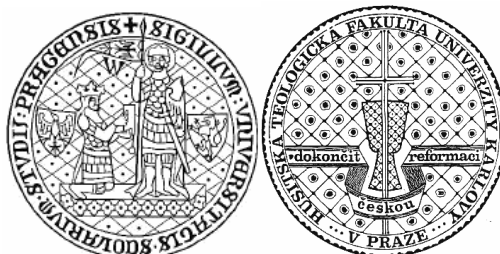


Universita Karlova Husitská theologická fakulta



Diplomová práce

John Wyclif – Oxfordský doktor
a
pojetí idejí jako filosofický předstupeň
útoku na transsubstanciační pojetí
Eucharistie

John Wyclif, an Oxford professor and theory of ideas such as philosophic
commence of the inpugment on transsubstancial approach of The Eucharist

Katedra:
Systematické theologie
Studijní obor:
Učitelství náboženství, etiky a filosofie
Forma studia:
presenční

Vedoucí práce:
Doc. PhDr. Vilém Herold, DrSc.

Autor:
Jakub Nevrkla

Praha 2007

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval všem, kteří mi byli nápomocni při tvorbě této práce, zvláště pak vedoucímu diplomové práce, Doc. PhDr. Vilému Heroldovi, DrSc., za cenné rady, konzultace a náměty, které jsem ve své práci použil. Mé díky se však neomezují pouze na konkrétní pomoc při psaní práce, ale předně zahrnují díky za inspiraci, kterou jsem mohl z mého školitele čerpat po celou dobu studia, která mi proměnila povinnost studia v bohatou a krásnou cestu za ideou poznání. V tomto bodě nemohu opomenout též Doc. PhDr. Dušana Machovce, CSc., který stál na počátku mého procitnutí ke krásám filosofie a theologie jako vědy o nejvyšších věcech možného. V posledku patří velký dík rodičům, kteří mi při psaní práce a studia vůbec, byli pevnou oporou.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Liberci dne 18. 7. 2007

Jakub Nevrkla

Anotace v českém jazyce

Diplomová práce pojednává o životě a díle anglického filosofa a theologa Johna Wyclifa. V první části je tematizováno působení Wyclifa na universitě Oxford. Speciální důraz je věnován náplni vzdělávacích stupňů středověkého vzdělávacího systému, dataci pobytu na universitě a sporu Balliol a Merton College o Wyclifa. Druhá část se věnuje nauce o ideách s důrazem na traktát *De ideis* a *Triologus*. Třetí závěrečná část se zabývá problematikou útoku na transsubstanciační pojetí eucharistie, které Wyclif založil předně na krajně realistickém pojetí idejí.

Anotace v anglickém jazyce - Synopsis

The thesis deals with the life and work of John Wyclif – the English philosopher and theologian. The first part covers Wyclif's activities at Oxford University. A special emphasis is placed on the contents of education degrees within Medieval educational system, dating his stay at the university and the clash of Balliol and Merton College over Wyclif. The second part deals with the doctrine of ideas, emphasising the treatises *De ideis* and *Triologus*. The third, concluding, part covers the topic of dispute over transubstantiation concept in Eucharist, which Wyclif grounded especially on extremely realistic conception of ideas.

Klíčová slova v češtině

Wyclif, Augustin, Platón, Hus, universita, idea, transsubstanciace, eucharistie,
remanence

Klíčová slova v angličtině

Wyclif, Augustine, Plato, Hus, university, college, idea, transubstantiation,
Eucharist, remanence



Obsah

1	Úvod	10
2	Život a Oxfordská universita	13
2. 1.	Wyclif, Wyclif nebo Viklef	13
2. 2.	Narození a rodina	17
2. 3.	Oxfordské období	20
2. 3. 1	Universita Oxford (<i>Universitas Oxoniensis</i>)	20
2. 3. 2	Struktura a náplň studia ve vztahu k budoucímu učení reformátora	22
2. 3. 3	Datace pobytu Wyclifa na <i>Universitas Oxoniensis</i>	42
2. 4	Dílo	57
3	Ideje – základy a vývoj středověkého učení o ideách odrážející se v krajně realistickém pojetí Johna Wyclifa	63
3. 1	Základy a vývoj – Antika	63

3. 2	Platón	65
3. 3	Novoplatónské pojetí idejí	70
3. 4	Pojetí idejí u Augustina	72
3. 5	Zrod sporu o Universálie v 11. a 12. století a Wyclif na jeho konci	74
3. 6	Pokus o nástin pojetí idejí u Wyclifa v traktátech De ideis a Trialogus	80
3. 6. 1	De ideis	81
3. 6. 2	Trialogus	90
3. 7	Shrnutí	94
4	Problém transsubstanciace a remanence s důrazem na učení J. Wyclifa	95
4. 1	Uvedení do problému	95
4. 2	Zproblematizování neproblematicky prožívané víry	96
4. 3	Obecné vymezení problému transsubstanciace v rámci theologicko-filosofického odkazu Johna Wyclifa	99
4. 4	Dogma o svátosti oltářní pod útokem posledního scholastika	103

4. 5	Dohra	108
	
5	Závěr	111
	
	Seznam literatury	116
	
	Summary	120
	

1 Úvod

Námětem této diplomové práce je přední představitel první reformace, John Wyclif. Evangelický doktor, jak ho pojmenovávali jeho příznivci a obdivovatelé, představoval na sklonku čtrnáctého století intelektuální hrot své doby. Byl svébytným filosofem i theologem, který jak je nutno u velkých postav myšlení, vybudoval svůj vlastní filosofický systém, na jehož základě nově interpretoval theologické skutečnosti, které mají svůj původ v Písmu. Wyclif byl nutně ve svých úvahách o ideální podobě prvotní Církve, (kterou znal z Písma a zpráv prvních církevních otců a předně z Augustina, z něhož čerpal předně ideu ideální obce), konfrontován s církví čtrnáctého století, jejíž povaha a charakter byl nepřekonatelnou vzdáleností oddělen od prosté a služebné Církve apoštolů. Wyclif se tak v konfrontaci s touto skutečností představil též jako církevní kritik, který se postupem ve svém životě a díle vzestupně radikalizoval, až dospěl do bodu, kdy rozpoznal, že církev reprezentovaná slabými a mravně zhýralými papeži nemá nadále právo zaštitovat se titulem Církve Boží a je nezbytně nutné ji v očích věřících zbavit tohoto vyvoleného postavení a nahradit ji Církví novou. Popisu Církve, která je rovna Církvi obsažené ve věčném Božím světě a který je tomu našemu vzorem, věnoval Wyclif mnoha místa. Za jednu z hlavních premis, která určuje vše ostatní, určil Wyclif nutnost absolutní autority Krista v čele Církve a autority Písma, v kterém je obsažena veškerá zjevená pravda. Boj s církví vedl Wyclif jak na poli theologickém, tak filosofickém. Na poli theologie zaštiťoval Wyclif své proreformní názory obratným výkladem Knihy života a shodnými, nebo podobnými názory autorit. Filosofii používal po nejvíce k napadání filosofických subsystemů, které umožňovaly theologické tvrzení, s kterými Wyclif nesouhlasil. Mezi nejvýznamnější tvrzení, která Wyclif usilovně potíral svou filosofií, bylo tvrzení transsubstanciační proměny v eucharistii. V argumentačním umění vyvracet své oponenty dosáhl Wyclif výbornosti a za jeho pobyty v Oxfordu si tím získal velkou popularitu a obecnou známost, což mu později umožnilo vstup do služeb koruny. Evangelický doktor v těchto dobově tolik oblíbených, akademických soubojích ostrovtipu, zastával posici novoplatonického realismu, která byla ve čtrnáctém století na ústupu před moderněji se tvářícím nominalismem. V realismu a tudíž v idejích spatřoval Wyclif jedinou možnou garanci pravdy, protože pravda jest v nebi, nikoli v zemi a jejich jednotlivých věcech. Jednou z největších snah Wyclifa bylo zpět sjednotit filosofii a theologii do jednoho harmonického celku vědění, který byl rozbit moderními filosofiemi v čele s Ockhamem. Wyclif v tomto stavu spatřuje nebezpečnost pro

theologii i filosofii. Theologie, zbavena rozumu, je vystavena riziku sejít na scestí k hříchu a filosofie tím nutně ztrácí svůj smysl, neboť poznatelné pravdy jsou pouze v Bohu. Wyclif v reakci na tento trend buduje svou koncepci racionální theologie, kde filosofie v služebném poměru k theologii dokazuje a znovu vymezuje proti případným heretikům pravdy vyslovené Bohem k člověku. Staví tak do nového poměru rozum a víru, víra je identická s rozumem. V racionálním universu, kde je vše determinováno včetně Boha, který je omezen ideovým obsahem svého rozumu, není víra prosta rozumu obhajitelná. Boha a svět je možno nahlédnout skrze rozum, která uchopuje ideje. Wyclif v tomto ohledu nebyl bláhovým optimistou. Uvědomoval si, že k přijímání racionálních pravd jsou připraveni, vyvoleni jen někteří a právě ty Wyclif určuje do posice vůdců a vykladačů. Wyclif svou aktivitu a zájem rozšířil na konci svých studií o sféru politickou, vstupem do služeb vévody z Lancasteru, Johna z Gauntu. Ve službách koruny pomáhal prosazovat diplomatické zájmy ostrovního království proti zlovůli avignonských papežů, rozhodujících pod nátlakem francouzských panovníků. V této sféře aktivity reformátora je též jasně patrný silný zájem o národní samostatnost a nezávislost země. Wyclifův záběr byl nezměrný a odpovídá to dílu, které po sobě zanechal.

Pro nesmírnou tématickou šíři a hloubku Wyclifova odkazu jsem si za námět této práce zvolil jen některé z široké škály zajímavých a pregnantních bodů reformátorovy nauky a života. Na prvním místě jsem volil životopisně historické téma postihující první polovinu Wyclifova života s důrazem na jeho mnohdy dramatický pobyt na Oxfordské universitě, s kterou spojil až na několik posledních let, celý svůj život. Druhým tématem práce je pokus o postižení Wyclifovy nauky o idejích, jak ji představil v traktátu *De ideis a Trialogus* s podrobnějším přihlédnutím k počátkům a středověké percepci této nauky. Třetí, závěrečná část práce, se pokouší zmapovat Wyclifovo pojetí eucharistie s důrazem na konečné doktorovo stanovisko k této problematice, obsažené v tématicky uceleném traktátu *De eucharistia a Trialogus*, v němž je této části vyčleněno jen několik kapitol. Ty jsou však zajímavé pro svůj sumarizační charakter a vystupňovanou radikálnost stanovisek z takto pojeté eucharistické doktríny.

Témata, která jsem si v rámci této diplomové práce předsevzal zpracovat jsou jen zlomkem mých původních plánů, s kterými jsem do příprav a realizace práce vstupoval. Postupem času a důkladnějším zmapováním rozsáhlosti problematiky týkající se Johna Wyclifa, jsem si uvědomil bláhovost mých začátečnických a nutně přiznat naivních představ. Původní plán zmapovat a

vyložit celý traktát Trialogus jsem zredukoval na výše uvedený obsah. Ale i ten, jak jsem byl upozorňován mým školitelem, se nakonec ukázal jako příliš obsáhlý. Důkladné zpracování každé z částí by si vyžadovalo samostatnou obsáhlou studii a přesto by zůstalo pro neúplné zpracování rukopisných pramenů Wyclifa nutně nevyčerpáno. Má práce je tak více důkladnějším seznámením s tématy, než skutečnou vyčerpávající studií všech daných témat. Přes všechny nedostatky jsem do práce vložil mnoho času a úsilí, které jak doufám, naplní intence s diplomovou prací spojené.

2 Život a Oxfordská universita

2.1 Wyclif, Wyclyf nebo Viklef

Nejasnost a nejistota začíná u postavy reformátora v samém počátku zájmu o jeho osobu a skutky, při prvním rozhlédnutí po knihách a člancích pojednávajících o něm pojednávajících narazí zájemce na nepřehledné množství různocení jména „jitřenky reformace“.¹ Kořenem tohoto problému je ta skutečnost, že se nedochovalo vlastní jméno zaznamenané rukou reformátora. Jméno se dochovalo na větším počtu manuskriptů, které jsou pro svou dataci a konkrétní historickou situaci cenné fragmenty tvořící základní díly mozaiky reformátorova života, jména se ale ve své formě většinou liší, rozdílnost podoby jména vedla někdy k pochybnosti o identitě osoby za jménem stojícím. Různost v psaní jmen nebylo pro středověk neznámou skutečností, nejsem s to přesně dosledovat proč tomu tak bylo, ale domnívám se, že příčin bylo několik. Jméno, přesněji rodinné jméno nebylo do 12. století téměř vůbec známé a více se začalo používat až v pozdější fázi středověku. Na přelomu 13. a 14. století lze však v Anglii a jižní části Skotska hovořit o plošném rozšíření zvyku používat rodinných jmen, a to jak mezi šlechtou, tak i mezi obyčejným lidem. Příjmení ale po svém rozšíření nenabývalo ihned funkce, která je určující pro dnešek, ale plnilo více funkci upřesňující informace stojící za prvním, křestním jménem. Na svého nositele nejčastěji prozrazovalo charakteristické povolání pro jeho rodinu, typický postavový rys, geografický rys rodné krajiny, místo pobytu, nebo v případě držitelů půdy, jméno jejich državy, atd.² Příjmení tedy stále nemělo závaznou podobu a nebyl tak kladen velký důraz na jeho přesné znění. Hlavním důvodem nepřesného záznamu rodinných jmen pravděpodobně tkví v ne zcela jasně definovaných pravidlech převodu původních názvů profesí a míst do polatinštěné podoby. Nelze se pak divit široké škále podob jmen, když každý zapisovatel byl volným tvůrcem latinské podoby jména dle fonetické předlohy, další podoby pak nepochybně

¹ „Jitřenka reformace“ – „*Morning Star of the Reformation*“: opisné označení, které se uchytilo v anglosaských zemích a bylo obecně přijato jako důstojné přízvisko pro reformátora, další, ale již méně známé označení, které je stejně výstižné jako to první, staví osobu reformátora do konce jedné etapy a zní „*evening star of scholasticism*“. Označení používali a používají zejména moderní anglicky píšící badatelé jako např. Herbert B. Workman, Paul V. Spade, Anthony Kenny a další.

² Wikipedia, URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Surname>. /05.01.2007/

vznikly na základě nepozornosti pozdějších opisovatelů původních záznamů. Na dochovaných dobových materiálech se reformátorovo jméno uchovalo v těchto základních podobách:

- i) Wycliffe – záznam v registru biskupa Johna Gynwella z Lincolnu (fo. 123) – *sub anno Domini* 1361.
- ii) Wyclif – registr Gynwella (fos. 367).
- iii) Wyclyve – záznam v registru biskupa Simonise Islipa (fo. 306), *sub anno Domini* 1365.
- iv) Wyclyff – záznam uchovaný v Lambeth Palace (MS. 104), rok 1370.
- v) Wyclef – *Historia Anglicana* (Royal MS. 13E ix) – *sub anno* 1377.
- vi) Wycliff – bula papeže Řehoře XI adresovaná universitě v Oxfordu (Royal MS. 13E).
- vii) Wyclyfe, Wyclyff, Wyclif, Wyclyf – *Chronicon Henrici Knighton*, *sub anno* 1382.
- viii) Wyklyf – *Chronicon Angliae* 1328 – 1388 (Royal MS. 13 D.I.).
- ix) Wiclyf – Cambridge Peterhouse (fo. 2, MS. 272), konec 14. stol.³
- x) Wyklif – Merton Record 3690, *sub anno* 1365.⁴
- xi) Wynkele – registr biskupa Wittleseyho, *sub anno* 1366.⁵
- xii) Wychif – petice zaslaná papeži Urbanovi V. (fo. 207 d.), *sub anno* 1362.⁶

Celkem je známo kolem třiceti podob jména. Dalším impulsem byla expanze reformátorova učení do českých zemí, kde se psaní jeho jména přizpůsobuje novým pravidlům a zvyklostem. Nejvíce důležité v tomto bodě pátrání ale je, jak psal a pojímal jméno reformátora nejvýznamnější jeho přívrženec mistr Jan Hus, který jeho učení i osobu, jako jeden z málo hájil i v bezprostředním nebezpečství, ba čím více byl evangelický doktor církví zatracovaný, tím více se k němu Hus hlásil a otevřeně zastával i konkrétně jmenoval shodné prvky ve svém učení s místy v učení anglického doktora, které již v té době bylo londýnskou synodou považovány za heretické a pokračoval v tom i po roce 1409, kdy měly být z církevního nařízení arcibiskupa Zbyňka spáleny všechny Wyclifovy spisy. V přístupu Husa k Wyclifovi je pro středověk

³ Body 1 až 9: Thomson, S., H., Wyclif or Wyclyf, *The English Historical Review*, Vol. 53, No. 212. (Oct., 1938, pp. 675 – 678.

⁴ Robson, J., R., Wyclif and The Oxford Schools, p. 10.

⁵ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., p. 160.

⁶ Twemlow, J., A., Wycliffe's Preferments and University Degrees, *The English Historical Review*, Vol. 15, No. 59. (Jul., 1900), pp. 529-530.

netypické, že jeho jméno zmiňuje ve svých spisech a poznámkách nejen jako zajímavou a úctyhodnou osobu, ale jak si povšimla A. Schmidtová⁷ ve svém článku, v pasážích, kde Hus užívá jeho slov, konkrétně Wyclifa cituje jako zdroj a autora uvedených myšlenek. Skutečnost v dnešních poměrech nijak překvapující, ve středověkých však ano. Ve středověku nebylo zvykem citovat autory, kteří nebyli obecně uznávanými církevními autoritami. K dílům takto „neznámých autorů“ se přistupovalo svévolně a pisatel, aniž by to musel poznamenat v textu či poznámce nebo alespoň naznačit, mohl do rámce svých myšlenek vtěsnat slova jiných, nejmenovaných autorů, nebo si dokonce tyto „myšlenkové majetky“ přivlastnit zcela a vydávat je za vlastní. Wyclif do této šedé zóny jistě patřil, neboť „jeho spisy byly ještě příliš nedávné a jeho učení do té míry sporné, že ho a priori nemůžeme uznávat za rovnocenného s ostatními theologickými autory“⁸, a tak tato Husova specifičnost v zacházení s Wyclifem demonstruje a předně demonstrovat měla, že Hus si Wyclefa vysoko považoval a vnímal ho jako plnohodnotnou a nezpochybnitelnou církevní autoritu stojící ve stejné řadě jako Augustin, Ambrož, Jeroným a další církevní otcové. Lze tak soudit, dle toho, že citace z Wyclifa, při obhajobě svých pravd, vřazuje mezi citace vyňaté z těchto nezpochybnitelných velikánů.⁹ Hus nejčastěji zmiňuje reformátora jménem *Johannes Wicleff* (Fl. 197), nebo čestným titulem *doctor ewangelicus* (Fl.479). Méně častěji Hus Wyclifovo jméno zaznamenal ve svých písemnostech v podobě např. *Wyclef* (cod. UK iv F 25, f. 32^r).¹⁰ V nejznámější podobě se dochovalo, vlastní Husovou rukou napsané jméno reformátorovo na Stockholmském opisu díla „*De materia et forma*“ a to v mistrově glose vepsané na okraj rukopisu „*Ó, Wycleff, Wycleff, nejednomu ty hlavu zvikleš*“ nebo poznámka učiněná před 13. kapitolou traktátu *De universalibus* „*Milý Wyclef, dajť bůh nebeské králevstvie*“ (f.124).¹¹

Po potlačení dvou lollardských povstání v Anglii a po smrti Petra Payneho v Emauzích upadá pomalu jméno konkrétního anglického reformátora, theologa a filosofa v zapomnění a vystupuje v nově vzniklé tradici jako jen těžko historicky identifikovatelný mýtus stojící na pozadí postupně vzrůstajícího reformačního hnutí prostupující celou Evropou, které ji nakonec v 16. století na dlouho dobu rozdělí. Seriózní historicko vědecký zájem o osobu evangelického doktora

⁷ Schmidtová, A., Hus a Viklef, Listy filologické, vol. 4 (No.79), 1956, pp. 219-227.

⁸ Tamtéž, p. 222.

⁹ Nezacházel tak, ale s úryvky z textů Johna Wyclifa vždy ba naopak povětšinou je bez poznámky začlenil do svého textu, viz. *De ecclesia*, atd.

¹⁰ Tamtéž, pp. 219-227.

¹¹ Novotný, V., Jan Hus-Život a učení, I., 1., pp. 59 – 61.

započal až v druhé polovině 19. století¹² a společně s tím, nutně začala diskuse nad správnou podobou reformátorova jména. Zásadním počinem bylo roku 1882 založení Wyclif Society, která svou autoritou stanovila nepsanou normu pro psaní jména, které se většina anglosaských zájemců o Wyclifa přidržela (Workman, Lahey, Catto, Leff, Robson, atd.). Další, ale již podstatně méně se vyskytující variantou je „Wycliffe“ (McFarlane, Ghosh). Německy mluvící autoři se nejčastěji užívají podobu jména „Wicliſ“ (Lechler, Loserth). Česky píšící autoři se dělí na dva základní tábory, jedni pravděpodobně po vzoru Palackého užívají počeštěnou podobu „Viklef“ (Palacký, Bartoš, Kaňák, Kalivoda, atd.) a na ty, kteří převzali podobu jména dle největšího nakladatele jeho děl, Wyclif society (Novotný, Herold, Prokeš, atd.). V katalogu Kapitulní knihovny v Praze je reformátorovo dílo vedeno pod jménem v podobě Wicleff.¹³

Společně se sílícím vlivem reformátorova učení nabývalo jeho jméno zcela nových dimenzí a podob. Z Husova prostředí je tak například známé užití jména anglického reformátora v roli nadávky označující samotného mistra Husa a jeho stoupence, kteří byli všichni schematicky vnímáni jako stoupenci Wyclifa a potažmo lollardů za „Wyclifisty“, myšleno pejorativně ve významu církví zatracených kacířů. Nadávka „Wyclifista“ byla Husovými přívrženci oplácena stejnou měrou, nadávkou označující své oponenty v plamenných debatách za „Machometisty“^{14, 15} Hus však byl proti tomu, nebyl příznivcem plamenných urážlivých debat vedoucích narozdíl od požadovaného smíru a porozumění k zatvrzení debatujících a otevřenému nepřátelství. Středověk měl od slova k činům kratší cestu než-li je tomu dnes, lze tedy vnímat toto Husovo varování zcela prakticky, pro své působení potřeboval pole diplomatické nikoli válečné.

