tomu najsspěšnější konec státi se mohl.“<sup>515</sup> Další podobnou hrozbu pronesli čeští vyslanci v Říme r. 1447 A.D. tváří v tvář papeži, který opět odmítl vysvětit Rokycanu. Tu pravil kněz Jakub z Jemnice: „Jestliže nůzi jsúce připuzeni, o některé věci se též královstvie pokusí, ačkoli pravé i dobré i v Písmě založené, ale neobyčejné a těchto časov nevedené, jistým nedostatkem jsúc přitištění...“ K tomu ještě připojili poznámku, že katolická církev povolila kalich nyní i Řekům, ale Čechům ho stále odmítá.<sup>516</sup> Zatím co první hrozba jasně ukazuje na získání řádného svěcení jinde nežli v Římě, druhá je méně jasná. Paulová ukazuje, že zatím, co někteří ji chápali jako hrozbu zavedením vlastního svěcení (např. Eneáš Silvius), jiní jako varování před příklonem Čechů k basilejskému nyní už vzdorokoncilu.<sup>517</sup> Tak lze ovšem chápat i první hrozbu z předcházejícího roku. Tento výklad je, domníváme se, stejně oprávněný jako tvrzení, že tu kališníci hrozí jednáním s pravoslavnými Řeky. Třetího varování dostalo se katolíkům v osobě kardinála Karvayala 17. 5. 1448 A.D., když vyjednával s kališníky v Praze. Tehdy mu řekl Petr z Mladenovic tajemně: „pane legáte, nepotvrďte-li nám Rokycany a kalicha, dříve, nežli dojedete zase do Říma, uslyšíte divné věci o nás.“<sup>518</sup> Jenže i tady je možné, že vyhrožoval Mladenovic obratem do Basileje. To se zdá být dokonce pravděpodobnější, protože říká, že ony „divné věci“ uslyší legát dříve než „Dojede zase do Říma“. To by ale bylo možné jen tehdy, kdyby kališníci navázali jednání s relativně blízkou Basilejí – a ne se vzdáleným Cařihradem. Ale poslední, čtvrté varování, už dozajista nemůže mínit vzdorokoncil basilejský. Nachází se totiž v listu českých varování, už dozajista nemůže mínit vzdorokoncil basilejský. Nachází se totiž v listu českých pánů německým knížatům do Laufu, datovaném 23. 2. 1452 A.D. Tou dobou už se vzdorokoncil dávno rozešel a roztržka v římské církvi byla urovnána. Přesto se v listě píše: Čechové od Říma odpuzeni, jsou nuceni sami postarati se o vhodné prostředky k opatření sebe.“<sup>519</sup> Tou dobou už byl Konstantin Anglik prokazatelně přítomen v Cařihradě a je tedy nejen možné, ale u tohoto čtvrtého varování poprvé i pravděpodobné, že pisatelé narážejí na jednání kališné církve s pravoslavnými Řeky.

Druhé jednání kališníků s cařihradskou církví proběhlo na přel. let 1451/2 A.D. Tehdy do Cařihradu přibyl Konstantin Anglik. To je ale natolik záhadná postava, že se jí musíme věnovat blíže – ostatně i v odborné literatuře se o její totožnost vedly vleklé spory – viz dále. Než však

<sup>515</sup> Zápis velikého sněmu pelhřimovského in AČ I., str. 294

<sup>516</sup> Osvědčení posluow Králowstvie českého před papežem z akt valného sněmu svatojiřského r. 1448 A.D. in AČ II., str. 233

<sup>517</sup> PAULOVÁ, MILADA: *Styky českých husitů s cařihradskou církví*, otisk z Časopisu Musea Království českého, Praha 1918 A.D. (dále jen „Paulová“), str. 8

<sup>518</sup> Palacký: *Dějiny*, sv. IX., str. 115

<sup>519</sup> Paulová, str. 11



počneme líčit průběh jednání, musíme si nastínit, jaká situace byla v Cařihradě v době příjezdu Konstantinově.

V době, kdy Anglik přibyl do Cařihradu, byla půda pro jednání o nějaké spolupráci cařihradské a české církve mírně řečeno nepříznivá. Nejde ani tak o to, že Cařihrad byl smrtelně ohrožen Turky – to, jak uvidíme, nebyla pro místní církve taková pohroma. Ale, jak známo, přimělo turecké nebezpečí císaře Jana VIII. k jednání o unii s katolickou církví, jejímž uzavřením podmiňoval západ vojenskou pomoc proti Osmanům. Tato unie byla skutečně uzavřena na koncilu ferrarsko – florentském v letech 1438/9 A.D. Unie ale nebyla svobodným aktem dvou rovnoprávných partnerů. Řekové byli po vleklých a bezvýsledných jednáních donuceni podřít se katolické církvi ve všem, zatím co ta jim udělala jen několik formálních ústupků. Důvod byl jasný: Východořímská říše zoufale potřebovala vojenskou pomoc a císař jí chtěl dosáhnout za jakoukoli cenu, tedy i za cenu opuštění pravoslavné víry. V tomto směru činil císař Jan a jeho lidé nátlak na hierarchy a theology účastníci se koncilu a opravdu se jim podařilo dotlačit všechny k podepsání unijních akt - s jedinou výjimkou sv. Marka Efeského.<sup>520</sup> Zatím co ve Florencii byla unie vyhlášena okamžitě po podepsání dokumentů, 6. července (!) 1439 A.D., v Cařihradě se s proklamováním unie otálelo. Zatím co císař hned po návratu (1. 2. 1440 A.D.) o samotě truchlil nad smrtí manželky, Marek Efeský zahájil za podpory mnišstva mohutnou protiunijní kampaň a lid se postavil jednoznačně na jeho stranu. Ke všemu byl uprázdněn patriarší stolec, protože patriarcha Josef zemřel ve Florencii. Unie tak ani formálně nezačala na východě platit a navenek se to projevilo tím, že jméno papežovo nebylo při liturgii zmiňováno.<sup>521</sup> Když se pak císař vzpamatoval a začal se zajímat o veřejné záležitosti, bylo už pozdě. Počátkem května nechal sice zvolit prounijního patriarchu Metrofana, ale samotné proklamace unie se pro odpor lidu a obavu z nepokojů neodvážil. Oficiálně o ní tedy nikdo v Cařihradě nevěděl – ačkoli byla samozřejmě veřejným tajemstvím... Císař se alespoň pokusil uvést unii do života postupně a „potají“. Při slavnostní liturgii na Seslání Sv. Ducha (stále r. 1440 A.D.), konané v Hagii Sofii za přítomnosti císaře i papežského legáta, vzpomněl patriarcha také papeže Evžena. Ovšem lid odmítl do chrámu přijít a významní církevní hodnostáři museli být k tomu donuceni. Přesto ale někteří nepřišli a Marek Efeský dokonce raději prchl z Cařihradu. To však nezabránilo císaři, aby jej nechal zatknout a poslat do vyhnanství. Od oné slavnostní bohoslužby byl pak papež vzpomínán denně, ovšem zejména v metropolitním chrámu a kapli císařského paláce – tedy tam, kde mohl uplatnit císař svůj bezprostřední vliv.<sup>522</sup> Mimo Cařihrad naopak duchovenstvo unii tvrdě odmítlo a nevzpomínalo v liturgii nejen papeže, ale i prounijního patriarchu Metrofana. A Markova strana protiunijní i zde rozvíjela svou agitaci. Patriarcha se snažil čelit tomu dosazováním stoupenců unie na biskupské katedry v provinciích, ale ani těm se nedařilo situaci zvládnout – naopak, sami byli při liturgiích zamlčováni a tím vyloučeni z církevního obecnství. V Cařihradě samém odpůrci unie dávali najevo nesouhlas často resignací na církevní úřad.<sup>523</sup>

Ale i ve straně prounijní náhle nastal obrat. Když po smrti krále Albrechta v říjnu 1439 A.D. nebylo vyhlídek na to, že by mohla na západě povstat síla, schopná Byzanci pomoci, ztratil sám císař zájem na vyhlášení unie. Tímto krokem totiž nemohl nyní nic získat, naopak mnoho ztratit – hrozily nepokoje, možná dokonce povstání, protože lid unii naprosto odmítal jako zradu pravoslaví. Tím byl poskytnut odpůrcům unie čas k upevnění posic. Jejím odpor byl navíc r. 1443 A.D. legitimován jerusalémskou synodou za účasti tří východních patriarchů, která odsoudila

<sup>520</sup> tamtéž, str. 20

<sup>521</sup> tamtéž, str. 21nn

<sup>522</sup> tamtéž, str. 24nn

<sup>523</sup> tamtéž, str. 28n

unii, vyzvala prounijní hierarchy k odstoupení a pověřila Arsenia Kappadokijského, aby jménem synody ochraňoval v říši pravoslaví.<sup>524</sup>

Po smrti Metrofanově stal se r. 1445 A.D. patriarchou stoupenec unie Gregorios Protosynkellos. Ale to bylo jen diplomatické gesto navenek. Císař Jan ztratil už o unii naprosto zájem a přestal ji podporovat, pouze navenek se snažil udržet dojem, že unie stále funguje. Odpůrci unie ale byli právě v tu dobu oslabeni smrtí Marka Efesského (zemř. 1446 A.D.). Ten za svého nástupce v čele protiunijní opozice určil svého žáka a přítele Georgia Scholaria – právě toho, jenž vedl jednání s Konstantinem Anglikem. Georgios byl sice ve Florencii po nějaký čas zastáncem unie, ale nakonec se stal jejím nesmiřitelným odpůrcem.<sup>525</sup> Tento obrat byl způsoben tím, že na koncilu usiloval Georgios o unii jakožto kompromis mezi oběma stranami. Když ale nakonec západ donutil Řeky přijmout katolické učení, byl zklamán a znechucen. R. 1448 A.D. po smrti Jana VIII. vstoupil Georgios Scholarios do cařihradského kláštera Pantokrator a stal se mnichem, přijal tu jméno Gennadios.<sup>526</sup> Pro nás je důležité, že byl velmi vzdělaný a ovládal dokonale také latinu, což nebyla v Byzanci zdaleka samozřejmost<sup>527</sup>.

R. 1448 A.D. nastoupil na císařský stolec Janův syn Konstantin XI.. Ten byl rozhodným stoupenecem unie. Ani on ji však nemohl tvrdě prosadit, protože strana protiunijní byla už velmi silná. Císař přesto velmi podporoval příznivce unie a zahájil nová jednání s kurií. Turecké nebezpečí bylo po nástupu sultána Mohameda stále hrozivější a Byzanc nutně potřebovala pomoc. V Cařihradě se rozhořely spory mezi odpůrci a stoupeneci unie, jaká cena za tuto západní pomoc je přijatelná – zda opuštění pravoslaví stojí za záchranu říše.<sup>528</sup> V této situaci, kdy se císař zoufale snaží upevnit vztahy s Římem, podmínil papež Mikuláš jakoukoli pomoc právě vyhlášením unie v Cařihradě. Tento požadavek byl do hlavního města doručen na přelomu let 1451/2 A.D. Přesto v tuto chvíli, kdy turecký útok na město hrozil velmi akutně, snažili se odpůrci unie v čele s Gennadiem Scholariem zmařit její vyhlášení. Kvůli tomu přijelo do Cařihradu i několik opozičních hierarchů z provincií.<sup>529</sup>

Za této situace dorazil v zimě na přelomu let 1451/2 A. D. do Cařihradu Konstantin Anglik. Básník Ubertino Pusculo jej popisuje jako štvané zvíře, které hledalo útočiště u Řeků pro své bludy a z dalšího vyplývá, že byl vyhladovělý a zbědovaný.<sup>530</sup>

Jak protiunijnímu Genadiovi, tak prounijnímu císaři, právě nastoupivšímu Konstantinu XI. byl příchod Anglikův vhod. Císař se sice obával, že jednáním s Čechy může popudit Řím, zároveň si ale uvědomoval, že tímto jednáním může západní církvi tlačit k pomoci Cařihradu. Proto s jednáním předběžně souhlasil. Jen tak lze vysvětlit zmínku ve Výkladu víry, poslaném do Čech, že slyšení bylo Konstantinovi poskytnuto „na příkaz“ císaře Konstantina.<sup>531</sup> Gennadios zase chtěl posílit svůj vliv a potřeboval nějaký úspěch, kterým by mohl operovat proti prounijní straně. Takovým úspěchem mohlo být právě obrácení Čechů na pravoslaví, a to nejen v Čechách a na Moravě, ale i kališníků v Uhrách (Bratříků) a na Balkáně. Dalo se také počítat s tím, že

<sup>524</sup> tamtéž, str. 30nn

<sup>525</sup> tamtéž, str. 38nn

<sup>526</sup> tamtéž, str. 45nn

<sup>527</sup> tamtéž, str. 41

<sup>528</sup> tamtéž, str. 49nn

<sup>529</sup> tamtéž, str. 53n

<sup>530</sup> ed. in Hilferding, str. 47

<sup>531</sup> SALAČ, ANTONÍN: Constantinople et Prague, Rozpravy ČSAV, roč. 68/ 1958 A.D., sešit 2 (dále jen „Salač“), str. 87

pravoslavní Češi, proslulí válečníci, by mohli pomoci Cařihradu proti Turkům - takže by ani nevadilo, kdyby jim západ odmítl kvůli tomu vojenskou pomoc.<sup>532</sup>

Záhy po svém příchodu se Konstantin objevuje v samém srdci protunijní strany, v klášteře Pantokrator jako host Gennadiův. Cennou zprávu nám však podává Puscullo. Podle něj přišel český kacíř nejprve k představeným mnichů („monachum primos“ – tedy Hilferdingův překlad „straší z mnichů“ je nepřesný)<sup>533</sup> a teprve potom se jej ujal Gennadios. Z toho můžeme usuzovat, že Konstantin se nejprve obrátil na některé z mnichů, kteří tvořili hlavní jádro odpůrců unie, a ti jej nejspíš následně přivedli ke Scholariovi. S těmito mnichy mohl mít Konstantin nějaké vztahy z dřívějšíka a proto se na ně nyní obrátil, ale o tom dále. V Gennadiově klášteře Pantokrator se potom odehrávala další jednání.<sup>534</sup> O tom, co následovalo, nás zpravují následující dokumenty: 1) Vyznání víry Konstantina Anglika; 2) Výklad víry odevzdaný Anglikovi; 3) List cařihradské církve Čechům; 4) Zpráva italského humanisty Ubertina Puscula. Zvláštní je, že se tu nedozvídáme téměř nic o politických jednáních, ale všechny dokumenty se zaměřují na obrácení (popř. odpadnutí od katolictví) Konstantina Anglika. A jen v pozadí za tímto obrácením a popsány rozhovory o víře cítíme, že snad došlo k nějakým politickým jednáním, jimž nasvědčuje závěrečné pozvání Čechů k unii. Co tedy z dokumentů vysvítá?

V klášteře Pantokrator se Konstantin sblížil s Gennadiem. Podle Výkladu víry (ΕΚΘΕΣΙΣ)<sup>535</sup> projevil Konstantin touhu přijmout pravoslaví. To s sebou neslo samozřejmě nutnost vyučit jej v pravoslavné víře a vyzkoušet jeho náboženské přesvědčení. Tohoto vyučování se ujal osobně Gennadios, což svědčí o nemalé vážnosti, jíž se český posel v Cařihradě těšil. Nezapomínejme, že ačkoli nezastával žádný důležitý úřad, byl Gennadios jako vůdce protiunijní strany jednou z nejdůležitějších osobností v Cařihradě. ΕΚΘΕΣΙΣ dále říká, že Gennadios nakonec shledal Konstantinovu víru správnou a horlivou. Proto jej uznal za způsobilého přistoupit k pravoslaví. Proto Gennadios svolal shromáždění do chrámu „Ježíše Krista ležícího blízko chrámu sv. Moudrosti“, kam se dostavil i on sám v přítomnosti Anglikově.<sup>536</sup> To už byl chrám zaplněn lidem i mnichy,<sup>537</sup> což svědčí o tom, že se Anglikovy konverse účastnili hlavně odpůrci unie – jak už jsme řekli, drtivá většina mnichů si unii nepřála. Účelem shromáždění bylo poskytnout slyšení českému poslů a veřejně demonstrovat jeho přestup na pravoslaví. Co je ale zajímavé, že se shromáždění konalo „na příkaz... císaře římského... Konstantina“.<sup>538</sup> To by ovšem nejen shromáždění, ale i Konstantinova jednání stavělo do zcela jiného světla – pokud se v jeho prospěch zasazoval i císař, zdá se, že s Anglikem byly ochotny jednat i oficiální byzantské kruhy – nebo alespoň nechat jeho misi volný průběh. To by ale znamenalo, že císařův okruh nepovažoval jednání mezi Anglikem a Gennadiem výhradně za protiunijní akci, ale díval se na ni jako na seriosní jednání – císař by jistě nesvolával shromáždění kvůli leckomu. Pokud se ale císař Konstantin domníval, že český pokojně vyzná pravoslavnou víru a vystříhá se politických demonstrací, krutě se zklamal. Anglik sice vyznal pokorně pravoslavnou víru, jak v ní byl poučen Gennadiem,<sup>539</sup> ale nade vši pochybnost v dorozumění s ním připojil k vyznání i tvrdou a zdrcující kritiku papeže, ale nakonec i celé katolické církve.<sup>540</sup> To dobře zapadá i do celkového tónu,

<sup>532</sup> Urbánek II., str. 598n

<sup>533</sup> Salač, str. 95

<sup>534</sup> Paulová, str. 54

<sup>535</sup> Salač, str. 87

<sup>536</sup> ΕΚΘΕΣΙΣ, ed. in Salač, str. 87

<sup>537</sup> Puscullo, ed. in Hilferding, str. 48

<sup>538</sup> ΕΚΘΕΣΙΣ, ed. in Salač, str. 87

<sup>539</sup> tamtéž

<sup>540</sup> Puscullo, ed. in Hilferding, str. 48



v němž je psáno dochované Anglikovo Vyznání, ale v podstatě i list cařihradské církve Čechům. Není pochyb o tom, že Anglik tu před zástupy lidu veřejně presentoval nejen stanovisko své, ale i strany protiunijní a že vše bylo s Gennadiem pečlivě dohodnuto. Tím, že se proti papeži takto nesmlouvavě postavil člověk, který měl s katolickou církví osobní zkušenosti, ukázali odpůrci unie lidu, jehož přišlo do chrámu velmi mnoho, že podřízení papeži v rámci unie nepřinese Řekům nic dobrého – právě naopak.

Tím byla naplněna jedna část programu. Druhou část tvořilo přijetí Konstantina Anglika do lůna pravoslavné církve. Poté, co se přihlásil k pravoslavným dogmatům, předložil ještě vyznání své víry písemně. I toto se nám zachovalo pod řeckým názvem ΛΙΒΕΛΛΟΣ. Shromáždění duchovní („vespolek“) na základě písemného i ústního vyznání usoudilo, že Anglik je schopen přijetí do pravoslavné církve, protože jeho víra je zcela pravověrná (pravoslavná).<sup>541</sup>

Jak můžeme soudit podle dochovaného ΛΙΒΕΛΛΟΣ, bylo Anglikovo vyznání vsutku zcela v souladu s pravoslavnou vírou. Hned na počátku zavrhuje papeže a slibuje poslušnost cařihradské církvi. Papeže zve dokonce „pramenem pohoršení“ a „vlkem církve“; hlavou církve je ve skutečnosti Kristus. Říká ale, že jeho krajané musí uznávat papeže, aby nebyli prohlášeni za kacíře. Odmítá i Filioque, o němž mu prý Gennadios vysvětlil, jak bylo doplněno do Vyznání. Uznává i sedm svátostí a pravoslavné obřady: křest trojím ponořením s formulí „Křtí se ...“ místo katolické „Já tě křtím ...“, samozřejmě přijímání podobojí, užívání kvašeného chleba při liturgii. Rovněž uznává, že spisy sv. Otců je třeba se řídit, jsou-li v souladu s Písmem. Celé vyznání je prodchnuto nenávisť k papeži.<sup>542</sup>

Jakým způsobem se ale konkrétně toto přijetí do pravoslavné církve událo není zmíněno. ΕΚΘΕΣΙΣ jen říká, že poté, co Anglik vyznal pravoslavnou víru „s velikou láskou jsme jej zobjímali“.<sup>543</sup> To je nejkonkrétnější údaj, který z pramenů slyšíme. Že se ale Konstantin stal údem pravoslavné církve, to je jisto, např. dopis cařihradské církve Čechům o něm hovoří jako o „synu církve naší“.<sup>544</sup> Obvykle se ale v literatuře uvádí, že byl Konstantin připojen k církvi skrze křest. Pro to ale není nikde v pramenech přímý důkaz! Přivtělení křtem je jistě jedna z možností, nezbytná pro pohana, žida atd., pro jinověrce křesťanského vyznání však připadá v úvahu i jiný způsob, např. tzv. myropomazáním, což je vlastně biřmování. Jinověrci, např. se to týká zejm. katolíků nebývají obvykle překřtíváni – ale někdy se i tato praxe objevuje. Přesto se domníváme, že Konstantin znovu pokřtěn byl. Máme proto dva důvody. Jednak tomu nepřímě nasvědčuje věta z Konstantinova vyznání víry: „aby z víry k víře přestupující v Ježíši Kristu, nejsvětějším prameni křtu, žili znovu se rodiče...“<sup>545</sup> Tímto „novým narozením“ je míněn právě křest, který je nutno podle zmíněného citátu podstoupit každému, kdo přestupuje na pravoslaví, byť i z jiné církve („z víry k víře“). Hlavním důvodem, svědčícím pro Konstantinův křest, je však samo jeho jméno. „Konstantin“ se nikdo z husitů zcela určitě nejmenoval! A že se muselo jednat o někoho z husitů (kališníků) je nepochybné a o tom viz dále. Toto nové jméno musel tedy získat v Cařihradě, a pokud pomineme možnost, že by šlo o jakousi přezdívku (což je krajně nepravděpodobné), bylo to možno jen dvěma způsoby: křtem nebo postřižením na mnicha. Při myropomazání (biřmování) není v pravoslaví zvykem dávat nové jméno. Nic ale nenasvědčuje tomu, že by se Konstantin stal v Cařihradě mnichem. Ostatně Konstantin není běžné mnišské jméno, naopak, je spojeno se světským panováním (sv. císař Konstantin Veliký). Musíme tedy

<sup>541</sup> ΕΚΘΕΣΙΣ, ed. in Salač, str. 87

<sup>542</sup> ΛΙΒΕΛΛΟΣ, ed. in Salač, str. 82nn

<sup>543</sup> tamtéž, str. 87

<sup>544</sup> ed. in Hilferding, str. 43

<sup>545</sup> tamtéž, str. 82

přijmout druhou možnost, že nové jméno přijal Anglik při křtu, kterým byl přivtělen k pravoslavné církvi. O jménech českého posla budeme mluvit ještě dále.

Po křtu požádal Anglik shromážděné duchovenstvo, aby napsalo list Čechům, aby se i oni mohli připojit k pravoslavné církvi. Vyhověli mu a sepsali „Výlad“ (víry), který měl Anglik předat Čechům, budou-li mít zájem o sjednocení.<sup>546</sup> Výklad, tzv. ΕΚΘΕΣΙΣ, sepsal sám Gannadios (snad s dalšími duchovními) a byla to vlastně příloha listu poslaného do Čech. ΕΚΘΕΣΙΣ, podle úvodu, posílá „Svaté shromáždění pravověrných v Cařihradě, spravující stolec patriarchy...“ a adresátem mají být Latinové. Je vyjádřena i naděje v jejich příklon k cařihradské církvi. Následuje rekapitulace Anglikovy mise v Cařihradě a zpráva o jeho přijetí do pravoslavné církve. Z jeho konverse měli pisatelé nesmírnou radost, která ještě vzrostla, když jim Anglik vyprávěl, že mnozí podobně smýšlející jako on, souhlasící s pravoslavnou církvi, jsou i v Čechách, Uhrách, Německu a Multánsku (asi kališníci) a v Anglii (nejspíš viklefovci). To Konstantin nejspíš sdělil už Gennadiovi, když jej tento vyučoval ve víře. Na Anglikovu žádost všem těmto posílají vyznání pravoslavné víry. Následuje výklad triadologie, christologie a sakramentologie, říká se, že je třeba řídit se naukou sedmi koncilů a odsouzeny jsou tvrdě jakékoli novoty. Nakonec jsou výše zmínění křesťané pozváni ke sjednocení s pravoslavnou církvi cařihradskou.<sup>547</sup>

Kromě vyznání napsali pravoslavní duchovní i list Čechům, který měl Anglik doručit. List je datován 18. lednem 1451 A. D. - to ale odpovídá podle našeho kalendáře témuž datu 1452 A. D.<sup>548</sup> Adresátem jsou Češi, jmenovitě pražská universita, stavy a duchovenstvo. Pisatelé se odvolávají na Anglikovo líčení, že Čechové chtějí zachovávat původní víru a brání se novotám; proto jim církev cařihradská nabízí unii, ale ne takového druhu jako je nešťastná ferrarsko - florentská unie. V případě unie by si česká církev mohla uchovat některé zvláštnosti (v rámci oikonomie). Celým listem prostupuje odpor k novotám zaváděným z Říma. Dopis podepsali biskupové Makarios nikomedijský, Ignatios tarnovský, Josef filippopolský, metropolita Akakij, jáhen „velkého kostela“ (asi chrámu Hagia Sofia) Silvestr, jáhen - strážce víry Theodor a „učitel církve“ mnich Gennadios.<sup>549</sup> Dopis byl už v originále psán řecky a latinsky s přivěšenou voskovou pečetí, což v Čechách vyvolávalo dojem, že je od patriarchy.<sup>550</sup> O vysvěcení biskupů, o které šlo Čechům především, se ale list výslovně nezmiňuje, ač to plyne z nabídky unie.

Anglikos se zřejmě brzy na to vydal na cestu do Čech, kdy dorazil zpět, ovšem nevíme. Ale dopis pražských utrakvistů do Cařihradu, odpověď na dopis přinesený Anglikem, je datován 29. září 1452 A. D.,<sup>551</sup> tedy Anglik už jej musel doručit. Asi už před nějakou dobou, aby utrakvisté mohli zvážit výsledky jeho cesty a svou odpověď. Toto datum je důležité, přijmeme-li myšlenku, že Anglik byl Engliš - Payne. Z pramenů je známo, že 28. září rozsuzoval jako jeden z rozhodčích spor Táborů s ostatními utrakvisty v Praze. Jak ale víme, jedním z rozhodčích byl jmenován už při poddání se Táborů Jiříkovi 1. září - takže už tehdy musel být v Čechách. To se ostatně nevylučuje, od sepsání listu cařihradské církve 18. ledna do konce srpna je to více než sedm měsíců - za tu dobu by cestu z Cařihradu do Prahy stihl i starý člověk (například cesta z Říma do Prahy trvala v jarním období asi čtyři týdny).

To je tedy všechno, co můžeme vyčíst o průběhu mise Konstantina Anglika v Cařihradě z pramenů. To, co vyčíst nemůžeme, nebo nanejvýše mezi řádky, je, oč vlastně jednotlivým účastníkům událostí šlo. Začneme Konstantinem Anglikem. Zde si nejprve musíme odpovědět na

<sup>546</sup> Urbánek II., str. 606

<sup>547</sup> ed. Salač, str. 94 - 96

<sup>548</sup> ed. Salač, str. 19 - rok v Byzanci patrně začínal březnem

<sup>549</sup> tamtéž, str. 17 - 19

<sup>550</sup> ed. Salač, str. 98

<sup>551</sup> tamtéž, str. 99

dvě základní otázky: 1) Za koho vlastně Konstantin v Cařihradě mluvil, tzn. kdo jej poslal? 2) Kdo vlastně Anglik byl?

1) Odpověď na první otázku je velmi důležitá. Je totiž zásadní rozdíl, zda Anglik jednal sám za sebe, byť si představoval, že k pravoslaví přivede celý národ, nebo zda byl k jednání pověřen nějakými kališnickými kruhy, popřípadě dokonce oficiální kališnou reprezentací v čele s Rokycanou.