Tradice a kult osobnosti, který nutně v rozvíjející se reformaci vnikl, přiznal reformátorovi nebo kacíři různá přívzviska. Mezi anglickými a českými přívrženci se ponejvíce uchytilo „*doctor*

¹² Za průkopnickou práci v moderním Wyclifovském bádání je považována dvou svazková monografie G. V. Lechlera, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, Leipzig 1873, které se pod názvem *John Wycliffe and his English Precursors* dočkala anglického překladu a vydání, London 1878.

¹³ Shirley, W., W., *A catalogue of the original works of John Wyclif*, Clarendon press, Oxford 1865, p. 1865.

¹⁴ Ma(c)hometista (mahum-), -ae, m. – Mohamedán.

¹⁵ Novotný, V., *M. Jan Hus – Život a učení*, I.2., p. 151.

evangelicus“ v Oxfordu je to pak například „*flos Oxoniae*“¹⁶. Odpůrci nové theologie a reformem nezůstali v tomto směru pozadu a našli pro Wyclifa hanobící přezdívku *exsecrabilis seductor*.

2. 2 Narození a rodina

Řeč zde půjde o jednom z nejvýznamnějších mužů pozdně středověké akademické půdy, který svým vytrvalým bojem proti nepravostem církve zažehl plamen reformace, jehož první pochodní bylo lollardské povstání v Anglii, dále tento plamen reformace přeskočil do Karlem IV. zúrodněné české kotliny, kde našel živnou půdu v učení mistra Jana Husa a v následném velkém povstání českého lidu proti církevnímu zlořádu. Tímto však dopad Wyclifova odkazu neskončil. Odkazu nutnosti reformace se prostřednictvím učení Jana Husa ujal 31.10.1517 Martin Luther následován Ulrichem Zwinglim, Martinem Butzerem a Janem Kalvínem. V konečném důsledku byl tento prvotní podnět k reformaci příčinou, pro Evropu devastující, třicetileté války. Tento podnět vyslovený na sklonku 14. století přetrvává v latentní podobě dodnes, aby dal občas zahořet novému boji o pravou podobu pravdy Boží a obrazu pravé Církve na zemi. Luther při svém bádání, kdy hledal oporu pro svou vizi reformace v tradici starších, studoval *Triologus* vydaný roku 1525 v Basileji.¹⁷ Luther, ale při svém studiu Wyclifa nerozpoznal, že Hus, který byl jeho hlavním inspiračním zdrojem, byl ovlivněn podobně jako on Husem, Wyclifem. Nepoznal tedy, že se mu v *Triologu* dostává něčeho, co tolik nadchlo Jana Husa. Bylo by ale, jak se domnívám, chybou považovat Wyclifa za původní a výhradní inspirační zdroj pro učení mistra Jana Husa, jak se například domníval Loserth.¹⁸ Kritika panujících poměrů v církvi byla obecným jevem a prostředí Pražské university bylo dostatečně silné k tomu, aby poskytlo svébytné intelektuální zázemí pro rodící se reformační theologii a ideologii vhodnou pro postupně se vzímající revoluční hnutí, sledující zájmy církevně reformní i národně nacionální.¹⁹

¹⁶ Wyclif je tak jmenován ve spojitosti s velkým koncilem konaným v roce 1374: Catto, J., I., *An Alleged Great Council of 1374*, *The English Historical Review*, Vol. 82, No. 325 (Oct., 1967), pp. 764-771.

¹⁷ Workman, H.B., *John Wyclif a study of the English Medieval Church*, Clarendon Press, (Oxford, 1926), p. 9.

¹⁸ Toto své sporné stanovisko, tvrdící, že Hus nebyl samostatným myslitelem a že veškeré své určující teze nekriticky přejal od Wyclifa, prezentuje J. Loserth ve svém díle vydaném u příležitosti pěti stého výročí Wyclifovy smrti, *Hus und Wyclif, zur Genesis der husitischen Lehre*, Praha 1884.

¹⁹ V tomto bodě lze spatřovat vysvětlení proč byl Wyclif v Čechách tak dobře a rychle přijat mezi českými mistry pražské vysokého učení. Zájem Wyclifa na reformaci církve byl bezesporu dvojitý. První, který lze vysledovat jako chronologicky první, je nacionalistického rázu. Wyclif, povolán do této služby korunou, snažil se o oslabení vlivu papeže, který vládl z Francie a byl manipulován francouzskými zneprátenými králi. Druhý zájem na reformaci byl theologicky dogmativní. Wyclif se snažil na základě své na filosofii a Písmu stojící theologii upozornit církve na

Spor o chudobu a organizační uspořádání Církve, který vedl s církví Wyclif společně s Husem byl v jiné podobě a formě již mnohokrát v církvi diskutován a řešen a dokonce, jak bude ukázáno později, ani kontroverzi o možnosti či nemožnosti transsubstancie, od které se Hus distancoval, nezapočal Wyclif, ale byla tady již před ním a Wyclifova jedinečnost nespočívá v autorství remanační teorie, ale v argumentech a metodě a jejího prokázání. Stejně tak je to, domnívám se, s mistrem Husem a vztahem jeho učení k nauce Johna Wyclifa.

Prozřetelnost vrhla Johna Wyclifa do rodiny svobodných a vlivných držitelů půdy, kteří se těšili z mnoha výhod, vycházejících z jejich postavení a zásluh. Robert de Wyclif byl od roku 1303 vlastníkem panství stejného jména, které se rozprostíralo v hrabství Yorkshire, poblíž města Richmond (Hipsewell), spadající pod diecézi Durham. Bylo mu uděleno právo „advowson“²⁰, tzn. právo jmenovat kněží, které mělo důležitý význam pro budoucí mužské členy rodu. Robert de Wyclif byl pravděpodobným strýcem Johna Wyclefa, po jeho smrti roku 1316 zaujímá jeho místo správce hrabství jeho bratr, téhož jména. Robert de Wyclif, otec Johna, roku 1319 pojímá za svou choť Catherinu, s kterou natrvalo spojil svůj život a jejich manželství dalo život chlapci, který byl pokřtěn a pojmenován John, po evangelistovi a autorovi tolik ve středověku oblíbené Apokalypsy, která v mnohém ovlivňovala samotnou podobu středověku. Přesné datum narození Johna Wyclifa není známo, badatelé se nejsou s to shodnout ani na přesném letopočtu. S jistotou lze pouze tvrdit, že se John Wyclif narodil kolem rokem 1330, nejčastěji bývá uváděn rok 1324. Miroslav Kaňák, ale například ve své monografii pojednávající o Wyclefovi²¹ uvádí za nejvíce pravděpodobné datum narození až po roce 1330. Prof. Oxfordské university H. B. Workman, který je autorem zatím stále nejlepší a nejrozsáhlejší monografie pojednávající o Johnu Wyclifovi uvádí jako nejpravděpodobnější rok narození Wyclifa rok 1328.²²

chybné pojetí některých základních dogmat a sebe sama jako mocensky světské organizace. Po zklamání v papeži Urbanovi VI., Wyclif resignuje nad snahami reformovat stávající církev a volá po nutnosti zničení papežského spolku zlořádu a ustanovení nového společenství všech křesťanů podle vzoru ideje Církve, jak byla ztvárněna první apoštolskou Církví. Podobné tendence jsou patry v Českých zemích, snahy reformní jsou úzce spjaty se snahami vymanit se ze všudy přítomného německého vlivu. Jeroným Pražský, který největší mírou zprostředkoval Wyclifovo učení pražským mistrům, mohl být osloven touto podobností, která se neomezovala pouze na toto, ale prohlubovala toto nepsané spojenectví i v pronásledovaném realismu a přimět ho k oslavě učení anglického reformátora mezi českými kolegy na pražské universitě k posílení jejich posic oproti nominalistické frakci tvořené především německými mistry.

²⁰ Evans, G.,R., *John Wyclif, Myth nad Reality*, Oxford: Lion Hudson, 2005, p. 15.

²¹ Kaňák, M., *John Wyclef, Život a dílo anglického Husova předchůdce*, Praha: Blahoslav, 1973.

²² Workman, H.B., *John Wyclif a study of the English Medieval Church*, Clarendon Press, (Oxford, 1926) – *Chronology of Wyclif's Life*, p. 37.

O ranném stádiu života Johna Wyclifa je známo jen velmi málo a většinou se jedná o pouhé dohady. Jak se zdá, byl již od svého dětství určen ke kněžské dráze. O jeho případných sourozencích není žádných přímých zpráv, existují však dohady, že byl buď jedináčkem, nebo nejstarším ze tří sourozenců (na tomto místě vzniká problém, protože jako nejstarší syn by měl být John dědicem panství), John, William a Robert. William i Robert Wyclif skutečně existovali, není však jisté v jakém byli příbuzenském vztahu s Johnem Wyclifem. Všichni tři se vydali na kněžskou dráhu a měli co dočinění s universitou v Oxfordu.

Základního vzdělání se Wyclifovi s nejvyšší pravděpodobností dostalo v jeho rodné vesnici od kněze, který spravoval místní kostel. Obsahem tohoto raného studia bylo, jak bylo obecným zvykem u synů z lepších rodin čtení, psaní a základní zvládnutí latiny, co by jediného jazyka dostupné Bible a kázání.

Kolem šestnáctého roku svého života se mladý John Wyclif vydává na pouť 370 km dlouhou, což byla, jak se domnívám, na středověké poměry nebývale dlouhá a jistě též v důsledku dlouhodobě trvající ekonomické krize pouť značně nebezpečná pro vysoký výskyt loupeživých band. Cílem cesty bylo nevelké obchodní město Oxford, známé předně pro koňský trh a stále se teprve rodící universita (*Universitas magistrorum et scholarium*), která byla příčinou stálého neklidu a napětí ve městě. Neklid vyvrcholil v podobě otevřeného konfliktu mezi měšťany a studenty roku 1355, tedy nedlouho potom, co se Wyclif usadil na universitě. Tento zprvu bezvýznamný hospodský spor o kvalitu objednaného moku, který ale v následných dvou dnech narostl v konflikt světonázorový, nebyl v žádném případě, jak by se na akademickou půdu slušelo, diskusního rázu, ale byl to naopak ozbrojený konflikt studentů a učitelů s měšťany, kterým již došla trpělivost s věčně vyhladovělými, hluchými a odlišně na svět nazírajícími studenty, kteří byli v Oxfordu pro starousedlíky cizinci a kvůli kterým postupně pozbývali svých původních měšťanských práv a privilegií. Traduje se, že po ukončení bojů napočítali akademici ve svých řadách 63 padlých a měšťané na straně druhé, napočítali mrtvých 30 (*Great Slaughter Day*). Výsledkem sporu bylo, že panovník, aby uchránil universitu, jejíž význam přesahoval hranice města a akademickou obec, vydal nařízení, které upřednostňovalo zájmy university nad potřebami a zájmy města. Tento, tzv. „*actus scolasticus*“ nemá přímou vazbu na Wyclifa, nebo alespoň nejsou žádné historické zprávy o tom, že by se Wyclif jakkoli aktivně do tohoto sporu zapojil, ale považuji tuto historickou událost za důležitou pro vykreslení podoby Oxfordské

university ve 14. století a zdůraznění jisté dynamičnosti a živosti, která byla vlastní pro universitní prostředí Oxfordu. Tato historická událost a mnoho jiných dokreslují, že universita nebyla zkosnatělá středověká instituce, jejíž dřev by tvořili suchopární scholastikové do úmoru opakující jednou pro vždy stanovené církevní dogmata a vyprázdňené pravdy obrů ducha minulosti. Takový je obraz vytvořený proti středověku vymezující se renesancí, nemá ale žádné skutečné opodstatnění, středověká universita byla živoucím organismem tvořeným jednotlivými orgány, které byly tvořeny studenty a pedagogy. Jejich život se odvíjel, vedle shánky po obživě v diskusích a ve snaze zprostit se studijních povinností, současně ale v honbě za novými zdroji staré moudrosti i za nově se rodícím svébytným výzkumem a v nezbytné opozici proti autoritám a všudy přítomnému dohledu církve a státu. Tím se splnily všechny podmínky nutné k tomu, aby daly vzniknout vysoce podnětnému prostředí a době nebývalého intelektuálního vzmachu.

2. 3 Oxfordské období

2. 3. 1 Universita Oxford (*Universitas Oxoniensis*)

„*Dominus illuminatio mea ... et salus mea*“²³

Přesné datum založení university není známé, omezená forma výuky studentů je datována již od roku 1096. Nejčastěji bývá uváděn rok 1167, toho roku vydal Henry II. příkaz zakazující anglickým studentům studovat na Pařížské universitě. To mělo za následek masový návrat studentů do vlasti, do Oxfordu a založení university, která byla utvářena dle Pařížského vzoru. Dalším významným datem pro nově vzniklou universitu byl rok 1214 (20.červen), kdy bylo universitě z rukou papežského legáta Nicholase de Romanise uděleno privilegium „charter of liberties“. Tímto aktem se universita stala více méně autonomním útvarem, který se těšil z podpory a ochrany církevní i královské.

První založenou kolejí (college) byla University College (1249), následovaly ji Balliol College (1263), Merton College (1264), St. Edmund Hall (1278) a Exeter College (1314),... . Institut kolejí a tzv. Hall's byl po vzoru Pařížské university zřízen pro podporu studentů a učitelů,

²³ „*Dominus illuminatio mea*“ – motto Oxfordské university vyňato z Žalmy 27.1.

tato podpora jim skýtala ubytování, stravu, učební prostory včetně, knihovny a případně i malou finanční dotaci na studia, jejíž výše závisela na každé koleji zvláště. Žádné oficiální prostory vyhrazené pouze pro výuku nebyly, vyučovalo se v prostorách kostelů, kolejí, soukromých rezidencí, parků atd. Koleje nebyly dotovány ze státních zdrojů, ale ze zdrojů soukromých, coby projev charity bohatých příslušníků šlechtického stavu, většinou z popudu církve nebo koruny. Vedle kolejí byly zakládány též tzv. Hall's, které ve své podstatě plnily stejnou funkci jako koleje, jen byly zřizovány a financovány z peněz církevních institucí.

Velké rozdíly panují v odhadech počtu studentů v Oxfordu za dob Wyclifových. Zprávy promlouvají o počtu třiceti dokonce i šedesáti tisíc studentů, Wyclif sám nostalgicky vzpomíná na staré dobré časy university, kdy byla s to poskytnout útočiště až šedesáti tisícům studentů.²⁴ Tato čísla jsou nutně nadsazena, neboť bezpochyby překračují kvalitativní a kvantitativní možnosti nejstarší university ve středověké Anglii²⁵. Oxford, jako jiná středověká města, byl z obraných důvodů obklopen obranými hradbami, které tak vymezovaly vnitřní prostor města a university. Nebylo a není ani v dnešních dnech není možno zcela oddělit městskou část od té universitní. Pozdně středověký Oxford nebyl zcela jistě schopen do svých útrob pojmout tak ohromné množství lidí, které bylo pro středověk opravdu nevídané. Skutečnou maximální kapacitou university byl počet jen o něco málo překračující jeden tisíc²⁶, tento počet byl často sestupně kolísající v závislosti na vnějších i vnitřních podmínkách, jako např. povstání studentů v r. 1209 a následný vznik Cambridgeské university (*Universitas Cantabrigiensis*), morová epidemie²⁷ v letech 1349 a 1361 atd. Vysoká čísla mohla být buď i tak notně nadsazeným součtem měšťanů a studentů, nebo součtem všech studentů v dosavadní historii university. Universita v době Wyclifově musela pravděpodobně tvořit dosti ustálenou komunitu, nebyla továrnou na absolventy jako je tomu nyní. Středověký student k tomu, aby dosáhl absolutoria ve svobodných umění (*septem artes liberales*), musel svůj život s universitou spojit na deset i více let. John Wyclif dosáhl hodnosti *magister in Artium* (M.A.) až po přibližně šestnácti letech, za tuto dobu jsou zodpovědná četná přerušení, která musel Wyclif v průběhu svého základního studia podstoupit, ale obdobné podmínky měli všichni studenti této etapy. Lze tedy s velkou

²⁴ Evans, G.,R., John Wyclif Myth and Reality, p. 27.

²⁵ V současné době navštěvuje universitu v Oxfordu přibližně 18 tisíc řádných studentů a pracuje na ni přes 7000 zaměstnanců.

²⁶ Crossley, A., The History of County of Oxford, vol. iv, p. xxx.

²⁷ Asijská vlna černé smrti v roce 1349 padlo za obětí až 45% studentů university.

mírou pravděpodobnosti považovat tuto dobu pro získání M.A. za průměrně dlouhou. Z toho lze dále usoudit, že si studenti mezi sebou vytvořili pevná pouta a že se všichni navzájem museli více méně znát. Universita se z tohoto úhlu pohledu musela okolnímu světu jevit jako do sebe uzavřená komunita, do které není snadné se vřadit a ani s ní spolu existovat na jednom místě. Hlavním faktorem vydělujícím příslušníky universitní obce z okolního světa nebyla ani tak určitá nevázanost studentského živlu, ani odlišná universitní jurisdikce, ale by to odlišný dorozumívací jazyk Latina činila z university ostrov v moři negramotné masy. Charakteristická pro tuto skupinu byla velká mobilnost jejich graduovaných příslušníků, vnitřně pevná, ale prostupná hierarchie a neustálá, rytmická výměna členů této sociální skupiny.²⁸

2. 3. 2 Struktura a náplň studia ve vztahu k budoucímu učení reformátora

Struktura studia na Oxfordské universitě byla svou formou a uspořádáním pro středověk standardní, uspořádána po vzoru university Pařížské (*Universitatis Parisiensis*). I když o tom není žádných konkrétních zpráv, Wyclif stejně jako ostatní studenti, musel vykonat immatrikulaci do universitní matriky a podstoupit vstupní zkoušku, která adepta prověřila v jeho světonázorovém přesvědčení, obecných znalostech a znalosti latiny, aby tak mohl být zapsán do matriky a využívat všech privilegií příslušejících příslušníkům universitní obce a plnit povinnosti studenta, ke kterým se tak před universitou zavázal. Současně bylo pro studenta nezbytností si při vstupu na artistickou fakultu zvolit svého mistra, který ho provázel jeho dalším studiem a ke kterému byl student vázán jak povinností studijní, tzn. musel pravidelně docházet na jeho lekce (*lectio*), tak finančním závazkem, student musel, mimo jiné, platit svému zvolenému mistrovi pravidelnou rentu. Mistr mu na oplátku za to byl nejen učitelem, ale i průvodcem a poradcem v jeho prvních letech na universitě. V pozdějších letech, když byl již student (*scholaris*) bakalářem umění (*baccalaureus artium*), dozoroval mistr jeho první pedagogické počínání na universitě, student byl asistentem mistra ve výuce dalších, nově příchozích studentů. Těmito kroky, jednoduše řečeno, se stal uchazeč studentem university a vstoupil tak do intelektuálního proudu své doby. Status studenta, však mimo zvláštního právního postavení, nepřinášel žádných existenčních jistot a mladý Wyclif se tak mohl spolehnout pouze na sebe a svou rodinu, co by finančního zázemí svého následného studia. Koleje byly určeny v první řadě pro již graduované

²⁸ Šmahel, F., Pražské universitní studentstvo v předrevolučním období 1399 – 1419, Academia, Praha 1967.

studenty a mistry. Studenti byli ve svých základních potřebách odkázáni sami na sebe, nejčastěji využívali za úplaty pohostinnost místního obyvatelstva.²⁹ Roku 1360 bylo součástí university šest kolejí, které poskytovaly zázemí pro zhruba 75 svých stálých členů, oproti zhruba třinácti stům studujících kleriků, kteří nebyli příslušníky žádné z kolejí.³⁰ Středověkou kolej nelze srovnávat s dnešní podobou a funkcí fakult, které se věnují výchově studentů v různých vědních oborech. Středověká kolej stála více méně stranou university a čtyř fakult. Kolej tvořila celek skládající se z podobně smýšlejících jedinců, kteří nemuseli mít nutně stejný studijní obor, šlo o ideové sdružení, nikoli fakultní.

Každý student musel v úvodu své akademické dráhy absolvovat první, pro většinu poslední, stupeň universitního vzdělání, který je pro jeho složení zván *Septem artes liberales*, tzn. Sedm svobodných umění, který byl v různých obsahových modifikacích předmětem výuky na artistické fakultě (*ordo artistarum*). Tento stupeň, který studenta připravoval pro další studia nebo dráhu ve státní nebo církevní správě, byl, jak se domnívám, jakousi obdobou dnešního středního školství. Byl rozdělen do dvou základních tematických okruhů, první je pro svůj počet nejčastěji volaný *trivium*, nebo dle tematického zaměření *artes sermocinales*, dále se pak používal název odvíjející se od stupně obtížnosti, pokročilosti *artes triviales*. Tento první blok se především zabýval jazykovědnými obory.

Prvním oborem ze tří cest, tj. *trivia* byla gramatika (*grammatica, litteras disce*). Náplní gramatiky byl jazyk, řeč, především pak jeho forma a projev. Znalost latiny, jenž byla oficiálním universitním jazykem, tedy i jazykem výuky, díky čemuž bylo možné, aby studenti volně migrovali po evropských universitách, byla předpokládána při vstupu do „kurzu“. Výuka latiny byla vlastní partikulárním školám. Základní příručkou pro výuku byla pro studenty gramatika (*Institutiones grammaticae*) vypracována Priscianem v 6. st. n.l., která tvořila soubor 18 svazků, z nichž se 16 týkalo tvarosloví a 2 syntaxe.³¹ Vedle precizování jazyka jako takového, bylo náplní gramatiky též čtení klasických textů, tvorba dopisů a listin.

Druhým oborem, s kterým se Wyclif během svých studií na artistické fakultě musel nutně setkat byla rétorika (*rhetorica persuadet mores*), kterou lze považovat za nepraktičtější z *trivia*,

²⁹ Evans, G.,R., John Wyclif Myth and Reality, p. 36.

³⁰ McFarlane, K.,B., John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity, p. 16.

³¹ <http://www.chass.toronto.edu/~wulftric/edicta/shaw/a12.htm>

přímo se totiž týkala budoucího uplatnění studenta. Obsahem bylo zvládnutí umění slovního projevu a jeho aplikace. Hlavním inspiračním zdrojem byl středověkým mistrům Cicero, a to jak jeho jazyk, tak i obsah a formu jeho proslovů. Z jeho spisů bylo nejčastěji užíváno těchto tří: *De Inventione*, *Rhetorica ad Herennium*³² a *De oratore*.³³

Třetím a pro scholastiku tolik zavazujícím oborem byla dialektika (*dialectica*, *imposturas fuge*), nebo přesněji řečeno logika, skrze níž později Wyclif zcela nemilosrdně posuzoval a případně též odsuzoval veškeré doposud neproblematicky přijímané pravdy. Nešlo mu však o to, aby tyto pravdy, pilíře víry zcela vyvracel v jejich kořenech prostřednictvím sofistický vedeného akademického skepticismu relativizujícího veškerou pravdu, jak jej například zachytil pro Wyclifa jistě důvěrně známý Cicero ve svém díle *De natura deorum*. Od takového počínání Wyclif své čtenáře výslovně varuje, neboť od závěrů z takto vedené disputace o Bohu nebo dalších božích atributech by se odvrátil, dle Wyclifa, i zarytý pohan „*et sequuntur conclusiones infinitae, quas ethnicus abhorreret*.“³⁴ Wyclifovým záměrem bylo především to, aby skrze racionálně pojatou teologii opětovně spojil zpět to, co bylo rozděleno jeho předchůdci, tj. theologické pravdy s těmi filosofickými, protože právě v tomto rozdělení jediného Božího světa na dva, v různých sférách bytující celky, mezi kterými narůstal postupně vzájemný rozpor, tzn. rozumem a vírou, spatřoval Wyclif příčinu úpadku víry a morálky své doby. Ale právě skrze tuto svou „nepraktickou“ logickou důslednost a snahu o nápravu Wyclif v druhé polovině své profesní dráhy narazil na přímý logický rozpor v svátosti, skrze kterou si církev nárokovala podíl na Boží moci na světě a neoblomně na tuto logickou nedůslednost dogmatu transsubstanciace poukazoval a se stejnou důsledností též užil ve svém boji proti církvi, která již dávno, jak se Wyclif domníval, ztratila svou vinou oprávnění nazývat se Církví svatou. To ve svém důsledku mělo za následek, že v roce 1381, poté co byl Wyclif v předešlém roce odsouzen radou dvanácti, musel opustit Oxford a uchýlit se na svou domovskou faru v Lutterworthu, kam již přihází s podlomeným zdravím. Wyclif sám i přesto, že je jeho veškeré dílo je prochnuto logikou a logiku i po dlouhou dobu v průběhu svého působení na artistické fakultě vyučoval a věnoval ji několik ze svých děl, se považoval výhradně za theologa.³⁵

³² Cicero je pouze tradovaným autorem tohoto spisu, o pravém autorství se vedou spory. Středověk si však tuto otázku a jim podobné nekladl, Cicero byl pro ně nepochybným autorem.

³³ Evans, G.,R., John Wyclif Myth and Reality, p. 60.

³⁴ Wiclif, J., Trialogus et Supplementum Trialogi, p. 45.

³⁵ Wiclif, J., De logica, III, p.145.

Logika byla pro svou abstraktní povahu považována za nejtěžší v rámci souboru svobodných umění. Kurz logiky je pro tuto práci významný tím, že Wyclif ve svých počátcích vypracoval na základě logických důkazů ucelený spis *Tractatus de universalibus*³⁶ (1368 – 1369), v kterém autor přejímá mnohé z myšlenek svého oxfordského předchůdce františkána Roberta Grossetesta (c. 1175 – 9.10.1253)³⁷ zabývajícím se, mimo jiné, Aristotelovou logikou, konkrétně pak Aristotelovými *Posterior Analytics*.³⁸ *Tractatus de universalibus* není však prvním spisem zakládajícím se na logice, který Wyclif sepsal. Již zhruba v době kdy se Wyclifovi dostalo titulu Mistr svobodných umění na Balliol college (1360-61), sepsal tzv. „shrnující“ spisy přímo se zabývající logikou *Tractatus de logica* a o pár let později spis *Continuatio logicae*, který významně rozšiřoval první spis. Tato skutečnost jasně prozrazuje značný zájem Wyclifa o tuto problematiku, který se vši pravděpodobností přesahoval běžný zájem o obor mezi jeho vrstevníky na universitě a byl neodmyslitelným základem pro kriticko racionální, logicko matematickou teologii Johna Wyclifa. V době Wyclifa byly rozeznávány tři základní stupně logiky, dva již více méně historické a jeden současný, který se dále větvil dle poptávky té či oné theologické nebo filosofické školy.

Prvním stupněm byla tzv. stará logika (*logica vetus*), která stála na základě několika málo, převážně Aristotelových logických spisů v překladu Boethia a autorských děl Boethia. Byly to tyto (1-3 překlady; 4-12 vlastní spisy):

- Kategorie (*Categoriae*) - Aristoteles Latinus, I 1-5 *Categoriae vel Praedicamenta*.
- O vyjadřování (*De interpretatione*) – Aristoteles Latinus, II 1-2 *De interpretatione vel Periermenias*.
- Porfyriuv spis Isagoge – Aristoteles Latinus, I 6-7 *Categoriarum supplementa*.
- Komentář ke Kategoriím (*In categorias aristotelis commentaria*)
- Dva komentáře k *De interpretatione*³⁹

³⁶ *On Universals*, A. Kenny, trans., with an Introduction by P. V. Spade, Oxford: Clarendon Press, 1985.

³⁷ Robert Grosseteste byl jedním z nejvýznamnějších představitelů oxfordské františkánské školy a ve svém pozdním věku pak biskup z Linkolnu (1235). Jeho vše vědecký zájem zasahoval do široké škály oborů tehdejší vědy, do historie se však zapsal předně svými pracemi o optice a komentáři k Aristotelově logice a fyzice. Pro středověkou scholastickou filosofii byl zakladatelem vědecké metody myšlení, kterou skrze své správné pochopení a částečnou znalost řečtiny znovuobjevil ve filosofii Aristotela.

³⁸ O logice pojednává Wyclif především v dílech *De logica* (1360) a *Continuatio logicae* (1360-63) – *De universalibus* je pozdější spis.

³⁹ *Commentaries on On Interpretation*, ed. C. Meiser (Leipzig; Teubner, 1887, 1880).

- Dva komentáře k Porfyriovu spisu *Isagogé*^{40,41}
- Introduction to Categorical Syllogisms
- *De divisione*⁴²
- On Categorical Syllogisms
- On Hypothetical Syllogisms (*De hypotheticis syllogismis*)⁴³
- Komentář k Ciceronovým Topikám (*In Ciceronis Topica*)⁴⁴
- O rozdílnosti Topik (*De topicis differentiis*)^{45,46}

Tento soubor latinských děl byl po dlouhou dobu jediným zdrojem logických bádání středověku a logika se pohybovala pouze v prostoru těmito spisy vymezeném. Změna nastala až v polovině 12. století, kdy středověcí učenci pro sebe znovu objevili důležitost řečtiny a nutnost studia pramenů, čímž nevděky započali proces, který vyústil až v konec středověku. Nejvýznamnějším logikem této doby, který však již svým významem a vlivem přesahoval do nového období, byl bez pochyby Petr Abelard.

Dalším stupněm logických bádání byla, tzv. nová logika (*logica nova*). *Logica nova* vznikla na základě rozšíření primární logické literatury o další Aristotelovy spisy, které se scholastikům staly přístupny skrze nové překlady z řečtiny a přeložení zbývajících čtyř knih logických spisů Aristotelových, od šestnáctého století známých pod souhrnným názvem Organon, kam z předchozích děl patří *Categoriae* a *De interpretatione*.

- První analytiky (*Analytica priora*)
- Druhé analytiky (*Analytica posteriora*)
- Topiky (*Topica*)
- O sofistických důkazech (*Sophistic Refutations*)

⁴⁰ První z komentářů vychází z překladu, který vypracoval Victorinus

⁴¹ Commentaries on *Isagoge*, ed. S. Brandt (Vienna/Leipzig; Tempsky/Freitag, 1906) (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 38).

⁴² *De divisione*, ed. J. Magee (Leiden/Boston/Cologne; Brill, 1998) (Philosophia antiqua 77).

⁴³ *De hypotheticis syllogismis*, ed. L. Obertello, with Italian translation (Brescia; Paideia, 1969) (Istituto di Filosofia dell'Università di Parma, Logicalia 1).

⁴⁴ Stump, E. (1988) *Boethius's 'In Ciceronis Topica'* (Ithaca/London; Cornell U.P). Full English translation and commentary.

⁴⁵ *De topicis differentiis*, ed. D.Z. Nikitas in Boethius, *De topicis differentiis kai hoi buzantines metafraseis tou Manouel Holobolou kai Prochorou Kudone* (Athens/Paris/Brussels; Academy of Athens/Vrin/Ousia, 1969) (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini 5).

⁴⁶ Spade, P., V., *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, p. 37.

Toto rozšíření pramenů mělo za následek to, že se zkomplikovalo to, co bylo nekomplikované. Do středověkého chápání logiky toto rozšíření vneslo nový rozměr, s kterým si bylo jen těžko poradit. Středověcí myslitelé nacházeli První a Druhé analytiku jako až příliš obtížné a těž, ne užitečné pro praktickou aplikovatelnost na theologickou problematiku, která si právě po logice vyžadovala mnohá řešení svých logicko-filosofických paradoxů. Theologie hledala v logice jakýsi „právní nástroj“ pro svou legitimizaci na poli nově se rodící racionální, na důkazech⁴⁷ založené vědy (*philosophia naturalis*). Topiky do této „temnoty“ světlo nevnesly. Východisko a nový směr nabídl až poslední spis ze čtveřice nově přeložených textů. Aristoteles ve svém útlém spise „O sofistických důkazech“⁴⁸ pojednává o metodice odhalování chybných závěrů. Spis poskytl středověku srozumitelný a praktický klíč k řešení soudobých problémů. Spis „O sofistických důkazech“ tak dal podnět k vzniku posledního, souborného stupně středověké logiky, *logicam modernam*.

Logica moderna (logica modernorum) byla pro akademické prostředí 14. století určující, dle jejich pravidel se vedly disputace a byla určována pravda na jejich konci. Kdokoli chtěl být považován za vzdělance a uspět v konkurenci ostatních studentů a učenců, musel bez výhrady zvládnout umění logicky vedené argumentace, která svou formu a pravidla čerpala právě z logiky, která vzešla z páté knihy *Organonu*. *Logica moderna* se jako první svého druhu osvobodila od svazujícího, jednou pro vždy zakonzervovaného, vlivu aristotelské logiky a umožnila tak nové postupy, řešení a náhled na problematiku. Tuto finální etapu je nutno rozdělit na nejméně dvě další fáze.

První fáze je ještě závislá na Aristotelovi, ale je již těž původcem originálních, svébytných logických prací a myšlenek. A její vliv nikdy zcela ze středověké logiky nevymizel. Hlavním předmětem zájmu byl, jak již předznamenal Aristoteles, klam a teorie výskytu klamu. Na tomto základě vznikla „The theory of “supposition”. Mezi hlavní představitele této první dekády patří především tyto myslitelé:

⁴⁷ Důkaz v moderním slova smyslu, nikoli důkaz opírající se o autoritu Písma nebo tradice.

⁴⁸ Latinský překlad díla a počátek jeho působení je datován, dle Vincenta Spade přibližně na rok 1120.

- **Petrus Hispanus**, španělský lékař, filosof a od roku 1276 do své smrti v roce 1276 papežem byl autorem významné logické učebnice *Summulae logicales* (c. 1230).
- Významný absolvent trivium na Oxfordu a držitel doktorské hodnosti z university v Paříži **Roger Bacon** (1214 – 11.6.1296) stoupenec františkánského mnišského řádu, napsal vedle svých velkých vědeckých prací i práci logickou, která dosáhla nemenšího věhlasu jako díla ostatní: *Summulae dialectices* (1250).
- **Lambert z Auxerre** mnich dominikánského řádu působící na území Francie. Je předně znám jako autor úvodu do logiky, spisu *Summa Lamberti* nebo jen *Logica* (1253 – 1257).
- **William of Sherwood** další z významných anglických autorů, který napsal pro svou dobu významné logické shrnutí pod názvem *Introductiones in logicam* (c.1250).
- **Robert Grosseteste** (c.1170 – 1253) theolog a filosof působící na universitě v Oxfordu a později lincolnský biskup (1235 – 1253), sídlící nedaleko university, který byl papežským a královským zmocněncem nad universitou. I když se logikou přednostně nezabýval a věnoval se především theologii a různorodým zkoumáním na poli fyziky, jsou jeho komentáře aristotelských logických spisů významné, a to i přímo pro Wyclifa, který na Grossetesta mnohokrát odkazuje, tak i pro jeho znalost řečtiny a práci s řeckými opisy Aristotelových děl. Pro Wyclifa byl Grosseteste pravděpodobně významný ještě v jednom směru, a to v nekompromisním odporu proti církvi, který formálně vrcholil v jeho dopisu papeži, kde ho pro jeho skutky spojuje s luciferem a antikristem, skrze což ospravedlňuje své neuposlechnutí papežova příkazu. Za vzor si v tomto počínání bere Grosseteste Ježíše Krista a stává se tak příkladem nejen pro svého krajana Wyclifa, ale též pro Mistra Jana Husa, který se k němu odvolával jako k předchůdci v apelaci ke Kristu.

Tato první vlna *logica modernarum* ztrácí své výsadní postavení kolem roku 1270 a je ve velmi krátkém období nahrazena novým logickým směrem, který se záhy stal dominantní ve vrcholně scholastickém myšlení. Výroková logika, která se věnuje teorii logických spojek a jejich významu v rámci logických výroků a pravdivostních dopadů spojek. Mezi hlavní představitele výrokové logiky, kteří měli též přímý vliv na myšlení a dílo Johna Wyclifa, patří:

- **William Occam** (c. 1285 – 9.4.1345) (*venerabilis inceptor, doctor invincibilis*) významný představitel a pozdější generál františkánského řádu a vrcholný představitel nominalismu, který přednášel na universitě v Oxfordu a Paříži. V Anglii napsal pro logiku důležité dílo *Summa totius logices* (c.1323). Rozpracováním názorů Michaela z Ceseny na církve, v bezpečí dvora Ludvíka Bavora v Mnichově se Occam může počítat za předchůdce anglické církevní nevole, která vyvrcholila v postavě Johna Wyclifa, ale pro svou ryze intelektuální podobu odporu Occama proti církvi se jeho teze, krom intelektuálních kruhů, neuchytily a nenabýly tak zdrojem pro církve ohrožující hereze, která by se ujal proticírkevně naladěný dav, jak se tomu stalo u Wyclifa a lollardského hnutí.
- **Walter Burley** (1275 – 1344/45), žák Dunse Scota, byl Mistrem Artistické fakulty v Oxfordu (1301)⁴⁹ a Mistrem fakulty teologické v Paříži (1324). Lze ho považovat za jednoho z nejvlivnějších myslitelů 14. století, který ve sporu o universalie stál na straně realistů. Burley je autorem díla *De puritate artis logicae. Tractus longior* (1325-1328), které systematicky rozpracovává výrokovou logiku.
- **John Buridan** (c.1300 – 1361) francouzský filosof zastávající nominalistické stanovisko, působící na universitě v Paříži, kde se mu proti místním zvyklostem podařilo vyhnout mnišské kutně i kněžskému svěcení.⁵⁰ Jako jeden z mála středověkých učenců spojil celou svou akademickou kariéru s artistickou fakultou. Obecnou normou bylo, že student, který chtěl na universitě i nadále setrvat po dosažení hodnosti *master artium* se snažil svůj úvazek k artistické fakultě co nejvíce zkrátit, obvyklou dobou byly dva roky a postupovat ve studiu dále na některé z dalších, vyšších fakult university.⁵¹ Jeho vliv v logice byl tak významný, že se stal

⁴⁹ Absolvent Merton College - je možné, že podobně jako Wyclif, po nějaký čas studoval na Balliol College.

⁵⁰ Podobně jako v českých podmínkách Jeroným Pražský, který si na své nezávislosti na církvi velice zakládal a obhajoval významnou úlohu artistické fakulty v rámci university oproti fakultě teologické.

⁵¹ Tato skutečnost byla do té míry pravidlem, že významně dopomáhá k přesnější dataci autorských rukopisů děl. Středověcí universitní autoři psali své spisy v závislosti na povinnosti vyplývající z jejich zařazení na universitě, tzn. že logické spisy byly napsány nejčastěji v období autorova studia na artistické fakultě, nebo v období, kdy byl již *Magister in artibus* a pobýval na artistické fakultě, v dalším období se literárně a vědecky věnoval tématům příslušejícím k studované fakultě, teologické, právnické či lékařské. Po opuštění university přestali být středověcí autoři zpravidla vědecky a literárně činní, často totiž vstupovali do služby státu nebo církve, kde byli povinni plnit jiné úkoly a pro systematické psaní vědeckých děl již nebyly podmínky. Je nutno reflektovat, že ve středověku bez zázemí university nebo vysoce vyspělého královského dvora neměl učenec zabezpečen přístup k většímu počtu tolik potřebných knih v knihovnách pro své vlastní psaní. Církevních nebo sekulárních knihoven bylo i ve vrcholném středověku po málu a vlastnictví osobní bohatě zásobené knihovny nebylo krom panovníka, nebo několika málo

zakladatelem směru v nominalismu, tzv. buridanismus. Mezi jeho nejvýznamnější logická díla patří: *Summulae de Practica Sophismatum* a *Summula de dialectica*.

Logika nebyla pro pozdně středověkého studenta obyčejným předmětem, který je nutno zvládnout a posléze zapomenout. Logika ve vrcholném středověku představovala jakousi vstupenku do vyšší sféry světa vzdělanosti. Další studium bez zvládnutí teoretické i praktické stránky logiky nebylo možné. Veškeré „postupové“ zkoušky, které musel student v průběhu studia prodělat měly podobu systematické rozmluvy se zkoušejícími mistry, která svá pravidla a podobu čerpala z *trivia* předně pak logiky. Pojmeme-li jazyk jako nástroj, tak umění „vědecké“ argumentace bylo to hlavní, co universita zamýšlela své studenty naučit. Studenti v rámci universitních disputací museli střídat bránit i oponovat stejnou tezi, která jim byla předsedajícím zadána. Absolventi právnické fakulty obhajovali tak své svěřence skrze tento mocný nástroj před soudní stolicí a theologové za pomoci stejného nástroje, logiky vedených argumentů obhajovali Boží pravdy dle potřeb své doby, nebo naopak lapali do logických pastí své protivníky v přesvědčení a usvědčovali je tak z logických systémových chyb a paradoxů, tzn. lží.

Wyclif zažil na Oxfordu významný předěl v dějinách logických bádání, zhruba od počátku 13. století do poloviny 14. století si universita v Oxfordu podržela pověst nejlepšího místa pro studium logiky, matematiky a astronomie v Evropě, konkrétně to byla Merton college, která poskytla zázemí významným osobnostem logiky a matematiky, kteří vytvořili, nebo lépe, historici z nich vytvořili, pracovní skupinu zvanou „The Oxford Calculators“, „*Repertorium Mertonese*“, nebo jednoduše „Mertorians“. Tato logicko matematická škola se vyznačovala využíváním matematických postupů k řešení problémů vzešlých z *philosophia naturalis*. Pro toto spojení matematické exaktnosti s *philosophia naturalis* je Merton college považována za kolébku vzniku moderní vědy, fungující na základě matematické platformy. Mezi nejvýznamnější logiky z Merton college, kteří v pozici tvůrců filosoficko theologického zázemí na Oxfordu nebo dokonce lektorů měli přímý vliv na Wyclifa, lze považovat, dle P.L.Spadeho (Spade) tyto:

- **Thomas Bradwardine** (c.1295 – 1349) (*Doctor Profundus*) započal svá studia na Oxfordské universitě v Balliol college. Roku 1323 pro svůj silný zájem o *philosophia*

příslušníků nejbohatší vrstvy v možnostech jednotlivce. Student university mnohdy vlastnil pouze jedinou knihu, často svůj vlastní opis, který používal jako deposit pro zapůjčení knihy jiné.

naturalis přestupuje na Merton college, která se již těší pověsti místa, kde se daří studiu astronomie a tím pádem i matematiky a geometrie. Členy své koleje byl povýšen do správní sféry university, zastával významnou funkci proktora. V pozdějších letech dosáhl hodnosti doktora theologie (D.D.). V roce 1335 byl povolán k duchovní službě do Londýna. V jednom z nejtemnějších momentů ostrovní historie (r. 1349) se stává arcibiskupem v Centerbury, aby záhy na to, stejného roku, podlehl pandemii černé smrti, která postihla celou kontinentální Evropu a s určitým prodlením, vyplývajícím z ostrovní izolovanosti i celou Británií. Theologicky nejvýznamnějším a hojně dochovaným dílem je sbírka jeho theologických přednášek, známá pod názvem *Summa Doctoris profundi* nebo *De causa Dei adversus Pelagium* (1344) v kterém zastává tomistický postoj a zabývá se problematikou působení milosti Boží na svobodnou vůli člověka na základě výroků sv. Pavla a sv. Augustina. Vymezuje se tak skrze vyzdvižení Augustinovy theologie proti theologii *modern Pelagians* vycházející z odkazu Ockhama a jeho předních žáků. Wyclif toto dílo znal a bylo pro něj významným inspiračním zdrojem, na mnoha místech na něj také odkazuje, v některých případech i přes rozdílné premisy dochází Wyclif k stejným konkluzím jako Bradwardine.⁵² Důležitým počinem v oblasti logiky je spis *Insolubilia*, kde autor skrze nové logické prostředky pracuje s teorií pravdy. Wyclif se problematikou paradoxu v rámci jazyka zabývá na počátku svého filosofického období (1360) ve spisu *Summa insolubilium*⁵³. Významný vliv měla na Wyclifa tendence Bradwardina aplikovat své matematicko-geometrické znalosti pro podporu apodiktičnosti theologie, čímž theologii racionalizoval a bránil proti nominalistické skepsi.