V tom nám mohou být nápomocny nejspíše oba listy, jež si česká a cařihradská církev vyměnily, resp. označení adresátů a odesílatelů. Uvedení adresátů v listě cařihradské církve je ale dost všeobecné a matoucí: „slovutným bratřím a synům v Kristu milým království českého“ a v tomto duchu následuje výčet všech stavů, kneží a universitních hodnostářů, ovšem bez jediného jména. Krátce řečeno, list je adresován Čechům. Takže odtud se nic nedozvíme. Výrazně zajímavější je odpověď na tento list, která byla sepsána v Praze na podzim 1452 A.D. Odesílatelé se označují jako administrátoři pražského arcibiskupství v době sedisvakance s duchovenstvem sobě podřízeným. Ačkoli se autoři od Konstantinových jednání o unii distancují, přesto reagují jako adresáti listu (a snad i dalších písemností), poslaného cařihradskou církví do Čech po Anglikovi. To je důkazem, že odesílatelé byli na jeho jednáních nějakým způsobem účastní. Co máme rozumět pod oněmi administrátory – a hlavně, proč sedisvakance, když arcibiskupský stolec byl pro kališníky platně obsazen Rokycanou? Domníváme se, že za takto formulovanými odesílateli lze spatřovat kališnickou konsistoř v čele s arcibiskupem Rokycanou – existoval ale důvod, který zmíníme dále, proč v dopise nemohla být zmínka o Rokycanovi jako arcibiskupovi. Že ale nejen tento dopis, ale celá jednání vzešla právě z jeho okruhu, to dokládá nejen prozatímní (latinský) nadpis jednoho ze dvou dochovaných opisů listu: „Odvolání Rokycany od papeže k Řekům“,<sup>552</sup> ale i další svědectví. Předně je to traktát pana Vaňka Valečovského „Proti Rokycanovi a jeho kněžím.“ Ten je sice kališnému arcibiskupovi nepřátelský, ale pochází z doby krátce po cařihradských jednáních, asi z let 1453-7 A.D. Podle Valečovského Rokycana jednal o vysvěcení na biskupa nejprve s papežem a když se toho nedočkal, začal jednat s Řeky a papeže přitom nazýval antikristem. Řekové ale Rokycanův list odeslali papeži a ten jej zase poslal do Čech. Tím Rokycanu znemožnil, protože ukázal jeho náboženskou vrtkavost.<sup>553</sup> Že má pan Vaněk na mysli jednání vedená Anglikem (nebo následná jednání navazující) je jasné už za datace traktátu, který reaguje na aktuální situaci, a také z toho, že Rokycana prý hanobil papeže, což je přesně tón, který slyšíme v dokumentech pocházejících z jednání Anglikových. Další svědectví pocházejí z okruhu Jednoty bratrské. Lukáš Pražský ve spise „O obnovení církve svaté“, že bratři ještě než odešli do Kunvaldu našli v Týnském chrámu, kde dokonce sloužili bohoslužby podle svých řádů. A další bratrský spis z r. 1527 A.D. (snad opět od Lukáše?) dokonce mluví o tom, že po pádu Cařihradu byli řečtí kněží v Týně „u Rokycany na žebrotě“.<sup>554</sup> I když jsou to svědectví pozdní, přesto zachycují tradici Jednoty, která právě v 50. letech byla s Rokycanou ve velmi úzkých vztazích a působila při Týnském chrámu. Tyto údaje lze tedy označit za celkem spolehlivé. Dozvídáme se z nich, že arcibiskup Rokycana měl v 50. letech nějaké kontakty s cařihradským duchovenstvem. Byla by neuvěřitelná náhoda, kdyby kontakty Rokycanovy a mise Konstantinova v Cařihradě spolu nijak nesouvisely! A takové náhodě nevěříme. Daleko přirozenější je vysvětlení, že arcibiskupovy styky s řeckým duchovenstvem byly navázány následkem jednání Anglikových. To ale znamená, že na jeho jednáních musel být

<sup>552</sup> ed. Salač, str. 65n

<sup>553</sup> AJB II., str. 252

<sup>554</sup> GOLL, JAROSLAV: Jednota bratrská v 15. stol., in ČČM 1886 A.D., str. 125

(dále jen „Goll 1886“), str. 57

Rokycana nějakým způsobem účasten, nejspíše tak, že Anglik byl jeho vyslancem při jednání s Řeky. Dodejme, že v akci byl zapojen i klášter Na Slovanech, z jehož knihovny pocházelo vzácné staroslověnské, tzv. remešské evangelium, které Konstantin Anglik přivezl jako dar do Cařihradu.<sup>555</sup> I to ostatně ukazuje na Rokycanův okruh. A krom toho víme, že sám Rokycana měl pravoslavné v úctě, řekl „neboť křesťané na východ slunce... umějí se míti vážněji k Bohu nežli tento lid zdejší.“<sup>556</sup> takže ani vnitřní motivace pro jeho účast na této akci by nechyběla.

Můžeme tedy uzavřít, že Konstantin Anglik přijel do Cařihradu jako vyslanec Rokycanův a vůbec konsistoře, ovšem vyslanec neoficiální (vzpomeňme, jak se od něj konsistoř distancuje), který měl vést nezávazná jednání a sondovat půdu ohledně vysvěcení biskupů, jmenovitě Rokycany – o tom ale dále.

2) Kdo byl Konstantin – Anglik je také důležitá otázka, i když jeho identifikace není pro poznání motivace a průběhu jednání až tak důležitá. Je to ale velmi zajímavá otázka, která se řeší v kruzích českých historiků už déle než 100 let.

On sám o sobě říká „já, Konstantin Platris, Cesis, Anglikos“ (v ΛΙΒΕΛΛΟΣ).<sup>557</sup> Jistě můžeme říci, že jméno Konstantin dostal český vyslanec až v Cařihradě při pravoslavném křtu. Jak jsme o tom hovořili výše, jméno Konstantin je na západě naprosto neobvyklé a v českých zemích tehdejší doby neznáme žádného Konstantina. Domněnka, že by Konstantin byl Řek, jenž by vedl jednání s kališníky, kteroužto vyslovil Palacký<sup>558</sup> neobstojí, protože ze zprávy Puscillovy nade vši pochybnost víme, že Konstantin řecky neuměl.<sup>559</sup> Zbývá nám tedy k jeho identifikaci pojmenování Platris, Cesis a Anglikos. O posledních dvou nám napovídá nadpis, jenž nese ΛΙΒΕΛΛΟΣ: je to vyznání, jež podal kněz Konstantin „přišedší z Anglie a ze země Čechů.“<sup>560</sup> To by se snad dalo přeložit i jako „pocházející“. Skutečně můžeme říci, že Cesis = Čech a Anglikos = Angličan (nikoli „Angelikos“ – andělský) zní dost pravděpodobně. Ačkoli Češi byli obvykle v byzantských pramenech tehdejší doby zvaní „Ρόεμιοι“ – Bohémové (tak i v listu cařihradské církve do Čech),<sup>561</sup> neznamená to, že by nemohli Řekové používat i výraz „Cesis“ – „Čech“ jako přídomek nějaké konkrétní osoby. To je navíc podepřeno faktem, že Konstantin prokazatelně z Čech přišel a Čechy (aspoň v očích Řeků) zastupoval. Co se týče výkladu „Anglikos“ = Angličan je v souladu i tvrzení ΕΚΘΕΣΙΣ, že Konstantin informoval Gennadia o tom, že mnoho stejně smýšlejících lidí je i v Anglii<sup>562</sup> – tedy musel mít k této zemi nějaký vztah. Další indicií v pátrání po pravé totožnosti Konstantinově je jeho titulování jako kněze – v nadpise k ΛΙΒΕΛΛΟΣ<sup>563</sup> i v listu cařihradské církve Čechům.<sup>564</sup> Protože nic nevíme o Konstantinově svěcení v Cařihradě, musel být knězem už před svým příjezdem do Cařihradu. A titulování „ΙΕΡΕΥΣ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ“<sup>565</sup> („kněz a učitel“), v latinském znění „doctore ac venerabili sacerdote“<sup>566</sup> svědčí o jeho universitní hodnosti.

<sup>555</sup> Urbánek II., str. 546

<sup>556</sup> tamtéž, str. 616

<sup>557</sup> ΛΙΒΕΛΛΟΣ, ed. in Salač, str. 82

<sup>558</sup> Palacký: Dějiny, kn. 14, str. 185

<sup>559</sup> ed. in Hilferding, str. 48

<sup>560</sup> ed. in Salač, str. 82

<sup>561</sup> ed. in Salač, str. 16

<sup>562</sup> ed. in Salač, str. 88

<sup>563</sup> tamtéž, str. 82

<sup>564</sup> ed. in Hilferding, str. 43

<sup>565</sup> ed. in Salač, str. 98

<sup>566</sup> Salač, str. 17



Z toho můžeme nade vsí pochybnost uzavřít, že se jednalo o českého kněze, majícího vztah k universitě, který měl ale silné vazby na Anglii. Nabízí se tu jednoznačně ztotožnění Konstantina s Petrem Paynem, zvaným „Engliš“, knězem a mistrem pražské university, který pocházel z Anglie. V tom případě by bylo možné vykládat jméno vyslancovo „Platris“ jako zkomolené „Petrus“ – Petr.<sup>567</sup> To by samozřejmě bylo možné, ke zkomolení mohlo dojít už během Konstantinova pobytu Cařihradě, nebo později při opisování dokumentů nebo dokonce při jejich tisku v roce 1698 A.D., kdy sazeč této Dositheovy edice prokazatelně neuměl řecky. Rozhodně víme, že v textu ΛΙΒΕΛΛΟΣ i ΕΚΘΕΣΙΣ tištěných právě na konci 17. stol v díle metropolitů Dositheje je takových chyb spousta – a je to jediný pramen, z něž text obou dokumentů známe.<sup>568</sup>

Velkým zastáncem ztotožnění Konstantina Anglika s Petrem Paynem byl zpočátku F. M. Bartoš, ačkoli tato myšlenka se objevuje už v 2. pol. 19. stol. Ale při bližším pohledu vyvstávají pochybnosti, že by Konstantin byl Petr Payne. Tak už Paynův věk byl by na překážku, roku 1452 A. D. to byl už pokročilý šedesátník (zemřel 1456 A. D.), a asi jen těžko by cestoval. Navíc on jakožto horlivý zastávce Viklefova učení a donedávna táborita neměl k pravoslavným zrovna blízko - spíše dál než ostatní podobojí. Dalším důvodem proti ztotožnění Konstantin = Payne je fakt, že by Payne po svém návratu do Čech nikdy neužíval nové jméno Konstantin - i po roce 1452 A. D. je vždy zván Petr. Ani ono přízvisko „Čech a Angličan“ nemusí ukazovat jen na Payna, v Čechách se označení „Engliš“ užívalo častěji, například ve 30. letech 15. století je doložen Matyáš Engliš z Hnátnice, o 20 let dříve Jan Engliš. Ani označení „doctor“ neukazuje na Payna, protože ten měl pouze titul mistra. Tyto argumenty proti totožnosti Konstantina Anglika a Petra Payna překládá R. Urbánek, ač ani on nevynáší konečný soud.<sup>569</sup>

Při bližším zkoumání ale mohou být jeho námitky přinejmenším zpochybněny, jako to učinil Bartoš. Proti tomu, že Payne je i po roce 1452 A. D. nazýván Petr a nikoli novým jménem Konstantin, lze s Bartošem namítnout, že v Čechách všichni byli zvyklí Paynovi po desetiletí říkat Petr a tak by nebylo divu, kdyby jeho nové, poněkud exotické jméno, prostě nevešlo v užívání.<sup>570</sup>

Ohledně titulu „doctor“, sám Urbánek říká, že ačkoli Payne byl zván obvykle mistr, je ve Starých letopisech jedenkrát označen i jako „Alexandr Engliš, doktor písma sv. učenie Oxonského“<sup>571</sup> – pokud se zpráva týká Payna. A dodejme, že v Cařihradě nemuseli mít zcela jasno v universitní titulatuře západu. Domníváme se spíše, že ono „doctor“ nemá být ani oficiálním titulem Konstantinovým; spíše je latinské „doctor“ překladem řeckého ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ - učitel, které najdeme v řeckém originálu listu.

Při obraně své hypotézy Bartoš dále říká, že v českých zemích bylo samozřejmě v husitské době více „Englišů“ – ale žádný krom Payna není doložený ve 40. a 50. letech! Mimo to se „Engliš“ říkalo povětšinou Čechům, kteří studovali v Anglii – jenže to od husitských dob nebylo možné, protože by jim tu hrozil trest za kacírství.<sup>572</sup>

Ani argument o značné theologické vzdálenosti mezi „táborským“ viklefovcem Paynem a pravoslavnou církví cařihradskou není nevyvratitelný. Co se týče Viklefa, sám ve svých dílech chválil východní církev, že odolala svodům bohatství lépe než církve západní. Payne pak nebyl žádným zapáleným táboritou, to je, jak píše Bartoš, starší a mylný názor Palackého. Payne měl

<sup>567</sup> Urbánek II. str. 544, pozn. 1)

<sup>568</sup> Salač, str. 99

<sup>569</sup> Urb. II., str. 544n, pozn. 1)

<sup>570</sup> Bartoš 1921, str. 32

<sup>571</sup> Urb. II., str. 544, pozn. 1)

<sup>572</sup> Bartoš 1921, str. 31, pozn. 6)



zvláštní postavení mezi husitskými stranami, jež bylo dáno m.j. i tím, že byl cizinec. Na jednu stranu měl blízko k táborem, k nimž se přiklonil zejména ve 40. letech, na druhé straně byl v dobrých vztazích i s Jakoubkem a Rokycanou. Ostatně povětšinou žil v Praze, pokud to politické poměry dovolovaly. Nedokázal se shodnout pouze s Příbramovou stranou konservativní, kvůli níž na nějaký čas stanul na jedné straně s tábory. Ale např. právě při sporech Rokycany a tábora ve 40. letech nakonec sněm rozhodl, že táboři mají přijmout eucharistickou nauku, jak ji formuloval právě Payne ve svém spise z r. 1427 A.D.! A tento výsledek byl díle Rokycanovým!<sup>573</sup> Můžeme tedy uzavřít, že Payne nebyl rozhodně představitelem tábořské teologie a že by proto bylo nemožné, aby jednal v Cařihradě a přijal pravoslaví. Ostatně pokud Payna už nutno zaškatulkovat, byl viklefovec, takže pod vlivem svého mistra mohl mít naopak velký zájem o východní církev. Tomu by nasvědčovala zpráva, že během své diplomatické mise ke krakovskému dvoru Payne navštívil i Litvu, kde se zájmem přihlížel pravoslavné liturgii – to uvádí Florovskij, bohužel bez udání pramene.<sup>574</sup>

Dalším indicií pro ztotožnění Konstantina Anglika s Paynem je tzv. „Remešský evangeliář“. Je to čtveroevangelium sepsané z části cyrilicí a z části hlaholicí. Hlaholská část pochází z doby Karla IV. z pražského kláštera Na Slovanech (Emauzy), cyrilská je starší. Později se stala tato kniha korunovačním evangeliem francouzských králů. Pro nás je ale důležité, že do Francie se evangeliář dostal z Cařihradu, kam ho v polovině 15. století přinesli čeští poslové!<sup>575</sup> Z emauzského kláštera ji velice pravděpodobně přinesl právě Konstantin Anglik, snad jako důkaz cyrilometodějské tradice v českých zemích. V pražských Emauzích ale žil rovněž Petr Payne... Na to sice Urbánek namítá, že Payne tu byl duchovním správcem v letech 1432 – 4 A.D. a později tu není doložen.<sup>576</sup> Bartoš mu ale oponuje tím, že Payne samozřejmě nemohl pobývat v Emauzích z různých důvodů v letech 1434 – 48 A.D., ale po dobytí Prahy Jiříkem a smrti Příbramově se tu opět mohl usídlit. Tak by mu bylo vráceno jeho staré místo a zároveň zajištěna obživa. Payne pro neznalost češtiny nemohl působit ve farní správě a kališnický klášter pro něj byl vhodným útočištěm.<sup>577</sup>

Zvláštní je, že Bartoš, když v průběhu desetiletí celkem slušně vyargumentoval, proč by Konstantin měl být Petr Payne, tuto hypotézu v pozdějších letech opustil a vyslovil názor, že husitský vyslanec byl ve skutečnosti Matěj Engliš z Hnátnice.<sup>578</sup> Ten pocházel z východních Čech, studoval na pražské universitě, kde byl r. 1412 A.D. graduován na bakaláře. Už v té době měl styky s Anglii, prokazatelně s Mikulášem Faulfišem, který v Anglii několikrát pobýval a měl tu napojení na loldardy. To mělo na Matyáše velký vliv – když po dosažení titulu bakaláře dále setrval na universitě, přednášel tu o spise anglického viklefisty R. Wyche „Výklad Zjevení sv. Jana“. To bylo r. 1415 A.D. a někdy v této době začíná být v pramenech nazýván „Matyáš Engliš“. Jednoznačně pro své styky s Anglii, ačkoli nevíme, zda tu vůbec někdy byl – spíše se ale zdá, že ano – Bartoš dokonce vyslovuje domněnku, ničím nepodloženou, že Matyáš doprovázel na cestě do Anglie po r. 1411 A.D. i Jeronýma Pražského!<sup>579</sup> Matěj se samozřejmě přiklonil ke kalichu, ale o jeho dalších osudech po r. 1415 A.D. víme jen málo. Jisto je, že titulu mistra nikdy nedosáhl, ale knězem se stal. Znovu se vynořuje až r. 1424 A.D. kdy jménem pražského svazu na

<sup>573</sup> tamtéž, str. 32 nn

<sup>574</sup> Florovskij: Češi, str. 370

<sup>575</sup> Merell, str. 35

<sup>576</sup> Urbánek díl II., str. 544 pozn. 1)

<sup>577</sup> Bartoš 1921, str. 31n

<sup>578</sup> BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: A delegate of the Hussite church to Constantinople in 1451 – 1452,

*Byzantoslavica* 24 a 25, 1963 a 64 A.D., str. 287nn a 69nn (dále jen „Bartoš in Byzantoslavica“)

<sup>579</sup> tamtéž, díl I., str. 291nn

krakovském dvoře. Pak znovu na 9 let mizí, aby se objevil jako člen husitského poselstva do Basileje. Nepatřil tu sice k významným členům, ale už fakt, že se poselstva účastnil, ukazuje jej coby důležitou osobu. Náklady na cestu byly totiž nemalé a tak se delegace účastnili jen ti, jejichž přítomnost na koncilu byla nezbytná – významní theologové, diplomaté a politici. Matěje počítá Bartoš jednoznačně mezi diplomaty. Jenže pak nám zase Matyáš mizí a naposledy se objevuje na sjezdu čtyř východočeských krajů v Čáslavi r. 1440 A.D., kde se ustavila strana později zvaná „poděbradská“, jejímž duchovním vůdcem byl Jan Rokycana.<sup>580</sup> Matyáš je tu vypočítáván mezi zemany východočeského kraje jako „Matiáš řečený Engliš“<sup>581</sup> bez ohledu na své kněžské důstojenství a akademickou hodnost. Tehdy také slyšíme o Matyášovi naposledy.<sup>582</sup>

Bartoš má tedy za to, že Matyáš byl oním Konstantinem Anglikem – nicméně jeho článek nepřináší žádný zásadní argument. Proti svému původnímu přesvědčení, že posel byl Petr Payne, je schopen svou novou hypotézu podepřít tak banálním tvrzením, jako že posel byl českého původu a odpovídá i jméno Engliš.<sup>583</sup> To lze ale vztáhnout i na Payna! Pro Řeky to byl také Čech, byť zároveň Angličan – což se i praví v nadpise k ΛΙΒΕΛΛΟΣ. Dále se Bartoš pouští do složitých konstrukcí se jménem „platris“, v němž hledá zkomoleninu jména Matyáš. Podle něj bylo při přepisu počáteční „M“ zaměněno za „Pl“. „Matyáš“ i „Platris“ pak mají následující písmeno „A“ a obojí končí na „S“. A mají také stejný počet písmen!<sup>584</sup> Jenže podobně se dá vykonstruovat skoro cokoli, navíc je třeba počítat s přepisem do abecedy – i když i tam by zaměnění bylo možné. Nicméně se nám zdá pravděpodobnější, že za jménem „Platris“ se skrývá jen mírně zkomolené „Petros“, což se nabízí už kvůli zvukové podobnosti.

Bartoš dále říká, že svědectví o poměrech v Anglii, Německu, Uhrách a Moldávii, které podal Anglik v Cařihradě, mohl podat i Matěj, který měl styky s Anglií, byl i v Německu (cesta do Basileje) a s poměry v Uhrách a Moldávii se mohl seznámit buď při cestě do Cařihradu nebo už dříve, např. jako člen husitské delegace v Prešpurku r. 1429 A.D. Jenže totéž lze vztáhnout i na Payna! S poměry v Anglii musel být obeznámen jako nikdo jiný z husitů – logicky! Poměry v Německu mohl znát rovněž z cesty do Basileje. Co se týče Uher, Payne, na rozdíl od Matyáše, členem husitské delegace v Prešpurku prokazatelně byl – o Matyášovi nic nevíme!

Dalším Bartošovým argumentem je, že Matěj byl universitně vzdělaný, kněz a člen Rokycanovy strany, která jednání iniciovala.<sup>585</sup> Ale totéž lze říci i o Paynovi! Dokonce titulatura „magister et doctor“ v odpovědi Čechů cařihradské církvi ukazuje spíš na Payna. Petr byl sice pouze mistr (viz výše), ale Matěj naproti tomu neměl ani tento gradus! Bartoš k tomu ale podotýká, že titul „doctor“ přiřkli poslovi už Řekové ve svém listě do Čech.<sup>586</sup> Lze s ním souhlasit: Čechové nechtěli zbytečně snižovat prestiž, jíž se jejich posel v očích Řeků těšil. Nicméně můžeme vyslovit domněnku, že přidáním titulu „mistr“ do české odpovědi se husité alespoň trochu snažili uvést věc na pravou míru – což ovšem ukazuje na Payna, který tento titul měl. Zdá se nám nepravděpodobné, že by pisatelé odpovědi chtěli zbytečně prohlubovat omyl Řeků, když by nazvali pouhého bakaláře Matyáše misterem.

Dokonce při ztotožnění Matyáše Engliše s Konstantinem Anglikem nastává stejný problém jako při ztotožnění Anglik = Payne. Tím problémem je Paynův vysoký věk přesahující 65 let. Sám Bartoš však uvádí, že Matyášovi by v době cařihradských jednání bylo 60 let. To lze odvodit

<sup>580</sup> tamtéž, díl II., str. 69n

<sup>581</sup> AČ I., str. 257

<sup>582</sup> Bartoš in Byzantoslavica, díl II., str. 71

<sup>583</sup> tamtéž

<sup>584</sup> tamtéž, pozn. 29)

<sup>585</sup> tamtéž

<sup>586</sup> tamtéž, díl II., str. 74, pozn. 37)

podle roku, v němž se stal bakalářem – 1412 A.D. Ačkoli neexistovalo jakékoli omezení věkem, obvykle studenti získávali bakalářský gradus v 18 letech. Pak by se Matyáš narodil kolem r. 1394 A.D. Je ovšem možno, že Matěj získal tento titul v pozdějším věku – ale asi jen těžko dřív, zvláště když víme, že po dosažení bakalářského gradu studoval na universitě dále, ale titulu mistra nikdy nedosáhl – snad z finančních důvodů? To ale znamená, že k osobě Matyášově můžeme vznést i v tomto bodě stejnou námitku jako proti osobě Paynově – i on byl příliš stár pro takovou cestu. A je tedy potřeba najít nějaký důvod, který by přiměl takto starého muže k daleké cestě. Bartoš sice tvrdí, že Matyáš byl přivyklý dalekým cestám, ale to byl Payne zrovna tak.<sup>587</sup> Pro vyslání Matyáše mohl být ovšem stejný důvod jako pro vyslání Petra Payna – i on mohl být členem prvního husitského poselstva do Cařihradu (viz níže).

Abychom to celé uzavřeli: pro ztotožnění Matyáše s Konstantinem není ani jeden důvod, který by neměl stejnou váhu pro ztotožnění Konstantina s Petrem. Neexistuje jediný důvod, proč by tím vyslancem měl být spíš Matyáš než Petr. Naopak, je několik důvodů, proč je ztotožnění Konstantina s Petrem pravděpodobnější:

1) Payne v době cařihradských jednání prokazatelně žil. Naproti tomu o Matyášovi máme poslední jistou zprávu z roku 1440 A.D. Ačkoli Bartoš ukázal, že Matyáš podvkráte z pramenů mizí na 9 let, aby se pak objevil v nějakém husitském poselstvu, nelze z toho vyvozovat, že i po další jedenáctileté přestávce se vynořil opět na jednáních v Cařihradě. Jak už předesláno: v té době by mu bylo asi 60 let a nevíme, zda byl vůbec ještě naživu! Naproti tomu Payne se nám objevuje v pramenech před i po datu cařihradské mise.

2) Tzv. Remešské Evangelium je dalším vodítkem, které odkazuje spíše na Payna. Ten měl totiž prokazatelně napojení na pražský klášter Na Slovanech, odkud Evangelium pochází. O Matyášovi nic takového nevíme.

Tolik tedy k Bartošově hypotéze, která je podána sice sugestivně, ale bez jakékoli opory v pramenech.

Snad tedy se nebudeme mýlit, jestliže hypothesu (Platris = Petr) + Čech + Angličan + kněz + učitel + Emausy = Petr Payne budeme považovat za velmi pravděpodobnou.

Z uvedených námitek proti totožnosti Payna a Konstantina zbývá jediná, byť zásadní: Paynův vysoký věk. Podle Bartoše se měl Payne narodit někdy před r. 1385 A.D. Takže r. 1452 A.D. by mu bylo už k 70 letům. Že by se narodil později je nemyslitelné, když už r. 1408 A.D. byl v Oxfordu správcem koleje.<sup>588</sup> V takovém věku by cesta i jednání byly značně náročné, ne-li nemožné. Záleží ale na osobní kondici jedince. Víme bezpečně, že alespoň duševní síly Petra neopustily ani v tomto věku – v září 1452 A.D. (tedy po případném návratu z Cařihradu) byl jedním z rozhodčích mezi tábory a stranou Rokycanovou. To byl důležitý úkol, který vyžadoval jasnou mysl a pokud by Payne neměl stále bystrý intelekt, nebyl by tak závažným rozhodováním pověřen. To nám může také napovědět, že jeho zdravotní stav byl i po fyzické stránce přinejmenším uspokojivý, nicméně zda by Petr zvládl tak dlouhou cestu z toho usuzovat nemůžeme. Ovšem je pravda, že za svého života Petr cestám uvykl – připomeňme už samotný jeho příchod z Anglie do Čech, cestu na basilejský koncil atd. Přesto je zarážející, že by tak starý člověk byl vyslán na nesmírně náročnou cestu – k tomu by musel existovat nějaký závažný důvod. Nabízí se pouze dvě odpovědi.

1) Buď byl Payne nějak zvlášť vybaven pro tato jednání. Takovým nejzávažnějším důvodem by bylo, kdyby uměl řecky – to bylo na západě (severně od Alp) hodně nezvyklé. Jenže řecky podle

<sup>587</sup> tamtéž, díl II., str. 72

<sup>588</sup> Bartoše 1956, str. 11n

svědectví Ubertina Puscula český vyslanec neuměl.<sup>589</sup> A dokonce můžeme říci, že jazykově byl Payne pro cestu do Cařihradu vybaven hůře než většina českých vzdělanců. Nejde ani tak o pobyt v Cařihradě, kde se mohli příchozí ze západu dorozumět latinsky, ale o cestu samotnou. Bartoš sice tvrdí, že jsa po otci Francouz, měl by tím usnadněnu komunikaci s Rumuny,<sup>590</sup> ale to je nesmysl. Neodvažujeme se spekulovat, nakolik byla rumunština 15. stol. podobná francouzštině – jestli tak jako dnes, pak by byla Paynovi franština k ničemu. Stejně tak, ne-li lépe by mohla ke komunikaci s Rumuny posloužit latina, kterou znal každý universitně vzdělaný Čech. Ostatně literárním a diplomatickým jazykem Valašska a Moldávie byla tehdy církevní slovanština, nikoli rumunština. A tady se dostáváme k tomu, že Payne neuměl česky, potažmo žádný slovanský jazyk. Když si uvědomíme, že při cestě z českých zemí do Cařihradu musel procházet slovanskými krajinami, byla to obrovská nevýhoda. Zatím co každý (!) Čech by se bez problémů domluvil v Horních Uhrách a asi i v Haliči a Zakarpatí, s jistými problémy v jihohouberských slovanských oblastech a ztěžka, ale přece v Bulharsku, Payne v těchto zemích nerozuměl ani slovo a musel být odkázán na tlumočníky...

Lze samozřejmě říci, že Payna pro cařihradskou misi předurčovaly jeho diplomatické zkušenosti, které tolik zdůrazňuje Bartoš, ale to není sám o sobě argument, proč vyslat skoro sedmdesátiletého člověka přes půl Evropy. V Paynově případě nevidíme tedy žádnou vlastnost či znalost, jež by ho kvalifikovala pro jednání v Cařihradě – spíše vidíme vlastnosti, které by to vylučovaly – věk a neznalost slovanského jazyka. Naproti tomu bylo v českých zemích dost jiných lidí, jejichž schopnosti byli stejné jako Paynovy, ale byli mladší. Proč nejeli do Cařihradu oni? Bartoš ovšem se sentimentem sobě vlastním hovoří vzletnými slovy o odpovědnosti, kterou Payne cítil a o vděčnosti k Čechům, kteří mu poskytli útočiště...<sup>591</sup> To je ale hodně chabý důvod... Přesto se ale domníváme, že byl důvod právě Payna vyslat na dalekou cestu. O tom viz dále.

2) Když jsme vyloučili, že by mistra Petra pro misi kvalifikovaly jeho vlastnosti a dovednosti, musel existovat jiný důvod. A tím podle nás je, že Payne už jednou v Cařihradě byl! Už jsme se zmínili o husitském poselstvu, které Cařihrad navštívilo v 2. polovině 20. let. O jeho složení nic nevíme, ale nelze vyloučit, že se jej účastnil i Payne. A protože se zdá, že poselstvo vypravila radikální bratrstva, bylo by účast Payna, jenž byl často pověřován diplomatickými úkoly, logická. Pokud hypotézu o jeho účasti na prvním poselstvu přijmeme, pak nalezneme také odpověď na otázku, proč byl v 50. letech pověřen náročnou cestou na Bospor právě on. Payne znal místní poměry a věděl, na koho se obrátit – mohl mít v hlavním městě nějaké kontakty. Tomu by nasvědčovalo také vyprávění Puscullovo, že se český vyslanec nejprve obrátil na představené mnichů a poté se jej ujal sám Gennadios.<sup>592</sup> To lze vykládat tak, že Anglik (Engliš) po příchodu do Cařihradu nejprve vyhledal mnichy, které znal z doby svého prvního pobytu ve městě. Představenými mnichů byly většinou starší osoby, což souhlasí s přibližně 25 let dlouhou dobou mezi prvním a druhým jednáním. Že tyto osoby musely být odpůrci unie, je jasné už proto, že během prvního jednání ve 20. letech mohli husité nejsnáze navázat dobré vztahy s těmi duchovními, kteří měli k Římu stejně nepřátelský postoj jako oni sami. Konstantina (Payna?) jeho cařihradští přátelé nezklamali a seznámili jej s hlavou protiunijní strany Gennadiem. Už to, že Anglika Scholarios osobně nejen přijal, ale vedl s ním dlouhá jednání a rozhovory o víře a dokonce jej ubytoval ve svém klášteře, se dá nejjednodušeji vysvětlit tím, že Konstantin měl nějaká doporučení od důvěryhodných lidí. A to museli být při úrovni česko – byzantských vztahů

<sup>589</sup> in Hilferding, str. 48

<sup>590</sup> Bartoš 1921, str. 40

<sup>591</sup> tamtéž

<sup>592</sup> in Hilferding, str. 47

lídě ne z Čech, ale z Cařihradu. Takové kontakty a doporučení, které zjednaly Anglikovi přístup až k hlavě protiunijní strany, se jeví jako nezbytné, pokud si uvědomíme, že Gennadios nejprve považoval nejen Anglika, ale všechny husity za heretiky, div ne za pohany – jak o tom svědčí dokumenty. Náležitě kontakty a znalost prostředí mohl mít ovšem v českých zemích jen někdo, kdo Cařihrad už jednou navštívil, nejspíše jako člen prvního husitského poselstva. A právě to by opět ukazovalo na Payna a zároveň osvětlovalo jeho náročnou cestu ve vysokém věku. Do Cařihradu bylo nutné vyslat člověka, který by se v tamní situaci orientoval a byl schopen proniknout do patričních kruhů, aby mohl vést důležitá jednání. Roku 1452 A.D., v době, kdy mezi kališníky definitivně zvítězili pražané v čele s Rokycanou, mohl být Payne jediným z onoho prvního poselstva, kdo byl schopen prezentovat názory vítězné kališnické strany. Ostatní účastníci, pokud byli ještě na živu, byli táboři či radikální sirotci, kteří nebyli schopni a ochotni reprezentovat vítěznou stranu, jež přivedla jak zánik táborů, tak sirotků. Payne měl však již počátkem 50. let k Rokycanovi jako hlavnímu představiteli utrakvismu blízko. Proto padla volba na něj a on musel postoupit náročnou cestu bez ohledu na pokročilý věk. To všechno ovšem platí pouze za předpokladu, že Petr Payne je onen Konstantin Anglik řeckých pramenů – že ale toto ztotožnění je navýsost pravděpodobné, to jsme si uvedli výše.

Existuje ale ještě jedna podivná zpráva která snad hovoří o českém poslovi, beroucím se do Cařihradu. Kolem roku 1450 A.D. se zmiňuje katolický moldavský biskup Petr v listě papeži, že do Moldávie přišel jakýsi Konstantin Říman, údajně světský kněz a kanovník římské basiliky sv. Jana Lateránského, který kázal bludy a podporoval „českou sektu“.<sup>593</sup> Týká se ale tato zpráva skutečně českého posla? Čas, místo i jméno by tomu nasvědčovaly, ale jeho označení jako Římana a kanovníka římského chrámu zase mluví proti. A navíc je s tím v kontrastu jeho podpora husitského učení... Nevíme ani o žádném stoupenci husitství, na nějž by se tento popis hodil. Kromě toho nevíme jistě, zda onen Konstantin Říman byl skutečně Konstantin Anglik řeckých pramenů – mohl to být někdo zcela jiný, jenž se náhodou dostal tou dobou do Moldávie. Nebo biskup mohl mít nepřesné informace... Nevíme, nicméně náš názor, že Konstantin Anglik byl Petr Payne zůstává nadále v platnosti...

Nyní tedy, když známe průběh mise Anglikovy, poměry v Cařihradě i pravděpodobnou totožnost českého posla, pokusme se rekonstruovat, jak vlastně jednání v Cařihradě probíhala a jaká byla motivace a cíle jednotlivých účastníků.

Nejprve se budeme zabývat tím, co od jednání očekávala strana kališná. To je vcelku jasné: kališníci potřebovali od pravoslavné církve vysvětit biskupa, konkrétně Jana Rokycanu. Tomu nasvědčují už výše zmíněné hrozby, adresované do Říma – ačkoli není jisté, zda se za nimi už v době, kdy byly proneseny, skrýval plán na jednání s Řeky, přece cařihradská mise tyto hrozby naplňovala. A podstatou všech těchto hrozeb byla snaha o získání biskupského svěcení pro Rokycanu. Tuto motivaci cařihradských jednání jednoznačně uvádí i traktát pana Valečovského (viz výše). A konečně se domníváme, že ji lze vyčíst i mezi řádky odpovědi Čechů do Cařihradu. Klíčová je podle nás ona podivná označení odesílatelů. Ti se sami titulují jako „administrátoři pražského arcibiskupství v době sedisvakance s duchovenstvem sobě podřízeným.“<sup>594</sup> Jenže z pohledu utrakvistů byl arcibiskupský stolec roku 1452 A. D. řádně obsazen Rokycanou ! A jak už jsme řekli, dopisy nade vši pochybnost vzešly z okruhu Jana Rokycany, ba že se tento na nich přímo podílel. Právě ona „sedisvakance“ ale bezděky odhaluje, oč vlastně při tehdejších jednáních šlo. Samozřejmě, že Rokycana byl pro kališníky platným arcibiskupem a vykonával

<sup>593</sup> MACŮREK, JOSEF: *Husitství v rumunských zemích*, zvl. otisk Časopisu Matice moravské, Brno 1927 A.D. (dále

jen „Macůrek“), str. 61

<sup>594</sup> ed. in Salač, str. 65n

náležitou jurisdikci arcibiskupskou – ale nemaje náležité svěcení, skutečným arcibiskupem nebyl. Právě on jakožto zvolený arcibiskup měl být vysvěcen (což zmiňují ve 40. a 50. letech utrakvistické dokumenty při všech jednáních o vysvěcení biskupů). A pokud Konstantin Anglik jednal v Cařihradě o vysvěcení biskupa s poukazem na to, že kališníci žádného nemají, nemohl najednou do Byzance přinést list, odeslaný pražským arcibiskupem. To by vyžadovalo dlouhého vysvětlování a situaci by to jenom komplikovalo.

Ovšem z celého průběhu mise Anglikovy vysvítá, že ač zastupoval vedoucí kališnické kruhy, byla jeho návštěva v Cařihradě neoficiální a vyslanec měl nejspíše pouze zahájit jednání a sondovat situaci. Tomu nasvědčuje jednak fakt, že přijel do Cařihradu sám a zejména formulace odpovědi Čechů, jež se Anglikových jednání distancuje. Patrně proto, že svým přestupem na pravoslaví a jednáním o unii překročil rámec svého pověření.<sup>595</sup> Konstantin Anglik byl skutečně vmanipulován do situace, kterou nepředvídal. Jeho návštěvy využil Gennadios ve snaze podkopat unii s Římem. Tak se stalo, že výsledkem této osobní návštěvy Anglikovy byla nabídka sjednocení s pravoslavnou církví, kterou nikdo z kališníků nečekal. S Anglikem se v Cařihradě zacházelo, jako by byl plnomocným vyslancem církve podobojí, oprávněným jednat o unii – což zcela jistě nebyl.

Je třeba říci, že Gennadios Scholarios dokázal z Anglikovy návštěvy vytěžit pro své zájmy maximum. Viděli jsme, jak využil jeho veřejného vyznání víry a přestupu na pravoslaví k útoku proti papeži a unii vůbec. Pokud ale neměl být přestup Anglikův jen jednorázovým útokem proti unii, bylo třeba zajít dále. A právě nabídka unie kališníkům byla dalším krokem, od kterého si Gennadios mohl slíbovat trvalejší výsledky. Z jednání s Anglikem jistě pochopil, že Čechům jde o vysvěcení biskupů. To ale, zdá se, Gennadios podmínil sjednocením s pravoslavnou církví. Na jednu stranu je pochopitelné z hlediska víry a kanonického práva, že pravoslavní jakékoli svěcení podmiňovali přijetím jejich víry. Na druhou stranu tu hrála velkou roli i politika. Pokud by se Gennadiovi podařilo sjednat unii s Čechy, byl by to nezanedbatelný úspěch, který by mohla jeho strana postavit proti ferrarsko – florentské unii s katolickou církví, kterou prosazoval císař. A je tu další věc. Protože unie s Římem byla uzavřena jedině kvůli slibu vojenské pomoci ze západu, stala by se naprosto nepotřebnou ve chvíli, kdyby Gennadios uvedl v život unii s kališníky, rovněž pod podmínkou vojenské pomoci. O Češích bylo známo, že jsou zdatní válečníci, v paměti byly spanilé jízdy a tak by nakonec i císaři mohlo být jedno, zda pomoc proti Turkům přijde z Říma nebo z Čech. Vlastně česká pomoc by byla i pro něj lepší, protože by cena za ni byla daleko menší a nehrozilo by kvůli ní lidové povstání – což v důsledku unie s Římem hrozilo. Využil tedy nadšení Anglikova, jehož příklon k víře pravoslavné byl asi opravdový a zdá se, že se mu podařilo nadchnout českého posla pro plán unie. S její nabídkou se pak Anglik vydal zpátky do Čech.

Zastavme se nyní u toho, jak hodnotí tuto situaci M. Paulová. Podle ní vystupoval Gennadios při jednáních s Konstantinem Anglikem jako oficiální representant cařihradské církve.<sup>596</sup> Jejím jménem je psán list, zvoucí Čechy k unii („Svatá církev konstantinopolská...“).<sup>597</sup> Jenže Gennadios ani jeho druhové, kteří nakonec list pečetili, neměli právo cařihradskou církev zastupovat ani zvat někoho k unii. Zatím co oni byli jen jakási opoziční strana bez jakékoli kanonické opory, hlavou místní církve byl cařihradský patriarcha. Je pravda, že stolec byl po útěku patriarchy Gregoria uprázdněn, pak by ale za církve byl oprávněn jednat místní synod, svolaný z rozkazu císaře. Takový synod ale svolán nebyl a už vůbec nerozhodl o nabídce unie.

<sup>595</sup> Bartoš 1921, str. 43

<sup>596</sup> Paulová, str. 58nn

<sup>597</sup> in Hilferding, str.43

Paulová dokonce naznačuje, že Gennadios a jeho strana předstírali, že jednají jménem celé cařihradské církve, aby Anglika oklamali – protože ten měl zájem jednat pouze s oficiální církevní reprezentací.<sup>598</sup>

To je ale naprostý omyl! Jaký zájem mohl český posel mít na rozhovorech s prouijními hierarchii? Veškerá jednání se zastánci unie s Římem by byla předem odsouzena k nezdaru. Pravděpodobně by s českým kacířem vůbec odmítli jednat – vždyť i Gennadios považoval Anglika nejprve za bludaře a teprve posléze poznal, že jeho „kacířství“ spočívá jen v odmítání katolických dogmat.<sup>599</sup> A stoupenci unie by navíc jednáním s Čechem ohrozili vratkou unii s Římem, na jejíž vyhlášení papež stále více naléhal. Jediný, s kým tedy Konstantin Anglik mohl v Cařihradě jednat, byla Gennadiova strana protiunijní. Pokud bychom připustili, že Gennadios Anglika vědomě klamal a předstíral, že je oficiálním představitelem církve, pak bychom museli českého posla považovat za mimořádně hloupého a nevšímavého, protože v Cařihradě byla otázka unie veřejnou záležitostí, kvůli níž dokonce hrozily lidové nepokoje – a je prostě nemyslitelné, že by se vzdělaný theolog nedokázal orientovat v situaci, která byla alespoň v hrubých rysech jasná každému řemeslníkovi na ulici. Odmítáme prostě připustit, že Anglik nechápal ani základní schéma: Gennadios je vůdce protiunijní strany, má za sebou lid, ale proti sobě císaře a vysokou hierarchii, císařem dosazenou.

A dále: pro Anglika nebylo nejen možné, ale dokonce ani nutné vyjednávat s oficiálními představiteli církve. S čím že to přijel do Cařihradu? Byl pověřen zahájit jednání o vysvěcení Rokycany, nebo prostě biskupa pro kališníky. K tomu ale nepotřeboval jednat s patriarchou nebo císařem. Stačilo vejít ve styk s jakoukoli stranou, která mohla svěcení provést. A to teoreticky mohla být strana jakákoli, pokud měla alespoň 2 biskupy. To protiunijní strana Gennadiova samozřejmě měla – jen list do Čech pečetili biskupové čtyři.<sup>600</sup> Gennadios prostě neměl důvod cokoli Anglikovi předstírat, protože jednak to, o čem posel žádal, mu jeho strana mohla docela dobře poskytnout a jednak by velmi brzy Anglik na jeho podvod přišel – a pak by se další jednání jen zkomplikovala.

Paulová klade velký důraz na formální chyby a nejasnosti v listě cařihradské církve Čechům, který obsahoval i pozvání k unii. Dokládá z toho, že se musí jednat „o projev kruhů opozičních“,<sup>601</sup> což ovšem dávno víme. Vůbec se ale nevěnuje dalšímu dokumentu poslanému do Čech, totiž ΕΚΘΕΣΙΣ. Autoři se sami označují za „Svaté shromáždění pravověrných v Cařihradě, spravující stolec patriarchy, jež představuje naši církev v jednotě a souhlasu s přesvatými a pravověrnými patriarchy východními...“<sup>602</sup> Jak jsme si už řekli, tři východní patriarchové odsoudili unii jako nepravoslavnou. Tím postavili její stoupence do role schizmatiků a strana Gennadiova tak byla jediným reprezentantem orthodoxy v hlavním městě. Situace byla o to snadnější, že tamní církev neměla po útěku patriarchy Gregoria ani formálně svou hlavu a Gennadios tak mohl se svými straníky vystupovat jako jediný zástupce pravoslaví v Cařihradě – když strana protivná byli vlastně schismatici – a to nejen v očích Gennadivých straníků, ale dokonce i podle usnesení synodu tří patriarchů. Právě na ně se odvolává i preambule ΕΚΘΕΣΙΣ. Je to samozřejmě trochu mlhavá formulace a rozhodně neodpovídá diplomatickým zvyklostem, stejně jako jednání Gennadiovy strany neodpovídá zcela kánonům. Pokud se ale odpůrci unie považovali za jediný představitele pravoslaví v Cařihradě, bylo to sice nekanonické, ale

<sup>598</sup> Paulová, str. 58nn

<sup>599</sup> List cařihradské církve ed. in Hilferding, str 43

<sup>600</sup> ed. in Salač, str. 18

<sup>601</sup> Paulová, str. 61

<sup>602</sup> ed. in Salač, str. 86



z věroučného hlediska to byla pravda. Z tohoto úhlu pohledu tedy Gennadios nejen Anglika, ale ani kališníky při odeslání dopisu a ΕΚΘΕΣΙΣ neklamal a omyl mohl vzniknout jen tím, že v Čechách situaci v Cařihradě prostě nerozuměli. V listech není nic, co by bylo nepravdivé – pouze některé formulace připouštějí možnost dvojího výkladu.

Uzavřeme tedy, že mohl Gennadios se svými druhy nabídnout kališníkům sjednocení, protože se tato strana považovala za zástupce cařihradské PRAVOSLAVNÉ církve v době sedisvakance patriaršího stolce.

Je tu ale ještě jedna záležitost, která je velmi zajímavá. Je to úloha císaře Konstantina XI. při jednáních s Konstantinem Anglikem. Paulová říká, že do textu ΕΚΘΕΣΙΣ vložili odpůrci unie obratně větu, že Anglikovo veřejné vyznání víry se odehrálo na shromáždění, svolaném císařem Konstantinem<sup>603</sup> a přitom se snaží vyvolat dojem, že tento údaj je nepravdivý a měl dodat celé akci zdání oficiality, když už se jí účastnila jen strana opoziční.<sup>604</sup> To je ale příliš jednoduché řešení. Předně, jak jsme ukázali, se strana Gennadiova považovala svým způsobem za řádného representanta cařihradské církve a protože tyto její nároky plynuly nikoli ze světských nebo církevních zákonů, ale pouze a jedině z čistoty víry, nebylo třeba jim dodávat zdání legitimacy podvrženým souhlasem císaře. Proto se budeme s touto zprávou muset vyrovnat jinak a prozatím ji považovat za pravdivou. Co ještě víme o angažmá císaře Konstantina v celé věci? Už téměř nic – jeho jméno se ozývá ještě v odpovědi Čechů do Cařihradu – je označen za jednoho z adresátů listu.<sup>605</sup> Protože ale druhým je „nejvyšší patriarcha Gennadios“, jenž tehdy patriarchou rozhodně nebyl, je tento údaj pro poznání úlohy císaře při jednáních s Anglikem krajně nespolehlivý. A je to o to víc zarážející, že dopis byl sestavován poté, co Anglik pisatele zpravil o průběhu své mise (což se píše i v dopise). Ale vzhledem k tomu, že se jedná jen o koncept, mohl se písař zmýlit jak ohledně Gennadia, tak i ohledně císaře, který s Anglikovým jednáním nemusel mít nic společného. Přesto si to ale nemyslíme!

Kromě zprávy ΕΚΘΕΣΙΣ je tu totiž ještě jedna věc, která svědčí o tom, že císař Konstantin byl do jednání s Anglikem nějak zapojen. Je to Anglikovo jméno Konstantin. Už jsme mluvili o tom, že je přijal až v Cařihradě, a to nejspíš při pravoslavném křtu. A to je právě zvláštní: jsa pokřtěn odpůrci unie, přijímá jméno Konstantin, jež nesl císař, který naopak unii vehementně prosazoval! A že by Anglik přijal toto jméno náhodou, bez ohledu na císaře, je nepravděpodobné. Vždyť by bylo daleko příhodnější, aby přijal jméno některého z odpůrců unie, např. zrovna Gennadiovo. Konstantin se nejmenuje ani nikdo z pečetitelů listu do Čech, kdybychom chtěli uvažovat o kmotrovství. Nebo mohl přijmout Anglik nějaké neutrální jméno, jež by nebylo spjato s císařem – a nelze si představit jméno, které by na panovníka východořímské říše odkazovalo více než právě Konstantin. Nebo jméno nějakého českého světce by bylo logické. A nemyslíme ani, že by jméno Konstantin bylo odkazem na věrozvěsta Konstantina – Cyrila. Jednak o slovanských apoštolech vůbec během jednání v Cařihradě neslyšíme (viz dále), jednak byl tento ctěn i v Čechách pod svým mnišským jménem Cyril. A pokud by si už Anglik přál, aby byl pokřtěn po něm, padla by volba jistě právě na jméno Cyril, aby jméno Konstantin neodkazovalo na prounijního císaře. Domníváme se tedy, že „Konstantin“ mělo jasně odkazovat k císaři Konstantinu XI.

To by ovšem bylo možné jen tehdy, pokud by císař odpůrcům unie a Anglikovi ukázal přívětivější tvář. Pak by přijetí jeho jména českým poslem byl projev vděku a snad i jakýmsi pokusem zavázat si císaře k pomoci. A právě s tímto přechodným příznivějším postojem císaře je

<sup>603</sup> ΕΚΘΕΣΙΣ, ed. in Salač, str. 87

<sup>604</sup> Paulová, str. 59

<sup>605</sup> in Salač, str.. 65



nejspíš spojena zpráva ΕΚΘΕΣΙΣ, že se veřejné shromáždění, na němž Anglik vyznal víru a snad byl i pokřtěn, konalo „z příkazu“ císaře. Tento „příkaz“ nemusíme brát doslova, stačilo, aby vladař vyslovil se shromážděním souhlas, třeba i jen potají. Pak by rázem nabylo na významu, získalo by jistou legitimitu a nemohlo být považováno za pouhou protiunijní provokaci. Pokud přijmeme možnost, že císař se svoláním Anglikova slyšení souhlasil, musíme se zeptat, co tím sledoval. Právě v té době se totiž zoufale snažil získat ze západu vojenskou pomoc, která byla ale vázána na proklamaci unie. Pokud by začal císař otevřeně jednat s kališníky, mohl se západní pomocí rozloučit – Řím by veškeré kontakty přerušil. Ale kdyby císař potají podpořil jednání strany protiunijní s českým vyslancem, mohl tak získat prostředek nátlaku na kurii. A takových prostředků se císaři rozhodně nedostávalo – všechny trumfy měl v ruce západ a Východořímská říše potřebovala jeho pomoc takřka za každou cenu. Teď mohl jeden trumf získat i Konstantin XI. Mohl přitlačit papeže ke zdi s tím, že slíbená pomoc stále nepřichází, zatím co v Cařihradě jedná protiunijní strana s husitskými kacíři o sjednocení a poskytnutí pomoci. Tím by císař nic neriskoval, protože odpůrci unie byli v Římě tak jako tak zatracováni, nicméně tato jejich aktivita by skutečně mohla pohnout kurii k urychlené organizaci vojenské pomoci. A to nejen proto, že zmíněná jednání by zmařila tolik oslavovanou unii s Řeky, ale pokud by došlo k vysvěcení kališnického biskupa, přišel by Řím i o nejlepší nátlakový prostředek na Čechy.

Naopak odporem k jednáním Gennadia s Anglikem by císař nic nezískal. Jen těžko si mohl dovolit proti odpůrcům unie zakročit nebo shromáždění zakázat či rozehnat – to by opět hrozily lidové bouře. A v Římě by mu tento krok, pokud by se o tom vůbec papež doslechl, žádné výhody nepřinesl. Ve prospěch unie už toho Konstantin XI. udělal dost, ale do Cařihradu nepřišel jediný voják ze západu. Z politického hlediska byla tedy podpora jednání s Anglikem jediný rozumný krok. Navíc tak mohl císař alespoň dočasně uklidnit Gennadiovu stranu a nesmíme také zapomínat, že ve hře mohla být i vojenská pomoc z českých zemí. Přijetí císařova jména Anglikem při křtu byl pak projev vděčnosti císaři za neformální podporu. Je to samozřejmě jen domněnka, ale máme za to, že je to nejpravděpodobnější vysvětlení úlohy Konstantina XI. při Anglikových jednáních.

Do toho dobře zapadá i to, co víme o osudu listu, jenž obsahoval odpověď Čechů na návrh unie. Podle traktátu Vaňka Valečovského<sup>606</sup> tento list, když byl doručen do Cařihradu, odeslali Řekové obratem papeži. Že jde o tento list, je jasné z toho, že podle Valečovského papež tu byl nazýván antikristem – a právě tak je zván i v odpovědi Čechů do Cařihradu. To by se mohlo stát ze dvou důvodů – buď jako projev skutečné loajality k Římu, nebo projev loajality předstírané. Pokud císař, jemuž byl list adresován, chtěl využít Anglikových jednání k nátlaku na kurii, musel se postarat, aby se o nich v Římě dozvěděli. A právě to mohl být důvod odeslání české odpovědi papeži – byť tak byly poškozeny zájmy kališníků, což bylo ale Konstantinu XI. srdečně jedno.

Tím se dostáváme k reakci kališníků na výsledky a průběh Anglikovy mise. Jediné, co nás o ní zpravuje, je list, jež utrakvisté poslali jako odpověď do Cařihradu po návratu Anglikově. Z něj může v první řadě vyčíst, že se Anglik vrátil a mohl tak podrobně informovat příslušné osoby o událostech v Cařihradě a předat dokumenty, které měl doručit. Následná odpověď Čechů do Cařihradu měla dvě verze - první byla napsána 29. září 1452 A. D., druhá 14. listopadu téhož roku, obě latinsky a obě se zachovaly jen v podobě konceptů, mají ale stejný obsah a dokonce i obraty. Adresovány jsou na prvním místě císaři východořímskému Konstantinovi a dále pak Gennadiovi, který je v nich titulován jako patriarcha. Na otázku, proč byly napsány dva listy, lze odpovědět tak, že první list měl nesprávně uvedenou titulaturu císaře, což by v protokolu vždy

<sup>606</sup> AJB II., str. 252

dbalém Cařihradu vzbudilo pohoršení, druhý list má už titulaturu správnou.<sup>607</sup> (Ale proč je v prvním listě titulatura špatná a ve druhém správná? Znamená to, že při sestavování druhého listu byl Anglik přítomen a při sestavování prvního ne? Ale den před sepsáním prvního listu byl Payne prokazatelně v Praze, kde i list sepsán! Že by odjel ihned druhý den a nepočkal na sepsání listu? To je hloupost. Nebo že by Anglikos nebyl opravu Payne?).

Jak už řečeno, dopisy jsou oba skoro stejné: jsou poslány císaři Konstantinovi a „patriarchovi“ Gennadiovi. Odesílatelé se označují jako administrátoři pražského arcibiskupství v době sedisvakance (proč, to jsme vysvětlili výše) s duchovenstvem sobě podřízeným. Píší, že se Češi snaží držet příkladu církve prvotní, ale antikrist zavedl plno novot; kritizují papeže, který se staví roven Bohu a činí Čechům protivensství, ale tito jsou pod ochranou Krista, který zkusí všechny nepřátele; říkají, že mají velkou radost ze zpráv donesených Konstantinem (Anglikem), mistrem a doktorem, který je pověřen dalším poselstvím do Cařihradu, kde má vyřídit (kromě předání dopisu) i ústní zprávy od Čechů „ve svém srdci skryté“.<sup>608</sup> Na celém dopise jsou zajímavé to, nikde není ani zmínka o přijetí návrhu unie - snad právě toto měl Anglikos vyřídit ústně, ale přesto je to podivné. Pravděpodobnější je, že kališníci o sjednocení s pravoslavnou církví příliš nestáli; proto se také poněkud distancují od Anglika a dávají tak najevo, že jednání o unii byla osobní iniciativou vyslance a neměl k nim pověření.<sup>609</sup> To více méně tvrdí Bartoš, ovšem s tím, že takovéto znění listu bylo dílem Anglika - Payna. Jenže nám se spíše zdá pravděpodobné, že vyslanec (Payne či kdo to byl) myslel příklon k pravoslaví i jednání o unii upřímně. Formulace listu pochází zřejmě od jeho odesílatelů. Těmi byl, jak už jsme řekli výše, okruh Jana Rokycany, tedy konsistoř, a sám kališnický arcibiskup.

Nejdříve v listopadu 1452 A. D., po napsání druhé verse odpovědi, se tedy Anglikos vydal na druhou cestu do Cařihradu, s dopisem a s ústními vzkazy pro Gennadia a jeho stoupence. Vzhledem k tomu, že se vydal opět na tak náročnou a nebezpečnou cestu, lze soudit, že Čechové chtěli v jednáních pokračovat, ač o tom není výslovné zmínky v listech - snad to bylo součástí oněch ústních zpráv. Situace v Cařihradě se mezi tím poněkud změnila; pod hrozbou tureckého nebezpečí nechal císař 12. prosince 1452 A. D. ústy kardinála Isidora (kdysi arcibiskupa kyjevského) vyhlásit v chrámu sv. Sofie unii s Římem.<sup>610</sup> Lid byl ale proti unii a Gennadios Scholarios nepřestával proti ní bojovat - v tomto směru zůstávalo vše při starém, jen nebylo možno už od císaře očekávat mlčenlivý souhlas s jednáním, když se situace vyostřovala každým dnem a nedokázalo je utišit ani blížící se turecké vojsko. Konstantin Anglik dorazil do Cařihradu nejspíš krátce před tím, než město sevřel kruh obláhatelů (na přelomu března a dubna 1453 A.D.) a snad se mu ještě podařilo město také opustit - nevíme. Odpovědi Čechů do Cařihradu se nám vytrácejí veškeré zmínky nejen o Anglikovi, ale i jednáních mezi kališníky a cařihradskou církví.