- **Richard Kilvington** (c.1302 – 1361), další z řady, první generace matematizujících „Mertorians“. Kilvington se mistrem svobodných umění stal někdy mezi léty 1324 – 1325, doktorského gradu z theologie dosáhl na Oxfordu přibližně roku 1335. Svůj mimo universitní život prožil v diplomatické a církevní službě. Vrchol jeho církevní služby představoval úřad děkana v katedrále sv. Pavla v Londýně. I přesto, že nejvíce ze své vědecké práce vykonal na poli *philosophia naturalis*, v které pracoval především na námětech vzešlých z odkazu Aristotelových děl, ve známost vešel

⁵² Robson, J., A., Wyclif & The Oxford Schools, pp. 36-40.

⁵³ P. V. Spade & G. A. Wilson, ed., Binghamton, N.Y.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1986.

především prostřednictvím svého jediného logického díla *Sophismata*. V tomto svém díle se na konkrétních případech pozastavuje nad možnostmi a důsledky sofistů, tzn. úmyslně chybně, nebo nejednoznačně, problematicky vyřčené výroky neproblematicky fungují, splňují formální požadavky pravdivého výroku (*causus*) v teoreticky zkonstruované hypotéze. Vliv matematického myšlení na teologii se projevuje ve snaze o kvantitativní vyjádření hranic u morálních a spirituálních kvalit člověka. Opět tedy jasná snaha o vnesení racionalistické koncepce do teologie. Theologie ve vrcholné fázi středověku se stala častým námětem pochybování a význam Písma byl snížen na rovinu církevní tradice.

- **Roger Swyneshed** (před rokem 1335 – c.1365) (*calculator acutissimus*), absolvent Balliol college, který dosáhl věhlasu jako matematik. V oblasti logiky napsal dvě významná díla *Insolubilia* a *Obligationes*. Zajímavé je druhé jmenované dílo. V *Obligationes* reaguje Swyneshed na tematicky stejně zaměřený spis Johna Buridana. Rozpracovává v něm techniku disputace založené na hře s pevnými pravidly, kde se prostřednictvím na začátku definovaného výroku respondent snaží oponent dobrat pravdivých skutečností za tímto výrokiem stojících, ať již je samotný výrok pravdivý, nebo nepravdivý. Jeho přínos pro filosofii ocenil na konci 17. století Leibniz tím, že ho označil za prvního myslitele, který vnesl matematiku do filosofie.
- **William Heytesbury** (před rokem 1313 – d. – 1372/1373), byl od roku 1330 studentem Merton college, kde s krátkým přerušením na Queen college (c.1340) studoval až po hodnost doktora teologie (1348). Byl příslušníkem druhé a poslední generace „Mertorians“. Většinu svých děl napsal v rozmezí let 1331 až 1339, kdy působil na artistické fakultě na Merton college. Nejvýznamnější dílo *Regulae solvendi sophismata* (1335) skládající se ze šesti částí pokrývajících hlavní problémy vrcholně rozvinuté středověké logiky: 1) O insolubilia (o paradoxních větách), 2) O vědění a pochybování, 3) O relativních termínech, 4) O vzniku a zanikání, 5) O maximu a minimu, 6) O třech kategoriích (pohybu a jeho fázích) – místa, kvantity a kvality.⁵⁴ Ústředním zájmem Heytesburyho je problematika sofistů, jenž svým dílem podrobuje důkladnému zkoumání a analýze a to jak formálně logické, tak i matematické. Některé z výsledků jeho bádání (matematické analýzy kontinua) znovuobjevila až věda 19. století.

⁵⁴ Boh, I., *Epistemic Logic in the Later Middle Ages*, Routledge 1993, p. 68.

- **Richard Billingham** (žil v polovině 14. stol.), o tomto příslušníku druhé generace „kalkulátorů“ není známo téměř nic, s vysokou mírou pravděpodobnosti, jak uvádí Spade, lze datovat dílo *Speculum puerorum*, které mu je připisováno až do období po Heytesburym. Dílo se předně věnuje tématice dokazování pravosti výroků.

Role sofistů nabyla v kontextu Merton college nového významu a vznikl nový, tzv. anglický styl, který se odvíjel od theologického dogmatu všemocnosti Boží, rozdílu mezi tím, co je možné fyzicky realizovat a tím, co je možné realizovat na základě logické rozvahy, kde je limit možnosti pouze kontradikce (to, že by Bůh jednal nad rámec logiky nebylo uvažováno). Toto schéma, umožňující vytvářet hypotetické experimenty, nebylo aplikováno pouze na oblast fyzických zkoumání, ale též na problémy týkající se Boží všemohoucnosti a jeho determinovanosti sebou samým, tj. dobrem (Bůh činí jen dobro), nebo idejemi (věčnými paradigmaty, dávající formu všemu stvořenému, které zaujímají své místo u Boha, svou povahou stejně jako Bůh mimo čas a prostor. Díky tomu, že Bůh koná skrze milosrdenství a prostřednictvím předem daných pravidel (idejí), o čemž svědčí i jím zjevená pravda, tj. Písmo lidem je Bůh a svět jím stvořený do jisté míry člověku bezpečně poznatelný. Tuto jistotu možnosti aposteriorního poznání skutečnosti založené především na Augustinovi novoplatónskou interpretaci Platóna a jeho epistemologii fundované v možnosti zpětného rozpomínání se na ideje napadli nominalisté tím, že zpochybnili tradiční výklad universalí. (Byl tím veden útok i proti jistotě matematiky??)

Wyclifa, jak již bylo řečeno, nelze považovat mezi nejvýznamnější logiky své doby, vynikl ale v jejím důsledném aplikování na teologii a filosofii, protože je-li logika, která nevyhnutelně vychází od Boha stejně aplikovatelná na *humana scientia* a *divina scientia*, je jejich rozdělení liché, protože obě dvě složky lidského vědění pocházejí ze stejného věčného a neměnného základu veškerého vědění, tj. Boha a idejí, coby jeho tvořitelských myšlenek. A tudíž pravdy theologické jsou stejně dokazatelné a pádné, jako pravdy matematické a fyzikální.

Z konkrétních problémů, kterými se studenti i sám Wyclif museli v průběhu studia logiky v triviu zabývat je nutno jmenovat tyto, jak lze již soudit z titulů jmenovaných knih:

- insolubilia
- exponibilia
- consequences

- obligations⁵⁵

Tento širší a přesto jen po povrchu jdoucí výklad k logice je zamýšlen jako základ k mé snaze demonstrovat v pozdějších částech práce úzkou provázanost Wyclifovy teologie s logikou jako prostředkem garantujícím pravdivost, i když je pravdou, že s postupem Wyclifovy radikalizace se postupně více a více obracel k Písmu, které chápal jako Boží ideu, co by absolutnímu a jedinému nepochybnému kritériu pravdy pro člověka.

Kvestie (*quaestio*) byla nejčastější platformou pro užití všech dovedností nabitých v průběhu studia *trivia*, což se shoduje s jeho cílem. V kvestii se uplatnila dovednost plynulé argumentace (*rhetorica*), vedená ve stylisticky vhodné formě latiny (*grammatica*) a v neposlední řadě umění samotné argumentace *quod sic a quod non (dialectica)*, která tvořila základ kvestie. Počátek formy středověké kvestie lze datovat zpět do dvanáctého století, její čistou podobu branou jako vzorovou lze nalézt, jak je nejčastěji poukazováno v díle *Summa theologiae* (I,q.2,a.9), Tomáše Akvinského. Tato kvestie, dokazující jsoucnost Boha je rozdělena do 5 částí.

- 1) Formulace základu otázky kvestie (Existuje Bůh?).
- 2) Argumentování pro pozitivní odpověď na otázku kvestie.
- 3) Argumentování pro negativní odpověď na otázku kvestie.
- 4) Artikulace vlastního názor respondenta.
- 5) Zodpovězení otázek vzešlých z negativních argumentů.

Kvestie se ve 13. století stala nejpoužívanější literární formou. Původ kvestie je možno hledat v primární výukové metodě středověku, *lectio*. *Lectio* představovalo čtení významných autorit, přičemž při tomto čtení byl text dále komentován pro potřeby posluchačů. Tento komentář k textu byl obvykle zaznamenáván jedním z posluchačů *lectio*. Písemná podoba komentářů se třídila do ucelených souborů, sentencí (*sententia*). Sentence významných autorů se časem samy staly předmětem bádání a studia a zadaly tak příčinu k tomu, že na přelomu 12. a 13. století stály v základu vzniku nové studijní metody, tzv. disputační metody (*quaestio disputata*). Tato metoda si postupně upevňovala své místo na universitách, až se z ní stala zcela autonomní forma výuky a svébytná metoda obhajoby a řešení názorových rozporů na universitní půdě. Jsou známy dva

⁵⁵ Evans, G.,R., John Wyclif, Myth and Reality, p. 56.

základní typy disputace, veřejná (*disputatio in scholis*), která neměla pevně daná pravidla a školní (*disputatio ordinaria*), která se řídila pravidly dle fakulty, na která se konala. Úlohou mistra předsedajícího disputaci bylo vzhledem k diskutované sentenci smířit protikladné argumenty vyslovené účastníky disputace a v závěru přednést své vlastní stanovisko. Školní disputace byly součástí běžné školní výuky, jejich iniciátorem byl mistr, veřejná disputace byla svolána z podnětu university, která určovala místo a čas konání. Forma školní disputace byla pevně dána a téměř na všech universitách byla identická. Probíhala ve dvou dnech, první den ráno přednesl mistr téma a určil minimálně dva bakaláře, jednoho jako *respondens* a druhého, mohlo jich být více, jako *opponens* (argumenty *pro* a *contra*). *Respondens* měl ve spolupráci s mistrem zodpovědět položené otázky. Druhý den podal mistr své vlastní stanovisko k problému, *determinatio*. Posledním úkonem bylo vypracování písemného záznamu z celé disputace, *reportatio*. K tomuto počínu si pozval mistr ke spolupráci fakultního sekretáře, *notarius*. V období adventu a postu se mohly z podnětu mistru konat kvodlibetní disputace (*quaestiones de quodlibet*), jejichž specifikem bylo, že téma nebylo pevně dáno a záviselo na vůli přítomných studentů a mistrů („*ad voluntatem cuiuslibet*“).⁵⁶

Druhým stupněm v studiu *septem artes liberales* bylo, tzv. *quadrivium*, známé také jako *artes quadriviales*, nebo *artes reales*. Tato skupina čtyř povinných kurzů byla svou látkou zaměřena především na matematická studia, obsahovala aritmetiku (*arithmetica, omnia numeris constant*), musickou teorii (*musica, ne tibi dissideas*), geometrii (*geometria, cura, quae domi sunt*) a astronomii (*astronomia, altiora ne quaesieris*).⁵⁷ Na počátku 13. století byl z důvodu výskytu nových metafyzických a přírodovědných (fyzických) prací Aristotela přidán kurz filosofie (*philosophia theoretica et practica*). Tímto přibývajícím kurzem se tématický rozsah *quadrivia* značně zvětšil a prohloubil, neboť oproti předešlým kurzům zaobírajících se především jasně danými, neproblematicky přijímanými skutečnostmi, bezpečně prověřenými autoritami minulosti Boethiem a Augustinem, obsahoval nový kurz *philosophie*, z důvodu odkrytí oblasti Aristotelova odkazu, které byly pro středověk zcela netušené, mnoho theologicky problematických momentů.

Arithmetica se věnovala základům matematiky, tj. výkladu o funkci a roli čísel (celých, racionálních, reálných, komplexních). Hlavním účelem ale bylo naučit posluchače jejímu

⁵⁶ <http://kfcmtf.upol.cz/uploads/> Cyrilometodějská teologická fakulta, studijní text k dějinám filosofie

⁵⁷ Latinská označení kurzů *septem artes liberales* byla přiznána artistické fakultě v Oxfordu v 16. století z nařízení Queen Mary (1553 – 1558).

praktickému využití, aby byli s to svépomocně řešit základní matematické operace, které bylo možno aplikovat na praktické záležitosti všedního dne, např. výpočet data pohyblivých církevních svátků. Hlavním zdrojem byly dvě knihy *De institutione arithmetica* (c.520), které vzešly z pera Boëthia⁵⁸ a pramenný řecký zdroj *Elements*, čítající třináct knih, pojednávajících o základech aritmetiky a geometrie, jejichž autorem byl řecký matematik Euklides. Bylo by ale velkou chybou, dle tohoto prvního stupně, usuzovat negativně o úrovni středověké matematiky. Ta naopak dosahovala vysoké kvality a pracovala úspěšně s náměty, které z důvodu upadnutí v zapomnění znovu řešila až moderní matematická věda. Nejčastějšími náměty byly problematique místa v Písmu a tradici, které umožňovaly matematické objasnění či interpretaci a dále pak výzvy učiněné starými Řeky, na myslí mám především Zénóna a jeho aporie a tomu podobné paradoxy zděděné po Řecích .

Musica byl tradiční středověký obor, který neměl nic společného s učením hry na hudební nástroj. Navazoval na zájem presokratiků o harmonii, resp. matematické zákonitosti na jejím pozadí. Hlavním zdrojem byl pro tento obor opět Boëthius, který středověku zprostředkoval vědomosti z lepších časů, které byly blíže stvoření a dále od záhuby apokalypsy, nejvíce respektovaným spisem byl *De institutione musica*.

Geometria pojednávala o základech a principech aplikované matematiky, z kterých paradoxně matematika sama pravděpodobně vzešla. Evropská geometrie, která našla tak velké uplatnění ve středověkém stavitelství, čerpala svůj obsah z euklidovské geometrie a geometrie islámské, kde se ji dostalo velkého uznání. Důležitost výuky geometrie netkvěla pouze v tradici, ale též v tom, že představovala jednu z možností popisu Božího universa, dimenzi dvou rozměrů. Hlavní příručkou byla ta část *Elements* od Euklida, která pojednávala o fundamentu geometrie.

Astronomia připravovala posluchače k tomu, aby skrze nabyté vědomosti studiem geometrie, byli s to chápat elementární principy pohybu nebeských těles. Základním zdrojem informací o astronomii byla středověku platónská koncepce deseti v vesmírných sfér v sobě navzájem rotujících. Předmětem výuky ale byla též metodika pozorování hvězdné oblohy a orientace v ní. Nejintenzivněji se středověká astronomie věnovala snaze o vysvětlení vzájemného vztahu jednotlivých planet v jejich nikdy neustávajícím pohybu. Od 13. století byl hojně diskutovaný

⁵⁸ Nejde o autorský počín Boëthia, autorem původního spisu *Introductio Arithmetica* byl matematik Nicomachos.

méně dynamický a předně racionálnější model představený Aristotelem, který postupně nabýval vrchu.

Philosophia představovala nově přidaný artikl do již obecně přijatého konceptu *septem artes liberales*. Příčinou bylo, jak již bylo řečeno výše, přeložení doposud jen v řečtině dochovaných Aristotelových děl do latiny. Filosofie řešila látku vzešlou z metafyzických a přírodovědných prací. Universita v Paříži a Oxfordu reagovala na tuto novou situaci předepsáním povinných lekcí z *philosophia naturalis*, *philosophia moralis* a *transnaturalis scientia*.⁵⁹ V lekcích z *philosophia naturalis* byly probírány tyto Aristotelovy spisy: *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *De partibus animalium*, atd. *Philosophia moralis* byla vykládána na základě Aristotelových 3 etik, tzn. *Ethica Nicomachea*, *Ethica Eudemia*, *Magna moralia* a spis *Politica*. *Transnaturalis scientia* měla za základ soubor Aristotelových knih pod souhrnným názvem *Metaphysica*. Vedle těchto spisů čerpal středověk ještě z velké řady dalších, ty ale povětšinou, aniž by to učenci ve středověku tušili, nebyly originály, ale jednalo se o díla z pera některého z jeho žáků, nebo pozdějšího autora, který prostřednictvím Aristotelovy autority chtěl pro své pojednání získat většího vlivu.

Aristotelská látka v sobě skrývala mnohá úskalí, na rozdíl od platonismu, který byl přetaven Plotínem, Filónem z Alexandrie a předně Augustinem do podoby pro křesťanství snadno přijatelné, představoval „nový“ Aristoteles ohrožení pro některá ze základních dogmat křesťanské věrouky. Aristoteles například v rámci své filosofie nepracuje s myšlenkou stvoření, stvoření z ničeho, pro Aristotela je tato myšlenka zcela nepřipadná, neboť je racionálně i logicky neprůchodná. Svět, planety, lidé, zvířata coby druh a vše ostatní je tu pro Aristotela věčně, nebo lépe řečeno, věčnost je logicky problematický pojem, svět tu neproblematicky byl, je a bude. Dalším takovým problémem bylo, že Aristoteles nepřiznal člověku právo na věčnost skrze věčnou duši, stálé trvání, bez možnosti zániku přiznal Aristoteles až lidstvu obecně, tj. druhu. Individuum byl přisouzen pohyb počatý v možnosti, vrcholící v uskutečnění této možnosti a končící ve zbavenosti původně nabytého tvaru a formy, tzn. smrti. Možnost přetrvání zániku tělesné složky byla nejasně ponechána jen rozumové složce. Pravděpodobně, ale nejzávažnější problém představovala podoba aristotelského boha, který jsa universálním zdrojem kosmického pohybu, sám je nepohnut, od světa zcela a nepřekonatelně oddělen, jehož jedinou činností je myšlení,

⁵⁹ Evans, G.,R., John Wyclif, Myth and Reality, p.62.

keré jest myšlením myšlení, tzn. myšlení sebe sama je pro theologii, založené na zjevení Boží pravdy jen těžko akceptovatelné. Některé myšlenky z těchto nových knih se tak brzo po jejich rozšíření dostaly na církevní index zakázaných bludů. Roku 1270 vydal Robert Kilwardby seznam třiceti tvrzení, které nesměly být v Oxfordu debatovány. Podobné nařízení bylo později uplatněno i proti nauce Johna Wyclifa. Lektoři tohoto kurzu museli nakládat s touto novou látkou opatrně, aby sebe i studenty nevystavili nebezpečství plynoucí z církevního obvinění ze šíření heretických bludů. V době Wyclifa, ale bylo již toto nařízení zapomenutou věcí minulosti.

Tolik v krátkosti k látce a metodě tematizované na artistické fakultě. Prostupnost studia na artistické fakultě od registrace do matriky až po dosažení magisterského gradu byla universitou v základních bodech jasně formulována a studenti, jestliže si na fakultě nevymohli nějaké výjimky, se jí museli podříditi. V prvním období, které obvykle trvalo tři školní roky⁶⁰, měl student na to, aby zvládl studium všech předmětů *artes liberales* a absolvoval všechny předepsané přednášky svého mistra a disputace. Byl zván *sophist*. Po tomto období, zvažil-li student, že je dostatečně připraven, přihlásil se na zkoušku, která se uskutečnila v rámci výroční disputace. V jejímž čele předsedal zkoušející mistr a čtyři regenti, po dvou z každého universitního národa. Uspěl-li, byl dále zván *questionist* a byl povinen za cenu, jejíž minimální hodnota byla určena, uspořádat slavnostní hostinu, zanedbaní nebo úplné nekonání této hostiny znamenalo pro oslavence riziko uvěznění.⁶¹ Za dalších devět měsíců, u příležitosti oslav Letnic, mohl předstoupit před čtyři mistry a podstoupit bakalářskou zkoušku (*viva voce*). V případě úspěchu mu byl přiznán titul *baccalaureus artium*, podstoupení zkoušky v žádném případě neslibovalo její snadné absolvování, poměr přijatých a graduovaných nepromlouvá příznivě pro studenty. Posléze následovalo další tříleté období v kterém byl student stále pod dozorem svého mistra, kterého si zvolil na počátku studia. I nadále docházel na *lectio* k předepsaným knihám a účastnil se školních disputací, změnila se však jeho role v těchto školních aktivitách, z více méně pasivního posluchače se z něho stává asistent mistra s přímou účastí na jeho pedagogických a vědeckých aktivitách. Po uplynutí tohoto období je studentovi znovu umožněno podstoupit sled událostí sloužících k tomu, aby dokázal, že jeho míra znalostí a disputačních dovedností je hodna statusu mistra umění. První krok představovala kvodlibetní disputace, jejíž téma určil sám zkoušený. Po zvládnutí disputace obdržel student od rektora licenci zaručující mu hodnost mistra.

⁶⁰ Školní rok trval od svátku povýšení sv. Kříže (14.zář) do svátku sv. Petra a Pavla (29.června).

⁶¹ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.I., p.95.