Běžně se má za to, že tato jednání byla zmařena právě pádem Cařihradu v květnu 1453 A.D. To je ale naprostý omyl! Ať už by se dále jednalo o sjednocení kališníků s pravoslavnými nebo jen o vysvěcení biskupů, byla situace po dobytí města naopak jednáním příznivější! Poté, co město ovládli Turci a císař padl, zmizela samozřejmě strana příznivců unie s Římem. Naopak patriarchou se stal vůdce protiunijní oposice Gennadios a byl tak nyní de iure skutečným reprezentantem cařihradské církve. Jednání s kališníky, která začal ještě jako člen oposice, mohl nyní bez problémů završit jako patriarcha. A nebylo síly, která by mu v tom bránila: sultán Mohamed se jako muslim o vnitrokřesťanské spory nestaral, nejvýše mu mohlo přijít vhod další

<sup>607</sup> Salač, str.. 99

<sup>608</sup> in Salač, str.. 65n

<sup>609</sup> Bartoš 1921, str. 43

<sup>610</sup> Urbánek II., str. 610n

oslabení papeže, který byl i výrazným mocenským činitelem. Paulová upozorňuje, že další jednání mohla probíhat v Praze prostřednictvím řeckých kněží, kteří navštívili Rokycanu v Týně.<sup>611</sup> Ti jsou doloženi z pramenů bratrských. V listu Albrechtu Kostkovi píše bratří, že byli přítomni „řeckého řádu posluhování“ a zdá se, že hovoří o tom, co viděli v českých zemích.<sup>612</sup> To už je jasně řečeno ve spise „Kterak se lidé mají míti k církvi římské“, kde se přímo praví „také jsme s Řeky mluvili též v Praze“,<sup>613</sup> kde ale není zmínka o tom, že by to byli kněží. Oba dokumenty pocházejí z let 1470/1 A.D. a jsou tedy dosti spolehlivé. Nejzávažnější je ale zpráva Lukáše Pražského v díle „O obnovení církve svaté“. Pochází až z r. 1510 A.D., ale jak víme, bratrské prameny čerpají ze staré tradice a zejména pro poznání událostí v Rokycanově okruhu v 1. pol. 50. let jsou velmi důležité. Br. Lukáš píše: „(bratří) chtěli vyslat do Řekuo... ale nalezše je tehdaž přítomné v Praze sloužící v Týně...“<sup>614</sup> To už je jasný doklad o tom, že v 50. letech, k nimž lze zprávy o hledání pravé církve členy budoucí Jednoty vztáhnout, byli v Týnském chrámu řečtí kněží, kteří dokonce sloužili obřady. Týnský chrám byl sídelním chrámem arcibiskupa Rokycany, takže to vše muselo probíhat s jeho vědomím. Další bratrský spis z r. 1527 A.D. je konkrétnější: po pádu Cařihradu byli „u Rokycany na žebrotě“ řečtí kněží a sloužili v Týnském chrámu „podle svého řádu“.<sup>615</sup> Ze zpráv je patrné, existovaly nějaké styky mezi Rokycanou a cařihradským duchovenstvem i po pádu Cařihradu. Motivaci návštěvy řeckých kněží, že totiž byli „na žebrotě“, věřit můžeme a nemusíme. To, že je Rokycana nechal v katedrálním chrámu kališníků sloužit lze sice vysvětlit pouhým zájmem o pravoslavnou liturgii, ale daleko pravděpodobnější je výklad, že Řekové přijeli do Prahy na jednání s kališníky a ti jim dovolili sloužit svoji liturgii, když se patrně nemohli účastnit liturgie kališnické.

Nicméně, pokud jednání tak či onak pokračovala, skončila naprosto bezvýsledně. To je jediné, co víme jistě. Uvázla zřejmě na mrtvém bodě: kališníci potřebovali vysvětit biskupy, to ale pravoslavní, jak vyplývá z dokumentů, podmiňovali přijetím pravoslavné víry. Zdá se, že tak daleko jít kališníci nechtěli, ačkoli jim cařihradská církev nabízela některé ústupky v církevní praxi (v dopise Čechům)<sup>616</sup> – takže by se jistě nemuseli srovnávat ve všem a vytvořit církev, jež by byla do detailů podobná církvi řecké. Nabídka unie patrně Čechy zaskočila, ve svých listech se k ní vůbec nevyjadřují. Vypadá to, že neměli zájem na sjednocení církve a jediné co je zajímalo bylo získání apoštolské posloupnosti. Na druhou stranu se nelze divit pravoslavným, že jakékoli svěcení podmiňovali uníí. Celá akce byla bohužel silně ovlivněna politickými okolnostmi - Genadios ji chápal jako zbraň proti císaři a potažmo unii ferrarsko – florentské. Pro Čechy to mohl být zase vítaný prostředek nátlaku na kurii, že by se mohli od Říma úplně oddělit (což celý pokus staví na roveň výhrůžkám o zavedení vlastního svěcení), doufajíc tak, že jim římská církev raději sama vysvětit biskupa. Tomu by nasvědčoval fakt, že utrakvisté ani v této době nepřerušili jednání s Římem (jak píše i Valečovský).<sup>617</sup> To ale mohl být jen vedlejší výsledek vážně míněné snahy o vysvěcení kališních biskupů na východě. Snad tím česká církev chtěla upozornit, že Řekové, ač v unii s Římem, mají bez problémů dovoleno přijímání z kalicha. Nechceme tu tvrdit, že jednání byla ode všech účastníků jen chladný kalkul. Zejména u přímých aktérů - Anglika a cařihradského protiunijního duchovenstva lze předpokládat i citovou zúčastněnost. Zdá se, že zejména Anglik se nechal pokřtít z čisté víry, nicméně ani on zdá se

<sup>611</sup> Paulová, str. 69

<sup>612</sup> AJB I., str. 203

<sup>613</sup> AJB I., str. 326

<sup>614</sup> GOLL, JAROSLAV: *Chelčický a Jednota v 15. století*, Praha 1916 A.D. (dále jen „Goll 1916“), str. 131

<sup>615</sup> tamtéž, str. 131

<sup>616</sup> in Hilferding, str. 44

<sup>617</sup> AJB I. str. 252

nezapomínal na kladný vliv, jenž měl jeho křest na další jednání s pravoslavným kněžstvem. A ačkoli je pravděpodobné, že jednání ještě nějaký čas probíhala i potom, co se Cařihradu zmocnili Turci, přece ve chvíli, kdy cařihradská protiunijská oposice nabyla pádem císařství vrchu, nebyla už pro ni jednání s Čechy příliš zajímavá. Nebylo třeba sjednocením kališníků s pravoslavnou církví vyvažovat unii s Římem, když tato přestala existovat a ztratila své zastánce.

Ani Čechové v jednáních nepokračovali asi s valnými nadějemi. Nepotřebovali v tu dobu získat svěcení za cenu opuštění vlastní věrouky a přijetí dogmat, která jim někdy musela připadat pochybná – např. úctu k obrazům atd. Nezapomínejme, že byla stále v platnosti kompaktáta, kališníci zásluhou Jiříkovou ovládali zemi a bylo proto pravděpodobné, že se svěcení z Říma dříve či později kališný arcibiskup dočká – alespoň se to utrakvisté mohli domnívat. Ostatně je pochybné, zda si duchovenstvo v čele s Rokycanou, ve svéologii jednoznačně západní, vůbec dovedlo představit možnost přistoupení k pravoslaví a hlavně z toho plynoucí úplnou roztržku s Římem.<sup>618</sup> Můžeme tedy uzavřít, že při jednáních šlo Čechům jen o vysvěcení biskupů, nejspíš nechtěli skutečné sjednocení s pravoslavnou církví včetně obřadů a věrouky.<sup>619</sup> Je ale pravda, že v dalších generacích pohlíželi kališníci na jednání s cařihradskou církví jednoznačně. Listiny dochované z jednání s cařihradskou církví byly sřezeny jako památka. Byly pak zazděny do vížky Karolina a když se zřítíla, byly do opravené věže vloženy znovu. A dokonce byly vydány Kašparem z Nydpurku už v 16. stol.<sup>620</sup>

Možná vám tu při líčení všech jednání v Cařihradě chyběla dvě jména. Ano, je to zarážející, ale nikde, v žádném dokumentu, se neobjevuje zmínka o slovanských věrozvěstech sv. Cyrilu a Metoději. Překvapuje, že si na ně nikdo ani nevzpomněl, přitom by to bylo oběma stranám prospěšné - pak by totiž unie kališníků s pravoslavnými vyzněla ne jako vstoupení, ale jako návrh od pravé Církve Kristovy. A tak se všechna jednání s pravoslavnými jeví jako zajímavá, ale jen málo významná epizoda v dějinách církve podobení.

### 3. DALŠÍ VZTAHY S PRAVOSLAVNÝMI PO PÁDU CAŘIHRADU

Málo známou kapitolou česko-byzantských (česko-pravoslavných) vztahů je i teoretická kandidatura krále Jiříka na východořímský císařský trůn a skutečnost, že Jiřík měl styky s byzantskou emigrací z okruhu Tomáše Palaeloga (který se ale stal katolíkem). Jiříkův syn Viktorin byl potřeť ženatý s Alenou (též Helenou) Helenou Palaelogovnou z byzantské císařské rodiny. Pravda, pocházela sice z boční větve tohoto rodu, vládnoucí už po staletí v italském Montferratu (jejím otcem byl Bonifác z Montferratu), ale ona sama podle Veleslavínovy kroniky pobývala v Řecku. Viktorin se s ní oženil po roce 1478 A.D., kdy podruhé ovdověl, a zemřela 21. července 1496 A.D.<sup>621</sup> Ale je možné, že pobývala v Čechách už po polovině 60. let, krátce po dobytí Morejského despotátu (jehož vládcem byl právě Tomáš) Turky. Tomu by mohla nasvědčovat lidová pověst, tradující se ve vsi Zbořený Kostelec v okrese Benešov, že na stejnojmenném hradě byla krátce před jeho dobytím vojsky Jiříkovými roku 1467 A. D. vězněna byzantská princezna Alena.<sup>622</sup> Pak by v českých zemích v 60. a 90. letech 15. století žila byzantská princezna, sice formálně katolička, ale snad svým přesvědčením pravoslavná. Je nepravděpodobné, že by se žena tak vznešená pohybovala bez doprovodu: ale spekulovat o

<sup>618</sup> Krofta, Kamil: Duchovní odkaz husitství, Svoboda, Praha 1948 A.D., str. 193

<sup>619</sup> Urbánek II., str. 614nn

<sup>620</sup> Palacký, Dějiny, kn. XIV., pozn. 245

<sup>621</sup> Urbánek IV., str. 466n, poznámka 10)

<sup>622</sup> To se mezi místními obyvateli traduje dodnes. O tomto podání viz krátký článek: Leoš Hruška: O princezně na Kostelci, in Kostelecké listy (zvláštní příloha dvouměsíčníku Týnecké listy), Týnec n. Sáz., prosinec 2001 A.D.

vyznání jeho příslušníků či dokonce o tom, zda v něm byli i duchovní - to by snad bylo až příliš smělé.

## IX. HUSITÉ V MOLDÁVII, SEDMIHRADSKU A DOLNÍCH UHRÁCH

Od 30., snad už od 20. let 15. století začalo husitství pronikat do dolních Uher a na území dnešního Rumunska. Ačkoli se husitství šířilo i v jiných zemích, přece jen je jeho uchycení ve zmíněných oblastech mimořádné. Zatímco totiž v Německu nebo Polsku se husitství objevovalo jen krátce, v Uhrách a dnešním Rumunsku se uchytilo dlouhodobě.<sup>623</sup> Pro nás je ale důležité, že v těchto oblastech přicházelo husitství do styku s pravoslavním. Z tohoto úhlu také budeme husitství v těchto krajinách zkoumat.

Nejprve je třeba tyto oblasti přesně vymezit. S „rumunským územím“ je to celkem jednoduché – v 15. století vztahujeme toto označení na Valašsko, kde ovšem o husitech zprávy téměř nemáme, a dále Moldávii a Sedmihradsko. Samozřejmě, že takto vymezená oblast se s územím dnešního Rumunska zcela nekryje – severní Moldávie třeba dnes tvoří samostatný stát.

Pokud budeme hovořit o Dolních Uhrách, máme tím na mysli zejména jihovýchodní oblasti Uherska, tedy Srěm (Sirmium) a Bačku, které se nacházejí přibližně na území dnešní srbské oblasti Vojvodina severně od Dunaje. Dále na východ, směrem k Temešváru, je obtížné určit přesně hranice mezi vlastními Uhrami a Sedmihradskem, které bylo součástí svatoštěpánské koruny.

Husité se tedy nacházeli v okrajových částech Uher, a to jak na jihovýchodě (Srěm a Bačka), na východě (Sedmihradsko), tak na severu (dnešní Slovensko). Slovenští Bratřáci nás ale zajímají jen potud, že snad přes jejich území přicházeli husité do Moldávie. Pro naši práci jsou samozřejmě zajímavé jen husitské enklávy v pravoslavných nebo alespoň smíšených oblastech. A těmi byly právě jihovýchodní Uhry a Moldávie. Pokusíme se objasnit, jaké povahy a intensity byly zde styky mezi přišedšími husity a zdejším pravoslavným obyvatelstvem. Vyskytly se totiž domněnky, že zde došlo dokonce ke spojování husitů s pravoslavnými, snad dokonce k navázání svátostného obecenství. V tomto smyslu se vyslovil ruský historik Ivan Paľmov.<sup>624</sup> Je ovšem třeba říci, že to bylo roku 1889 A.D., že Paľmov byl slavjanofil a že k tomuto závěru došel interpretací zmínky Konstantina Anglika o jeho souvěrcích v Moldávii. Řekněme si rovnou, že tento výklad je dosti ukvapený a lze z něj usuzovat jistě na existenci husitů v Moldávii, ale nikoli na to, že by vstupovali do obecenství s pravoslavnými.

### a) Náboženské a národnostní poměry v době příchodu husitství

Abychom pochopili, v jaké situaci husité na území dnešního Rumunska a v Dolních Uhrách působili, je nejprve nutné udělat si obrázek o tom, jak tyto země v době jejich příchodu vypadaly, a to zejména z hlediska náboženského a národnostního. V Moldavsku a Valašsku, které byly více méně suverénními státy a kde vládli pravoslavní panovníci byla situace samozřejmě jiná nežli na uherských územích, kde vládla katolická uherská šlechta a král, sídlící v Budíně. Proto musíme probrat obě oblasti zvlášť.

Nejprve k Moldávii. Ta byla samostatným státem pod vládou místního knížete, teoreticky ale byla v lenní závislosti na Polsku. Většina obyvatel byla pravoslavná, a to včetně knížat. Na jejím území se nacházela i dvě pravoslavná biskupství v Argeši a Belgradu (Cetatea Alba). Pravoslavný živel tu byl podpořen ještě více slovanskými uprchlíky z Balkánu, kteří sem utíkali před Turky. Mezi těmito uprchlíky bylo i mnoho kněží a mnichů, utekli sem i členové školy

<sup>623</sup> Macůrek, str. 3

<sup>624</sup> Paľmov 1881, str. 27

Tarnově. Díky tomu zažila v Moldávii a Valašsku slovanská vzdělanost nebývalého rozkvětu. Slovanština se stala jazykem bohoslužebným i diplomatickým.<sup>625</sup>

Kromě pravoslavných Moldavanů a slovanských uprchlíků však žilo v Moldávii i Němci a Maďaři, kteří byli samozřejmě katolíci. A byli tu i Arméni, kteří dokonce v Sučavě měli vlastního biskupa. S katolickými osadníky z Německa a Uherska přišli i mniši žebrových řádů, kteří byli pověřeni misíí mezi pravoslavnými. Dostali proto řadu privilegií od kurie a byli také odporováni polským králem, jenž byl teoreticky nejvyšším lením pánem Moldávie. I některá moldavská knížata podporovala katolickou misii a byla tu dokonce založena katolická biskupství, nejprve r. 1371 A.D. v Siretu, to ale brzy zaniklo. K dalšímu pokusu došlo po r. 1412 A.D., kdy bylo založeno biskupství v Baji. Prvním biskupem byl dominikán Jan de Ryza, jenž zaznamenal značný úspěch a podařilo se mu obrátit mnoho pravoslavných, jak píše r. 1420 A.D. papeži.<sup>626</sup> Protože se ale biskup dostal do sporu s minority, kteří v jeho dioecesi podléhali přímo papeži. Ti mu dokonce měli v misi pomáhat, ale ve skutečnosti žili tak nevázaným a nemravným životem, že biskup nechutl mnoho nově obrácených katolíků a ti se záhy vrátili zpět k pravoslaví. Tím bylo ovšem zcela neúspěšné misijní působení biskupa Jana zmařeno. Katolíci, kteří nepřešli k pravoslaví se potom postupně přidávali k husitům.<sup>627</sup>

Sedmihradsko a Dolní Uhry. V Dolních Uhrách, tedy Srěmu a Bačce, tvořili většinu obyvatelstva pravoslavní Srbové, ale bylo tu i mnoho katolických Maďarů. V Sedmihradsku bylo obyvatelstvo rozděleno do dvou vrstev. Na jedné straně to byla maďarská šlechta a němečtí kolonisté ve svobodných městech, na druhé straně bezprávné obyvatelstvo na vesnicích, které tvořili jak pravoslavní Rumuni (Valaši), tak Maďaři. Na těchto územích byla katolická biskupství založena v Albě Iulii, Velkém Varadině a na východ od dolní Tisy v Mureši. Maďarští zeměpáni se snažili přivést pravoslavné obyvatelstvo ke katolictví a podřídili je svým biskupům, proto se snažili zamezit pravoslavným biskupům ve správě nad jejich ovečkami v Uhrách. V misi mezi pravoslavnými měli biskupům pomáhat minorité, povolání z Bosny. O jejich činnosti proti husitům se zachovalo také nejvíce záznamů. Na daných územích spadali pravoslavní teoreticky pod pravomoc biskupů moldavských a valašských, ale aby bylo zabráněno pokatoličtění, přicházeli sem potulní pravoslavní biskupové, a to zejména v 2. polovině 15. století.<sup>628</sup>

Zejména v Sedmihradsku si katolické duchovenstvo počínalo proti svým poddaným naprosto nevybíravě. Rumunští a maďarští sedláci byli už tak v naprosto bezprávném postavení, které asi tlakem katolické církve ještě zhoršovalo. Ta nemilosrdně žádala desátek, přičemž se někdy vyvíjela k násilí světskému, někdy ke klatbám. Např. r. 1436 A.D. uvalil biskup Jiří Lepeš na své ovečky kvůli neplacení desátku interdikt a několik let se pak na postižených územích neudílely svátosti. K tomu je třeba připočítat nemravný život kněží a mnichů, zejména minoritů. Kněží nejen nekonali své povinnosti ve farní správě, ale žilo běžně i v konkubinátech.<sup>629</sup> To byl problém dlouhodobý, o špatném stavu kněžstva v Sedmihradsku hovoří i roku 1445 A.D. papež Evžen, který říká, že se tu duchovní málo starají o svůj lid a zdá se, že tu není nikdo, kdo by ozvěstoval slovo Boží.<sup>630</sup> A následujícího roku též papež posílá do uherských krajů vikáře a inkvizitora Fabiána z bačky, jednak aby zamezil šíření husitství, ale pověřil jej také bojem proti kněžským konkubinátům.<sup>631</sup> Za této situace není divu, že se obyvatelstvo stavělo proti katolické

<sup>625</sup> Macůrek, str. 13nn

<sup>626</sup> tamtéž, str. 19nn

<sup>627</sup> tamtéž, str. 22nn

<sup>628</sup> tamtéž, str. 30n

<sup>629</sup> tamtéž, str. 31nn

<sup>630</sup> ACTA BOSNAE, ed. Eusebius Fermendžin, Záhřeb 1892 A.D. (dále jen „Fermendžin“), str. 190n

<sup>631</sup> tamtéž, str. 202

církvi záporně a odvracelo se od ní. Tím je patrně míněno, že konvertovavší pravoslavní se vraceli zpět k původní víře a katolíci přijímali husitské učení.

Pestrou náboženskou směsicí v jihovýchodních Uhrách doplňovali ještě bogomilové, kteří přišli z Bosny a působili asi zejména v Srěmu a Bačce.<sup>632</sup>

#### b) Příchod husitů do Moldávie

Za této situace tedy začali do Moldávie, Sedmihradska a Srěmu pronikat husité.

První doložená zpráva je z roku 1431 A.D., kdy do moldavské Baje (též zvána Molda, Moldovia), přišel husitský kazatel Jakub. Macůrek se domnívá, že to byl „Jacob de Molda“, jenž je zmiňován mezi mistry Pražské university. Doprovázelo jej několik husitských emigrantů z Horních Uher, kteří snad přišli do Moldávie už po r. 1420 A.D. K Jakobovi a jeho druhům se připojil i jakýsi zběhlý františkán a společně pak kázali v maďarských a německých (saských) obcích. To Macůrek zejména zdůrazňuje: kazatelé se snažili oslovit nikoli pravoslavné Moldavany, ale právě katolické Maďary a Němce. Ve svých kázáních tepali církevní zlořády a vyzývali k mravní očiště, kárali přílišnou nádheru bohoslužeb, nezdravou úctu k ostatkům a útočili také proti odpustkům. Podle kazatelů by lidé měli odmítnout poslušnost zkažené římské církvi a navrátit se ke Kristovým ustanovením.<sup>633</sup> Zpráva o jejich činnosti se donesla až na krakovský dvůr a král Vladislav přikázal moldavskému vévodovi Alexandru, aby Jakuba s jeho druhy zajal a předal je králi a polským prelátům, aby byli husité podrobeni inkvisičnímu výslechu.<sup>634</sup> Vévoda byl ale pravoslavný a protože mu bylo asi zcela lhostejné působení husitů mezi katolíky, nejen že proti nim nic nepodnikl, ale dokonce je podporoval.<sup>635</sup> Snad tím, že ponechal husitským kazatelům volnou ruku, chtěl v zemi oslabit vliv katolické církve, která se snažila převést obyvatelstvo na římskou víru. Vévoda šel dokonce tak daleko, že veřejně vyzval všechny, aby nekladli kazatelům překážky a nad to vyzval Jakuba k horlivější činnosti. Polského zásahu se vévoda bát nemusel, protože po smrti velkoknížete Vitolda měl krakovský dvůr plno starostí se situací na Litvě.<sup>636</sup>

Jak už jsme řekli, pocházel kazatel Jakub nejspíš z Moldávie, ovšem zdá se, že z katolického prostředí. Tomu by nasvědčovala skutečnost, že kázal mezi katolíky – tedy po návratu do vlasti zamířil mezi (bývalé) souvěrce. O jeho pomocníku františkánovi nic přesnějšího nevíme, zato o Jakobových průvodcích, příšedších z Horních Uher, se dozvídáme zajímavou podrobnost. Nejen že lid vyučovali husitské víře, ale oni jej také poučovali o husitském vojenství!<sup>637</sup> Z toho bychom mohli usuzovat, že se jednalo o husitské vojáky – tedy Čechy, nebo popř. slovenské husity.

To je docela zajímavý poznatek, protože se jinak zdá, že většina husitů v Moldávii a Dolních Uhrách byli nikoli čeští emigranti, ale místní stoupenci husitství, které se do těchto krajín dostávalo hlavně skrze místní rodáky, kteří studovali na Pražské universitě. To je pravděpodobně případ moldavského kazatele Jakuba (viz výše), ale nejspíš i srěmského Valentina, jehož lze nejspíš ztotožnit s pražským mistrem Valentinam z Ujlaku (Iloku) a sedmihradského Němce Emericha Hensela, který byl nejspíš oním „Emerichem de Septem Castro“, jenž se r. 1407 A.D. stal bakalářem Pražské university. Jeho syn Jiří později přeložil Písmo sv. do maďarštiny... Ze Srěmu a Bačky pak pocházelo dalších osm studentů pražského vysokého učení, kteří tu působili

<sup>632</sup> Macůrek, str. 32n

<sup>633</sup> tamtéž, str. 24nn

<sup>634</sup> Mon. Poloniae II..., str. 254n

<sup>635</sup> Bartoš 1921, str. 137

<sup>636</sup> Macůrek, str. 27n

<sup>637</sup> tamtéž, str. 26

mezi lety 1400 – 20 A.D.<sup>638</sup> Macůrek podává výčet dalších členů pražské university pocházejících ze Srěmu a Sedmihradsku. To samozřejmě ještě nemusí znamenat, že byli stoupenci husitství, nicméně tu Macůrek pokazuje na zásadní skutečnost, že husité prosadili, aby kompaktáta byla v Jihlavě mimo češtiny, němčiny a samozřejmě latiny čtena i v maďarštině! A stejně tak už četli husité už r. 1420 A.D. maďarsky i 4 pražské artikuly.<sup>639</sup> Protože maďarština nebyla tehdy (narozdíl od češtiny!) běžným diplomatickým jazykem, může to znamenat jen jediné – husité už od 20. let věděli, že mezi Maďary mají mnoho přívrženců.

### c) Husité ve Srěmu a Sedmihradsku

Nevíme přesně, kdy se husitství v Sedmihradsku a Srěmu začalo šířit, spolehlivé zprávy o něm máme až z poloviny třicátých let. Zdá se ale, že už ve 20. letech tu započali svou činnost místní stoupenci husitství, odchovaní Karlovou universitou. Ze zpráv vyplývá, že r. 1437 A.D., v době příchodu inkvizitora Jakuba z Marchie, bylo husitství ve Srěmu rozšířeno už delší dobu, protože tu opakovaně docházelo k vykopávání ostatků zesnulých „kacířů“. A také je nepravděpodobné, že by mistři, kteří studovali v Praze před rokem 1420 A.D. čekali až do 30. let se svým vystoupením proti Římu. Hlavně ale r. 1438 A.D. praví Ladislav z Morothu, že v Srěmu se husitské „kacířství“ rozmáhalo „po mnoho let“.<sup>640</sup> Je ale pravděpodobné, že i v Sedmihradsku a Srěmu husitské hnutí zmohutnělo až ve 30. letech pod vlivem misie z Moldávie, které se podařilo získat velké množství věřících nejen v Moldávii, ale i v Sedmihradsku a Srěmu.<sup>641</sup>

Právě v Srěmu hráli při šíření husitství absolventi pražské university významnou roli. Nejdůležitějším byl už zmíněný Valentin z Ujlaku, dalším pak Blažej z Kamenice (viz vyprávění Blažeje ze Zalky v příloze). Podle svědectví Ladislava z Morothu se tu „husitská náказа“ šířila pouze mezi „pravými křesťany“, čímž jsou míněni katolíci.<sup>642</sup> A to přesto, že, jak sám Ladislav uvádí, většina obyvatel této krajiny jsou pravoslavní „Rasciani“ („Raškané“ – obyvatelé Rašky, tedy Srbové). Nepřímý důkaz toho, že husité ve Srěmu byli zejména katoličtí Maďaři, je také to, že jejich dva kazatelé, Valentin a Tomáš, po svém odchodu do Moldávie přeložili Písmo sv. právě do maďarštiny.<sup>643</sup> Ze zprávy Blažeje ze Zalky pak vyplývá, že centrem této husitské oblasti byla (Srěmská) Kamenice. Okolo ní ležely další husitské obce po obou stranách Dunaje, kde později inkvizitor Jakub za Marchie obrátil na víru „mnoho kacířů zvaných husité“ (viz). Husité se nacházeli i v okolí Petrovaradína.<sup>644</sup>

Na rozdíl od Moldávie, kde působili potulní kazatelé Jakub a onen zběhlý františkán, bylo ve Srěmu mezi stoupenci husitství i mnoho farářů a kaplanů – Blažej v Kamenici, Jakub ve Sv. Martině u Petrovaradína a Valentin v Buldeniu. Samozřejmě i tady působili kazatelé, z nichž připomeňme Valentina z Ujlaku a Tomáše. I v těchto krajích si husité získali mnoho stoupenců tím, že kázali o nápravě církve, protože tu lid byl znechucen nemravným životem katolických kněží a řeholníků. Macůrek se dále domnívá, že už tehdy sloužili tito husitští duchovní ve Srěmu zkrácenou mši na neposvěcených místech, bez ornátů, a že podávali lidu z kalicha.<sup>645</sup> Macůrek očividně počítá pro toto období s liturgickou praxí uherských husitů, jak nám ji popisuje „Odsouzení 38 článků“. To ovšem bylo sepsáno až o téměř 30 let později, roku 1461 A.D. O

<sup>638</sup> JIREČEK, JOSEF: Duchovní styky Čechův a Maďarů, ČČM 1885 A.D., str. 387-394 (dále jen „Jireček“), str.

391nn

<sup>639</sup> Macůrek str. 39n

<sup>640</sup> in Fermendžin, str. 163

<sup>641</sup> Macůrek, str. 29

<sup>642</sup> in Fermendžin, str. 162

<sup>643</sup> Macůrek, str. 35

<sup>644</sup> tamtéž, str. 41

<sup>645</sup> tamtéž, str. 41n



přijímání pod obojí nepochybně, to byl ostatně hlavní znak husitů a kdyby se toto ve Srěmu, Sedmíhradsku a Moldávii nepraktikovalo, asi těžko by mohli být zdejší „kacíři“ nazýváni husité. Husita který nepřijímá z kalicha – to prostě nejde! O ostatních liturgických zvyklostech promluvíme na jiném místě, zde jenom tolik, že se některé mohly projevovat už ve 30. letech ve Srěmu, ale důkaz o tom chybí.

Pro husitství ve Srěmu je charakteristické také navázání úzkých vztahů s bogomily, kteří sem přicházeli z Bosny. Podle dobových svědectví v Srěmu bylo roztroušeno mezi většinovým pravoslavným obyvatelstvem mnoho bogomilských obcí. A ve stejné krajině jsou zmiňovány i obce husitské.<sup>646</sup> Došlo tu i k vzájemnému přejímání věrouky a mnozí bogomilové ze strachu před inkvisicí přestupovali k husitství, jehož stoupenci se dovedli tlaku katolické církve lépe bránit – viz dále.<sup>647</sup> O prolnutí husitské a bogomilské věrouky svědčí i zachované „Odsouzení 38. článků“,<sup>648</sup> které ukazuje „bludy husitů“ v Uhersku, Moldávii a Srěmu. O tom viz dále. Prohazka dokonce soudí, že se ve Srěmu „rozvíjelo husitství na půdě bogomilstva“ a že se jejich theologie propojila – bogomilové se zřekli dualismu a husité zase přijali doketistické učení, že Kristus trpěl jen zdánlivě. To Prohazka soudí očividně právě na základě oněch 38 článků, v nichž spatřuje jakýsi ucelený věroučný systém.<sup>649</sup> Tak tomu ale není. Podle nás jde o nahodile sebrané články z nejrůznějších inkvisičních výslechů (viz níže). Tím ale Prohazkova teorie padá, protože pro ni není jiného důkazu než tyto články. Ostatně je jeho myšlenka o šíření husitství mezi bogomily popírána dalšími prameny, které shodně prohlašují, že se husitství ve Srěmu šíří jenom mezi „pravými křesťany“,<sup>650</sup> jak byli v latinských pramenech označováni katolíci – a rozhodně ne bogomilové, pro něž se používalo označení „Bosnenses“ („Bosňané“).