Současně mu byla dána pravomoc k samostatné výuce studentů, *ius ubique docendi*. V tomto stádiu byl student fakticky již mistrem a v tento čas se mu přezdívalo licenciát (*licentiate*). Ale k úplnému dovršení jmenování, aby bylo akceptováno akademickou obcí za pravoplatné, musel licenciát vystoupit o šest měsíců později na disputaci přezdívanou „nešporní“, konající se v klášteře v předvečer konečného jmenování. Následujícího dne v kostele Svaté pany Marie⁶² přednesl svou zahajující přednášku před shromážděním mistrů. Po ukončení přednesu a formálním přijetí do řad mistrů university a zástupně i do společenství všech mistrů křesťanského světa obdržel insignie nově nabytého stavu, knihu, prsten, biret a funkci regenta, který se svým hlasem přímo podílel na dění university. Poslední povinností, již nového mistra, bylo uspořádání oslavy.⁶³ Náklady na tuto oslavu často dalece překračovaly finanční možnosti pořadatelů, a tak se často stávaly příčinou k půjčování větších finančních obnosů. Wyclif tuto tradici příkře odsuzoval a dokonce z toho důvodu zvažoval svůj další pobyt na universitě, tato tradice se zcela míjela s jeho představou skrovného života v pokoře a službě Bohu a jeho moudrosti.⁶⁴

Tento letmý náčrt trpí zjednodušujícím schematismem a do jisté míry nereflektuje dějinný vývoj artistických fakult na středověkých universitách. Význam artistické fakulty postupem času narůstal a od elementární úlohy připravit fakticky studenty k možnosti dalšího studia a studia vůbec se postupem času dostával svou úrovní na roveň ostatním vyšším fakultám, především fakultě theologické. Artistickou fakultu ve středověku lze chápat jako další vývojový stupeň dobového vzdělávání, navazující kvalitou a šíří záběru na již existující školy katedrální a klášterní. Artistická fakulta svým vznikem tyto nižší církevní školy nenahradila, ale vytvořila tak další kontinuální stupeň ve středověkém vzdělání. S Ockhamovým rozdělením víry a rozumu si artistická fakulta začala oprávněně nárokovat práva k výuce a vlastnímu výkladu filosofie, výkladu osvobozenému od determinujícího vlivu theologické fakulty. S nárůstem originálních filosofických zdrojů se jasně ukazovalo, že tradiční výklad filosofických problémů na theologických fakultách, který se pod vlivem theologie a posunu chápání pozice theologie ve sféře lidského vědění stále více dogmatizoval, je vzhledem k novým poznatkům nepřijatelný a tak se stalo, že pro svou větší vnitřní svobodu výuky a širší tématický záběr se artistická fakulta

⁶² „The University Church of St. Mary“ – kostelní věž byla vztyčena roku 1280, loď kostela byla postavena mezi léty 1315 až 1325. Kostel je situován uprostřed „starého města“, tvořil tak přirozený průsečík všech aktivit a university. V kostele od poloviny 13. stol. zasedala universitní rada. Universitní kostel jako nejkrásnější prostora university se stala místem všech významných událostí, velkých veřejných disputací a promocií.

⁶³ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., p. 96.

⁶⁴ Evans, G., R., John Wyclif, Myth and Reality, p. 69.

dostala do názorových rozporů s fakultou theologickou. Theologická fakulta se proti těmto útokům z vnějšku po dlouhou dobu velice účinně bránila tím, že jediné sebe samu zvolila do role toho, kdo se může zabírat theologickými problémy a jejich řešením. Všem ostatním fakultám, předně pak artistické, která si ze svého filosofického zájmu toto právo mohla nárokovat, to bylo zakázáno. Na artistické fakultě v Oxfordu, i všude jinde, tak nebylo možno v rámci výuky a diskusí tematizovat výsostně theologické problémy, mezi něž například patřily Bůh, jeho trojjedinnost, milost Boží, ale i ideje a svobodná vůle. Jestliže nějaké problémy připouštěly interpretaci dvojí, tj. filosofickou a theologickou, musela se artistická fakulta v diskusi s theologickou přidržovat té filosofické. Vyučovat a diskutovat theologické témata bylo povoleno jen těm nejvýše, na pyramidě vzdělání, stojícím mužům své doby.⁶⁵

Dalším možným krokem ve studiu bylo buď i nadále na artistické fakultě zůstat a věnovat se pedagogicko vědním činnostem, nebo pokračovat ne některé ze tří dalších fakult, které navazovaly na fakultu artistickou (*ordo artistarum*). Volit bylo možno mezi fakultou theologickou (*ordo theologorum*), právníkou (*legistarum*) a lékařskou (*physicorum*). Fakulta theologická přislíbvala nejvyšší prestiž, nikoliv však bohatství a vlivný úřad. Doba, kdy o vysokých církevních a světských úřadech rozhodovala kvalita adeptů byla dávno ta tam. Wyclif po krátkém přerušení svého pobytu v Oxfordu nastoupil studium theologie.

Studium theologie se skládalo ze čtyř základních etap. V prvním tříletém období docházel student na přednášky věnované textu Vulgáty, aniž by toto studium Bible bylo doprovázeno theologickými diskusemi. Druhé období, které bylo obvykle dvouleté, bylo věnováno studiu a přednáškám ke čtyřem knihám sentencí (*libri quatuor sententiarum*⁶⁶) od Petra Lombarda. Petrus Lombardus (c.1095-1110 – 21.7.1160) italský theolog a filosof působící jako pedagog a biskup v Paříži, který byl žákem Abaelardovým (*magister sententiarum*) byl přední systematik. Vypracoval v rámci svých sentencí theologicko dogmatický systém, který se opírá o citace z Písma a výroky církevních otců, mezi kterými nechává Lombardus ponejvíce zaznít hlas Augustinův. Tento text představoval pro středověk vrcholně důležitý zdroj theologických věrouk, ke kterému se dochovalo kolem 250 komentářů. Wyclif sám tuto nejpoužívanější „učebnici“ theologie na mnoha místech cituje, nebo se odkazuje na její autoritu. Po zvládnutí tohoto cyklu,

⁶⁵ Robson, J., R., Wyclif and The Oxford Schools, p.38.

⁶⁶ Prvního vydání se tomuto dílu dostalo v Benátkách roku 1477, následně pak v Basileji roku 1516.

který na Oxfordu v nejkratší formě zabíral pět let, v Paříži to bylo šest až sedm let, byl studentovi udělen bakalářský titul a byl zván *cursor biblicus*. Následně před všemi mistry a bakaláři přednesl *principium*⁶⁷, tzn. chvalořeč na moudrost, velikost a milost Boží. Čtvrté období bylo charakteristické tím, že bylo vyplněno předně pedagogickou aktivitou, která byla podobně jako na artistické fakultě doprovázena asistencí a dohledem mistra. V prvním roce byl bakalář povinován k výkladu Písma. První část roku se věnoval exegezi Starého zákona a v druhé polovině exegezi Nového zákona. *Baccalarius biblicus* měl vždy usilovat o to, aby jeho výklad Písma byl jasný a přehledný („*non extense litteras dividendo vel exponendo*“), čímž se mělo zabránit případným nepochopením a desinterpretacím samotného výkladu. V sedmém roce, poté co student složil slib, že se vyvaruje jakýchkoliv snah zpochybnit víru a učení katolické církve, směl *baccalarius sententiaris* započít řadu svých výstupů ke každé z čtyř knih sentencí Petra Lombarda, které přednášel následující dva roky. Výklad sentencí se realizoval prostřednictvím disputací, při nichž byla zodpovídaný kvestie, vycházející ze sentencí. Jednotlivých disputací se v roli *respondens* a *opponens* účastnili ostatní sentenciáři. Po splnění těchto povinností a prověřujícím pohovoru s mistry fakulty a rektorem university byl studentu přiznán titul *baccalarius formatus*. V této nové roli byl pověřen povinností podobu jednoho roku kázat v kostele st' Mary. Jazykem kázání byla povinně latina a délka byla stanovena na jedna a půl až dvě hodiny. Tímto skončily předepsané povinnosti a bakalář se mohl začít připravovat na ceremonie doprovázející získání hodnosti doktora theologie. Poslední, co mohlo jeho nárok zmařit, byla nevole některého z mistrů. V Oxfordu bylo zvykem, že každý doktor theologie, trvale setrvávající na fakultě, musel s jmenováním nového doktora souhlasit, musel dosvědčit, skrze svou pověst a renomé způsobilost kandidáta na tento nejvyšší možný akademický post, každý měl v této věci právo *liberum veto*.⁶⁸ Mnozí se však doktorského gradu pro finanční náročnost oslav spojených s jmenováním zřekli dobrovolně a spokojili s licenciátem, zaručující jim stejná práva jako doktorům, vyjma práva regentského. Některým se pak této nejvyšší pocty nedostalo z důvodu, že se za doby jejich života v očekávání gradu neuvolnilo pro ně regentské křeslo v radě fakulty, počet regentů byl omezen a mnohdy se na jmenování čekalo celé roky (*consilium facultatis*). Důkazem, že se tomuto problému nevyhnali ani velikáni středověku je

⁶⁷ Principium byla též povinná součást každé kvestie k sentencím Petra Lombarda. Principium bylo uvedeno na samém počátku a úlohou tohoto úvodu bylo podat svědectví formou chvalořeči o znepochybnitelné autoritě Písma a církevních otců.

⁶⁸ Tato skutečnost dotvrzuje, že roku 1372, kdy Wyclif nejpozději dosáhl doktorského gradu z theologie, nebyl ještě ve sporu s fakultou, potažmo s církví. V opačném případě by jeho zvolení bylo jen těžko představitelné.

William Ockham, které mu z tohoto důvodu nebyla přiznána hodnost doktora, proto ono přízvisko *Venerabilis inceptor*.⁶⁹ Ceremonie spojeny s magisterskou promocí započaly velkou „nešporní“ disputací v st' Mary v předvečer dne jmenování. Disputace se po obdržení pozvání, v kterém byly uvedeny dva náměty pro kvestie, zúčastnili všichni bakaláři a regenti fakulty. Finální ceremonie (*aulatio*) proběhla v st' Mary za účasti rektora a všech významných osobností university. Vrcholem ceremonie byla „korunovace“ bakaláře na magistra, která proběhla vsazením doktorského biretu na hlavu adepta se slovy „*Incipiatis in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti, Amen*“, čímž kandidát před universitou, církví a korunou dosáhl titulu *Doctor theologus*. Následovala disputace, která obsahově navazovala na předešlou nešporní disputaci. První ze dvou námětů disputace (*resumpta*) byl později základem pro úvodní přednášku do regentského úřadu.⁷⁰

2. 4 Datace pobytu Wyclifa na *Universitas Oxoniensis*

Pokus o rekonstrukci raných let strávených Wyclifem na Universitě v Oxfordu naráží na zásadní potíž absence jednoznačně promlouvajících písemných pramenů. Negraduovaný student nebyl pro universitu důležitý a tudíž ani nebyl předmětem zájmu administrativní složky university, která byla omezená na několik málo jedinců, jejichž možnosti a kronikářský význam pro budoucnost byly limitovány podmínkami panujícími ve středověku. Větší význam lze proto přikládat až písemnost vzešlých z kolejí, které vypracovávaly seznamy svých zpravidla již graduovaných členů a zprávy o jejich službě vzhledem k jejich povinnostem vyplývajících z jejich postavení na koleji a v poslední řadě kolej sledovala a písemně zaznamenávala akademické hodnosti svých členů. Mnohé z toho se však nedochovalo, nebo se stalo v důsledku svého útržkovitého charakteru z celého komplexu písemností vytvářejících virtuální dynamickou podobu university nejednoznačné a matoucí. Ze zpráv, které se dochovaly k osobě Johna Wyclifa není v některých případech například zcela evidentní, o kterého Wyclifa jde, poněvadž v době pobytu Wyclifa reformátora na universitě, setrvali na témže místě přinejmenším dva další jedinci tohoto jména. Nebo se jedná o desinterpretaci dochovaných pramenů?

⁶⁹ Sokolov, V., V., Středověká filosofie, Praha 1988, p. 428.

⁷⁰ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., pp. 96 - 99.

V této části práce se budu přidržovat především Workmana, jehož práce je pro toto Wyclifovo životní období bezkonkurenčně nejpodrobnější a stále si v základu uchovávající pověst historické věrnosti. Jako moderní revizi Workmanovy monografie přiberu na pomoc výbornou práci J.A. Robsona⁷¹, která se sice v základu s vývody Workmana shoduje, rozchází se ale ve stanovisku k případnému pobytu Wyclifa na Merton College. Detail, který by se nemusel zdát nijak důležitý, ale při bližším pohledu na universitu a exklusivní postavení Merton College v jejím a do morové epidemie i světovém rámci, nabývá tento detail velké důležitosti. I přes velké úsilí vynaložené mnohými historiky a theology zůstává konkrétní podoba života Wyclifa ve vleku dohadů a spekulací, které jsou mnohdy založené na nepřímých na sebe navzájem odkazujících důkazech. Na tomto poli je také, pro české podmínky, významná jediná česká monografie výhradně se zabývající Wyclifem⁷², která vzešla z pera Miroslava Kaňáka a bez pravda přímého výzkumu historických pramenů, velice precizně a věrně sumarizující výsledky předešlých významných bádání.

John Wyclif přichází na Oxford kolem roku 1345-1350 soudě dle toho, že obvyklý věk nově přichozích studentů byl blízký patnácti rokům věku. Po tomto datu nastává dlouhé období temna, kdy o Wyclifovi není žádných zpráv, pravděpodobně žije v nějaké pronajaté prostoře a dochází na předepsané *lectio* jako ostatní studenti. Workman soudí, že Wyclif pravděpodobně někdy krátce po obdržení bakalaureátu artistické fakulty byl zvolen za člena Balliol College, která byla úzce spojena z hrabstvím Yorkshire⁷³ odkud Wyclif pocházel a byla zřízena pro Northern Nations⁷⁴, tj. příslušníky severních universitních národů, kde po nějaký čas pobýval, dle mínění Workmana nepřetržitě až do roku 1361, kdy jako absolvent artistické fakulty, pozbývá na další pobyt právo.⁷⁵ Workman touto svou tezí ubírá tradičně uznávané právo Merton College na

⁷¹ Robson, J. A., *Wyclif and The Oxford Schools*, Cambridge university Press, Cambridge 1966.

⁷² Kaňák, M., *John Viklef, Život a dílo anglického Husova předchůdce*, Blahoslav, Praha 1973.

⁷³ John de Balliol zakladatel koleje a rodina, která i po jeho smrti financovala chod koleje a vyplácela studentům roční stipendia sídlila v Barnard Castle, který se nachází v přímém sousedství pozemků rodiny z níž vzešel Wyclif. Pouto mezi kolejí a reformátorem bylo tedy pravděpodobně více než pouze formální, zakládající se na „národní“ příslušnosti.

⁷⁴ Na Oxfordské universitě vedle sebe koexistovaly dva universitní národy, Boreales a Australes. Každý z národů měl po vzoru Pařížské university ve svém čele proktora, který se podílel na řízení university a v jeho pravomoci, mimo jiné, bylo studenty za jejich případné prohřešky uvrhnout do universitního žaláře, právem hrdelem nedisponoval. Každý z národů měl pod svým vlivem některé z kolejí, kde ubytovával přednostně své studenty. Vzájemné vztahy studentských spolků byly a jsou tradičně, mírně řečeno, konkurenční. Mezi Boreales, tzn. Northerners se počítali studenti ze Skotska a Anglie, příslušníky Australes tvořili nejčastěji studenti Velšské, Irské a Francouzské národnosti. Francouzi za dob Wyclifa byli pravděpodobně na Oxfordu pro panující válku mezi národy jen vzácností.

⁷⁵ Workman, H., B., *John Wyclif, A study of the English Medieval Church*, vol. I., pp. 75 - 77.

Wyclifa, resp. na možnost legitimně vřazovat jméno významného theologa, filosofa, logika a reformátora do starobylé tradice koleje. Workman toto své stanovisko opírá o několik pádných argumentů. První z nich vyzdvihuje tu skutečnost, že Merton College byla na rozdíl od Balliol určena pro Southern Nations a že tedy tak obě koleje sami sobě tvořily navzájem jakýsi protipól universitního dění. Merton College standardně nepřijímala studenty z jiných, než jižních universitních národů.⁷⁶ Toto pravidlo ale nebylo uplatňováno bez výjimek, a tak nevyklučuje dočasný pobyt reformátora na této koleji. Druhý argument je vystavěn na faktu, že Merton College se těšila štědré podpoře svých mecenášů, z čehož měli prospěch i residenční studenti, jimž byla ročně vypláceno stipendium ve výši padesáti šilinků. Suma, která výrazně překračovala možnosti jiných kolejí a mnozí studenti si tak pobyt na koleji snažili všemožně prodloužit, například tím, že neustále oddalovali ukončení svých studií, aby tak nepřišli o toto stipendium a další výhody, které kolej pro své svěřence skýtala. Balliol College naopak patřila mezi chudé koleje, která si ze svých ani vnějších zdrojů nemohla dovolit poskytnout svým studentům tak vysoký standart. Velké positivum Merton College pak byl i věhlas pramenící z dob nedávno minulých a jistě pak i ta skutečnost, že kolejní knihovna ve svém fondu opatrovala na dvě stě padesát rukopisných svazků. Možnost a snadnost přístupu k tak velkému počtu knih musela jistě pro Wyclifa představovat jen těžko odolatelné lákadlo, kterého by se „psavec“ Wyclifova formátu asi jen těžko dobrovolně vzdal ve prospěch spartánsky vybavené koleje, která předně neumožňovala na rozdíl od Merton College další pobyt po absolvování artistické fakulty. Workman to výstižně shrnuje: „*Migrations to Merton were common, but from Merton to another college, where a fellow must leave when his degree in arts was obtained, almost unknown*“.⁷⁷ Závěrem Workmanova bádání je tak stanovisko, že Wyclif nebyl nikdy příslušníkem elitního Mertonského společenství: „*On a review of the whole argument we are of opinion, failing further evidence, that Wyclif was never a fellow of Merton, in spite of the portrait claiming him as such which hangs in the hall of that college*“.⁷⁸

J. A. Robson své bádání v tomto směru vede více skrze dochované historické písemné prameny a více tak zatlačuje do pozadí skepsi pramenící z nejistoty identifikace Wyclifa reformátora na universitě. Dochází tak k závěru, že důkazně se s již graduovaným Wyclifem na

⁷⁶ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.I., p. 66.

⁷⁷ ⁷⁷ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.I., p. 69.

⁷⁸ Tamtéž.

Oxfordu setkáváme roku 1356, a to právě na Merton College, kde Wyclif v tento čas pobýval.⁷⁹ Zpráva obsahující tuto informaci, nepromlouvá výhradně o reformátorovi, ale pouze jeho jméno s poznámkou krátce zmiňuje mezi dalšími členy koleje. Listinu se zprávou vypracoval Richard Billingham, který v třetí, poslední části školního roku 1356 zastával funkci kolejního kvestora a z pozice své funkce spravoval kolejní finance a činil o tom záznam, zachoval se tak svitek, který informuje o činnosti „stewardů“ koleje. V této funkci se v krátkých časových intervalech střídali všichni členové koleje⁸⁰, úkolem bylo starat se o úhrady všech vzniklých pohledávek vyplývajících z chodu kolejní komunity. Wyclif v roli stewarda je zmíněn u příležitosti finančního zabezpečení pohoštění pro cizince setrvávající na koleji. Zpráva je tohoto znění:

Merton Record 3690

Comptus Ricardi Billingham tercii bursarii de administratione sua a die Sabbati proximi post festum Annunciationis Sancte Marie usque ad diem veneris proximum post festum quod dicitur Ad Vincula per XIX septimanas, anno regis Edwardi tercii tricesimo

*In primis compoti liberati pro communis sociorum et famulorum per talleam: Bukingham xxxixs id / Toneworth xxixs iiid / Wanham xxxixs iiid obol / Billingham xxxiis viiid obol / Tecron iiid lib. ixv viiid in septimana Pascatis / Cotesford xxiiis iiid obol / Sutton xxvi xd obol / item Berton xxviis xd obol / Benger xxviiiis vid obol / **Wyklif** iiid lib. viis vd obolus pro festo sancto in die Ascensionis pro xviii extraneis / Rok xxxixs xd obol / Redyng lvix vid obol / Westebrok in festo Trinitatis et Nativitatis Sancti Iohannis iiid lib. xix iid / Reynham xlis / Ffarnilaw xxxiis iiid / item Reed xxxs vid obol / item R. Lamborn xxviiiis viiid / item Buryng xxvix iid / item Simon Lamborne xxviis iiid obol item*

Summa xxxviii lib. vis ix. obol.⁸¹

Další dochovaná zpráva, kterou Robson ve své studii předkládá je obsažená v dokumentu Catalogus Vetus, seznamu členů Merton Collge. Seznam je uspořádán abecedně dle vlády

⁷⁹ Robson, J., R., Wyclif and The Oxford Schools, p.10.

⁸⁰ Workman tuto informaci zpochybňuje a tvrdí, že funkci stewarda zastávali jen nejnižší členové koleje, Wyclifa by tak tato funkce nebyla jako šlechtice hodna.