#### d) Povstání v Sedmíhradsku

Za této situace nastaly koncem roky na některých místech jihovýchodních Uher nepokoje. Ačkoli není prokázána přímá souvislost mezi působením husitských kazatelů a těmito nepokoji, je téměř jisté, že je vyvolávali právě husité. Už skutečnost, že terčem útoků bylo duchovenstvo a biskupové varadínský a srěmský se obávali, že lid pobije všechny kněží tak, jako se to stalo v Čechách ukazuje, kde hledat ideové kořeny nepokojů i následujícího povstání.

To propuklo roku 1437 A.D. v Sedmíhradsku a bylo namířeno proti magnátům a biskupovi Janu Lepešovi. Proti nim se zdvihlo ve shodě poddané obyvatelstvo jak maďarské, tak rumunské a dokonce i drobná šlechta. Vzbouřenci pobíjeli jak šlechtice, tak duchovenstvo. Z toho vidíme, že povstání mělo spíše povahu nevolnické vzpoury než náboženského boje, neboť se tu spojily chudé vrstvy bez ohledu na vyznání proti feudálům. Nicméně průchod tu dostala také nenávist ke katolické církvi, která, jak už jsme uvedli, bezohledně vymáhala na věřících desátek a neštítala se kvůli tomu ani církevních trestů nejtěžšího kalibru. Tak se nenávist k panstvu a k církvi slévala v jedno.

Sám biskup Lepeš se proto rozhodl vypravit proti vzbouřencům vojsko. Své jednotky vyslali také světští feudálové, nicméně srážka s povstalci, kteří se shromáždili na hoře Babolna skončila porážkou panského vojska. Tak byl biskup a magnáti přinuceni vyjednávat a nakonec došlo k jakési dohodě. Většina vzbouřenců se rozešla, nicméně ještě celý rok houfy sedláků útočily na biskupské i panské statky, než byly pobity u města Kluž.<sup>651</sup>

<sup>646</sup> in Fermendžin, str. 189

<sup>647</sup> Macůrek, str. 35

<sup>648</sup> in Fermendžin, str. 245n

<sup>649</sup> PROHAZKA, DRAGUTIN: Husitství a bogomilstvo, *Čas. pro mod. filologii*, roč. V., 1916 A.D., str. 1nn (dále

jen „Prohazka“), str. 11

<sup>650</sup> in Fermendžin, str. 162

<sup>651</sup> Macůrek, str. 42n

Toto povstání upomíná svým průběhem na počátky husitství v Čechách, a to včetně shromáždění na hoře. Ačkoli tu ale není doložena přímá souvislost s aktivitami husitských kazatelů, zdá se pravděpodobné, že to byli právě oni, kdo svým kázáním rozdmýchal v Sedmíhradsku doutnající nenávisť proti biskupu Janovi a vůbec katolické církvi. Husité tak využili nespokojenosti obyvatelstva s feudálním útlakem k napadení posic katolické církve.

#### e) Inkvizitor Jakub z Marchie

To, že se povstání nerozšířilo do dalších oblastí Uher, bylo zásluhou inkvizitora, františkána Jakuba z Marchie. Už od r. 1432 A.D. působil v Bosně, kde měl zjednat nápravu mravů místních františkánů – ovšem to byl úkol nad jeho síly. V lednu 1436 A.D. jej pak uherský sněm pověřil inkvisicí ve východouherských krajích. Jeho úkolem bylo právě vymýcení rozmáhajícího se husitství v těchto oblastech.<sup>652</sup> Není ale zcela jasné, odkud pocházel. Zatím co Macůrek tvrdí, že to byl Ital od Ancony,<sup>653</sup> Jireček říká, že to byl rodák ze Srěmu, přičemž město „Marchia“ leží na jižních hranicích Uher.<sup>654</sup> Bez dalších pramenů nemůžeme tento spor rozhodnout – ale pro naši věc není ani tak podstatné, odkud Jakub pocházel, jako spíš to, kterak si počínal.

A počínal si velmi rozhodně. Nejprve zamířil do biskupství varadínského, které se rozkládá v severním Sedmíhradsku. Tam velmi rychle zlikvidoval kacíře „kázáním slova božího a pádnými hrozbami“, jak pravil tamní biskup. Jakub musel být velmi výkonným inkvizitorem, protože sněm, jak jsme řekli, ho potíráním kacířství pověřil v lednu a už v květnu byl ve varadínské diecesi s úkolem hotov. Na druhou stranu se zdá, že hlavními oblastmi husitství byly Srěm a Sedmíhradsko, nikoli varadínské biskupství. Nicméně na katolické hodnostáře udělal jeho rázný postup velký dojem a dokonce sám papež Evžen mu potvrdil inkvisiční práva v celých Uhrách a v Rakousku.

V květnu Jakuba sedmíhradský biskup Lepeš zve do svojí diecese a v tomto směru mu psali i další duchovní, např. arciděkan z Temešváru. Jakub skutečně na přelomu let 1436/7 odešel do Sedmíhradska, nicméně zahájit inkvisiční činnost tu už nestihl. Toho roku vypuklo v diecesi povstání a Jakub musel uprchnout. Soustředil se tedy na potření husitů ve Srěmu a kolem Temešváru. Právě k tomuto období jeho činnosti se váže vyprávění Blažeje ze Zalky. Ten praví: „Jakub z Marchie... Bera se pak do (Srěmské) Kamenice, ve městech a vsích na obou stranách Dunaje ležících tu mnoho kacířů zvaných husité obrátil a (mrtvé) nechal vykopat a spálit.“ (viz) Zdá se, že Jakobovi se dařilo většinou obracet husity zpět na katolickou víru a hranice pro nenapravitelné kacíře zapaloval jen zřídka. Časté naopak bylo pálení ostatků zemřelých husitů, které podle líčení Blažeje ze Zalky postihlo tělesnou schránku faráře ve sv. Martinu a „jiné tamtéž zesnulé“. Po dobrém se podařila Jakobovi obrátit také kaplana Blažeje z Kamenice, který nejprve utekl ze strachu, ale nakonec se navrátil ke katolické víře (viz Blažej ze Zalky). Podobně ze strachu odvolal své „bludy“ i kněz Ondřej z Uher.<sup>655</sup>

Nicméně pokud husité nedbali na jeho domluvy a výhrůžky a nadále setrvali ve své víře, nezdráhal se Jakub ani zažehnout hranici. Víme, že k smrti odsoudil tři husity přímo v Kamenici. Ti měli být veřejně upáleni, nicméně dav, vedený krejčím Valentinem je násilím osvobodil, když už stáli připoutáni ke kůlům.<sup>656</sup> Poté dokonce osvobodili z vězení již odsouzeného faráře Valentina z Bulchenu. Tomu se tak podařilo uniknout smrti. Když krátce na to zemřel, nechal Jakub alespoň spálit jeho ostatky.<sup>657</sup>

<sup>652</sup> tamtéž, str. 43nn

<sup>653</sup> tamtéž, str. 43

<sup>654</sup> Jireček, str. 392

<sup>655</sup> Macůrek, str. 45nn

<sup>656</sup> in Fermendžin, str. 173

<sup>657</sup> Macůrek, str. 47

Jakubovi z Marchie se v podstatě podařilo zlikvidovat husitství ve Srěmu a v okolí Temešváru. Jeho metoda se ukázala velmi účinná – zaměřil se na likvidaci hlav celého hnutí, husitského kněžstva. A jak jsme viděli, nešlo jen o likvidaci násilnou, někdy prostě husity zastrašil a přiměl k návratu do katolické církve, což mělo možná větší účinek, nežli fyzická likvidace. Kneží a husité, kteří si chtěli uchovat svou víru, nakonec ze Srěmu raději uprchli. To byl případ kněží Tomáše a Valentina z Ujlaku a skupiny husitů, která prchla s nimi (viz Blažeje ze Zalky). Ti odešli rovnou do Moldávie, protože tady byla za vévody Alexandra náboženská svoboda. Už skutečnost, že se tito uprchlíci znovu neusadili v Uhrách svědčí o tom, že posice husitů v celé zemi byly otřeseny a jediné bezpečné útočiště před inkvisicí bylo tedy v pravoslavné Moldávii.

Jakub se zároveň snažil odstranit příčiny, které vedly k rozmachu husitství ve Srěmu a nešetřil přitom ani vlastní církvev. Protože lid byl pobouřen špatnými mravy duchovenstva, sesazoval Jakub nehodné kněze a snažil se zjednat nápravu. V Uhrách pak působil až do r. 1439 A.D., nic bližšího ale o jeho činnosti není už známo.<sup>658</sup>

#### f) Husité v Moldávii

V Moldávii se mohli husité cítit bezpečně. Vévoda Alexandr Dobrý, jenž podpořil husitské kazatele zemřel sice už r. 1432 A.D., ale po jeho smrti propukly boje o nástupnictví a žádný z panovníků neměl tolik sil, aby proti husitům zakročil. Z těchto bojů nakonec vyšel r. 1457 A.D. vítězně vévoda Štěpán, později zvaný Veliký, jenž vládl až do roku 1504 A.D. Ten byl rozhodným stoupencem pravoslaví a jako takový neměl jakýkoli zájem zasahovat proti husitům, kteří byli plodem západní církve a krom toho mohli v Moldávii oslabit ambiciózní katolictví, které se snažilo přivést do svého lůna i Štěpánovy pravoslavné poddané. Za jeho dlouhé vlády se tedy husité těšili klidu.

Navíc katolická církev nejen že v Moldávii neměla podporu panovníků, ale nacházela se i v těžkém úpadku. Latinské biskupství v Siretu v podstatě zaniklo počátkem 15. století a také biskupství v Baji bylo spíše titulární, protože tam biskupové povětšinou nesídlili. Katolické věřící tak v praxi museli spravovat biskupové z okolních diecesí – uherských a polských. Nepřítomnost biskupů se musela zákonitě projevit i na stavu kněžstva – inkvizitor Fabián píše r. 1446 A.D. do Říma, že kněží jsou věřícím jen k pohoršení, většina z nich si drží konkubíny atd. O pět let později, kdy do Moldávie přijel nově jmenovaný biskup Pavel, nebyla situace o nic lepší. Podle biskupa nepřispívali k jejímu zlepšení ani mniši žebravých řádů, kteří měli provádět misi. Místo toho porušují řadu kanonických předpisů – rozvádějí manželství a dovolují rozvedeným další sňatky, biřmují atd. a mimo to žijí nemravně.<sup>659</sup> Ze stížností je jasně patrné, jak moc strádala katolická pastva nepřítomností biskupa – biřmování náleželo do jeho pravomoci. Rozvody byly naopak záležitostí papeže, ale tu moldavským katolíkům chyběl spojovací článek do Říma – totiž právě biskup. A tak z nouze biřmovali a rozváděli medikantští kněží. Navíc tu mohli být katoličtí duchovní ovlivněni praxí pravoslavné církve, kde biřmování provádějí kněží. Rozvody přísluší biskupským soudům, ale nové sňatky jsou možné. Snad i četnost kněžských manželství byla ovlivněna příkladem pravoslavných kněží, i když je pravda, že konkubíny měli kněží i na západě ve zcela katolických zemích... Přes snahu Říma bylo katolictví v Moldávii na ústupu a během 15. století většina katolíků přešla buď k pravoslavným, nebo k husitům.<sup>660</sup>

Jestliže tedy v Moldávii chyběla ústřední moc, která by měla zájem na pronásledování husitů a katolická církev byla v hlubokém úpadku, je jen logické, že husitští emigranti z Uher hledali útočiště právě tady, když tu navíc už existovaly obce jejich souvěrců. Husitství se tu bez překážek

<sup>658</sup> tamtéž, str. 48nn

<sup>659</sup> tamtéž, str. 54nn

<sup>660</sup> tamtéž, str. 74

šířilo a byla tu celá města a oblasti, kde husité převládali – bylo to město Roman a okolní vesnice údolí Seretu, Tortuš, německá osada Neamt a hlavně město Huš.<sup>661</sup> Huš byla založena r. 1460 A.D. husity vyhnanými z Uher z krajů šoproňského a přešpurského a podle husitů byla i pojmenována.<sup>662</sup> Macůrek ovšem nevyklučuje, že to mohla být už druhá vlna husitů a původně tu mohli být husité už od 30. let. Zde bylo husitů opravdu hodně – k roku 1571 A.D. je jich ve městě a okolí doloženo asi 2000 a to i přes to, že koncem 15. století jich část přesídlila k ústí Dněstru.<sup>663</sup> Pro nás je zajímavá informace, že zdejší husité byli Maďaři!<sup>664</sup> Nejednalo se tedy o původně pravoslavné moldavské konvertity, ale o potomky maďarských katolíků!

O velkém úspěchu husitství svědčí i list papeže Evžena z roku 1445 A.D., kde se praví, že v Moldávii je „mnoho“ husitských kacířů, kteří svým učením „nakazili“ nejen nemálo obyvatel Moldávie, ale i Uher a dalších zemí.<sup>665</sup>

K šíření husitství také podstatně přispěl překlad Písma sv., který husité pořídili. Tento důraz na Bibli a na její překlad do národního jazyka je typický už pro husitství v českých zemích a přenesl se očividně i na východ. A právě překlady Písma jsou pro nás důkazem, že husitství se šířilo zejména mezi katolickým obyvatelstvem maďarským a německým. Nejprve totiž bylo Písmo přeloženo do maďarštiny. Poslechněme si, co o tom praví Blažej ze Zalky: „Tehdy také dva učenci z téže Kamenice, totiž Tomáš a Valentin, uradivše se s jakýmisi pošetilými lidmi a ženštinami, odešli v noci a přišli do říše moldavské, kde tito dva duchovní rozsivali zmíněné kacířství a přeložili písma obou Zákonů do maďarského jazyka.“ Těmi emigranty byli výše zmínění Tomáš a Valentin, kteří prchli před inkvisitorem Jakubem z Marchie ze Srěmu. Sama skutečnost, že překládali Písmo právě do maďarštiny, svědčí o tom, že Maďaři tvořili nejvýznamnější část husitů. Jak už jsme řekli, maďarština rozhodně nebyla jakási „lingua franca“, takže maďarský překlad byl vhodný pouze pro Maďary. Další maďarský překlad pořídil r. 1466 A.D. v Tortuši Jiří Néméthi, který byl už podle jména Němec. Byl to syn sedmihradského Sasa Emericha Hensela, ptrně pražského bakaláře Emericha „de Septem castro“.<sup>666</sup> Zdá se ovšem, že byl používán i biblický překlad německý – ten zase pro německé husity, kteří pocházeli z řad „saských“ kolonistů, ovšemže katolíků. A konečně máme zachovány i překlady rumunské, jako Kodex voroněcký či Žaltář skejánský, o nichž Macůrek jednoznačně říká, že jsou husitského původu. Jenže také upozorňuje na zásadní věc: v nicejsko – cařihradském vyznání víry, připojeném k Žaltáři skejánskému je obsaženo Filioque! A protože celý text obsahuje hungarismy a germanismy, vyslovuje Macůrek domněnku, že překlad pořídil maďarský či německý husita jako pomůcku pro misii mezi Moldavany.<sup>667</sup> S jakým úspěchem tato misie skončila ovšem nevíme, ale tato památka nám jednoznačně říká, že se husitství v Moldávii jednoznačně hlásilo k západním kořenům a na Filioque tamní husité trvali až do té míry, že se jej nedokázali vzdát ani ve chvíli, kdy měli na svou víru obracet pravoslavné Moldavany.

Podle svědectví katolického arcibiskupa Bandina z poloviny 17. století sloužili moldavští Maďaři, kteří byli potomci husitů obrácených v 16. století zpět ke katolictví, bohoslužbu v maďarštině.<sup>668</sup> Ta byla, zdá se, zavedena už v 15. století společně s překladem Písma do

<sup>661</sup> tamtéž, str. 65

<sup>662</sup> Jireček, str. 393n

<sup>663</sup> Macůrek, str. 93

<sup>664</sup> tamtéž, str. 65

<sup>665</sup> in Fermendžin str. 186

<sup>666</sup> Jireček, str. 393

<sup>667</sup> Macůrek, str. 56nn

<sup>668</sup> tamtéž, str. 77

maďarštiny. Navíc bohoslužba v národním jazyce je charakteristickým rysem husitství, v českých zemích se začalo takto sloužit už v prvních letech po vzniku hnutí.

Husité v Moldávii zároveň neztratili ani kontakt s českými zeměmi, ačkoli většina z nich byli Maďaři a Němci. S moldavskými (a uherskými) husity musel být nějakým způsobem ve styku Konstantin Anglik, český vyslanec v Cařihradě (viz níže). Ten přibyl do města na Bosporu koncem roku 1451 A.D. a informoval Gennadia Scholaria, že stoupenci husitského učení jsou m. j. i v Moldávii. Přitom je možné, že Konstantin Moldavskem procházel na své cestě do Cařihradu. Bartoš poukazuje také na to, že styky s Moldávií a Valašskem měl také Petr Payne, který r. 1433 A.D. vymohl na Mikuláši Biskupcovi vysvěcení Jana Valacha, jenž měl pocházet z Valašska. Bartoš na tyto Paynovy styky poukazuje při svém ztotožňování Payna a Konstantina Anglika.<sup>669</sup> Bohužel o návštěvě českého vyslance Konstantina v Moldávii nic bližšího nevíme. Macůrek ovšem našel zmínku, že po r. 1450 A.D. působil v Moldávii Konstantin Říman, který hlásal husitství a prohlašoval o sobě, že je kanovníkem římské basiliky sv. Jana Lateránského.<sup>670</sup> Jak si ale tuto zprávu vyložit? Římský kněz hlásající husitství? Zpráva je dosti zmatená a můžeme se jen domnívat, že je to skutečně nějaký ozvuk návštěvy husitského vyslance, kněze Konstantina, protože časová shoda je nápadná...

Dalším nepřímým důkazem styků moldavských husitů s Čechami je list arcibiskupa Jana Rokycany, jenž poslal do Moldávie r. 1469 A.D.<sup>671</sup> Adresáty v něm varuje před bludy „pikhartů“, což bylo tehdy obvykle označení pro stoupence Jednoty bratrské. Kolem tohoto listu je mnoho nejasností – už sám výraz „ad Muldaviam“ se vykládal buď jako Moldávie, nebo jako Moldava na východním Slovensku.<sup>672</sup> Vydavatel Korandova Manuálního J. Truhlář pak říká, že je vůbec nesmyslný celý nadpis listu, protože Bratří r. 1469 A.D. v Moldávii rozhodně nebyli.<sup>673</sup> To je sice pravda, ale list je namířen proti „pikhartům“ a takto nemuseli být zvaní jen Bratří, ale kteříkoli stoupenci kališnické „levice“ – například táboři. A právě proti stoupencům táborského učení mohl být namířen Rokycanův list. Zdá se totiž, na základě „Odsouzení 38 článků“ (viz dále), že moldavští husité měli blízko právě k táborskému směru. Pro nás je ale Rokycanův list důkazem toho, že mezi vyznavači kalicha v českých zemích a v Moldávii byly nejen kontakty, ale dokonce arcibiskup Rokycana cítil povinnost bdít nad vírou husitů v této východní zemi, tedy že se alespoň do jisté míry považoval za jejich duchovního správce. Jestli to ovšem moldavští husité chápali stejně nevíme...

#### g) Další působení husitů, snahy o jejich potlačení

V Moldávii si husité vytvořili bezpečnou základnu. Poté, co byli ve 30. letech inkvisiční činností Jakuba z Marchie a vojenskými akcemi sedmihradských velmožů zatlačeni do defensivy, započali ve 40. letech opět šířit svou víru za hranice Moldavského knížectví.

Už zmiňovaný list papeže Evžena z ledna roku 1445 A.D. svědčí o tom, že se husitství znovu šířilo do Uher a papež měl obavy, že nakazí i další „křesťanské“ (rozuměj katolické) krajiny, pokud se mu nebude rázně čelit.<sup>674</sup> V dalším listě, vydaném o několik dní později, poukazuje papež na šíření husitství přímo v Sedmihradsku, kde pro něj připravují podmínky sami katoličtí duchovní svou nečinností a nemravným životem.<sup>675</sup> Takže vojenské tažení z roku 1437 A.D. husity sice pokořilo, ale nevyhladilo – na čas se sice skryly, ale už o několik let později opět

<sup>669</sup> Bartoš 1921, str. 138

<sup>670</sup> Macůrek, str. 60

<sup>671</sup> Manuálník, str. 98

<sup>672</sup> Bartoš 1921, str. 139

<sup>673</sup> Manuálník, str. XII: předmluva

<sup>674</sup> in Fermendžin, str. 186

<sup>675</sup> tamtéž, str. 190n

zvedli hlavy a sám papež považoval za nutné se proti nim postavit. Už v prvním listě poukazuje na nutnost vyslat do Uher a Moldávie inkvisitory. O rok později pověřuje touto funkcí Fabiána z bačky. Jeho úkolem bylo jednak potírat heretiky, jmenovitě a obzvláště husity, jednak napravovat mravy katolického kněžstva, především zabraňovat kněžským konkubinátům.<sup>676</sup> Husité se ovšem při svých misiích neomezovali jen na Uhry. Jeden z překladatelů Písma do maďarštiny, Valentin, odešel hlásat víru na území Osmanské říše, kde byl nakonec na přímý sultánův rozkaz popraven stažením z kůže (Blažej ze Zalky).

Jak už jsme viděli, považoval papež Evžen za nutné poslat proti husitům v Uhrách a Moldávii inkvisitory, aby zastavili jeho šíření. Ve 40. letech pověřil inkvisiční činností Fabiána z bačky, ale ten si zřejmě nevedl moc úspěšně, protože v první polovině 50. let se musel proti sedmihradským a moldavským husitům vypravit sám Jan Kapistrán. Ten r. 1455 A.D. kázal nejprve v Sedmihradsku a poté přešel do Moldávie. Z počátku zaznamenal veliký úspěch, když se mu podařilo obrátit na katolictví vévodu Petra Arona. Než ale mohla jeho konverse přinést katolické věci prospěch, byl vévoda svržen bojary, mimo jiné právě pro příklon ke katolictví, a nahrazen na stolci pravoslavným Štěpánem (Velikým). Kapistrán tak raději téhož roku Moldávii opustil. Nicméně tu zůstali minorité, kteří měli provádět misii jak mezi husity, tak mezi pravoslavnými. Mezi prvními příliš úspěchů neměli, zato se jim podařilo obrátit na víru řadu pravoslavných. To se jim ale stalo osudným. Pravoslavné duchovenstvo jim sice bylo ochotno ponechat správu na katolickými Maďary a Němci, ale misii mezi vlastními ovečkami jim trpět nehodlali. Když se pak minorité opovážili chovat se urážlivě k samotnému vévodovi Štěpánovi, pohár trpělivosti přetekl a žebraví mniši byli z Moldávie vyhnáni. To se stalo r. 1462 A.D. Od té doby měli husité v Moldávii klid, protože pravoslavné duchovenstvo se jimi nezabývalo. Poněvadž ale informace o tamních husitech máme výhradně z pramenů západních, po odchodu minoritů zprávy o tamních husitech mizí. Až v 16. století slyšíme od znovu přišedších katolických misionářů, že se v Moldávii husité drží stále.<sup>677</sup> Ovšem právě z moldavského území pochází soupis 38 husitských článků, který byl sepsán minority r. 1461 A.D. a je pro nás hlavním, byť ne zcela spolehlivým pramenem pro poznání věrouky tamních husitů.

V Moldávii a Dolních Uhrách se husitství šířilo nejpozději od 30. let, jak už řečeno. Právě ve 30. letech měla velký misijní úspěch první vlna husitů, která sem dorazila a která spolupracovala zejména s maďarskými husity, jež byli někdejší členové pražské university. Husité ale do Moldávie a zejména do Dolních Uher přicházeli i nadále, a to zejména jako členové vojenských oddílů, Jana Hunyadyho a jeho syna, krále Matyáše Korvína. Husitští vojáci, jmenovitě táboři, byli ve Srěmu nasazeni do bojů proti Turkům ještě za života císaře Zikmunda r. 1437 A.D., kdy se mezi nimi snažil působit i inkvisitor Jakub z Marchie – zřejmě bez úspěchu.<sup>678</sup> I ve 40. letech máme v Uhrách doloženy české žoldnéře – 1443 A.D. oddíl pod vedením hejtmana Jeníka z Mečkova, účastnili se v Hunyadyho vojsku i bitev u varny (1444 A.D.) a na Kosově poli (1448 A.D.). Husitští vojáci byli i v sedmihradském Brašově.<sup>679</sup> Později, za vlády krále Matyáše, byli čeští vojáci, z nichž většina byli stoupcí kalicha, usazováni na jihovýchodním pomezí království, aby tu bojovali proti Turkům. Tak dostal Jan Jiskra r. 1462 A.D. za odměnu hrad Solymoš s městečkem Lipovou a sedmdesáti vesnicemi, kde se usídlil i se svými bojovníky. R. 1467 A.D. usídlil král Matyáš po bitvě u Kostolan proti bratříkům 300 husitů, většinou ovšem žen, v Dolních Uhrách.<sup>680</sup>

<sup>676</sup> tamtéž, str. 202

<sup>677</sup> Macůrek, str. 62nn

<sup>678</sup> tamtéž, str. 49

<sup>679</sup> tamtéž, str. 86

<sup>680</sup> tamtéž, str. 51

A protože byli zdatní válečníci byli na jihu potřeba v bojích proti Turkům, nemohli je uherští správci a králové vypudit ze svých služeb pronásledováním pro jejich víru. Nechávali tedy husitské vojáky v klidu vyznávat kalich. Tak se stalo, že přímo v katolických Uhrách byly husitské náboženské obce a chrámy. Víme, že roku 1470 A.D., tedy za vlády Korvínovy, měli jen v čenadské stolici v severním Srěmu husité tři chrámy – v Bodrogu, Fellaku a Nagylaku. Husitský byl asi i chrám v Ardužalu (v Sedmihradsku?), kde je dodnes na kostele vytesán kalich.<sup>681</sup> Zajímavá situace byla ve zmíněném Nagylaku (Nadžlaku). Tam byl na počátku 16. století chrám rozdělen na dvě poloviny, přičemž jednu polovinu užívali husité a druhou pravoslavní. Nestalo se tak ale z nějaké obzvláštní přichylnosti obou vyznání, ale na příkaz zdejšího pána, knížete Štěpána Jakšiče. Ten byl významným účastníkem protitureckých bojů na jižní hranici a zdá se tedy, že pravoslavní museli na jeho popud odstoupit husitům část svého kostela, aby jeho husitští vojáci měli kde sloužit bohoslužby.<sup>682</sup>

V Uhrách, jistě v Sedmihradsku, se pak husité udrželi až do příchodu lutherské reformace.<sup>683</sup> A to i přesto, že ani tady, ani ve Srěmu nebyla šlechta husitům a později přišedším lutheránům nakloněna a dokonce obojí pronásledovala.<sup>684</sup>

Do Moldávie odešli po vypuzení z Moravy r. 1481 A.D. také Bratří. Protože ti se ale od církve podobojí vědomě oddělili, nespádají už do okruhu naší práce, věnované vztahům utrakvistů (husitů) a pravoslavných. Ohledně bratrského exodu je pro nás zajímavá pouze jedna poznámka u Regenvolscia, který vypráví o životě Bratří v Moldávii. Zde totiž žili, aniž podlehli hanebnému a barbarskému životu (?) a aniž našli zalíbení v „řeckém náboženství“, které je „pošpiněno“ pověrami.<sup>685</sup> Že pravoslaví bylo Bratřím cizí, to je s ohledem na jejich věrouku i bohoslužebnou praxi jasné, ale je otázka, zda stejný přístup k němu neměli i ostatní husité, kteří asi náleželi zejména k táborskému směru. Při pohledu na 38 článků je jasné, že s pravoslavím tu mnoho shodných rysů nenajdeme. Ačkoli pravoslavní přijímali z kalicha, odpor u radikálních husitů a Bratří jistě budila např. úcta k obrazům, kterou právě mohli považovat za jednu z oněch „pověř“.

#### h) Věrouka husitů moldavských a dolnouherských

Poznatky o věrouce moldavských a dolnouherských husitů čerpáme zejména z „odsouzení 38 článků“ („Reprobatio XXXVIII. articulorum...“), sepsané r. 1461 A.D. Autory soupisu byli minorité z bosenského vikariátu, pověřeni od papeže bojem proti heretikům, zejména husitům. Pod jejich pravomoc spadala nejen Bosna a Uhry (snad jen Dolní), ale i Moldávie. Právě o víře moldavských husitů má soupis vypovídat, jak se to praví v jeho nadpise. Jedná se tedy nikoli o pramen husitský, ale o záznam katolických odpůrců. To znamená, že je zkreslen, ať už účelově, nebo jen z nevědomosti. Připomeňme ještě, že článků je ve skutečnosti 37: článek 17 chybí, písař po článku 16. nadepsal článek následující 18. Vycházíme přitom z edice Fermendžinovy v jeho díle *Acta Bosnae*.<sup>686</sup>

Články si rozdělíme na tři skupiny: obecně husitské, táborské a valdensko – bogomilské. Jejich soupis nalezneme ve Fermendžinově edici *Acta Bosnae*, strana 245 a následující.