⁸¹ Robson, J., R., Wyclif and The Oxford Schools, pp.10 -11; Brodrick, G., C., Memorials of Merton College, OHS, iv (1885), 216; Lechler, p.98; FZ, p.511.

panovníků na anglickém trůně. Seznam sestavil kolem roku 1422 Thomas Robert. Jméno „Wyklyf“ se objevuje v části seznamu spadající pod vládu Eduarda III (1327 – 1377) a je opatřeno poznámkou, která byla paleografem Falconerem Madanem rozdělena do tří částí. Každou ze tří částí podrobil zkoumání, je-li opravdu identického původu s těmi ostatními a došel k závěru, že všechny tři součásti s nejvyšší pravděpodobností vzešly ze stejného pera Thomase Roberta a tvoří tak jeden celek. Zpráva zní takto:

- (A) *Wyklyf* (B) *doctor in theologia qui tamen nimium in proprio ingenio confidebat ut dicitur*
(C) *nec erat socius istius domus nec annum probationis habuit plenarie in eadem*^{82, 83}

A zatímco Workman tuto zprávu neuznal jako důkaznou a zpochybňuje jak autenticitu zprávy jako takové, tak i identitu Wyclifa reformátora na koleji, Robson tuto zprávu považuje za důležitou, o čemž svědčí i hlubší rozbor a vyvozuje z ní nutnou přítomnost Wyclifa na koleji, i když, jak praví zlomek „c“, ne jako řádného člena koleje, ale spíše, soudě dle tehdejších znalostí, byl Wyclif po tom, co získal bakalaureát v roční zkušební době a nebylo ho tedy možno považovat za plnoprávného člena koleje.⁸⁴ O jeho případném plném začlenění muselo být teprve bakaláři a mistři koleje rozhodnuto hlasováním. Workmanovy argumenty proti pobytu Wyclifa na Merton College, týkající se absence racionálních důvodů pro opuštění tak dobře zabezpečené koleje, označuje Robson za „*profitless*“ a činní na podkladě dosažených výsledků historicko-paleografického bádání obecný závěr: „*That he was in Merton and a Bachelor of Arts by this time is all that we know for certain, and speculation on his conduct and the cause of his leaving is profitless.*“⁸⁵

Další badatelé většinou došli ke stejnému závěru jako Robson, nebo jej více či méně nekriticky přijali.

⁸² Robson, J., R., *Wyclif and The Oxford Schools*, p.11.

⁸³ Workman užil této zprávy v jiném, chybném přepise, původně uveřejněném v Brodrick, *Memorials of Merton College*, p. 215 : „*Doctor in Theologia qui cum nimium in proprio ingenio confidebat ut primum erat Socius istius Domus unum annum probationis habuit plenarie in eadem – (a^o xxx Edw. Ter.)*“.

⁸⁴ Robson, J., R., *Wyclif and The Oxford Schools*, p.12.

⁸⁵ Robson, J., R., *Wyclif and The Oxford Schools*, pp.12 - 13.

Pobyt Wyclifa na Merton koleji nebyl dlouhý a spadal mezi roky 1355 až 1357. V tomto období, kdy již byl Wyclif po smrti svého otce roku 1353 z dědičného práva lordem svého rodného panství, dosáhl bakalaureátu na artistické fakultě. O přibližně další čtyři roky později se Wyclif stává mistrem na Balliol College,⁸⁶ nedlouho na to dosahuje Wyclif akademického titulu *Magister in artium* (1360 - 1361). O příslušnosti Wyclifa k této koleji není žádných pochyb. Jeho přítomnost dotvrzuje několik jasně promlouvajících zpráv a i tradice v tomto případě nebývá historiky kriticky napadána. První konkrétní zpráva, charakteru notářského protokolu, představuje Wyclifa titulem *magister* a adresou Balliol College je z jara roku 1360 a vypovídá o sporu koleje s jistým Nicholasem Marchauntem, který vyzval jistého „*Johannes de Wyclif, Magister domus scolarium aule vocate La Baillohalle de Oxon*“ k podání vysvětlení před soudní stolicí. Předmětem sporu byla obytná místnost v kostele St Lawrence Jewry⁸⁷ a ta skutečnost, že si Wyclif, dva měsíce před tímto projednáním sporu vyžádal na Nicholasovi Marchauntovi záruku za sumu čtyřiceti osmi šilinků, i když bylo předtím dohodnuto, že pronájem nebude fakultou zpoplatněn. Spor vyhrála kolej z toho důvodu, že byla výsostným vlastníkem nemovitosti a mohla tak s kostelem v této věci volně disponovat.⁸⁸ Workman, důležitou pasáž z této zprávy cituje v anglickém znění v této podobě: „*On Monday next after the Feast of our Lord's ascension, John de Wyclif master of the house of the scholars of the hall called Le Balliol in Oxford was attached to make answer to Nicholas Marchaunt in a plea of distresses taken.*“⁸⁹ Další do dnešních dnů dochovaná zpráva informující o pobytu mistra Johna Wyclifa na Balliol College je ze 7. dubna 1361. Dokument je smlouvou vypovídající o přidělení kostela v Abbotsley do správy koleje. „John de Wyklyff“ je v ní popsán takto: „*magister sive custos collegii predicti*“.⁹⁰ Kostel, který se nachází poblíž Londýna, spravovala kolej ve 14. a 15. století. Mezi lety 1225 až 1235 stál v čele farnosti, než se stal biskupem v Lincolnu, Robert Grosseteste.⁹¹ Tento dubnový právní úkon Wyclifa, co by mistra koleje, byl jeden z posledních, které jako mistr

⁸⁶ „master of the house of the scholars of the hall...“ Hodnost mistr na koleji nebyla hodností akademickou, ale správní. Její držitel většinou starší na koleji vykonával funkci dohlázele na své mladší kolegy – *fellows* a předně funkci tutora v rámci koleje, tj. studijního poradce, mistr nebyl na koleji jediný, bylo jich více. Mistr koleje se vedle povinností ke svým mladším druhům těšil z privilegií, které ho formálně vyvyšovali nad ostatní v koleji.

⁸⁷ Kostel St. Lawrence Jewry se nachází v Londýně a kolej ho spravovala od roku 1294 do roku 1951. Skutečnost, že kolejím, a to nejen ryze theologickým byly do patronace určeny kostely, byla obecným zvykem. Kolej se starala prostřednictvím faráře dosazeného do úřadu z vlastních řad členů koleje o finanční i administrativní chod kostela. Koleje tak nabývaly na vlivu a plnily tak funkci multifunkční kulturně-pedagogicko-správní jednotky, dalece přesahující pomyslné hranice university.

⁸⁸ Robson, J., R., *Wyclif and The Oxford Schools*, p. 13.

⁸⁹ Workman, H., B., *John Wyclif, A study of the English Medieval Church*, vol. I., p. 78.

⁹⁰ Robson, J., R., *Wyclif and The Oxford Schools*, p. 13.

⁹¹ URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.asp?compid=42496>. Date accessed: 26 December 2006.

na koleji učinil, protože již v květnu téhož roku se musel vzdát svého mistrovského místa na koleji a s tím spojené pravidelné renty, protože ukončením studia umění roku 1361 ztratil oprávnění na koleji dále pobývat a pobírat kolejní stipendium. Kolej ale svého svěřence neponechala bez zajištění další existence a poskytla jednomu ze svých nejslavnějších členů kněžský úřad na faře ve Fillinghamu v Lincolnshire, který zajišťoval stálý přísun peněz.⁹² Plně úřad faráře nezastával Wyclif déle než dva roky, jeho jméno se v tomto období objevuje v oxfordských peticích mezi jmény ostatních mistrů zaslaných 24. listopadu 1362 do Avignonu nově zvolenému papeží Urbanovi V (1362 – 1370).⁹³ Společně s oxfordskými peticemi byla papežovi zaslána Wyclifova žádost o přiznání kanovnického místa v Yorku:

f. 207. ROTULUS MAGISTRORUM UNIVERSITATIS OXONIE.

Sanctitati vestre supplicant filii vestri humiles et devoti cancellarius et ceteri unanimis magistrorum universitatis Oxonie quatenus gracias infrascriptas eis de benignitate [sic] solita concedere dignemini et signare, cum reservacione, inhibicione, et decreto, acceptacione, et anteferri, ad alios clausulis consuetis et etiam oportunis, et etiam executoribus, ut est moris.

Pátá petice obsažená v manuskriptu *f. 207 d.*

Item. Supplicant sanctitati vestre quatenus Johanni de Wychif [sic] Eboracensis dyocesis, clerico et presbytero ac magistro in artibus, de canonicatu et prebenda cum dignitate in ecclesia cathedrali Eboracensi dignemini providere, non obstante quod ecclesiam parochialem de Fillingham Lincolniensis dyocesis, taxe xxx marcharum sterlingorum, optinere noscatur. Fiat in ecclesia de Westbury diocesis Wigorniensis, B. In margin W. [i.e. Wigorniensis].

/Reg. Supplic. (Urban V.), xxxiv. f. 207./⁹⁴

Žádost adresovaná k papežské stolci v Avignonu byla vyslyšena a Wyclif byl jmenován kanovníkem v kapitule ve Westbury na řece Trym nedaleko Bristolu, s čímž mu byla svěřena duchovní péče o věřící a povinnost pečovat o kněžiště v Aust, kostele v jižní části hrabství Gloucestershire. Na tomto místě je nutno podotknout, že Wyclif, který se tímto zavázal k plnění

⁹² Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., pp. 79-80.

⁹³ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., pp. 152-153.

⁹⁴ Twemlow, J., A., Wycliffe's Preferments and University Degrees, *The English Historical Review*, Vol. 15, No. 59. (Jul., 1900), pp. 529-530.

URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0013-8266%28190007%2915%3A59%3C529%3AWPAUD%3E2.0.CO%3B2-J>

mnoha povinností ve Westbury a Aust a pobíral za to výplatu, byl současně stále služebně svázán s farou ve Fallinghamu. To mělo za důsledek, že Wyclif tyto své povinnosti notně zanedbával, nebo přesněji řečeno nevykonával je vůbec, což dobově není nijak překvapující, čtyři další kanovníci ve Westbury činili stejně tak, pamatovala na to i pravidla, která v takovém případě nařizovala zaměstnání ve funkci zastupujícího vikáře z peněz absentujícího kanovníka. Ale na pravidla, zdá se, nikdo z kanovníků, krom jednoho, nepamatoval a tak službu pěti vykonával pouze jeden zastupující vikář, který nebyl placen z peněz Wyclifa.⁹⁵ Je tak patrné, že Wyclif, který obdobné praktiky později ostře kritizoval a vytýkal církvi, sám tuto funkci zastával pouze pro peníze a prestiž. Vystává zde ale otázka do jaké míry byl k mnohoobročnictví Wyclif přinucen stávající situací panující v církvi, tzn. pro sekulárního studenta university nebyla jiná možnost zajištění důstojného živobytí než obdobné počínání nebo zda-li toto všechno, co se vymykalo jeho pozdějším teoriím o církvi činil pouze pro navýšení svého životního standartu. Na alarmující situaci panující ve Westbury upozornil po své inspekční cestě roku 1366 William Whittlesey (1362 – 1368), biskup z Worcester, který o budoucím reformátorovi referuje ve Workmanově překladu následovně:

*„Master John Wynkele canon and prebendary, whom I inducted into corporal possession of the same prebend, who also took corporal oath to observe the statutes of the said collegiate church: and he ought to have provided a chaplain in the same according to the manner set forth and has provided none at all, but has entirely withdrawn him for the whole year last past, neither has he kept any residence from the time of his obtaining (the prebend).“*⁹⁶

Biskup Whittlesey volal po nápravě a požadoval aby byl Wyclif společně s ostatními provinilci zbaven funkce, všech výsad a finanční částky mu za službu přiznanou. Spor trval po dobu dvou let, aniž by nějak dolehl na obviněné z nedbalosti, ukončilo ho roku 1368 přeložení biskupa z Worcesteru do Canterbury. Ve svém novém působišti byl záhy na to jmenován novým arcibiskupem z Canterbury (1368 – 1374), ve funkci nahradil stávajícího arcibiskupa Langhama⁹⁷, který byl Urbanem V. povýšen na kardinála, čímž ztratil přízeň Eduarda III.⁹⁸ a

⁹⁵ McFarlane, K., B., John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity, p. 26.

⁹⁶ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., p. 160 – (Wilkins, op. cit. 16, 24, from Reg. Wittlesey, I and Id.).

⁹⁷ Langham hrál ještě jednu důležitou roli, které měla přímý vliv na Wyclifa. Byl aktivním hráčem v mezinárodním dění a ve sporu Eduarda III. a Urbana V. ve věci uplatněného nároku Avignonu na poplatky za posledních třicet tři let, se Langham jednoznačně postavil na stranu papeže a hájil před panovníkem zájmy Avignonu, který byl v rukou

resignoval na svou dosavadní pozici a uchýlil se pod ochranu papežského dvora v Avignonu.⁹⁹ To byl ale velký a nesystematický skok v postupně se rozvíjející kariéře reformátora, je nutno vrátit se zpět do roku 1363. Po nedlouhé době po dosazení do úřadu ve Westbury byl Wyclif 29. srpna 1363 z pověření Johna Buckinghama, biskupa z Lincolnu, zproštěn residentní povinnosti ke své faře a věřícím ve Fallingham, aby se mohl plně věnovat studiu theologie na universitě.¹⁰⁰ Na podzim téhož roku se tak vrací do Oxfordu, kde si pronajal skromnou světnici v Queen college, která patřila mezi chudší koleje, které si přivydělávaly pronájmem pokojů studentům. Díky zajištění trvalého finančního příjmu a pronajaté světnici v universitní koleji mohl Wyclif po dvouletém přerušení znovu navázat na předešlá studia zápisem na theologickou fakultu. Přijetí sekulárního klerika na theologickou fakultu nebylo zcela běžnou samozřejmostí, poněvčí byli přijímáni příslušníci mnišských řádů. Na Queen College setrval dva roky, podmínkou k změně adresy byla vysoce lukrativní nabídka z 29. prosince 1365 učiněná Simonem Islipem, arcibiskupem z Canterbury (1349 – 1366). Předmětem nabídky bylo místo wardena, tj. správce v Canterbury Hall (1361). O motivaci, která vedla zřizovatele koleje Islipa dosadit Wyclifa na toto místo, lze jen spekulovat, je možné že Islip znal Wyclifa z Balliol College s kterou byl úzce spjat a potom, co dosavadní warden, mnich Henry Wodehull, zakolísal ve své funkci, dosadil do jeho místa bezúhonného držitele půdy Johna de Wyclyfe.¹⁰¹ Dalším motivem mohla být snaha Islipa, sekulárního doktora theologie, oslabit vliv mnišské komuny, která v Oxfordu té doby neustále nabývala na velikosti a přímého vlivu na dění university a dosadil proto na místo správce své koleje posluchače theologie, vynikajícího intelektu a originálních myšlenek, zastávajícího pevně pozici sekulárního klerika. V této době, ale ještě nelze Wyclifovi přisuzovat silný odpor k mnichům a mnišství vůbec. Wyclif nabídku přijal a ještě téhož roku nastoupil do úřadu správce.¹⁰² Kolej tvořilo společenství složené z osmi příslušníků laického kléru a čtyř

francouzů a vyžadovaná suma, z již tak zbídačené státní pokladny, mohla být obratem použita ve prospěch francouzského válečného snažení.

⁹⁸ Hlavní příčina ztráty přízně spočívala v tom, že Langham přijal nový kardinálský titul, aniž by napřed zažádal o povolení svého lenního pána, čímž nadsadil moc papeže nad moc panovníka.

⁹⁹ URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Simon_Langham Date accessed: 29 December 2006.

¹⁰⁰ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., pp. 152-153.

¹⁰¹ ¹⁰¹ Robson, J., R., Wyclif and The Oxford Schools, pp. 15-16.

¹⁰² Působení reformátora v Canterbury Hall není přijímáno bezvýhradně, někteří badatelé se přiklánějí ke stanovisku, že Wyclif, jehož přítomnost na Canterbury Hall je historicky prokázána není Wyclif reformátor, ale jiný historicky blíže neidentifikovatelný Wyclif. Mezi tyto badatelé patří: W.F. Hook, H. Rashdall a J. Fox. Johna Wyclifa nereformátora stotožňují s osobou působící jako *fellow* na Merton College a později s wardenem v Canterbury Hall. Námítku opírají především o tu skutečnost, že v době, kdy byl údajně Wyclif reformátor wardenem si současně v letech 1365 - 1366 platil místnost v Queen College. Oproti jejich námitce světsí hned několik důkazů dosvědčujících působení Wyclifa reformátora v posici wardena v Canterbury Hall: prvním z nich je poznámka učiněná samotným Wyclifem v *De ecclesia*, cap. xvi. pp. 370 sq., druhým je svědectví mnicha z prastarého opavství a

mnichů, nový werden musel tedy vycházet s oběma tábory studentů, i když si byl nepochybně vědom, ne příliš lichotivé pověsti mnichů jako studentů, kteří požívali všemožných výhod a úlev ze studijních povinností oproti svým studentským kolegům nenosících mnišské kutny. Možná změna v jeho stanovisku k mnišství a církvi má svůj počátek v tom, co následovalo po zhruba roce a půl Wyclifova působení ve vedení koleje.¹⁰³ Již asi po šesti měsících v roli werdena musel Wyclif předpokládat brzký výskyt komplikací, 26. dubna téhož roku zemřel jeho mocný ochránce Simon Islip a do čela Cantaburské katedrály byl na jeho místo dosazen arcibiskup Simon Langham, mnich benediktýnského řádu, který měl za sebou závratnou kariéru opata ve Westminsterském opatství správce státního pokladu (1360 – 1363) a lorda kancléře 1363 – 1367).¹⁰⁴ Langham byl jmenován 25. května 1367 a jedno z jeho prvních rozhodnutí bylo odvolání Johna Wyclifa z jeho místa werdena a místo něj do funkce dosadil jednoho ze tří mnichů žijících v koleji Johna de Radingata. Byl to předvídatelný krok, který Wyclif pravděpodobně musel předpokládat, protože Simon Islip po svém jmenování učinil prakticky totéž co Langham, tj. obměnil vedení v institucích sobě podléhajících dle svých plánů a libosti. Nic ale nenasvědčuje, že z Langhamovi strany šlo konkrétně o osobu budoucího reformátora, protože jeho rozhodnutí nemělo dopad pouze na něho, ale i na tři další sekulární kleriky v koleji,¹⁰⁵ kteří dle rozhodnutí měli z koleje odejít a uvolnit místa pro mnichy, což bylo v jasném rozporu s vůlí zakladatele koleje.¹⁰⁶ Wyclif se s tímto rozhodnutím z hůry nesmířil a se svými druhy se odvolal k nejvyšší církevní instanci, papeži. Urban V. po obdržení petice předal celý případ k vyřešení kardinálovi Androinovi, ten ale roku 1367 umírá a zanechává po sobě případ nedořešen. Ujímá se ho tak další arcibiskup Bernard de Bosqueto, který v řešení případu legitimnosti Langhamova jednání k studentovi theologie pokračuje a dovádí ho 15. května 1370 do konce. Odvolání studenta proti vlivnému arcibiskupovi nebylo vyslyšeno a Wyclif se tak neprodleně musel podřídit papežem posvěcenému nařízení. Nařízení bylo vyhlášeno v Oxfordu Thomasem Southamem 27. května 1370. Wyclif a jeho společníci museli bez prodlení naplnit

katedrály v St. Alban (*Chron. Angl.* "Rolls" ser. p. 115) a třetím nejpádňším důkazem je argumentace proti osobě reformátora vedená jedním z jeho největších oponentů Williamem Woodfordem. Woodford poukazuje na reformátorův pobyt v Carterbury Hall s poukazem, že prohra ve sporu o werdenství, poskytla Wyclifovi první závažný impuls k budoucí kritice církve. Tento motiv je obecně přijímán i mezi současnými badateli.

¹⁰³ Wyclifovo pozdější nepřátelství k mnichům nelze zobecňovat na všechny řády, v konfliktu byl zejména s benediktýny naopak s některými členy žebravých řádů udržoval přátelské vztahy a mnohé jeho spisy našli úkryt v jejich klášterních knihovnách. (více v Rapp, F., *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*, Brno 1996.)

¹⁰⁴ Catholic Encyclopedia, Simon Langham, URL: <http://www.newadvent.org/cathen/08788b.htm>. Date accessed: 29 December 2006.

¹⁰⁵ William Middleworth, Richard Benger, William Selby.

¹⁰⁶ McFarlane, K., B., *John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity*, p. 29.

znění tohoto arcibiskupského nařízení, tj. vystěhovat se z koleje v šesti následujících dnech.¹⁰⁷ Wyclif kolej opustil již jako *theologia bacallarius*, titulu se mu dostalo v předcházejícím roce 1369 v období, které bylo z důvodu sporů s mnichy v koleji a smrtí matky pro přípravu závěrečných disputací a samotné obhajoby pravděpodobně značně neklidné. Je zde namísto se domnívat, že Wyclif se nedomýšlel žádného jiného výsledku svého odvolání a že odvolání předně zamýšlel jako časové odložení ztráty nejvýnosnějšího zdroje financí a universitě blízké světnice. Arcibiskup Langham představoval pro papežský dvůr významného spojence v ostrovním království, kterého nezbytně potřeboval pro své další zamýšlené kroky a nemohl si dovolit znepráčetel si tak vysoko mocensky stojícího mnicha anglického dvora v situaci, kdy se anglický panovník od papeže jako autority, sídlící v srdci nepřátelské mocnosti, postupně stále více odvracel a snažil se oprostít se od závislosti na papežském stolci, která mu byla v pokračující válce se svým francouzským protějškem přítěží. Papež, ale svým zamítavým rozhodnutím, což nemohl tušit, poskytl pravděpodobně iniciační podnět do té doby neznámému oxfordskému studentovi, který nedlouho po ukončení studií zasvětil veškerou svou duchovní sílu a vydobyté vědomostní axiomy vzešlé z originálně pojaté realistické metafyziky, které byl sám strůjcem k vykoření veškerého zlořádu z Církve svaté a sesazení všech morálně padlých papežů z místa v srdcích věřících, které dle mínění Johna Wyclifa, svou povahou a ryzostí přísluší jen Kristu Ježíši. Podoba Církve, jak ji Wyclif načrtl ve svém díle *Tractatus de Ecclesia*,¹⁰⁸ tj. neviditelná a věčná nevěsta Krista, představující současně jeho mystické tělo stojící mimo čas a prostor, které objímá a zušlechťuje všechny lidi minulosti, přítomnosti i budoucnosti, kteří byli deterministicky vyvoleni Boží milostí ke spasení a životu věčnému. Hlavou takto chápané církve je jedině sám Kristus. Klér, který Wyclif ze své koncepce nevylučuje by netvořil vydělenou skupinu jedinců, participující na práci ostatních, ale žil by svorně a v pospolitosti s ostatními. Klér nové apoštolské Církve by nebyl živ jen z postu své funkce, ale z odvedené pastorační práce. Kázání o nutnosti návratu k takto pojaté Církvi, která je blízká první v pravdě katolické Církvi apoštolské, byl jasný

¹⁰⁷ Workman, H., B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol. I., pp. 181-183.