1) Články husitské: sem patří ty články, na nichž by se shodly všechny husitské strany. Sem patří především článek 11., který říká, že kdo nepřijímá pod obojí, nebude spasen. to odpovídá základní husitské thesi, že přijímání pod obojí je nutné pro spásu. Další články obecně husitské: neposlušnost římské církvi (čl. 1.), tvrzení, že církev (římská) nemůže nikoho exkomunikovat (čl.

<sup>681</sup> tamtéž

<sup>682</sup> ИВИЋ, АЛЕКСА: *Историја Срба у Угарској*, Záhřeb 1914 A.D. (dále jen „Ivić“), str. 41

<sup>683</sup> Macûrek, str. 51n

<sup>684</sup> Ivić, str. 41

<sup>685</sup> Regenvolscius, str. 177

<sup>686</sup> in Fermendžin, str. 245 - 8

3.) a že veškeré církevní dekry jsou neplatné, pokud nemají oporu v Zákoně Božím („in legi divine“ – čl. 4). Tu se objevuje typicky husitský pojem Zákona Božího, jenž je normou víry. Dále: Petrovu moc nemá žádný papež ani kněz, který nežije tak jako sv. Petr (čl. 10). Papež nemá právo udílet věřícím odpuštění – není zcela jasné, zda tu jsou míněny odpustky nebo prostě jen to, že papež nemá větší moc než kterýkoli kněz (čl. 12.) To se ostatně praví ve čl. 21. Pak je tu klasický Husův článek, že nikdo nemůže rozhřešit od smrtelného hříchu, pokud v něm sám žije (čl. 26.). Pak je tu několik povšechných článků, které lze vztáhnout i na husity. Je to jednak odmítání římské církve jako „synagogy Satanovy“ (čl. 27.) a nazývání papeže a duchovenstva nadávkou „děvka“ (čl. 23) – pokud se tu ale neprojevuje odpor proti duchovenstvu jako takovému, pak už bychom byli mimo půdu husitství, respektive bychom se dostali k adamitství. Dále sem můžeme zařadit tvrzení, že není spasen nikdo, kdo není členem jejich „sekt“ – což je obvyklé katolické označení husitů a všech nekatolíků vůbec (čl. 8.).

Zajímavý je čl. 5., že není dovoleno zabít žádného člověka. Ten se sice na jednu stranu blíží učení valdenských a právě bogomilů,<sup>687</sup> na druhou stranu najdeme něco podobného ve stejné době i u kališníků, kteří odmítali trest smrti za zločiny proti majetku, což byl evropský unikát. Ale je možné, že i u kališníků byl tento odpor k hrdelnímu trestu plodem valdenství, které jej převzalo od bogomilství (katharství)<sup>688</sup> jež husitské učení částečně ovlivnilo. Je ale podivné, že odmítání nejvyššího trestu máme spolehlivě doloženo z Prahy a hlásil se k němu i Rokycana, zatím co táboři válku a zabíjení za nic špatného nepokládali a jejich kněží se dokonce účastnili bojů... Obecný je článek 35., že „husité“ ustavují nové náboženství a zvou se vzájemně „bratry“ podle Zákona Božího.

2) Články tábořské: ty vyjadřují učení, příznačné pro tábořskou stranu husitskou. Je to především článek 2., který říká, že i po proměnění zůstává ve svátosti oltární podstata chleba a vína. To je jednoznačně tábořské učení o remanenci a o tom, že Kristus je ve svátosti přítomen jen symbolicky – oproti učení většiny husitů, že je Kristus v eucharistii přítomen skutečně a podstatně. Dále je tu článek 9., popírající očištec, což ovšem kromě tábořů zastávali i pravoslavní, na což autor soupisu vysloveně upozorňuje. Potom jsou tu jednoznačně v tábořském duchu psané články 13. – 18. (17. chybí), zatracující úctu ke svatým včetně panny Marie a k ostatkům a zakazují znamení kříže. Ačkoli takto vyhrcoené táboři své učení neformulovali, přece vždy odmítali přílišné projevy úcty ke světcům s poukazem na to, že pravá úcta náleží jedině Bohu.<sup>689</sup> Odpor ke kříži, zejména ke křicifixu, byl u husitů obecně rozšířen, ale táboři v něm jistě šli nejdál. Prohazka ale spatřuje v tomto článku vliv bogomilství, které kříž zavrhovalo, jelikož to byl symbol Kristova utrpení – jenže podle bogomilů Spasitel trpěl jen zdánlivě.<sup>690</sup> S tábořským obrazoborectvím naopak jistě souvisí čl. 20., kde se praví, že obrazy v kostele jsou modloslužba – opět se tu ozývá tábořské obrazoborectví, které třeba pražané nepociťovali tak silně. A k odporu ke svatým se hlásí i článek 29.

Další články se věnují bohoslužebným řádům a odmítají se v nich ustálené formy svátostí a obřadů: biřmování a poslední pomazání, které vůbec popírají (čl. 31.), protože se vysmívají posvátným olejům.; žehnání vody (čl. 32) i mše, kterou slouží bez oltářů na neposvěcených místech. Tím je snad míněna tábořská podoba mše. O tom, že odmítají mešní obřad („divinum officium“) a také chrámový zpěv mluví čl. 25. V tábořském duchu je prováděn i křest, kde byly odloženy nepodstatné znaky a ponecháno je trojí polití (ponoření) vodou (čl. 30.) To odpovídá

<sup>687</sup> Prohazka, str. 3

<sup>688</sup> tamtéž

<sup>689</sup> Vyznání a obrana, str. 126

<sup>690</sup> Prohazka, str. 10



praxi tábořské;<sup>691</sup> zvláštní je ale druhá část téhož článku, že někdy se odehrává křest v nepřítomnosti křtěnce, pokud jsou tu osoby, jež se za něj zaručí – tedy kmotři. Přitom kmotry tábořští theologové považují za nepodstatnou věc, dodanou ke křtu později. A konečně je tu článek 22. o zpovědi, který říká, že lehké hříchy si mohou věřící vyznávat vzájemně, pouze rozhršení smrtelných je vyhrazeno knězi. Vyznávání se věřících navzájem umožňovali na základě Písma i tábořští theologové.<sup>692</sup>

3) Konečně třetí okruh článků lze označit za valdenské a bogomilské. Nejprve tedy k těm valdenským, přičemž bychom měli mít na paměti, že už v Čechách měl levý proud tábořů s valdenskými velmi těsné styky a byl jimi částečně ovlivněn.<sup>693</sup> Jednoznačně valdenský článek je 19., který zakazuje přísahu. To bylo snad nejznámější poznávací znamení valdenských. A jak jsme řekli, původem valdenský je i článek 5., zakazující zabít člověka – valdenští měli obecně odpor k násilí. Zdá se, že k valdenské jednoduchosti odkazují i články 33. a 34., že se totiž nesvěti žádné svátky kromě neděle a nedrží posty. A velmi zajímavý je i čl. 28., že kněz, který nekáže, je proklet. Kazatelská činnost byla velmi důležitá zvláště pro valdenské.

A jsou tu i články bogomilské, tedy dualistické. Tím je především článek 16., hlásající, že Kristus skutečně netrpěl ani nezemřel. To je čirý doketismus a dualismus, hlásaný manichejci, což praví sami zapisovatelé. Takový článek by ale nabourával eucharistickou nauku, byť táboři nevěřili ve skutečnou a podstatnou přítomnost Krista ve svátosti oltářní.<sup>694</sup> Ta by na základě tohoto článku ani nemohla být nazývána Tělem Kristovým, protože pak by také musela být jen zdánlivá. Naopak pro bogomily by požívání těla Spasitelova bylo čiré hmotné barbarství... Zvláště působí čl. 7., že milosrdenství není třeba prokazovat těm, kdož jej nejsou hodni – snad i to je projev bogomilského elitářství, projevujícího se např. vytvořením kasty „dokonalých“. Podobně je to s článkem 24., který říká, že všechny místní církve jsou pošetilé. To rozhodně není přístup vlastní husitům, kteří považovali všechny církve za součást církve obecné a ve svých spisech se o nich (zejm. o církvích východních) vyjadřovali s úctou. Na praxi bogomilů snad odkazují i čl. 37. a 38., že u nich ženy nosí kněžský oděv a snad i slouží bohoslužby (u husitů ani valdenských nic takového neslyšíme) a že mají všichni společné ženy – tato pomluva (nebo to nebyla pomluva?) se tradovala právě o bogomilech, včetně líčení dalších nemravností.

Nejasného původu je článek 6., který říká, že manželství je možno rozvést, protože se to píše v Evangelii. U sv. Matouše samozřejmě stojí, že rozvod je možný v případě cizoložství, na což asi tento článek naráží. Nicméně tuto možnost nezmiňuje ani Mikuláš Biskupec při výkladu tábořského pojetí manželství.<sup>695</sup>

Ze soupisu těchto 38 článků si můžeme udělat obrázek o věrouce moldavských a dolnouherských husitů. Je totiž jasné, že minorité, pověření stíháním kacířství v dolních Uhrách i Moldávi nesestavili tento soupis na základě jediného výsledku, ale sebrali tu všechny články, které během své činnosti zaznamenali. Například je pravděpodobné, že články bogomilské pocházejí spíše ze Srěmu, protože nevíme o bogomilech v Moldávii, takže zde asi husity ovlivnit nemohli.

Věřouka tato je v podstatě husitská, ovšem jednoznačně tábořského směru. A je navíc prostoupena valdenskými prvky, což ukazuje na tábořskou levici. To nás nepřekvapuje – vždyť od doby, kdy se Tábor poddal Jiříkovi uplynulo v době sepsání 38 článků pouhých devět let. Kromě toho je jen přirozené, že po politickém a vojenském pádu Tábora, snad už po Lipanech a jistě po

<sup>691</sup> Vyznání a obrana, str. 76

<sup>692</sup> tamtéž, str. 82

<sup>693</sup> O jejich učení viz knihu A. Molnára „Valdenští“

<sup>694</sup> Prohazka, str. 11

<sup>695</sup> Vyznání a obrana, str. 84

r. 1452 A.D., kdy město ztratilo faktickou samostatnost, odtud odešla řada lidí, která se odmítala podřídit theologickému diktátu strany Rokycanovy – a to byli samozřejmě spíše představitelé levicového proudu blízkého valdenství. Na východě asi hledali náboženskou svobodu, které se jim v českých zemích po r. 1452 A.D. už nemohlo dostat. Navíc množství táborů mělo vojenské zkušenosti, které mohli nabídnout právě v Uhrách a Moldavsku, jež vedly válku proti Turkům. Je pravděpodobné, že po Lipanech z Hradiště odešli i někteří vojenští velitelé, kteří svázali svůj osud s osudem Tábora a nyní se ve vlasti ocitli bez perspektivy. A jistě tito velitelé neodcházeli sami. O husitských válečnících v Moldávii a Uhrách sice většinou nevíme, z jaké husitské strany pocházeli, ale někdy je to v pramenech přece jenom zmíněno. Tak už r. 1437 A.D. vypravuje císař Zikmund do Srěmu proti Turkům několik oddílů tábořských žoldnéřů.<sup>696</sup> A na základě rozboru věrouky uherských a moldavských husitů můžeme usuzovat, že i v ostatních případech se nejspíš jednalo o tábory. Ti měli totiž jako poražená strana důvod české země opustit. Stranici Rokycanovi naopak takový důvod neměli, neboť to byla právě jejich strana, kdo byl u moci.

Bogomilské články se mezi husity dostaly samozřejmě prostřednictvím bogomilů, kteří zejména mezi srěmské husity pronikali z Bosny. Tito bogomilové také někdy přestupovali na husitství.<sup>697</sup> Spíše než o přijetí bogomilských článků do husitské věrouky se asi vyskytovaly případy, kdy bogomil, ač se stal husitou, nadále vyznával svoji starou víru. Tu pak před inkvisicí vyznal a inkvisitor si pospíšil jeho doznání zařadit mezi články husitské věrouky, aby tak ukázal tyto kacíře v co nejhorším světle.

Jak můžeme tedy vidět, byla víra dolnouherských a moldavských husitů samozřejmě husitská, v podstatě tábořská, částečně valdenská a někdy snad i trochu bogomilská – ale pravoslavná, to rozhodně nebyla ani v náznaku. Jediné, v čem se shoduje oněch 38 článků s pravoslavím je obecné odmítání papeže a katolické církve, přijímání pod obojí způsobou a zavrhování očiště. Ale to byly běžné články husitské a tábořské i v českých zemích a na jakékoli ovlivnění pravoslavím z toho nelze usuzovat.

---

<sup>696</sup> Prohazka, str. 9

<sup>697</sup> Macůrek, str. 35

## ZÁVĚR

Na začátku této práce jsme si vzali za cíl objasnit vztahy mezi pravoslavím a husitstvím, které po r. 1436 A.D. vyústilo v utrakvismus (kališnictví). Hlavním smyslem bylo objasnit, zda vůbec tyto vztahy existovaly a pokud ano, jakou konkrétně měly podobu. Naše práce chtěla také splatit jistý dluh, který v našem dějepisectví existuje, protože problematikou vztahů husitství (utrakvismu) a pravoslaví se dosud soustavně na vědecké úrovni nikdo nezabýval. Existují samozřejmě práce ruské, které mají ovšem často velmi pochybnou úroveň.

Ačkoli vztah husitství a pravoslaví nebyl dosud podroben jako celek zkoumání vědeckému, přesto o něm bylo napsáno mnoho knih, článků a studií, které ale bohužel nebyly postaveny na vědeckém bádání, nýbrž na citech a osobním zaujetí jednotlivých, zejména pravoslavných autorů. My v naší práci jsme naopak chtěli toto téma pojmout vědecky a vyvarovat se tak možných nesprávných interpretací.

V našem dějepisectví existují samozřejmě dílčí studie, např. o jednání husitů s cařihradskou církví, ale ty se vždy zaměřovaly jen na jedinou část těchto vztahů. My jsme se naopak snažili prozkoumat vzájemné souvztažnosti obou náboženských proudů z mnoha různých úhlů. Domníváme se, že jsme nezanedbali žádný důležitý okruh této problematiky, ačkoli tyto okruhy byly často vzájemně velmi vzdálené.

To už samo o sobě ukazuje, že vztahy mezi utrakvismem a husitstvím nebyly soustavné, nelze je sledovat souvisle – byly spíše nahodilé, docházelo k nim v různých obdobích vývoje husitského (kališnického) hnutí. Proto jsme také došli při zkoumání různých okruhů této problematiky k různým závěrům.

Na začátku naší práce jsme nejprve podali přehled názorů pravoslavných autorů na husitství. Není to samozřejmě přehled vyčerpávající, nicméně, domníváme se, reprezentativní. Lze z něj vysledovat obecnou tendenci většiny pravoslavných autorů považovat husitství za jakési pokračování pravoslavné tradice, která byla do českých zemí přinesena sv. bratry Cyrilem a Metodějem. Pravoslavní, zejm. ruští autoři jsou povětšinou přesvědčeni, že se tato tradice udržela na venkově mezi lidem i přes soustavný tlak vládnoucí katolické hierarchie, podporované vládnoucími kruhy. Projevy této tradice měly být zejména laický kalicha a bohoslužba v národním jazyce – tedy ty články víry, které byly tak důležité pro husitství. Právě v husitství pak tato cyrilometodějská tradice vystoupila opět zjevně ze skrytu, v němž přežívala několik staletí.

Problém této teorie je ale v tom, že její zastánci nejsou s to ji doložit jakýmkoli důkazem. Není doklad přetrvání pravoslavné tradice na našem území od 12. století do Husa. Vše, co tyto autoři za takové důkazy vydávají, lze vykládat i zcela bez spojitosti s pravoslavím. Ke všem totiž existují paralely ze západoevropského, čistě katolického a latinského prostředí. Mimo to se zastánci přetrvání pravoslaví odvolávají na dosti nespolehlivé prameny ze 16. a 17. století, které navíc někdy vykládají zcela jinak, než jak byly myšleny – např. kroniku Bílejovského, ačkoli sám Bílejovský má za to, že cyrilometodějskou tradici kalicha udržovala oficiální katolická hierarchie. Pochybnost těchto pramenů ukázal ve svých „Dějínách“ už František Palacký a odmítl jejich zprávám věřit. To nemálo podráždilo pravoslavné ruské autory, kteří se nedokázali vzdát této lákavé teorie.

Rovněž tvrzení některých autorů (Hilferding) o existenci jakéhosi nelatinského proudu v české církvi je založeno na chybném překladu listu papeže Klementa VI. králi Karlu IV., kde se cituje králova žádost o založení slovanského kláštera. Tam se mluví o jakýchsi „schismaticích“, kteří odmítají latinské obřady. Ti nicméně podle listu nemají být v českých zemích, ale v okolních krajinách – tedy v Polsku a Uhrách, kde skutečně pravoslavní Slované žili.

Můžeme tedy uzavřít, že v českých zemích nemáme žádné zprávy o přetrvávající cyrilometodějské tradici a jejích udržovatelích a ctitelích. Veškeré doklady, které se o nich snaží předložit pravoslavní autoři, není třeba brát v úvahu jako neprůkazné či mylně vykládané.

#### a) Hus jako pravoslavný a světec

Co se týče samotné pravoslavnosti Husovy, i ta je v dílech pravoslavných autorů postavena na vratkých základech. Někteří autoři ji vyvozují z toho, že Hus byl dědicem cyrilometodějství, že byl představitelem oné skryté pravoslavné církve, jež u nás měla přetrvat. Hlavní slabinou tohoto výkladu je ale to, že přetrvání pravoslaví nelze doložit. Často se též poukazuje na Husův kladný vztah k pravoslaví, který je vidět v jeho dílech, zejména spisech eklesiologických. Hus se samozřejmě o pravoslavné církvi vyjadřuje kladně, ale to byla obecná tendence všech, kdo navazovali na Vilklefa. Na východní církvi mu bylo sympatické zejména to, že se vyvarovala svatokupectví. Protože to bylo do značné míry způsobeno kuriálním fiskalismem, napadl Hus i výsadní postavení římského biskupa. Přitom skutečně poukazoval na východní církvev, která instituci papežství neměla. Ale při tom všem Hus nikdy nehodlal ze svazku katolické církve vystoupit, jeho cílem bylo pouze západní církvev napravit.

I tato snaha o nápravu katolické církve byla některým autorům (sv. Nikolaj Velimirovič) důvodem považovat Husa za pravoslavného – usiloval prý o to, aby se západní církvev navrátila k víře a praxi prvotní, apoštolské církve. A tato apoštolská církvev je přece církvi pravoslavnou! Tedy z toho logicky plyne, že Hus usiloval o návrat „pobludilé“ katolické církvev k pravoslaví. Ale viděl to tak i Hus? Nemáme proto jediný důkaz! K apoštolské církvi se samozřejmě navrátit chtěl – ale nepovažoval ji za církvev pravoslavnou, totožnou se současnou církvi „řeckou“.

Nicméně je pravda, že Hus měl k východní církvi prokazatelně kladný vztah a odmítal v „Řecích“ vidět kacíře a schizmatiky, jak to tehdy bylo obvyklé na západě. Husův názor byl plodem jeho eklesiologie, pro niž byl nejdůležitější pojem „církvev obecné“, která byla souhrnem všech předurčených ke spasení. A tato církvev obecná se v Husově pojetí neomezuje jen na církvev římskou, ale může se z části nacházet i v jiných církvevích, včetně církvev pravoslavné. Zároveň ale Hus nikdy nezpochybil, že se z této církvev obecná nachází z velké části i uvnitř církvev katolické. A nemáme také jediný doklad, že by se Hus někdy přestal považovat za součást církvev katolické. O tom svědčí už sama skutečnost, že odjel své učení obhajovat na koncil do Kostnice – nechtěl s katolickou církvi přerušit obecnství, naopak, chtěl ji napravit. Hus byl totiž svým vyznáním jednoznačně katolík, což také většina současných pravoslavných autorů nezpochybnuje. Jeho pravoslavnost ale vidí v touze po návratu k apoštolské církvi (viz výše) a upřímné víře v Krista. Přitom říkají, že z tohoto hlediska konkrétní články jeho víry nejsou podstatné. My se to nedomníváme.

Tak už Husova eklesiologie jej sice přivedla ke snášenlivosti k pravoslavné církvi, ale zároveň je jednou z hlavních překážek vidět v Husovi pravoslavného křesťana. Právě jeho učení predestinační je bytostně cizí pravoslavnému pojetí. Pro pravoslaví má zásadní důležitost osobní rozhodnutí jednotlivce pro Krista, které je aktem svobodné vůle. nesmírně důležitá je také čistota víry, neboť pouze skrze pravou víru v Krista lze dojít ke spasení. Právě snaha o uchování čistoty víry je hlavním znakem východní („orthodoxní“) církvev. Pro Husa je naopak hlavní podmínkou spasení to, že je člověk k němu bez vlastní zásluhy předurčen. Samotná víra, resp. její články nejsou pro Husa důležité. Paradoxně to byla právě tato nepravoslavná nauka, která Husa přivedla ke kladnému vztahu k pravoslaví.

Pokud by pravoslavní považovali Husa za pravého, tedy pravoslavného křesťana, znamenalo by to, že pro ně není důležitá čistota víry, ale jen jakási obecná vůle k pravdě Kristově. Ta ale byla lidmi různých vyznání vykládána různě. Pak by tedy pravoslavní převzali některé aspekty Husovy eklesiologie, v níž není důležitá čistota víry v Krista, ale jen jakési vnitřní zaujetí touto

vírou. Pak by ale za pravoslavné křesťany bylo možno považovat všechny hluboce věřící křesťany všech vyznání – tedy i Luthera, Kalvína, Savonarolu, P. Valdese, Ignáce z Loyoly... Ti všichni upřímně věřili v Krista a byli za tuto víru ochotni dát život stejně jako Hus. Jenže to je sice možné v intencích učení Husova, ale nikoli v pravoslaví. Ač pravoslavní mohou ocenit osobní zbožnost jinověrců a zříká se také konečného soudu o jejich spáse, není možné v nepravoslavných vidět skutečné křesťany, protože jejich víra se odchyluje od víry církve apoštolské, od pravdy Kristovy.

Právě proto je názor o Husovi jako pravoslavném křesťanovi nejen nepravoslavný, ale je i nebezpečným precedentem pro pravoslavnou církev, který by měl za následek, že by ani v dalších případech nebyla čistota, pravost víry považována za důležitou. Z toho ale logicky vyplývá otázka, proč tedy čistotu víry udržovat, když k tomu, aby byl člověk pravým křesťanem, stačí jen jakési obecné přihlášení se ke Kristu a pevnost ve víře, ať už je jakákoli. Kde jsou ale hranice křesťanství? Jak určit, co je ještě křesťanské a co nikoli – když není důležitá čistota víry? může každý věřit čemu chce a přesto být pravým křesťanem? To jsou otázky, k nimž zákonitě vede prohlášení Husa za pravého, tedy pravoslavného křesťana. Je jasné, že většina současných lidí by na tyto otázky odpověděla tak, že čistota víry skutečně není důležitá – pravoslavné stanovisko by ale mělo být přesně opačné.

A protože uznání Husa za pravoslavného křesťana zákonitě vede k takovým závěrům, je třeba jej odmítnout. V rámci skutečně pravoslavné theologie není možné.

U této otázky jsme se zastavili tak široce proto, že v pravoslavné církvi, zejména československé, ale i ruské, bylo vždy rozšířeno vnímání Husa nejen jako pravoslavného křesťana, ale přímo jako světce. A toto pojetí nebylo jen záležitostí 19. století a jeho obrozeneckých a slavjanofilských nálad, ale zůstalo zachováno i entusiasmem prvorepublikové gorazdovské církve (jež zčásti vznikala pod vlivem hnutí „Los von Rom“), ale udržuje se v některých kruzích naší pravoslavné církve do současnosti. Výrazem toho je snaha o prohlášení Husa za pravoslavného světce, které začíná být v dnešní době opět aktuální.

Jiná věc by byla, kdyby se podařilo prokázat, že se Hus k pravoslaví nějakým způsobem přiklonil, že se pro něj vědomě rozhodl. A to pro pravoslaví nikoli skryté pod rouškou prvotní církve (již sám Hus považoval za církev katolickou), ale pro pravoslaví jasně představované tehdejší východní církví, např. řeckou nebo ruskou. To snad učinil Jeroným Pražský, ale u Husa k tomu nedošlo! Proto je jeho prohlášení za pravoslavného světce jen na základě vnitřní upřímnosti jeho víry nemožné, vrhlo by českou pravoslavnou církev o 100 let zpět do časů nekritického panslavismu a národovectví. Česká pravoslavná církev by se vrátila do doby svého zrodu, kdy pro pravoslavné Čechy bylo pravoslaví důležité jako vymezení se proti Římu – kalichem, národním bohoslužebným jazykem, ženatým kněžstvem, Cyrilem a Metodějem a nakonec také kladným vztahem k Husovi. Přitom by pro pravoslavné křesťany mělo být na prvním místě to, že církev pravoslavná (podle jejich přesvědčení) uchovává čistou víru a pravdu Kristovu v nejryzejší podobě. Samozřejmě, proti obecně kladnému vztahu k Mistru Janovi nelze nic namítat, pro pravoslavné je jeho duchovní úsilí i oddanost Kristu inspirativní, ale považovat jej za pravoslavného křesťana nebo dokonce světce je zcestné – jak jsme ukázali.

#### b) Jeroným Pražský

Poněkud jiná situace je v případě Husova přítele, mistra Jeronýma Pražského. Ten je obvykle ve stínu svého druha, přitom co se týče vztahů husitství a pravoslaví je pro na jeho postava neskonalé zajímavější. Víme totiž, že se během své cesty na Litvu a Rus velmi těsně sblížil s pravoslavnými křesťany a dával pravoslavným bohoslužbám zjevně přednost před katolickými. Co bylo prvotním impulsem jeho zájmu o pravoslaví a následného blížení s ním můžeme usuzovat stejně jako u Husa. Nebyla to jakási přetrvávající cyrilometodějská tradice, protože

v českých zemích nic takového nelze doložit. Daleko spíše to byly spisy Viklefovy, k jehož stoupencům Jeroným prokazatelně patřil. Právě Viklef se totiž, jak bylo několikrát zmíněno, vyjadřoval o východní církvi pochvalně.

Jeroným však došel dál než k pouhým sympatiím, které se projevovaly i u dalších husitů. neváhal svůj kladný vztah k východnímu křesťanství v praxi ukázat a ve chvíli, kdy měl možnost volit mezi pravoslavím a katolictvím, rozhodl se pro pravoslaví. Na základě spisu Konstantina Kostenčského máme za to, že Jeroným se vnitřně pro pravoslaví rozhodl už během své pouti do Palestiny. V případě tak vzdělaného muže, jakým Jeroným byl, je třeba mít za to, že to nebylo rozhodnutí nahodilé, nýbrž naprosto vědomé. Považoval dokonce pravoslavnou víru za lepší nežli víru katolickou – takto lze rozumět jeho výroku, že „víra Rusů je dokonalá“. Nevíme, nakolik se s východní církví sjednotil svátostně – o tom přímé doklady chybí, nicméně zpráva Konstantinova i kostnické žaloby připouštějí také výklad, že Jeroným k pravoslaví konvertoval. Ne sice formálně, ale fakticky, ačkoli ani o tom nevíme nic bližšího.

Na druhou stranu musíme vidět Jeronýmův příklon k pravoslaví ve světle jeho víry i osobních vlastností. Jeroným byl bouřlivák a snad i provokatér. Proto zcela nemůžeme vyloučit možnost, že v pozadí jeho demonstrativního upřednostňování pravoslaví před katolictvím byla snaha šokovat katolické duchovní, kteří na východě také byli. My ale víme o Jeronýmově přichylnosti k pravoslaví už ze Svaté země, kde zcela jistě neměl důvod kohokoli tím provokovat či šokovat. Proto máme za to, že i ve Vitebsku chtěl spíše vyjádřit své sympatie, nežli záměrně šokovat. Z hlediska Jeronýmovy víry, respektive eklesiologie, pak příklon k pravoslaví nemusel znamenat rozchod s církví katolickou. Ta byla stejně tak částí církve obecné jako církev pravoslavná. Skutečně, neslyšíme nic o tom, že by Jeroným po návratu do Čech neudržel obecnost s církví katolickou.

Nicméně v Kostnici byl jeho příklon k pravoslaví jedním z bodů obžaloby a byl to tak jeden z důvodů, pro něž byl Jeroným upálen. Ačkoli toto obvinění není zmiňováno v rozsudku a není známa ani Jeronýmova odpověď na ně, přesto zároveň nevíme ani o tom, že by svůj příklon k pravoslaví popřel. Ale přesto se k pravoslavné církvi v Kostnici, byť nepřímou, hlásí. To když ve své závěrečné řeči prohlašuje, že Češi pocházejí (církevně) od Řeků. On sám se pak spolu s Mistrem Janem považuje za obnovitele této tradice.

Ohledně vztahů Jeronýma k pravoslaví je zajímavá i zpráva Konstantina Kostenčského z roku 1431/2 A.D., že Hus navštívil Palestinu a Sinaj a odvezl si odtud pravoslavné knihy, které se v Čechách těšili potom vážnosti. Hus ve Svaté zemi ale nikdy nebyl, prokazatelně ji však navštívil Jeroným. Zmýlil se Konstantin a ve skutečnosti se tato zpráva má týkat Jeronýma? Pak by to byl další doklad jeho přichylnosti k pravoslaví.