¹⁰⁸ Není bez zajímavosti, že především toto dílo stálo za srovnávacím badatelským úsilím Johanna Losertha uveřejněném v monografii Hus und Wiclif. Loserth poukazuje na skutečnost, že Jan Hus ve svém díle *De Ecclesia* přejímá v první části téměř bez pozměny dogmatické pasáže z *Tractatus de Ecclesia*. Druhá část spisu je pak pro změnu kompilací převzatých pasáží z menšího dílka Wyclifa *De potestate papae*. Loserth toto své zjištění značně radikalizoval a mohlo se tak zdát, že nejvýznamnější, nejznámější dílo mistra Jana Husa je utajeným plagiátorským počinem Husa na úkor již mrtvého Wyclifa, které mu se nedostalo ve světovém měřítku takové známosti jako Husovi. Takto tvrdý resultát nad Husem a *De Ecclesia* nebyl dalšími badateli akceptován a byl podroben opětovné revizi. Tu provedl zejména Jan Sedlák ve studii „Husův traktát *De Ecclesia*“ (Olomouc 1915), kde Sedlák poukazuje na originální nakládání a aplikaci přejatých pasáží a zcela odlišnou strukturu obou spisů, které odpovídají na odlišnou společenskou objednávku.

útok proti současné podobě církve. Církev o které Wyclif promlouvá byla stížena mocenským politikařením, které bylo cílem i důsledkem neustálé honby za větší světskou mocí opírající se nutně o potřebu dostatečného finančního krytí a rodícím se velkým papežským schismatem.¹⁰⁹ Wyclif komentovat problém schismatu v díle *Tractatus de Ecclesia*, které publikoval v témže roce kdy schisma zatížilo církve. Zprvu byl Wyclif nadšen ze smrti zdánlivě posledního Avignonského papeže Řehoře XI. a pln očekávání silného proreformního papeže vítá zvolení Urbana VI.¹¹⁰ jako radostnou zprávou. Urban svou osobou splňoval veškeré formální požadavky k tomu, aby se stal zachráncem upadající církve. Po krátké době po nastoupení Urbana VI. do úřadu, zabředl nový papež do stávajícího papežského politikaření a intrikánství. Wyclif záhy prohlédl tento svůj omyl a zaujal k oběma papežům neutrální postoj – označuje je titulem „*duos pseudomonachos*“¹¹¹ a Klementa VII hostuje titulem „*antipapa, vicarius Luciferi*“¹¹².

Wyclifova vize církve bez majetku, pozemků, mocenské hierarchie a ambicí na světovládu, spadající pod správu zemské koruny stála v přímém protikladu církvi, která z moci svého úřadu zbavila Wyclifa správcovského místa na koleji a svévolně posilovala vliv mnišských řádů na universitě. Wyclif se tímto postojem staví do čela, již existující opozice sekulárních akademiku vůči příslušníkům mnišských řádů.¹¹³ V tomto sporu, domnívám se, nešlo pouze o výnosné funkce, nebo o nerovné studijní podmínky, ale především o udržení stávající nebo dokonce

¹⁰⁹ Do roku publikování *Tractatus de Ecclesia* (1378 - 1379) bylo největším vnějším problémem papežství místo jeho výkonu, Avignon. Papežové byli díky progresivní politiky Filipa Sličného od roku 1309 v tzv. Avignonském zajetí a tím pádem v přímém područí francouzských mocenských zájmů. Církev pod vedením „slabých“ papežů byla použita jako účinný právní nástroj a pokladnice pro válku s Anglií. Roku 1378 se problém závažně prohloubil. Nově zvolený papež Urban VI. (Ital, Bartholomeo Prignan) se po sedmdesáti letech rozhodl přenést úřad papežství zpět do Říma a společně s tím opět jednoznačně vymezit své papežská práva vůči kardinálům a francouzskému králi. Tato Urbanova snaha se nezamlouvala ani jedné straně. Kardinálové, podpořeni francouzským králem, se tak odhodlali k zpochybnění autority stávajícího papeže (údajně šílenství) a volbě papeže nového, tzv. vzdoropapeže. Zvolili francouzského kardinála Roberta ze Ženevy, který přijal jméno Klement VII. Za své sídlo zvolil z vazalské poslušnosti králi a kardinálům opětovně Avignon. Urban VI. svou suspendaci nepřijal, měl podporu Německa, Čech, Anglie s Irskem, Flander, Polska, Uher a Itálie. Klement VII. obratnou diplomacií Karla V. na svou stranu získal Skotsko, Španělsko, Kastilie, Aragon, Navarra a Portugalsko. Západní křesťanský svět tak byl rozdělen na dvě nevraživé strany. Pro Wyclifa to byl jasný důkaz působení antikrista (výraz antikrist až od roku 1381) v hierarchicky uspořádané církvi jejímž smyslem bytí není duchovní péče o veškeré křesťanstvo, ale zachování sama sebe jako vládnoucí instituce (viz. Říčan, R., *Od úsvitu reformace k dnešku*, Praha 1948).

¹¹⁰ Watkinson, W., L., *John Wyclif*, Woolmer, London 1884, p. 128.

¹¹¹ „*Unde illud magnum scisma factum per Sergium monachum sicut et illud scisma quod hodie pullutat per duos pseudomonachos cum aliis particularibus divisionibus in ecclesia causata sunt ex insaciabili affectione cleri ad temporalia, quam nisi occasione dotacionis cesaree verisimiliter non haberent.*“ *Ecc.* p. 290.

¹¹² „*Nonne vindicat antipapa, vicarius Luciferi, quod debet super omnes imperatores, reges et principes seculariter dominari, et ob reverenciam ordinis sibi debet undique secundum modum seculi magis splendide ministrari; et ad hoc intorquet scripturam sacram et dicta sanctorum.*“ *Ecc.*, p. 309.

¹¹³ McFarlane, K., B., *John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity*, p. 30.

prohloubení míry nezávislosti university na církvi, kterou představoval arcibiskup, jehož přímá moc a dohled se zvyšoval úměrně se zvyšujícím počtem mnichů, kteří tak čím dál tím více kontrolovali řídicí orgány university. Situace v koleji se po odchodu Wyclifa a tří jeho přátel vyvíjela směrem k úplné přeměně v mnišskou kolej. Roku 1370 byla uvolněná místa laických kleriků zabrána mnichy, čímž se dramaticky změnil poměr sil na koleji v poměr 8:4 ve prospěch mnichů. Proměna se dovršila roku 1384, kdy z Říma přišlo nařízení, které mělo zamezit dalším podobným sporům, příkazující, že Canterbury Hall muže být pro budoucí časy kolejí pouze pro mnichy nebo laiky, nedovolovalo promíchání studentů. Rozhodnutí bylo na arcibiskupovi, volil pro mnichy.¹¹⁴

V období čekání (1367 – 1370) na stanovisko Říma k odvolání proti rozhodnutí arcibiskupa Simona Langhama, musel Wyclif kromě těch výše uvedených čelit dalšímu závažnému problému. Roku 1368 skončila platnost licence zprošťující Wyclifa residentní povinnosti k faře ve Fillingaham, čímž bylo ohroženo jeho další studium,¹¹⁵ nemohl totiž po obdobném prohřešku ve Westbury a ztrátě svého ochránce arcibiskupa Simona Islipa doufat v přílišnou toleranci svých přímých duchovních představených, jejichž náklonnost si svou revoltou proti mnichům a stížností na arcibiskupa k papeži pravděpodobně nezískal. Byl tak nucen tento problém v krátkém termínu vyřešit. Prvním krokem k řešení bylo získání obdobné, tentokrát na dva roky vystavené licence vydané 13. května 1368 Buckinghamem, zbavující svého držitele povinnosti trvale se zdržovat v místě mu předepsaném a duchovní péče o věřící fillinghamské farnosti. S tímto dočasným řešením se ale Wyclif, jak se zdá nesmířil a ještě v závěru téhož roku se rozhoduje pro změnu farnosti. Změnil tak dobře placené místo ve vzdálenější faře ve Fillingham za Oxfordu bližší, ale jen třetinově vynášející kostel St Mary (1241) v Ludgershall spadající do hrabství Buckinghamshire.¹¹⁶ Tato příčina změny výnosné fary za faru chudou popsaná Workmanem se ale nezdá příliš věrohodná, protože Wyclif nebyl ke změně jakkoli nucen legislativou, byl držitelem výjimky a jeho předešlé počínání ukazuje, že si byl vždy dobře vědom důležitosti peněz pro studentský život, zdá se tak jen málo pravděpodobné, že by se jen tak „pro dobrý pocit“ vzdal nemalé sumy 20 marek ročně. Skutečnost je asi blíže variantě McFarlaneho, který poukazuje na to, že Wyclif byl po prohraném sporu s papežskou kurií povinen uhradit veškeré výdaje s tímto

¹¹⁴ Evans, G.,R., John Wyclif Myth and Reality, p. 105.

¹¹⁵ Wyclif byl v porovnání s předešlými dvaceti třemi lety studia těsně před koncem svého studijního snažení, lze se proto domnívat, že Wyclif na dalším pokračování studia v tomto bodě značně lpěl.

¹¹⁶ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.I., p. 195.

sporem spojené. Šlo o sumu jistě dalece překračující jeho stávající platební možnosti a byl tak přinucen prodat jednu z vysoce ceněných obchodních komodit té doby, úřad faráře (děkana). Za obdržené peníze uhradil dluh a zakoupil podstatně levnější faru v Ludgershallu.¹¹⁷ Místo faráře si v tomto kostele Wyclif podržel až do své do své smrti roku 1384. Simon Hulles, farář nastupující do úřadu po John de Wyckliff se svého místa ujímá až v roce 1418.¹¹⁸ Wyclif je roku 1370 kanovníkem ve Westbury, farářem v Ludgershallu a Aust, má tedy i přes velkou finanční ztrátu způsobenou nuceným odchodem z Canterbury Hall a změnou fary stále zajištěn dostačující přísun financí k zabezpečení vlastní studentské existence.

Po nuceném odchodu z koleje na jaře roku 1370 se Wyclif s největší pravděpodobností uchyluje zpět do svého předešlého bydliště, pronajaté místnosti v Queen Collge, kterou si v dekadách 1371 – 1372, 1374 – 1375, 1380 – 1381 pronajímal až do konce svého pobytu v Oxfordu. Nedlouho po tom, co se Wyclif usadil na koleji učinil z něj v lednu roku 1371 papež Řehoř XI kanovníka v Lincolnské katedrále s příslibem, že jakmile se v katedrále uvolní finančně dotovaný kanovnický post, bude mu přidělen.¹¹⁹ Tento příslib se papežským rozhodnutím naplnil 26. prosince 1373 s poznámkou vyplývající z papežské vůle, že Wyclifovi může být i nadále ponechán kanovnický post ve Westbury.¹²⁰ O finančních potížích spojených s novým místem se Wyclif zmiňuje v *De Civili Dominio*, iii, 17.¹²¹ V roce 1374 byl Wyclif za své diplomatické služby koruně odměněn panovníkem farou v Lutterworthu, kde reformátor pobýval, když byl mimo universitu a o deset let později ve zdech fary umírá a je pohřben a následně roku 1428 z rozhodnutí kostnického koncilu (1415) exhumován a třináct let po mistru Janu z Husi upálen.

Nejdůležitější událostí této etapy reformátorova života, která též ohraničuje zamýšlenou šíři této části práce je získání doktorského gradu roku 1372⁷¹⁻⁷⁴ za předešlá theologická studia, která když akceptujeme, že v roce 1363 zahájil studium na theologické fakultě trvala osm až devět let a

¹¹⁷ McFarlane, K., B., John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity, pp. 31-34.

¹¹⁸ Lipscomb, G., The History and Antiquities of the County of Buckingham, 1847. URL: <http://met.open.ac.uk/genuki/big/eng/BKM/Ludgershall/rectors.html> /Date accessed: 24 January 2007/.

¹¹⁹ McFarlane, K., B., John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity, p. 31.

¹²⁰ Workman tuto událost jakkoli nespojuje s předešlou prohranou soudní kauzou (1371) o místo v Canterbury Hall, ale udělení kanovníka přisuzuje běžné universitní praxi v zacházení s čerstvými držiteli doktorského gradu (i. 203). J. A. Twemlov uvažuje jako motiv papežova počínání nutnost odměnit Wyclifa za účast v diplomatické misi do Bruges, in The Papal Letter of George XI, to John Wyclif (English Histor. Rev. XV. 1900, p. 529) – Kaňák, John Viklef, p. 12.

¹²¹ Salter, H., E., The English Historical Review, Vol. 35, No. 137. (Jan, 1920), p.98. URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0013-8266%28192001%2935%3A137%3C98%3AJWCOL%3E2.0.CO%3B2-S>.

studium v celé své délce v čteně několika přerušení zabralo duchovnímu otci reformace bez jednoho roku polovinu života (c. 27 let).¹²² Wyclif musel být na vrcholu své akademické kariéry velice dobře finančně zajištěn, doktorská promoce v sobě nutně obnášela vysoké poplatky a závaznou povinnost konání předepsaných ceremonií, které představovali značné finanční břemeno. Dalo by se říci že až do dosažení doktorské hodnosti se Wyclif vyhýbal otevřenému konfliktu s církví, v opačném případě by mohl být jen stěží jmenován. Jako bakalář theologie nebo dokonce jen magistr svobodných umění i přes kněžské svěcení (c. 1361) by nebyl oprávněn diskutovat theologické problémy a kdyby tak činil vystavoval by se riziku trestu ze strany církevní i světské exekutivy. A to i přesto, že jeho filosofické extrémně realistické stanovisko dovolávající se autority Augustina a Platóna bylo již vyprecizováno. A bylo to právě jeho realistické pojetí idejí, které ho vedlo ke kategorickému odmítnutí transsubstanciacie, tj. vnitřní předpodstatnění, při zachování kvalit původního nositele podstaty.¹²³ Wyclif jako doktor theologie byl po formální stránce připraven vstoupit na scénu nejvyšší evropské politiky a započít své dílo reformace sofistikovaným ovlivňováním nejvlivnějších mužů anglického královského dvora a parlamentu. Následující počínání reformátora, které lze vnímat za zahájené prvním veřejným vystoupením Wyclifa na půdě university 23. listopadu 1374¹²⁴ po návratu z diplomatické cesty¹²⁵ do belgické metropole Bruges (26. června – 14. září 1374).¹²⁶ Obsahem tohoto vystoupení, které bylo po formální stránce vedeno jako kázání,¹²⁷ byla zejména kritika stávajících poměrů panujících ve vztahu církve a koruny. Adresátem kritiky nebyla jen církev, ale také koruna za svou slabost a nedůslednost v postupu proti neustále narůstajícímu vlivu církve, která počátkem roku 1213 považovala Anglii za své dědičné léno. Wyclif, kritizoval korunu neboť mu na ni velice zaleželo, právě ji ve své koncepci uspořádání pozemské církve učinil jejím nejvyšším správcem v království. Vedle motivů čistě organizačně církevních tak stojí i motivy pramenící

¹²² Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.I., p. 195.

¹²³ První zpochybnění dogmatu transsubstanciacie je možné zasadit již do roku 1370, kdy Wyclif, dle dochovaných zpráv, nastolil problém transsubstanciacie jako diskusní téma jedné z cvičných universitních disputací. A nelze, domnívám se, posuzovat toto téma za běžnou diskusní figuru. Více v Workman, i., p. 97.

¹²⁴ Za zcela první reformní krok Wyclifa je považován krátký traktát *Determinatio quaedam Magistri Johannis Wycliff de dominio* v němž se kriticky vyjádřil k požadavkům papeže Urbana V.

¹²⁵ Diplomatická cesta vedená vévodou z Gauntu, mocným ochráncem Wyclifa, která měla za svůj cíl urovnat spor kolem finanční pohledávky papeže k Edvardovi III., který po dobu svého panování odmítal papežské kurii platit provize za jmenování svých poddaných do vysokých církevních úřadů. A i přes skutečnost, že vyjednávání skončila závazkem anglické strany zaplatit dlužnou částku sto tisíc florinů byl John Wyclif za své diplomatické schopnosti z obou jednacích stran vysoce oceněn a získal si tolik potřebné renomé schopného diplomata. Více v Kaňák, John Viklef, p. 11; Workman, John Wyclif, i. pp. 240-245.

¹²⁶ Kaňák, M., John Viklef, Život a dílo anglického Husova předchůdce, p. 11.

¹²⁷ Text kázání se dochoval: Sermons iv., 486 f. in Workman i. 245.

z reformátorova silného patriotismu, který je znát v celém jeho pozdějším působením. Otevřená kritika zaměřena přímo proti theologii církve se v reformátorově řečnickém a autorském repertoáru objevuje až podstatně později, kolem roku 1380.

Další životní dráha původce celoevropské církevní revoluce, která doznala svého dobově modifikovaného vrcholu v díle Luthera, Zwingliho a Kalvína a díky pozdější velké migraci do bezpečí se uchylujících „puritánských“ loldů, anglikánů do nově vzniklých amerických kolonií, měla velký vliv na formování americké společnosti. Wyclifovo reformátorské úsilí je neobyčejně zajímavé a tím pádem i vyčerpávajícím způsobem zpracované téma předními badateli zabírající se pozdně středověkými dějinami církevních hnutí. Mé nedokonalé snahy o popis téhož by tak byl jen pokusem s nutně nedostačujícím výsledkem. Naopak popis tzv. prvního oxfordského období (1345 – 1372) bývá ponejvíce popisován jen na několika málo stranách jinak obsáhlých monografií, i přes to, že právě v tomto období si Wyclif vybudoval filosoficko-theologické premisy určující jeho pozdější směřování, doufám tak, že můj pokus o tematicky širší zmapování tohoto období je alespoň z části vyhovující a hodný daného tématu.

2. 5 Dílo

Literární dílo, které po sobě Wyclif po své smrti zanechal, dosahuje úctyhodných rozměrů a činí z něho jistě jednoho z nejpłodnějších autorů své doby. Celková suma literární pozůstalosti obsahuje rozsahem nevelké spisy jako jsou písemně zachycená kázání, dopisy parlamentu, či papežské kurii v Avignonu a dochované universitní kvestie až po rozsáhlé traktáty filosofické a theologické. K členění díla je možno přistupovat několika způsoby. Dílo lze rozdělit do dvou velkých celků. Spisy vzniklé ve spojitosti s universitní činností – díla logická, filosofická, theologická a spisy vzniklé na základě poptávky královského dvora – díla politická a sociálně kritická.¹²⁸ Další metoda členění zohledňující Wyclifův postoj k církvi by mohlo dělit spisy na spisy před kritické a kritické. Do před kritického období by patřily všechny spisy, které byly napsány v období shody Wyclifa s církví a politickou situací. Do kritického období by spadaly spisy kritizující věci politické a církevní. Wyclifovo kritické stanovisko má vzestupný charakter, od čistě neutrálních textů, vzniklých zejména v průběhu Wyclifova studia přes spisy, v kterých je

¹²⁸ Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1985, p. 71.

budoucí kritika církve jen předznačena při zachování formální loajality církvi a její hierarchii až po texty přímo útočící na církevní doktríny a dogmata včetně všech, kdo církev oficiálně před věřícími představují, mnichy, morálně upadnuvší kazatele, biskupy a především pak papeže. Jinou možností dělení je zohlednit historické milníky v životě reformátora. Období do uzavření studií na artistické a theologické fakultě, získání doktorského gradu, zapojení do služeb koruny a vyhnanství na venkovskou faru v Lutterworthu. Možností dalšího dělení je tolik, kolik je samotných spisů, poslední pro tuto stať si však dovoluji vybrat možnost dělení v závislosti na jazyku. Wyclif psal latinsky a anglicky. Latinská část tvoří převážnou část a skládá se z odborných traktátů logických, filosofických, theologických, kvestií a úřední korespondence s parlamentem, či papežským stolcem. Soubor anglicky psaných textů je tvořený téměř výhradně sbírkami reformátorových kázání a nedělních svátečních řečí. Hlavní charakteristikou těchto dochovaných manuskriptů je jejich krátkost a stylová jednoduchost s ohledem na zamýšlené posluchače.

I přes skutečnost pronásledování a systematického ničení Wyclifových spisů se díky odvaze proreformně smýšlejících jedinců a knihovníků schraňujících po generace to, co jim bylo svěřeno, zachovala značná část reformátorova odkazu. Velkou měrou je za to odpovědný sám Wyclif, jím vypracované učení dosáhlo té popularity, že dalece přesáhlo hranice ostrovního království a našlo nový domov v mnoha zemích západní Evropy. Významného útočiště se Wyclifovým spisům dostalo v Praze.¹²⁹ I přes velké ztráty zachoval se *in Bibliotheca Capituli Pragensis et Bibliotheca Universitatis* významný corpus Wyclifova díla.¹³⁰ Dalším místem, kde

¹²⁹ Za tuto skutečnost je ponejvíce zodpovědný Vojtěch Raňků z Ježova, který roku 1388 založil stipendijní program umožňující pobyt českých studentů na Oxfordské universitě. Především tato skutečnost zapříčinila velmi rychlé rozšíření reformní nauky na Pražském vysokém učení. Wyclif tak i po své smrti dokázal rychlostí šíření svého učení neschopnost církve. Než se církev svázána hierarchií a byrokracií stačila vyrovnat s heretickou naukou jediného jejího původce Wyclifa musela čelit jejímu rozšíření a riziku, že skrze pro husitsky naladěnou šlechtu ovládne postupně celou Evropu. Představa odejmutí majetku bohaté církvi se mohla snadno stát jednotícím prvkem celokontinentální reformace.

¹³⁰ Za zachování reformátora je nutno vzdát dík a obdiv odvaze wyclifovské straně na Pražské universitě. Arcibiskup Zbyněk Zajíc z Hazmburku se v Praze ponejvíce snažil z moci nejvyššího zmocněnce papeže v Čechách umlčet Husa a vymýtít učení Wyclifa z Pražské university. Vydal v tomto směru závazné nařízení k odevzdání všech opisů knih Wyclifa, které musely být značně rozšířené. Na odpor se postavila skupina pěti odvážných studentů, kteří se proti nařízení arcibiskupa odvolali k papežskému soudu. Spor 20.12.1409 vyvrcholil papežskou bulou Alexandra V., která plně podpořila nařízení arcibiskupa a zplnomocnila ho pro tento případ do role papežského delegáta. Tím se další řešení sporu vrátilo zpět do Prahy a nabylo pro studenty nebezpečného směřování. Nic nepomohlo ani další odvolání z 25. 6. 1410 podané Husem a Zdislavem ze Zvířetic papeži proti vydání opisů knih Wyclifových ke zničení a zákazu kázání na soukromých místech (spor, zda-li je Betlémská kaple soukromým místem nebo není). Tímto odvoláním, které bylo směřováno přímo proti arcibiskupovi k novému papeži Janu XXIII došlo k eskalaci napětí mezi arcibiskupem a pražskými stoupenci evangelického doktora. Výsledkem bylo, že arcibiskup nechal 16.7.1410

se schraňují reformátorovy spisy je Vídeň – Oesterreichische Nationalbibliothek. V zemi původu je to především knihovna Trinity College of Cambridge a knihovna Balliol College of Oxford (Bodleian Library).¹³¹ V zemi svého původu postihla spisy roku 1388 pohroma v podobě nařízení Richarda II. Manžel Anny České (Good Queen Ann) vydal dekret nařizující konfiskaci všech Wyclifových děl a zákaz jejich vlastnění a dalšího množení. Úplným převodem spisů do ilegality byl verdikt papeže Jana XXIII., který roku 1413 zakázal užívání Wyclifových spisů v církvi.¹³²

Přeživší manuskripty zůstaly po uplynutí období tří generací po Wyclifovi smrti v knihovnách a soukromých sbírkách téměř nepovšimnuty. Nic na tom nezměnila ani druhá reformace v 16. století. S výjimkou vydání nejčtenějšího spisu Wyclifa *Trialogus* roku 1525 v Basileji, spisu *The Wycket* v Nurembergu v roce 1546 a *Two short treatises against begging friars* v Oxfordu roku 1608. Novějšího kritického vydání se část Wyclifova díla dočkala zásluhou obnoveného zájmu o středověk až v 19. století. První badatel, který zahájil editační činnost v dochované rukopisné pozůstalosti Wyclifově byl profesor G. Lechler vydáním textu *De officio pastoralis* v roce 1863 a v krátké době následováním vydání obsáhlého spisu *Trialogus* v roce 1869. Vydání *Trialogu* byl první počín v edičním plánu Wyclif society. Na této edici se podílelo mnoho významných badatelů, mezi něž namátkou patřili J. Loserth, M. Dziewicki, R. Poole, R. Beer a další. Wyclif society se podařilo vydat velkou většinu latinsky psaných děl Wyclifa, přesto ale zůstávají některá významná, zejména filosofická díla, nepublikována. Mezi nejdůležitější nepublikované spisy patří především tyto *De tempore*, *De universalibus*¹³³, *De ideis*, *De scientia Dei*. Důraz při výběru spisů byl společností kladen předně na theologické práce reformátora.¹³⁴ Filosofická díla, která skrze osobitou logickou argumentaci, docházela k theologickým pravdám, jak jsou zachycena v Písmu se Wyclif society se nezdála tak důležitá.

spálit Wyclifovy spisy a o den později vyhlásil nad Husem a všemi dalšími iniciátory odvolání klatbu. Tím spor o Wyclifa nekončí, končí tím však osud mnoha, až dvou set cenných rukopisných kodexů. Za oběť tohoto neuváženého barbarství padl pravděpodobně i překlad *Trialogu*, který byl dílem M. Jana Husa. Dochovalo se ale mnoho na čem bylo možno o řadu generací déle obnovit zájem o Wyclifa.

¹³¹ Mezi další významná místa uchovávající reformátorovy manuskripty patří: British Museum, Dublin – Trinity College, Lamberth – Archiepiscopal Library, Lincoln – Chapter Library, Paris – Bibliothèque nationale de France, Stockholm – Kungl. Boblioteket, Krakow.

¹³² Kaňák, M., *Život a dílo anglického Husova předchůdce*, Blahoslav, Praha 1973, p. 39.

¹³³ Traktát *De universalibus* publikovaný v edici Wyclif society je dílem Stanislava ze Znojma, byl do edice zařazen chybou M. Dziewicki. Na omyl jako první upozornil J. Sedlák, více v Herold, V., *Wyclif a Pražská universita*, pp. 121-122.

¹³⁴ Herold, V., *Wyclif a Pražská universita*, Universita Karlova, Praha 1985, p. 76.

Vybrané spisy v chronologickém pořádku, dle datací Williella R. Thomsona^{135,136}:

<u>70. léta:</u>		Mistr umění
1360	<i>De logica</i>	
1360-63	<i>Continuatio logicae</i>	
1365	<i>De actibus animae</i>	
1365	<i>De ente in communi</i>	
1365	<i>De ente primo in communi</i>	
1366	<i>De dominio divino</i>	
1366-68	<i>Purgans errores circa universalia in communi</i>	
1367	<i>Tractatus de Benedicta Incarnacione</i>	
1368-69	<i>Tractatus de universalibus</i>	
1369	<i>De ente praedicamentali</i>	
<u>80. léta:</u>		Doktor theologie 74-Zahájena kritika církve.
1370	<i>De trinitate</i>	
1370	<i>De intellectione Dei</i>	
1370	<i>De volucione Dei</i>	
1370-72	<i>De materia et forma</i>	
1372	<i>Determinationes contra Kylyngham Carmelitam</i>	
1372-76	<i>De civili dominio</i>	
1373	<i>Tractatus de universalibus</i>	
1375-76	<i>De mandatis divinis</i>	
1375-76	<i>De statu innocentiae</i>	
1376	<i>De daemone meridiano</i>	
1377	<i>De iuramento Arnaldi</i>	
1377	<i>De peccato in spiritum sanctum</i>	
1377-78	<i>De veritate sacrae scripturae</i>	
1377-78	<i>Determinacio ad argumenta magistri Outredi</i>	
1377	<i>Responsio ad quesita regis et concilii de questione utrum licet thesaurum retinere</i>	
1378	<i>Ad argumenta Wilelmi Vyrinham determinaciones</i>	
1378	<i>De condemnatione xix conclusionum</i>	
1378-79	<i>De ecclesia</i>	
1378	<i>De paupertate Christi</i>	
1378	<i>Exhortacio cuiusdam doctoris</i>	

¹³⁵ Thomson, W.,R., The Latin Writings of John Wyclif: An Annotated Catalog, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983.

¹³⁶ S datací Thomsona v některých bodech nesouhlasí Ivan J. Mueller ve své průvodní studii k vydání Wyclifova traktátu *De universalibus*, Clarendon Press, Oxford 1985, který editoval.

1378	<i>Libellus ad parlamentum regis</i>	
1379	<i>De officio pastoralis</i>	
1379	<i>De officio regis</i>	
1379	<i>De potestate pape</i>	
1379	<i>Dialogus (Speculum Ecclesie Militantis)</i>	
90. léta:		
1380	<i>De apostasia</i>	Napadeno dogma eucharistie.
1380	<i>De duobus generibus hareticorum</i>	
1380	<i>De eucharistia</i>	
1380	<i>De simonia</i>	
1380-81	<i>Speculum secularium dominorum</i>	Nucený odchod do Lutterworthu.
1381	<i>De blasphemia</i>	
1381	<i>De eucharistia conclusiones doudecum</i>	
1381	<i>De eucharistia minor confessio</i>	
1381	<i>De fide sacramenti</i>	
	<i>De mendaciis</i>	
1381	<i>fratrum</i>	
1381	<i>De vae octupli</i>	
1381	<i>Errare in material fidei quod posit ecclesia militans</i>	
1381	<i>Questio ad fratres de sacramento altaris</i>	
1382	<i>De Christo et suo adversario Antichristo</i>	
1382	<i>De contrarietate duorum dominorum</i>	
1382	<i>De fratribus ad scholares</i>	
1382	<i>De gradibus cleri ecclesie</i>	
1382	<i>De novis ordinibus</i>	
1382	<i>De octo questionibus pulchris</i>	
	<i>De oratione</i>	
1382	<i>dominica</i>	
1382	<i>De schismate (De dissensione paparum)</i>	
1382	<i>De vaticinatione sive de propheta</i>	
1382-84	<i>Descriptio fratris</i>	
1382-83	<i>Trialogus</i>	
1383	<i>De citationibus frivolis</i>	
1383-84	<i>De dyabolo et membris eius</i>	
1383	<i>De eucharistia et penitencia</i>	
1383	<i>De fide catholica</i>	
1383	<i>De fundacione sectarum</i>	
1383	<i>De nova prevaricancia mandatorum</i>	
1383	<i>De oratione et ecclesie purgacione</i>	
1383	<i>De perfectione statuum</i>	

1383	<i>De quattuor sectis novellis</i>	
1383	<i>De septem donis spiritus sancti</i>	
1383-84	<i>De solucione Sathanae</i>	
1383	<i>Epistola missa archiepiscopo cantuariensi</i>	
1383	<i>Expositio in textus Mattei XXIV</i>	
1383	<i>Peticio ad regem et parliamentum</i>	
1383	<i>Purgatorum sectae Christi</i>	
1383-84	<i>Responsiones ad argumenta cuiusdam emuli veritatis</i>	
1383	<i>Responsiones ad 44 conclusiones</i>	
1384	<i>De amore</i>	
1384	<i>De ordine Christiano</i>	
1384	<i>De servitute civili et dominio seculari</i>	
1384	<i>Epistola missa episcopo Lincolniensi</i>	

Většinu latinských filosofických a theologických děl Wyclifa byly shromážděny do tématicky jednotných celků – Suma o jsoucnu (*De ente sive Summa Intellectualium*) a Theologická suma (*Summa Theologie*). Suma o jsoucnu je rozdělena do dvou knih. Obsahem první knihy jsou traktáty: *De ente in communi*, *De ente primo*, *Purgans errores circa veritates*, *Purgans errores circa universalis*, *De ente praedicamentali*, *De universalibus*, *De Tempore*. Obsah druhé knihy tvoří traktáty: *De intellectione Dei*, *De scientia Dei*, *De volucione Dei*, *De Trinitate*, *De ideis*, *De potentia Dei productiva ad extra*. Theologická suma se skládá z 12 knih: *De mandatis Divinis* (1.), *De statu innocentie* (2.), *De Dominio civili* (III. – V.), *De veritate* (VI.), *De ecclesia* (VII.), *De officio regis* (VIII.), *De potestate pape* (IX.), *De simonia* (X.), *De Apostasia* (XI.), *De blasphemia* (XII.).

Dochovaná díla v anglickém jazyce vyšla v troj svazkové edici „Select English Works“ v laskavé péči Thomase Arnolda.¹³⁷

Druhá, následující část práce bude pokusem o analýzu finálních výtěžků wyclifovské filosofie a theologie, realistické napadení dogmatu transsubstanciacce a pojetí idejí v dílech *De ideis* a *Triologus*.

¹³⁷ Arnold, T., Select English Works, Vol. I-III, Clarendon Press, Oxford 1869-71.

3 Ideje – základy a vývoj středověkého učení o ideách odrážející se v krajně realistickém pojetí Johna Wyclifa

3. 1 Základy a vývoj - Antika

Samotný základ nauky o idejích, jak ho známe dnes a jak byl v izolovaných fragmentech znám ve středověku je implicitně vysledovatelný až ve vrcholném období Platónova díla. Jsou to především dialogy Faidón, Symposion, Faidros, Ústava VI 507b-51e, VII 514a-518b, X 596a-598d; Parmenidés, Sofistés, Timaios, Filébos a shrnující 7. list u něhož je Platónova autorství předmětem stále vedeného dialogu badatelů. Kořeny této originálně pojaté nauky lze nalézt v učení eleatů, Herakleita a zastánců pythagorejského učení.

Od eleatů se Platón inspiroval myšlenkou nutnosti stálého a ve své podstatě neměnného jsoucna, tj. bytí, které v navýsost rozumové abstrakci nesnese svého protikladu, tj. nejsoucno (zl. B2). Tato absolutní nevzniklá a nepomíjející veličina jediného, plně dokonalého bytí, nahlédnutelná pouze skrze myšlení, vylučující svou dokonalou úplností možnost jakékoliv změny, vnitřního či vnějšího pohybu nebo mnohosti (zl. B8) se na první pohled nutně jeví jako zcela a zjevně absurdní a to pro svou nekoherentnost se světem prožívaným skrze smyslově podmíněnou zkušenost, poskytující nám „funkční“ obraz světa. Smyslovou zkušenost ale Parmenidés na základě mnoha příkladů a demonstrací vyloučí ze hry o pravé poznání jako první, pro svou až příliš nespolehlivou a matoucí povahu, umožňující akceptaci změny jsoucna, která je dle Parmenida možná jen v případě bytí svého vlastního opaku, tj. nebytí. Vyloučením zkušenosti posunul Parmenides diskusi o jsoucnu do čistě abstraktního pole, čímž se mu otevřely zcela nové horizonty možností rozumových spekulací. Parmenidovskou koncepci upevnili především jeho nejznámější následovníci Zenón a Melissos ze Samu. Zenón a Melissos poskytli nauce svého mistra nutný filosoficko logický background, aby jeho nauka mohla obstát v konkurenci jiných, mnohost a změnu připouštějících nauk. Svým dílem ale též v neposlední řadě dokázali, jak zdánlivě absurdní učení o hypostazovaném bytí v podobě nevzniklé, věčné homogenní koule stojící zcela mimo čas, prostor a svět naší každodenní zkušenosti může díky bravurně do sebe logicky zapadající argumentaci vzdorovat naukám jiných učenců a to de facto až do středověku.

Parmenidés filosofickému obecnství předkládá základy deterministického pojetí světa a jeho ontologické predikáty jsoucího se stanou základem pro Platónovo pojetí idejí. Nedotčen nezůstal ani Aristotelés, jehož pojetí prvního hybatele má s parmenidovským pojetím jsoucího mnoho společných bodů. Tato skutečnost získává na důležitosti při reflexi situace, která nastala při ztotožnění prvního hybatele a novoplatónského pojetí boha s křesťanskou rodící se theologií. Parmenidův bezprostřední vliv tak není omezen pouze obdobím klasického Řecka, ale dalekosáhle přesahuje do theologie a filosofie celé šíře středověku a bez vlivu není jeho koncepce jsoucího ani nyní.

Hérakleitos poskytl Platónovi a všem jeho nástupcům, kteří ho následovali v přijetí příkrého dualismu mezi světem jevů a světem věčných transcendentních entit (*mundus archetypus*), vizi materiálního světa jako nikdy nekončící chaotický tok změny v modu opakujícího se vzniku a zániku, kde není nic stálého, co by šlo uspokojivě poznat. V gnozeologii byl Hérakleitos pravděpodobně Platónovi nápomocen svou myšlenkou, že pravá *přirozenost* (logos) *se ráda skrývá*¹³⁸ ze jevy. Skutečnost u Hérakleita není dostupná podobně jako u Platóna všem, ale jen několika málo jednotlivcům, kteří jsou obdařeni pravým rozuměním skutečnosti. V posledním bodě nelze pak opomenout, že Platón v zastoupení Sókrata se s Hérakleitem shoduje i v etickém imperativu, totiž že skutečné, autenticky mravné jednání se může zakládat pouze na poznání nejvyššího řádu věcí, tj. logu či v Platónově případě idejí ("... *jest jakési krásno samo o sobě a tak i dobro, velikost a všechno ostatní ...*"¹³⁹).

Pravděpodobně nejvýznamnější vliv na Platónovu nauku o idejích měl Pythagoras a jeho škola nebo přesněji řečeno filosoficko náboženská sekta. I přes skutečnost, že se dochovalo jen poskrovnu přímých pramenů z tohoto ve své době mohutného a vlivného myšlenkového proudu je nepochybné, že se Platón touto tajemstvím zahalenou naukou nechal notně inspirovat ve všech směrech svého díla. Méně se pak již Platón nechal inspirovat asketickým nábojem nauky ve vlastním životě. Pýthagorejské myšlenky na Platóna promlouvaly na jeho cestách i z úst jeho přítele vládcе Tarentu Archytáse. Nejvýznamnější vliv měla na Platóna pýthagorejská nauka o číslech, kdy bylo číslo chápáno jako kvantitativně omezující princip veškerého z tohoto prvního čísla odvozeného bytí. Čísla a nauka o nich byla transformována na transcendentální terén světa

¹³⁸ Zl. B 123 - <http://fysis.cz/Herakleitos/uvod.htm> V překladu Zdeňka Kratochvíla. (12.3.2007)

¹³⁹ Platón, dialog - Faidón: 100b5-7 v překladu Františka Novotného.

pomněných jednotlivin, který byl na základě této číselné transformace rozumově nahlédnutelný. Pro podobnou myšlenku se mnohem později nadchl i samotný Platón, Plotínos, Augustin, Wyclif a v neposlední řadě též moderní fyzika, každý jen v pro sebe charakteristické podobě hodící se k aplikaci pro svou svět i Boha zahrnující teorii. Platón tuto myšlenku rozvinul v teorii idejí zakládajících svou neměnnou existencí svět jednotlivin, kterému je vlastní jen zdánlivé stinné bytí v modu hérakleitovského toku.

3. 2 Platón

Platón, nositel myšlenkového dědictví filosofujících před Sókratiků a náboženských mystiků, pokračoval kontinuálně v jejich úsilí nalézt prvotní příčinu všech věcí na tomto světě. Platón, ale na rozdíl od nich učinil ve svém hledání prvních příčin vzniku a zániku zásadní krok přesahující obě tyto koncepce. Odklonil se od jevového světa jako původce existence podmiňujících příčin a na druhou stranu od čistě mysticko náboženských vysvětlení světového řádu a jeho příčin. Mýtus ve svém výkladu používal v roli dějiště, pódia pro vysvětlení svých mnohdy jinak jen těžko pochopitelných tezí. Platón Sókratovými ústy přichází s myšlenkou, že příčiny ctností a později všech věcí jsou mimo ně samotné, přesahují je a zapřičiňují jejich vlastní bytí účastí na své božské přirozenosti, které je vlastní hierarchické uspořádání a vztah k nejvýše postavenému Dobru (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ), blíže nespecifikovanému dárci smyslu celého universa. Tyto nehmotné a věčné útvary nazval Platón mnohými názvy. Nejvýznamnější jsou z nich εἶδος (lat. *species*) a ἰδέα (lat. *idea*).

I když lze společně s autoritami tvrdit, že Platón užíval těchto dvou pojmů synonymně¹⁴⁰, pozdější tradice učinila této pojmové shodě konec. Termín *species* si vypůjčil pro potřeby své filosofie Platónův žák Aristoteles, který pojmu s mírně pozměněným významem použil v rámci své filosofie za účel postavit tento termín proti původně synonymnímu termínu *idea*. Platón pojímal term. *species* ve významu idejí, tzn. věčné neměnné formy nehmotného bytí, které mohou být pouze předmětem myšlení. Pro vnímání je sféra světa idejí zcela nedostupná. Aristoteles narozdíl od Platóna pojímá ideje nově, „stahuje ideje z nebe na zem“. *Species* pro něj

¹⁴⁰ Idea i *species* vychází ze stejného slovesného kořene jako sloveso vidět - ἰδεῖν.

tak představuje čistý tvar, tvar bez látky, nebo druh jednotlivin, např. člověk, kůň ... Další významovou rovinu k tomuto terminologickému problému přidávají stoupenci novoplatonismu. Novoplatonici tyto dva termíny od sebe citlivě odlišují, idea si podržuje význam, který jí přiřkl Platón a *species* částečně po vzoru Aristotela na sebe může i nemusí vázat jednotlivé smyslové věci.

Platón filosofii, kterou během života vytvořil, nedokončil. Neustále své dílo prohluboval, zjednodušoval, nebo dokonce i negoval, jak se možná stalo s teorií idejí, kterou na sklonku svého života zaměnil za teorii čísel s mnohými pythagorejskými prvky. Na žádném místě Platónova literárního odkazu nelze nalézt hotovou nauku o idejích na které by Platón od té doby, coby základu stavěl veškeré své další filosoficko politické teorie. Význam a pojetí idejí se mění v závislosti na jejich uplatnění, „solistickém“ cíli konkrétního dialogu. Nelze tedy hovořit o ustálené podobě nauky, ale spíše o pojetí idejí jako flexibilní „pracovní teorie“. Skrze tuto postupně se vyvíjející „pracovní teorii“ vysvětloval Platón problémy ontologie (*Phd.*, *Phdr.*, *Smp.*, *R.*, *Parm.*, *Soph.*, *Tim.*), gnoseologie (*R.*, *Tim.*, *Phdr.*), psychologie (*Phd.*, *Phdr.*, *Tim.*), etiky (*R.*), politologie (*R.*).¹⁴¹

Ohromná šíře platónské nauky o idejích vycházející z dialogů a Ústavy kontrastuje s omezenou znalostí nauky o idejích ve středověku, která byla po nejvíce známa pouze skrze Cicera, novoplatónskou reinterpretaci platónských námětů (Chalcidius, Marius Victorinus, Boëthius, Capella ...) a dílo platónsky orientovaných patristických otců (Justin de Caesarea, Aurelius Augustinus ...). O skutečné znalosti Platónova učení, vycházející přímo z dochovaných literárních pramenů lze hovořit až od 15. století¹⁴². Do té doby je nauka „božského“