Co se týče víry Jeronýmovi, vyznával samozřejmě i on některé nepravoslavné věci, např. predestinaci, asi Filioque. Ale zdá se, že třeba odmítal očištec, což mohlo být jak pod vlivem valdenských, tak pravoslavných. Hlásil se k Husovu pojetí církve, tedy sdílel i jeho kritiku papežství. Naopak výslovně odmítal Viklefovo remanenční učení o svátosti oltářní a vyznával skutečnou přítomnost Krista v ní. To je zcela v souladu s pravoslavím. Predestinace je sice nepravoslavná, ale na druhou stranu sama o sobě není důvodem nepravoslavnosti svého vyznavače – jejím zastáncem byl i sv. Augustin, jenž je pravoslavnou církví uctíván jako světec – byť s poukazem na některé jeho omyly, mezi něž právě predestinace patří.

Důležité v případě Jeronýma je, že se zjevně přiklonil k pravoslavné církvi, když měl možnost volby, a že to byl jeden z důvodů, pro něž byl v Kostnici upálen. Proto, na rozdíl od Husa, zůstává otázka jeho prohlášení za pravoslavného světce otevřená a měla by být podrobena dalšímu zkoumání. To by ale mělo být úkolem zvláštní jeronýmovské monografie.

Ohledně Jeronýma lze totiž uplatnit přístup, který někteří pravoslavní autoři požívají v případě Husa. Je to staré církevní učení o křtu krví, které říká, že i prvokřesťanští mučedníci, kteří zahynuli pro víru ještě v katechumenátu před křtem, byli pokřtěni právě svou krví, již prolili pro víru. Přitom samozřejmě krev je tu míněna obrazně, nezáleží na způsobu smrti. Tak, říkají oni autoři, lze i mučednickou smrt Husovu a Jeronýmovu považovat za takový křest krví. V případě Husa, jak jsme ukázali, je to nemožné. Naproti tomu Jeroným byl skutečně popraven mimo jiné za svůj příklon k pravoslaví. Proto se lze seriosně zamýšlet nad otázkou, zda se v jeho případě o takový křest krví nejedná a Jeroným opravdu není pravoslavným mučedníkem. V tom případě by bylo možné jeho uctívání jako svěťce i v pravoslavné církvi.

Zde je samozřejmě ve prospěch Husa možno namítnout, že Jeroným je ve výhodě, protože se s živým pravoslavím setkal, kdežto Hus nikoli. Nelze ale předjímat, jak by se Hus zachoval, kdyby se taková příležitost naskytla. Možná by se zachoval stejně jako Jeroným, možná by se přidržel církve katolické. O tom ale my nemůžeme vynášet soud, protože tato situace nikdy nenastala. Je proto křesťanské a pravoslavné přenechat soud o Husově duši, o jeho posmrtném osudu Bohu. My zde nemůžeme odpovědět na otázku, zda je Hus svatým u Boha, ale pouze na to, zda má být jako světec ctěn pozemskou pravoslavnou církví. Na rozdíl od případu Mistra Jeronýma můžeme o Husovi říci jednoznačně: Nikoli!

#### c) Další okruhy

Tolik tedy k asi nejaktuálnější otázce, na niž měla naše práce odpovědět. Nyní se již stručněji budeme věnovat dalším bodům.

Velmi zajímavá je otázka, nakolik pravoslavný zvyk přijímání pod obojí a podávání eucharistie dětem ovlivnil zavedení těchto věcí v kališné církvi. Zde můžeme opět zcela pominout myšlenku, že by se kalich udržel u nás od dob cyrilometodějských až do husitství. Opět platí to, co jsme řekli už dříve – chybí pro to jakýkoli důkaz.

Ohledně zavedení kalicha i přijímání dětí je tu jednak teorie, že byly zavedeny na základě zpráv Jeronýma Pražského o ruské bohoslužebné praxi. ta je ovšem naprosto neprůkazná, i když je zajímavá časová shoda Jeronýmova návratu z východu do Prahy a první Jakoubkovo utrakvistické kázání. Z toho můžeme vyvozovat, že snad Jeronýmovy zprávy byly váhajícímu Jakoubkovi, který k nezbytnosti laického kalicha došel z jiných východisek, posledním impulsem, který jej přiměl veřejně s touto myšlenou vystoupit. Nic víc z toho doložit nemůžeme.

Hrála ale u Jakoubka při zavedení přijímání pod obojí nějakou roli pravoslavná bohoslužebná praxe. Domníváme se, že nikoli. V jeho raných utrakvistických spisech se o řeckém podávání pod obojí zmiňuje jen jednou. Hlavním argumentem je tu existence laického kalicha v pravotní církvi a jeho celkem nedávné opuštění. Důležité je také to, že nutnost přijímání pod obojí ustanovil už sám Kristus. Poukaz na praxi „Řeků“ se objevuje až v pozdějších letech, vždy ale při obraně kalicha proti katolíkům. I pak stojí až na posledním místě, vždy mají největší váhu ustanovení Kristovo a praxe staré církve. Často je tento argument vůbec opomíjen (třeba u Rokycany). Z toho můžeme vyvodit, že bohoslužebná praxe pravoslavná byla pro husity dodatečně vítaným argumentem při obraně kalicha, ale na jeho zavedení vliv neměla – nanejvýš je uspíšila, pokud přijmeme výše zmíněnou teorii o Jeronýmových zprávách z Rusi.

Co se týče přijímání dětí je situace složitější. Zdá se, že argument pravoslavné praxe tu jistou roli hrál. Jenže zprávy o ní měl Jakoubek zejména z děl scholastických autorů, ačkoli se v jednom případě odvolává i na očitě svědectví, snad Jeronýmovo. Ani tady tedy nebylo podávání dětem zavedeno díky vlivu živého pravoslaví, ale na základě studia scholastických děl, která na tuto praxi poukazovala. A ostatně nebyla pravoslavná praxe argumentem jediným – velkou roli hrály i zmínky o podávání dětem u církevních otců.

Velmi zajímavá byla také otázka, nakolik se husité a utrakvisté hlásili k zakladatelům české a moravské církve, sv. Cyrilu a Metodějovi. Naše bádání tu ale došlo k velmi tristnímu zjištění. Slovanští věrozvěsti byli husity ctěni jen velmi málo, dokonce výrazně méně, nežli je ctíli katolíci v době Karlově. I v pohusitské době máme doloženy cyrilometodějské legendy, ale jen ojediněle a šlo tu o opisy legend z doby Karla IV. Ale pokud už se někdy husité o slovanských věrozvěstech zmiňovali, nikdy namluvili o tom, že by tito byli částí pravoslavné církve – husité počítali s tím, že byli členové církve západní. O tomto postoji svědčí i těch málo případů, kdy husité argumentovali pokazem na oba bratry – husité mluvili o tom, že jim papež povolil slovanskou bohoslužbu a laický kalich... Z toho lze vyvodit, že pokud už husité oba bratry ctíli, bylo to plodem obnoveného kultu cyrilometodějského doby Karlovy, kdy oba bratři byli vykládáni zcela katolicky. Nešlo tu tedy o nějakou utajovanou pravoslavnou tradici, o níž mluví někteří pravoslavní autoři.

Jen ojediněle se také husité odvolávají na jejich bohoslužebnou praxi kalicha a národní řeči. O tom, jak málo ctíli husité oba věrozvěsty, svědčí nejlépe skutečnost, že při jednáních Konstantina Anglika v Cařihradě jejich jména vůbec nezazněla! A to i přesto, že by to celá jednání ulehčila a navodila lepší atmosféru... Přesto asi nakonec i soluští bratří nějakou roli při jednání hráli, protože snad právě jako důkaz jimi zavedené slovanské liturgie byl do Cařihradu přivezen Evangeliář remešský.

Nicméně toto téma můžeme uzavřít konstatováním, že o Cyrilu a Metodějovi měli husité a utrakvisté povědomí jen mlhavé nebo vůbec žádné. To je také dalším důkazem pro to, že cyrilometodějské dědictví v národě nepřetržovalo po staletí až do husitství, protože pak by se musela úcta k slovanským věrozvěstům v českém hnutí zákonitě výrazně projevit.

Jak lze v celku hodnotit vztah husitů, a kališníků k pravoslavné církvi? Jednoznačně kladně, stejně jako u Husa a Jeronýma. A tento kladný vztah vycházel také ze stejných zdrojů jako u obou kostnických mučedníků. Prvotním impulsem byla chvála východní církve ve spisech Jana Viklefa, že pravoslaví lépe odolalo svodům bohatství a moci. Po zavedení kalicha byla husitům sympatická na pravoslavné církvi i její nepřerušená praxe podávání pod obojí. Mimo to se jim líbilo i podávání svátosti oltární dětem a bohoslužba v národním jazyce. Obecně se mělo za to, že se východní církve vyvarovala špatných novot, které se zahnízdily v katolické církvi – počínaje nárůstem moci papežovy a konče odpustky.

Stejně jako u Husa byly další vztahy husitů a pravoslavné církve umožněny zejména pojetím církve v husitské eklesiologii. Jak jsme už řekli, podle ní se nalézali údové církve obecné, křesťané předurčení ke spasení, stejně tak v církvi katolické jako v pravoslavné – a jako v české církvi husitské. Odlišnosti pravoslavné církve nebyly tedy na překážku navázání jakýchkoli vztahů – a dokonce svátostného obecenství. K tomu docházelo prokazatelně při svěcení husitských (kališných) kněží pravoslavnými biskupy – ačkoli to máme spolehlivě doloženo jen jedenkrát v 60. letech. Stejně tak byli ale husité schopni nechat své kněze světit od biskupů katolických a stejně tak i arménských.

Nicméně je třeba říci, že přes tyto sympatie se pravoslavná církve žádnému většímu zájmu husitských theologů netěšila. Sice se o ní čas od času pochvalně zmiňují, ale v jinak rozsáhlé literatuře husitské a kališnické je těchto zmínek nemnoho – byť se v pravoslavné literatuře stále dokola citují. Ale jen pro názornost – Mikuláš Biskupec ve svém „Vyznání a obraně táborů“ sice věnuje mnoho stran odmítání očištěnce, ale nikde se ve své argumentaci nezmiňuje o tom, že očištěnci odmítají i pravoslavní (asi by napsal „Řekové“).

Jediný literární projev výraznějšího zájmu pochází od Petra Turnova – je to jeho spis „Rites et mores Graecorum“. Jenže Petr, ač bývá zván „německým husitou“, toho s husitským hnutím noho společného neměl – z Čech odjel na podzim 1414 A.D., když tu pod obojí přijímal jen



jedinkrát. Poté se zde na krátko zastavil r. 1422 A.D., ale tehdy už tu ani z kalicha nepřijímal. Odcestoval pak do Německa a Čechy už nespátřil. Byl spíše přívržencem obecně opravného viklefského hnutí, které se v letech 1412 – 14 A.D., kdy v Praze pobýval, rozvíjelo na zdejší universitě. Skutečným stoupencem kalicha se nikdy nestal, ač se k němu také přihlásil. Ale vlažnost jeho husitství nejlépe vidíme z toho, že ve svém dílku o pravoslaví se vůbec nevěnuje pravoslavné eucharistické praxi. A snad právě proto mezi husity zcela zapadlo - neobsahovalo téměř žádné zmínky o kalichu, jenž byl naopak pro husity nejdůležitější.

Největším sympatiím se ovšem pravoslavná církev těšila u táborů. Je to poněkud paradoxní, protože právě táborství bylo pravoslaví nejuzdálenější – eklesiologií (to ale všechny husitské strany), ale také odmítáním reálné přítomnosti Krista v eucharistii, odmítáním apoštolské posloupnosti i většiny svátostí, úcty k obrazům, klášterů atd. Naopak se oproti většině husitů táboři byli blízcí pravoslaví tím, že odmítali očistec a snad i užíváním kvašeného chleba při mši.

#### d) Filioque

Ale velmi zajímavé je, že táboři zaujali rezervovaný postoj k Filioque, které nebyli ochotni proti Řekům hájit – byli tedy v dialogu s pravoslavnou církví ochotni zpochybnit dogmata, jež vyznával celý západ i ostatní husité. Táboři sice Filioque vyznávali také – ale ukazuje se, že na něm netrvali jako nezpochybnitelném článku víry. To snad mohl být důsledek jednání s cařihradskou církví koncem 20. let, na nichž, zdá se, se podíleli hlavně táboři.

Ovšem jistý odstup od Filioque se objevuje už u Husa, který považoval spor o něj za pouhé nedorozumění ve slovech. Takovýto vztah ke katolické nauce o vycházení Ducha Sv. mohly zaujímat i další husitské strany i jednotlivci, ačkoli o tom máme doklad jen u táborů. Otázka Filioque totiž nebyla pro husity důležitá, v popředí jejich zájmu byly jiné theologické otázky.

#### e) Osobní setkávání husitů a pravoslavných

Co se týče osobních kontaktů s pravoslavnými, k těm měli husité příležitost jen málokdy. Poprvé se s pravoslavnými křesťany mohli setkat ve vojsku knížete Zikmunda Korybutoviče, který podvkráté přišel ve 20. letech do českých zemí. O složení jeho vojska nemáme přesné údaje, ale zdá se, že většinu z něj tvořili katoličtí Poláci. Nicméně podle toho, že během verbování svého sboru přišel Zikmund i do východní Haliče, kde žili pravoslaví Rusové (Rusíni), zdá se, že tu nějakí pravoslavní vojáci byli. Pravoslavný byl i rurikovský kníže Fridrich (Fjodor), který Korybuta na české výpravě doprovázel – a ten měl s sebou zcela jistě nějakou vlastní družinu.

Problém ale je, že o těchto pravoslavných, většinou asi ruských, vojácích v Korybutově vojsku nic neslyšíme. A to ani z pramenů polských (Dlugoš), ani z českých. V nich jsou Korybutovi vojáci důsledně zvaní „Poláci“. Znamená to tedy, že pokud nějakí pravoslavní vojáci s Korybutem přišli, nesetkali se u Čechů s jakýmkoli zájmem. To bylo možná způsobeno tím, že šlo o lidi nevzdělané a neurozené – většina Korybutových rytířů byli asi právě Poláci a o prosté vojíny se kronikáři nezajímali – a asi ani theologové, protože nečekali, že by se od nich mohli dozvědět něco zajímavého.

K dalšímu přímému kontaktu husitů s pravoslavnými došlo v dolních Uhrách, Sedmíhradsku a Moldávii. Tentokrát ale za opačných podmínek – byli to husité, kdo přicházel do pravoslavných krajů. V těchto podmínkách se mohlo docela dobře osvědčit, jak vážně mínili husitští theologové své pochvalné výroky o pravoslavné církvi, mohly zde být navázány nejtěsnější kontakty.

Ale opak byl pravdou. Vše nasvědčuje tomu, že jak v Moldávii, tak v Sedmíhradsku a Dolních Uhrách se husitství šířilo výhradně mezi katolickým obyvatelstvem. O tom existuje zmínky v dobových pramenech – i když na daném území, jmenovitě ve Srěmu, žili katolíci roztroušení mezi většinovou populací pravoslavnou, nalézalo husitství ohlas pouze mezi těmito nemnohými katolíky. O přestupech pravoslavných křesťanů k husitství neslyšíme nic.

Právě ve Srěmu je to ale situace pochopitelná. Husitství tu totiž šířili maďarští absolventi Pražské university, kteří novou víru přijali ještě v Praze. Tu pak po návratu do své vlasti, tedy do Srěmu, šířili opět mezi Maďary. Z maďarského katolického prostředí vzešli, do něj se i vrátili a zde hlásali Husovo učení. Mezi Maďary a většinovým pravoslavným obyvatelstvem, které tvořili Srbové, byla i jazyková bariéra.

I v Sedmíhradsku nalezlo husitství odezvu mezi katolickým obyvatelstvem maďarským a německým, nikoli mezi pravoslavnými Rumuny. Protože i zde husitství šířili Maďaři a Němci. Na rozdíl od Srěmu se ale v Sedmíhradsku dokázali spojit husité a pravoslavní k ozbrojenému odporu proti vykořisťovatelským praktikám katolické církve a maďarských magnátů.

V Moldávii byla poněkud jiná situace, zde husitství šířili snad původně čeští přistěhovalci, ale i zde pouze mezi německými katolickými kolonisty a Maďary. Moldavští husité se pokusili sice o misii mezi pravoslavnými Moldavany a přeložili proto do jejich jazyka Písmo svaté, ale nemáme zpráv, že by tato misie byla úspěšná. A kromě toho v moldavském překladu vyznání víry ponechali husité Filioque, takže o nějakém sblížení jejich věrouky s pravoslavím nemůže být ani řeč. Je to o to překvapivější, že z českých zemí máme doklady o tom, že zejm. táboří na Filioque dogmaticky nelpěli.

Ve chvíli, kdy husité byli ve většinově pravoslavných zemích, dokázali sice s pravoslavnými křesťany i vrchností (moldavská knížata Alexandr a Štěpán) najít modus vivendi ve vzájemné snášenlivosti, ale ve své misii se obraceli jen na katolíky. Husitství se i v těchto krajích rozvíjelo jen v katolickém prostředí. Dokonce se z jistých náznaků zdá, že pravoslaví se husitům zdálo plně pověř dívali se na ně s despektem.

Pokud už husité navazovali užší vztahy s místním nekatolickým obyvatelstvem, byli to paradoxně nikoli pravoslavní, ale bosenští Bogomilové, kteří žili zejména ve Srěmu.

Husitství, přes všechny chvály, jimiž v knihách zahrnovalo východní církve, nedokázalo při setkání s ní udělat rozhodující krok a navázat svátostné obecenství. Zdá se pravděpodobné, že husité byli pravoslavnou církví zklamaní. Jen z vyprávění věděli o jejím utrakvismu a odporu k papeži, ale nyní v praxi zjistili, že je tu rozšířená úcta k obrazům, liturgická roucha, kláštery a slavnostní vysluhování svátostí (abychom jmenovali alespoň nejdůležitější věci), což tamní husité, z nichž, jak se zdá, většina náležela k tábořskému směru, odsuzovali i u katolické církve. Proto byli spíše ochotni spojit se s bogomily, kteří, bez ohledu na své učení, měli k táborům blíž svým odmítáním obřadů, církevní hierarchie atd.

#### f) Dvojí jednání husitů v Cařihradě

Nejdůležitějším kontaktem mezi husity (utrakvisty) a pravoslavnou církví bylo ale dvojí jednání husitských vyslanců v Cařihradě. První se uskutečnilo koncem 20. let 15. století a druhé v letech 1451/2 A.D.

První jednání se uskutečnila v době největšího rozmachu husitské moci, mezi lety 1425 – 30 A.D. Vzhledem k tomu, že tehdy v českých zemích měla hlavní slovo radikální bratrstva tábořské a sirotčí, byla delegace nejspíše vypravěny jimi. Bohužel, o průběhu jednání máme jen málo zpráv, čteme o něm jen v jediném pramenu – životopise Makaria Makrese. Víme, že byla vedena na nejvyšší úrovni, s podporou císaře Jana. Co konkrétně chtěli husité v Cařihradě dojednat není známo – nejspíš nešlo o svěcení husitských kněží, protože tehdy ještě žil husitský arcibiskup Konrád z Vechty. Snad tu chtěli husité s cařihradskou církví domluvit společný postup při jednáních s katolickou církví. Na nadcházejícím koncilu totiž chtěli husité vymoci povolení kalicha a cařihradská církev měla jednat o unii s Římem. Společný postup by proto byl výhodný pro obě strany.

Není ale vyloučeno, že husité přišli do Cařihradu s návrhem na vojenskou pomoc Východořímské říši proti Turkům. Pak by ale byla zmařena unie východní a západní církve,

protože k ní byla cařihradská církev tlačena jen nutností získat ze západu pomoc proti Osmanům. O průběhu rozhovorů ani jejich skutečné náplni ale nevíme skoro nic. Jediné, co se v životopisu Makariově dočteme, je že se husité dostali do ostrého sporu s Řeky ohledně úcty k obrazům a klášterů. Za Řeky vedl spor hlavně Makarios Makres. Víme o něm, že byl přívržencem unie s Římem a máme za to, že se snažil jednání s husity rozbít tím, že poukazoval na věroučné a praktické odlišnosti husitů. Podle jeho životopisu se zdá, že se mu nakonec podařilo jednání rozbít, čímž zabránil sblížení husitů a Řeků a zachránil projekt unie, který by jinak byl zbytečný.

Přesto ale i po odjezdu husitské delegace pokračovaly styky mezi Cařihradem a husity. Trvaly ale jen pár let, v období před basilejským koncilem. Svou účast na tomto sněmu totiž husité podmiňovali účastí Řeků – asi právě proto, aby spolu s nimi vytvořili jednotnou frontu proti katolické straně na koncilu. Řekové ale nakonec dorazili až o několik let později, kdy byl koncil přeložen do Ferrary. Někdy v té době také asi vzájemné styky ustaly. Nicméně tyto kontakty měly přinejmenším u táborů za následek vstřícnější postoj k pravoslaví, který se projevil jistým zpochybňováním Filioque.

Jestliže při prvním jednání koncem 20. let mohli husité vůči cařihradské církvi vystupovat do jisté míry jako rovnocenný partner, při druhém jednání v letech 1451/2 A.D. byla situace zcela jiná. Husité (utrakvisté) nyní vystupovali v roli prosebníka. Důvodem těchto jednání byla totiž potřeba získat peníze tak, že získají vlastního biskupa. Tím se měl podle snodného mínění stát zvolený arcibiskup pražský Jan Rokycana. Proto je třeba původce těchto jednání hledat právě v Rokycanovi a jeho okruhu (konsistoři), o čemž nám podávává doklad i pan Vaněk Valečovský a bratrské spisy.

O tom, že husité nevystupovali tak sebevědomě jako ve 20. letech svědčí i to, že tehdy přišla do Cařihradu celá delegace, tentokrát byl ale vyslanec jen jeden, zvaný v řeckých pramenech Konstantin Aglikos. O jeho totožnosti se vedou v českém dějepisectví dlouhé spory. My se přikláníme k tomu, že vyslancem byl husitský theolog a diplomat Petr Payne. Všechno, o Konstantinu Anglikovi víme, lze docela dobře vztáhnout i na Payna. Velmi důležité je také prokazatelné napojení Payna na pražský klášter Na Slovanech, odkud pocházelo tzv. Remešské Evangelium, jež se do cařihradu dostalo právě v té době. A podle mínění historiků je přivezl právě Konstantin Anglik jako dar husitů cařihradské církvi. Proti ztotožnění Payna s Konstantinem byla ale vždy vznášena námitka jeho vysokého věku.

My se domníváme, že jsme našli odpověď na tuto námitku. Máme za to, že Payne byl r. 1451 A.D. poslán do cařihradu proto, že zde už jednou byl – jako člen husitské delegace ve 20. letech. To je velmi pravděpodobné: měl tehdy blízko k táborům, měl i zkušenosti s diplomatickými jednáními a také cestováním do cizích zemí. Počátkem 50. let se naopak sblížil s Rokycanovou stranou. Byl tak asi jediným účastníkem prvních cařihradských jednání, kterého nyní mohl Rokycana vyslat na východ jako reprezentanta zájmů své strany. Ostatní účastníci oněch prvních jednání byli členové tábořské strany, takže se nemohli stát mluvčími Rokycanovými. Přitom vyslat do Cařihradu člověka, který tu měl z doby svého prvního pobytu kontakty, bylo velmi důležité. Z řeckých pramenů o Konstantinových jednáních víme, že v Cařihradě panovalo o Češích špatné mínění – byli považováni za kacíře nebo dokonce přímo za pohany. S jejich vyslancem by se asi nikdo nebavil. My ale víme, že Konstantin Anglik po příjezdu kontaktoval některé představené monastýrů a ti jej pak uvedli rovnou ke Gennadiovi Scholariovi, hlavě protiunijní strany. Z toho lze usuzovat, že český vyslanec se obrátil nejprve na „staré známé“, s nimiž navázal styky při prvních jednáních v Cařihradě. Ti mu pak zajistili přijetí u Gennadia.

V Cařihradě se Konstantin Anglik stal jednou z figurek ve složité politické partii. Východořímská církev byla v zoufalé situaci – před branami Cařihradu stáli Turci. Kvůli tomu usiloval císař o uzavření unie se katolickou církví, aby dostal ze západu vojenskou pomoc. Ale

lid, jehož mluvčím bylo mnišstvo v čele právě s Gennadiem, unii odmítal. Konstantin Anglik se tak stal pro Gennadia vítanou figurou ve hře. Snažil se jednání s českým vyslancem vést tak, aby jeho pomocí oslabil pozice prounijní strany. Proto zorganizoval jeho veřejné slyšení, které mělo ostře protiřímské vyznění – chtěl tak ukázat papeže v co nejhorším světle. Dalším krokem byla nabídka unie Čechů s cařihradskou církví – husité by tak získali možnost svěcení kněžstva, i když jim tu Gennadios nenabízel vysvěcení vlastního biskupa, ale pouze vyslání biskupů řeckých. Řekové si zase mohli slibovat od husitů vojenskou pomoc. Tím by ovšem padl hlavní důvod církevní unie s Římem.

Ale zdá se, že nakonec ani císař Konstantin nebyl proti tomu, aby Gennadios s českým vyslancem jednal. Mohl tuto skutečnost totiž použít jako prostředek nátlaku na kurií, aby západ konečně vyslal vojenskou pomoc Cařihradu dříve, než se tamní duchovenstvo spojí s husitskými „kacíři“. Pokud by tito výměnou za svěcení kněžstva poslali vojenskou pomoc, padla by tím jak církevní unie Cařihradu a Říma, tak prostředek nátlaku na Čechy. O tomto vstřícném postoji císařek jednáním Gennadia s českým vyslancem svědčí jednak mlhavá zmínka, že veřejné slyšení se konalo se souhlasem císaře, ale hlavně to, že vyslanec přijal při pravoslavném křtu právě císařovo jméno: Konstantin.

Tak Konstantin Anglik, který přijel do Cařihradu asi jen sondovat půdu ohledně možnosti získání biskupského svěcení, přinášel do Čech rovnou nabídku církevní unie. Ta ale nejspíš kališníky zaskočila. Proto se o ní v odpovědi cařihradské církvi vůbec nezmiňují, ale přesto chtěli v jednání pokračovat. Konstantin se koncem roku 1452 A.D. vydal na novou cestu Cařihradu. Tím ale veškeré zprávy o jednáních mizí.

Je ale omyl, že by jim učinil konec pád Cařihradu. Český vyslanec jednal se stranou opoziční, která se po dobytí města Turky stala v místní církvi stranou oficiální – Gennadios sám se stal novým patriarchou. Také není pravda, že jednání pádem Cařihradu skončila. Máme zprávy z bratrských spisů, že v 50. letech pobývali v Praze u Rokycany řečtí kněží z Cařihradu. Byli to nejspíše vyslanci, kteří měli pokračovat v dalších jednáních. Pokračování vzájemných styků i po pádu města ukazuje, že jednání roku 1451/2 A.D. nebyla jen politickou hrou mezi přívrženci a odpůrci unie, ale měla hlubší obsah. Snad skutečně kališníci dále jednali o svěcení kněžstva – ale měli Řekové nadále zájem na unii? Nicméně tato jednání nakonec žádný výsledek nepřinesla.

#### g) Konečný soud

Z toho, co jsme v naší práci zjistili, můžeme učinit následující závěr. Husité a utrakvisté měli na pravoslavnou církev celkem pozitivní náhled, ten byl ale výsledkem chvály východní církve u Viklefa a také četby církevních otců. Rovněž husitská eklesiologie se k pravoslavné církvi stavěla kladně, protože i v ní se nacházela část církve obecné. Sympatické byly husitům i některé zvyklosti pravoslaví, zejména přijímání pod obojí, na něž se někdy při obraně kalicha odvolávali, a bohoslužba v národním jazyce. A samozřejmě se husitům líbil odpor východní církve k papežství. Tyto sympatie k východní církvi byly ale jen teoretické. V praxi našly výraz pouze ve dvojitých jednáních husitů s cařihradskou církví, která však ukázala vzájemnou neslučitelnost husitské a pravoslavné věrouky a praxe. Když pak vzešla od pravoslavné církve nabídka na sjednocení, husité ji zcela opominuli. Sami si asi uvědomovali, že něco jiného je chválit východní církev v knihách a přijmout její dogmatické a praktické zvyklosti, které byly pro husity obtížně akceptovatelné (např. úcta k obrazům). To, že v praxi nebylo sblížení obou církví možné, dokládá i situace v Moldávii, Sedmihradsku Dolních Uhrách, kde ač žili husité v pravoslavném prostředí, rozšiřovali své učení výhradně mezi katolíky – a kupodivu i mezi dualistickými bogomily. Nikdy ale ne mezi pravoslavným obyvatelstvem.

To ovšem neznamená, že mezi husity nebyli jednotlivci, kteří by si k pravoslaví nenašli vlastní cestu. Víme o křtu Konstantina Anglika, ale hlavní postavou je tu Jeroným Pražský, který se

k pravoslaví přiklonil patrně už v Palestině a na Litvě a Rusi pak vědomě upřednostnil pravoslaví před katolictvím. mimo jiné i za to byl pak v Kostnici upálen. Otázka jeho uctívání jako pravoslavného světce je tak otevřená.

Totéž se nedá říci o Janu Husovi, který měl sice k východní církvi tolerantní postoj, ale nic víc. Není jakéhokoli důkazu o jeho pravoslavnosti nebo obzvláštní náklonnosti k pravoslaví. Ukázali jsme, že jeho prohlášení za pravoslavného světce je nejen neopodstatněné, ale dokonce jako precedens nebezpečné.

Zcela jsme zavrhli myšlenku o přetrvání pravoslavné církve v českých zemích od sv. Cyrila a Metoděje do Husa. Tak pochopitelně vzal za své náhled na Husa a husity jako pokračovatele pravoslaví. Pro tuto teorii není opora v pramenech a svědčí proti ní i mizivá úcta, jíž se slovanští věrozvěstové u husitů těšili.

## PŘÍLOHY

### Vyprávění Blažeje ze Zalky o husitech v Srěmu, Bačce a Moldávii

V latinském originále vydal J. Macůrek: *Prameny v knihovnách sedmihradských*, str. 36–41

Vyprávění Blažejovo je částí spisu CRONICA SEU ORIIGO FRATRUM MINORUM DE OBSERVANTIA IN PROVINCIA BOSNA ET HUNGARIA CHRISTU JESU MILITANTIUM – kronice bosenských františkánů, zahrnující období 14. stol. až r. 1642 A.D. první část kroniky, dovedená do 60. let 15. stol., je právě dílem Blažeje ze Zalky, který byl od roku 1420 A.D. vikářem bosenských a uherských františkánů.

Macůrek z této kroniky uvádí jen část, týkající se husitů.

#### Vyprávění Blažeje ze Zalky

Třináctý vikář bratr Jakub z Marchie, potvrzen jsa papežem, měl vyhledávat kacíře, a kvůli tomu opustil své vikářství. Bera se pak do (Srěmské) Kamenice, ve městech a vsích na obou stranách Dunaje ležících tu mnoho kacířů zvaných husité obrátil a (mrtvé) nechal vykopat a spálit. Tu také mistr Blažej, učitel kaple ve zmíněné Kamenici, dal se kvůli tomu na útěk a přišel pak do Bačky, kde byl proboštem a starším, byv povolán ze života, skončil své dny dobře a chvalitebně. A tentýž bratr, otec Jakub, nechal vykopat zesnulého otce plebána ze Sv. Martina a spálit jej u téže Kamenice; a s mnohými naložil podobně. Rovněž s otcem plebánem z Bulchenu naproti Futaku a jinými tamtéž zesnulými. neboť tak toto kacířství husitů (jak se říká), přišlo do Pannonie: pokud byl zmíněný mistr Blažej ještě učenlivým chlapcem, tehdy jej měšťané z oné Kamenice podporovali a vyslali jej na studia, slíbivše mu, že mu předají kamenickou faru, pokud jí bude zasluhovati. Tehdy sám chlapec, z touhy po studiu, odešel do Čech, přibyl do velkého města husitů Prahy a tam byl naplněn lidskou moudrostí ale ovšem i nakažen d'ábelskou zvráceností husitského kacířství. Konečně se s ještě jakýmisi dalšími náležitěho času navrátil do Pannonie, do své vlasti, totiž do Kamenice, a tam, jak řekl tento mistr Blažej, jsa obviněn, zmíněnému inkvizitorovi, bylo rozeseto ono husitské kacířství; ovšem nikoli jím samým, ale jeho (průvodci). A tak své dny, jak už řečeno, dokončil chvalitebně.

Tehdy také dva učenci z téže Kamenice, totiž Tomáš a Valentin, uradivše se s jakýmisi pošetilými lidmi a ženštinami, odešli v noci a přišli do říše moldavské, kde tito dva duchovní rozšířovali zmíněné kacířství a přeložili písmo obou zákonů do maďarského jazyka.

Jaké tedy a jak mnohé v nich bylo kacířství, jakž jsem sám četl, nikdo z lidí nemůže vypočítat. Tito prostí učenci byli jako podle lidového přísloví: Prostý theolog, čistý kacíř. neboť rčení „Duch Svatý“ vykládají jako „Svatý Vítr“ („Zent Zelleth“). A když to, o čem byla už řeč, tam byli rozeseli, tehdy tito duchovní konali další poradu (jako učedníci Kristovi, což odstup!) a jeden z nich, totiž Tomáš, zůstal u tohoto lidu, který se skrze ně obrátil na kacířství, aby jej mohl poučovat. Druhý, Valentin, odešel do Turecka, aby když by se vzdělal v jejich písmu, povolal k sobě svého druha; a když tam počal pracovati, tehdy se zvěst o něm donesla až k tureckému císaři. A tu vydal ten císař na popud svých rádců rozhodnutí, aby nepovstalo něco ke škodě jejich (totiž tureckých) zákonů, aby tento duchovní Valentin zaživa stažen z kůže; a tak se i stalo. Druhý pak, totiž Tomáš, se svým nezdolným lidem setrval a konečně zesnul, podle zásluh svých činů odevzdal duši d'áblu, kterému i sloužil, a jeho tresty nikdo nevypraví.

## Výslech Jeronýma Pražského v Kostnici

Přetisk z von der Hardtova vydání akt Kostnického koncilu (Const. Conc. IV. 634 nn) uvádí Hilferding (in Hus.... 1871 A.D., české vydání, str. 18 nn)  
Jedná se o výslech z 25. 4. 1416 A.D., který vedl Jan de Rocha.

Články vznesené ve věci víry proti Jeronýmovi z Prahy skrze Jana de Rocha

(č. 29, str. 642): Taktéž, týž Jeroným v království polském vzbudil velký odpor a když měl být uvězněn kvůli hanebnému kacířství, tajně odešel a unikl.

(odpověď Jeronýmova): *Odmítá, že by článek byl pravdivý.*

(č. 30): Taktéž, že léta Páně 1412 měsíce dubna zmíněný Jeroným, svůdce a zvrácený kazatel, usiloval věřící, obrátivší se na náboženství Kristovo, přivést zpět k bludné nevíře. A zvláště na Litvě a Rusi, vcházejí do jejich kostelů, dával přednost jejich víře, nebo spíš nevěře, před obecnou vírou křesťanskou. Kvůli čemuž si od nich přinesl mnohé dary. A to bylo veřejně známo a vyprávělo se to v Polsku i Čechách.

(odpověď Jeronýmova): *Učinil, že tyto byli pokřtěni podle obřadu řeckého. A sám Jeroným, tazan jsa knížetem Vitoldem a biskupem onoho místa, jestli by měli být překřtíváni, Jeroným jim poradil, že nikoli, ale měli by být jednoduše poučeni v římské víře.*

Hart dále uvádí (díl IV. str. 752): Ke třicátému článku řekl (Jeroným), že je pravdivý. Proto jej hájil a i dnes by jej hájil, jest-li, že bude moci.

Na konci zasedání 27. 4. byly proti Jeronýmovi vzneseny další články, opět Janem de Rocha.

Dodatky ke článkům Jeronýmovým, Podněcovatelem a Rozmnožitelem kacířské zvrácenosti učiněné

(nejprve se opakují předchozí dva články)

Taktéž se tvrdí a k uznání předkládá, že v krajinách ruských od deseti, dvaceti, třiceti, čtyřiceti, padesáti, šedesáti let bezprostředně předcházejících, i dříve i před tím od dávných časů a po všechen čas, jehož začátku ani konce se člověku v paměti nevybaví, bylo a stále jest až podnes jakési lidnaté město, obecně nazývané a pojmenované Vitebsk (Wytresco): A že lidé v tomto městě od řečených dob a po všechny časy byli a stále jsou až podnes z větší části Rusové (Ruteni), čili rozkolníci, přidržující se řecké sekty, od víry křesťanské velmi se uchylující a bloudící. A tak bylo a vpravdě jest.

Taktéž, že ve zmíněném městě byl od dávných časů a po všechen čas a stále jest až dodnes jakýsi katedrální chrám podle obřadu zmíněných Rusů: A také jakýsi klášter menších bratří (var.: bratří kazatelů), podle obřadu pravých křesťanů obcujících a žijících.

Taktéž, že vedle zmíněného města od dávných časů byla a stále jest až podnes jakási splavná řeka, po níž se lidé výše řečených stran měli a mají ve zvyku plavit.

Taktéž, že léta Páně 1413 a měsíce (výpusťka, jen 1 rukopis má: dubna) téhož roku, slavný kníže vévoda Vitold, bratr nejjasnějšího knížete, krále polského, se blížil ke zmíněnému městu Vitebsku po zmíněné řece s velkým vojskem a průvodem, a že Jeroným z Prahy podobným způsobem byl v řečeném průvodu osobně přítomen.

Taktéž, že bratři a nábožní křesťané řečeného města, v měsíci a roce svrchu řečeném, ve chvíli zmíněného příjezdu, vyšli řečenému panu knížeti naproti podle pravého obřadu věrných křesťanů, s procesím a prapory a svatými ostatky.

### Řeč Jeronýma Pražského na koncilu v Kostnici

Z von der Hardtova vydání Akt Kostnického koncilu (díl IV., str. 758) přetištěného u Hilferdinga (Hus.... 1871 A.D.; české vydání)

A je na pohled zřejmé, pravil (Jeroným), že není obviňován nikým, toliko svými vlastními z Čech a Němci, kteří jej chovají v nenávisti. A předkládaje důvod nenávisti, počal vypravovati, jak bylo založeno Království české a že Čechové pocházeli z Řeků („*Bohemi descendissent a Graecis*“). A jak byla nenávist mezi Řeky a Němci a kterak se ono Království české dostalo pod vládu císaře Karla IV. Kterýžto Karel IV., stav se králem českým, viděl, že Čechy jsou země bohatá, chlebem, zlatem i stříbrem nikoli skoupá, aniž lidmi vzdělanými. A že jeho poddaní, aby nabyli učenosti a dosáhli gradu mistrovského či doktorského, odcházejí z království do jiných míst, totiž do Paříže nebo jinam. Chtěje tedy sám pán Karel obdařiti Království české a město pražské, založil a zbudoval zde vysoké učení („*studium generale*“). Na kterémžto učení byli mnozí Němci a ti byli usazováni na církevních obrocích tak, že Češi neměli žádná. A když byl nějaký Čech graduován ve svobodných uměních, musel jít, pokud neměl jinou obživu, do vesnic a měst a tam spravovat místní školy („*scholas particulares*“) a tak si dobývati svůj chléb. A Němci zcela ovládali pražské učení a všechny úřady a měli v držení zakládací listinu vysokého učení a všechny klenoty řečeného učení pražského. A měli na zmíněném studiu tři hlasy, totiž bavorský, saský a více než polovinu polského: vždyť, pravil, Slezané, kteří jsou z (*universitního*) národa polského, jsou všichni Němci, takže skuteční Poláci jsou v menšině. A cokoli chtěli Němci na tomto vysokém učení udělat, to udělali; Češi věru nemohli udělat nic.

A pravil, že podobně to bylo i u laiků. Neboť v pražském městě a v městské radě bylo osmnáct mužů, z nichž bylo šestnáct Němců a dva Češi. A že celému království vládli Němci a drželi všechny světské úřady a s českými laiky se vůbec nepočítalo. Vida to vpravdě Jeroným, tu spolu s mistrem Janem Husem, kterého, jak řekl, vždy považoval za muže silného, spravedlivého a svatého, chtějíce se postavit na odpor těmto věcem, odebrali se v nedávné době ke králi českému a vylíčili mu to všechno, spolu s dalšími urozenými Čechy, dokazující, že tyto věci dávají zlý příklad a směřují k záhubě jazyka českého atd.



Taktěž, že ve chvíli onoho příchodu zmínění Rusové čili rozkolníci, se svými zvrácenými ostatky a malovanými obrazy, podle svého proklatého obyčeje, taktěž proklatým procesím vyšli zmíněnému panu knížeti naproti a jej při zmíněném příjezdu přijali.

Taktěž, že zmíněný Jeroným ve chvíli zmíněného příjezdu, pominuv a opovrhnuv procesí zmíněných bratří nábožných a křesťanských, šel k procesí zmíněných Rusů, rozkolníků a pokolení nevěrného. A také tam v přítomnosti asi čtyř nebo pěti tisíc lidí obojího pohlaví, padnuv na kolena, uctíval zvrácené ostatky a malované obrazy řečených nevěrníků, rozkolníků a Rusů, zjevně a veřejně, obrátiv se sektě těch nevěrníků a rozkolníků a odděliv se od společenství věrných Kristových.

Taktěž, že zmíněný Jeroným v době blízké výše vypsánému, uctíval, pokleknuv na kolena, řečené zvrácené ostatky a obrazy, zjevně a veřejně, na potupu křesťanskému náboženství, řka a výslovně tvrdil, kdykoli mohl a na tom trval, že řečená sekta zmíněných Rusů a nevěrného lidu a jejich víra bude a je dokonalá.

Taktěž, že týž Jeroným jak mohl, snažil se a usiloval v blízkosti řečeného pana knížete a pokoušel se zmíněného pana knížete s celým jeho křesťanským národem od víry Kristovy odvrátit a přivést jej k setrvání u řečené sekty Rusů a nevěrného lidu. A tak to bylo a jest to pravdivé a veřejně známé.

Taktěž, že výše řečený Jeroným po tom, co už řečeno, byv před ctihodným otcem, panem biskupem vilenským, aby byl za své předchozí chyby a přestupky otcovsky pokárán, nečistými ústy na pohanu křesťanského náboženství své bludy potvrzoval, řka výslovně, že zmínění rozkolníci a Rusové jsou dobří křesťané: Pročež týž pan biskup tomuto Jeronýmovi tváří v tvář odporoval, řka, aby neříkal, že jsou dobří křesťané. Jeroným sám vpravdě setrval ve svých bludech, považujíc tyto Rusy a jejich zvrácenou víru za dobré. A tak bylo a v pravdě i jest.

Taktěž, že o všem i jednotlivém výše řečeném bylo a jest veřejně známo a vypráví se to.

Taktěž se tvrdí a k uznání předkládá, že od dávných dob, výše zmíněných v prvním článku, až po naše časy ve zmíněných krajinách ruských bylo a stále jest až podnes jakési město, obecně nazývané a pojmenované Pskov (Pleskow) a že toto město bylo a stále jest až doposud vzdáleno od končin křesťanských sto německých mil.

Taktěž, že řečený Jeroným léta Páně 1410 (varianta: 1413) osobně přišel do zmíněného města Pskova a taktěž vešel do chrámu či synagogy těchto Rusů a nevěrného lidu, po bohoslužbě, když se uctívaly jejich zvrácené svátosti. A že tento Jeroným tehdy v přítomnosti několika věrných Kristových tamtéž stojících a na pohanění klíčů a k hanbě křesťanského náboženství a na podporu obřadu tohoto nevěrného lidu, pokleknuv, vyžádal si jejich svátost a tam ji uctíval („assertum sacramentum eorundem ibidem adorabat“) zjevně, veřejně a jasně.

Taktěž, že z předešlého vznikla velmi mnohá pohoršení mezi křesťany a zmíněnými Rusy, nejvíce z toho, že tento Jeroným tak veřejně schvaloval nevěru, rozkol a kacífství zmíněných Rusů a podporoval tyto v jejich bludech. A tak bylo a vpravdě jest.

Taktěž, že tento Jeroným, aby se více a více řečenému nevěrnému lidu zalíbil a ukázal jim, že následuje jejich sektu a zvrácenou víru a že se s nimi srovnává jak ve víře, tak v mravech, podle zvyku („ritum“) těchto nevěrníků nosil dlouhý vous, jakož nosí („defert“) i vlasy, hluboce opovrhující a nedbaje oděvu a tonsury duchovenstva. A tak bylo a vpravdě jest.

Taktěž, že předešlé, všeobecně i jednotlivě, bylo a jest veřejně známo a vypráví se, zvláště ve městech biskupstvích a provinciích hnězdenské a pražské a také v království českém a polském, jakož i markrabství moravském i jinde, kde jsou předchozí věci známy.

## PRAMENY A LITERATURA

### PRAMENY

- ACTA BOSNAE, ed. Eusebius Fermendžin, Záhřeb 1892 A.D.
- AKTY JEDNOTY BRATRSKÉ I. a II., ed. Jaroslav Bidlo, Brno 1916 a 1923 A.D.
- ARCHIV ČESKÝ, díl I. a II., ed. František Palacký, Praha 1840 A.D.
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK (ed.): Německého husity Petra Turnova spis o řádech a zvycích církve východní, Věstník Král.české spol. náuk, 1915 A.D.
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Manifesty města Prahy z doby husitské, *Sborník příspěvků k dějinám hl. m. Prahy*, díl VII., Praha 1933 A.D.
- V. BECKOVSKÝ: Poselkyně starých příběhů českých, Staré Město pražské 1700 A.D.
- JAN BECHYŇKA: Praga mystica, ed N. Rejchrtová, Kalich, Praha 1984 A.D.
- BOHUSLAV BÍLEJOVSKÝ: Kronika církevní, Praha 1816 A.D.
- JAN BLAHOSLAV: O původu Jednoty bratrské a řádu v ní, v. Karel Reichl, Praha 1928 A.D.
- CÍSAŘOVÁ – KOLÁŘOVÁ, ANNA (ed.): Betlémské poselství, Jan Laichter, Praha 1947 A.D.
- CONFESSIO TABORITARUM, ed. A. Molnár et Romolo Cegna, Řím 1983 A.D.
- DE CANTU VULGARI, ed. B. Havránek in *Výbor z české literatury doby husitské*, nakl. ČSAV, Praha 1963 A.D.
- JAN DŁUGOŠ: Historiae Polonicae libri XII, Lipsko 1712 A.D.
- Sv. vladyka GORAZD: Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů, 2. vyd. 1951 A.D.
- HERMANN HEIMPEL: Drei Inquisition-verfahren aus dem Jahre 1425, Göttingen 1969 A.D.
- HILARIUS LITOMĚŘICKÝ: Traktát o nejsvětějším přijímání lidu obecného pod jednou způsobou, ed. Ant. Podlaha, Praha 1905 A.D.
- HISTORICKÉ SPISY PETRA Z MLADOŇOVIC A JINÉ ZPRÁVY A PAMĚTI O M. JANU HUSOVI A M. JERONYMOVI Z PRAHY, ed. V. Novotný, FRB VIII., Praha 1932 A.D.
- M. JAN HUS: Výklad víry, ed. F. Žilka, vyd. A. Naubert, Jilemnice
- M. JAN HUS: O svatokupectví, J. Otto, Praha
- M. JAN HUS: Tractatus de Ecclesia, Praha 1958 A.D.
- M. JAN HUS: O církvi, Praha 1965 A.D., (dále jen „O církvi“), str. 25
- M. JAN HUS: Contra Stanislaum de Znoyma, Opera omnia, Academia, 1966 A.D.
- PETR CHELČICKÝ: O trojím lidu, ed. K. Krofta, nakl. J. Otto, Praha
- CHRONICON TABORITARUM, ed. K. Höfler in *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen*, Vídeň, 1865 A. D.
- JAKOUBEK ZE STRÍBRA: O přijímání maličkých, ed. B. Ryba in *Betlémské texty*, Orbis, Praha 1951 A.D.
- JAN JAFET: Historie o původu Jednoty bratrské, edice připravovaná k vydání
- J. A. KOMENSKÝ: Historie o těžkých protivenstvích církve české, ed. F. M. Bartoš, Nákl. Spolku Komenského, Praha 1922 A.D.

- КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ: Съчинения, Sofie 1993 A.D.
- MARTIN LUPÁČ: Hádání o kompaktech, ed. A. Císařová – Kolářová, Blahoslav, Praha 1953 A.D.
- J. MACEK (ed.): Ktož jsú Boží bojovníci, Melantrich, Praha 1951 A.D.
- MANUÁLNIK M. VÁCSLAVA KORANDY, ed. J. Truhlář, Praha 1888 A.D.
- MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: Vyznání a obrana táborů, Academia, Praha 1972 A.D.
- MONUMENTA CONSILIORUM GENERALIUM XV. SAECULI, tomus I. a II., Vídeň 1857 a 1873 A.D.
- MONUMENTA MEDII AEVI HISTORICA RES GESTAS POLONIAE, tom. II.: Codex Epistolaris saec. XV., ed. A. Sokołowski a J. Szujski, Krakov 1876 A.D.
- PETR ZE ŽATCE: Deník, Melantrich, Praha 1953 A. D.
- A. REGENVOLSCIUS: Systema historico – cronologicum ecclesiarum sllavonicarum 1652 A.D.
- RERUM MAGNI CONCILII CONSTANTIENSIS, tom. IV., ed. Hermann von der Hardt, Frankfurt n. Mohanem a Lipsko, 1697 A.D.
- JAN ROKYCANA: *Traktát mistra Jana Rokycany o přijímání Krve*, ed. F. Šimek, nákl. Král. české spol. náuk, Praha 1941 A.D.
- RYBA, BOHUMIL (ed.): Sto listů M. Jana Husi, vyd. Jan Laichter, Praha 1949 A.D.
- SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO, tom. XXX., ed. J. Dominicus Mansi, Benátky 1792 A.D.
- SALAČ, ANTONÍN: Constantinople et Prague, Rozpravy ČSAV, roč. 68/ 1958 A.D., sešit 2
- STARÉ LETOPISY ČESKÉ, vyd. Svoboda, Praha 1980 A.D.
- PAVEL STRÁNSKÝ: O státě českém, Sfinx, Praha 1946 A.D.
- PETR TURNOV: Německého husity Petra Turnova spis o řádech a zvycích církve východní, *Theologická revue*, roč. 75, č. 3 – 4, 2004 A.D.
- VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: Husitská kronika, SNKLHU, Praha 1954 A.D.

## LITERATURA

- ALEŠ, PAVEL: *Pravoslávna cirkev u nás*, vyd. Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, Prešov 1998 A.D.
- ARGYRIOU, ASTÉRIOS: *Macaire Makres et la polemique contre l'islam*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vatikán 1986 A.D.
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Paměti M. Jeronyma Pražského, *Lumír* č. 7, roč. 44., 1916 A.D.
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Z počátků Jednoty bratrské, *ČČM* 1921 A.D., str. 30–43, 127–139, 203–218
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Počátky kalicha v Čechách, *ČČM* 1922 A. D., str. 43 – 51, 158–160
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Nový rukopis sváteční postily M. Václava z Dráchova, *JSH* 17, 1948 A.D., str. 52
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: *Petr Payne – diplomat husitské revoluce*, Kalich, Praha 1956 A.D.
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: Kníže Zikmund Korybutovič v Čechách, *SH* 6, 1959 A.D., str. 171–211
- BARTOŠ, FRANTIŠEK MICHÁLEK: A delegate of the Hussite church to Constantinople in 1451 – 1452, *Byzantoslavica* 24 a 25, 1963 a 64 A.D., str. 287nn a 69nn

- БУДИЛВИЧЬ, АНТОНЪ: Не былъ ли равосланнымъ человекомъ Иеронимъ Пражскій?  
*Христианское чтение* 1869 A.D., дѣл I., стр. 864
- Florovskij, A. V.: *Češi a východní Slované*, nákl. Slovanského ústavu, Praha 1935 A.D.
- Florovskij, A. V.: *Jan Hus v ruském pojetí*, nákl. Svazu ruských válečných veteránů a invalidů v ČSR, Praha 1935 A.D.
- GIRGENSOHN, DIETER: *Peter von Pulkau*, vyd. Vandhoeck & Ruprecht, Gottingen 1964 A.D.
- GOLL, JAROSLAV: Jednota bratrská v 15. stol., in *ČČM* 1886 A.D., str. 125
- GOLL, JAROSLAV: *Chelčický a Jednota v 15. století*, Praha 1916 A.D.
- GORAZD (VOPATRNÝ): *Dědictví otců*, Knižní dílna Rubato, Praha 1999 A.D.
- GRIGORIĆ, VLADIMÍR: *Pravoslavná církev v Republice Československé*, nákl. Vladisloava Čerycha, Praha 1928 A.D.
- GRYGIEL, JERZY: *Życie i dzalalność Zygmunta Korybutowicza*, Polska akademia nauk, 1988 A.D.
- HILFERDING, A. F.: *Hus. Jeho poměr k pravoslavné církvi*, Praha 1871 A.D.
- ГРУШЕВСЬКИЙ, МИХАЙЛО: *Історія української літератури*, том V., 2. vyd. Либідь, Kijev 1995 A.D.
- HUŇÁČEK, VÁCLAV: Klášter Na Slovanech a počátky východoslovanských studií u nás, sborník *Z tradic slovanské kultury v Čechách*, Praha 1975 A.D.
- ИВИТЬ, АЛЕКСА: *Историја Срба у Угарској*, Зáhřeb 1914 A.D.
- ЕЛАГИН, ВАСИЛІЙ: *Об Исторіи Чехіи Франца Палацкаго*, Moskava 1848 A.D.
- JIREČEK, JOSEF: Duchovní styky Čechův a Maďarů, *ČČM* 1885 A.D., str. 387-394
- KADEŘÁVEK, VÁCLAV: Klášter na Slovanech, *Náboženská revue* 5, 1963 A.D., str. 63nn
- KALOUSEK, JOSEF: *O historii kalicha v dobách předhusitských*, Praha 1881 A.D.
- KRMÍČKOVÁ, HELENA: *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Spisy Masarykovy university, Brno 1997 A.D.
- KROFTA, KAMIL: *Duchovní odkaz husitství*, Svoboda, Praha 1948 A.D.
- MACŮREK, JOSEF: *Husitství v rumunských zemích*, zvl. otisk Časopisu Matice moravské, Brno 1927 A.D.
- MERELL, JAN: *Bible v českých zemích*, Česká katolická charita, Praha 1956 A.D.
- MEZNÍK, JAROSLAV: *Lucemburská Morava*, NLN, Praha 1999 A.D.
- MOLNÁR, AMEDEO: Cyrilometodějský motiv v husitství, *Náboženská revue* 5, 1963 A.D., str. 158-162
- MOLNÁR, AMEDEO: Mírový aspekt patristického argumentu v české reformaci, sborník *Idea mieru v cirkevných dejinách*, Prešov 1981 A.D.
- SV. NIKOLAJ (VELIMIROVIČ): *Svatý Jan Hus*, Pravoslavná akademie, 2003 A.D.
- НОВИКОВ, ЕВГЕНІЙ: *Православіе у Чехов*, Moskva 1848 A.D.
- НОВИКОВ, ЕВГЕНІЙ: *Гусь и Лютеръ*, Moskva 1859 A.D.
- NOVOTNÝ, VÁCLAV: *M. Jan Hus*, vyd. Jan Laichter, Praha 1919/21 A.D.
- PALACKÝ, FRANTIŠEK: *Dějiny národu českého*, nákl. Gutenberg, Praha 1928 A.D.
- ПАЛЬМОВ, ИВАН: *Вопросъ о чаши въ гуситскомъ движеніи*, Petrohrad 1881 A.D.
- ПАЛЬМОВ, ИВАН: *К вопросу о сношеніяхъ Чехов - гуситовъ съ восточною церковію в половине XV. века*, Petrohrad 1889 A.D.
- ПАЛЬМОВ, ИВАН: *Франтишекъ Палацкій*, Petrohrad 1898 A.D.
- ПАЛЬМОВ, ИВАН: *Чешскій гуситизмъ и его историческое значеніе*, otisk časopisu *Славянскія известія* 1908 A.D.
- PAULOVÁ, MILADA: *Styky českých husitů s carihradskou církví*, otisk z Časopisu *Musea Království českého*, Praha 1918 A.D.

- PROHAZKA, DRAGUTIN: Husitství a bogomilstvo, *Čas. pro mod. filologii*, roč. V., 1916 A.D., str. 1nn
- PUTNA, JAN: *M. Jeroným Pražský*, Praha 1916 A.D.
- RYNEŠ, VÁCLAV: Ochránci pražského kostela a České země, *1000 let pražského biskupství*, Česká katolická charita, Praha 1973 A.D.
- SPINKA, MATTHEW *John Hus' Concept of the Church*, Princeton University Press, Princeton 1966 A.D.
- STEJSKAL, KAREL: Klášter Na Slovanech a M. Jeroným Pražský, *Dějiny a současnost* 1967 A.D., sešit č. 2 (str. 15) a 3 (str. 10)
- STEJSKAL, KAREL: *Klášter Na Slovanech*, Odeon, Praha 1974 A.D.
- ŠIMEK, FRANTIŠEK: *Učení M. Jana Rokycany*, nákl. České akademie věd a umění, Praha 1938 A.D.
- ŠMAHEL, FRANTIŠEK: *Jeroným Pražský*, Svobodné Slovo, Praha 1966 A.D.
- ŠMAHEL, FRANTIŠEK: *Husitské Čechy*, NLN, Praha 2001 A.D.
- ŠVEC, LUBOŠ: *Dějiny pobaltských zemí*, NLN, Praha 1996 A.D.
- URBÁNEK, RUDOLF: *Věk poděbradský I. a II.*, vyd. Jan Laichter, Praha od 1915 A.D.
- ВАСИЛЬЕВЪ, П.: Причини и характеръ чешскаго религіознаго движенія, *Журналь Министерства народнаго просвещенія*, июль 1876 A.D., част CLXXXVI.
- де ВИТТЕ, ЕЛИЗАБЕТА: *Кирилль и Мефодій*, místo a doba vydání neuvedeno, po 1870 A.D.
- ZILYNSKÁ, BLANKA: *Husitské synody v Čechách*, vyd. UK, Praha 1985 A.D.
- ZLÁMAL, BOHUMIL: Cyrilometodějská tradice od kompaktát ke Komenskému, *Vlastivědný sborník moravský*, roč. XIX, 1967 A.D.; str. 175n

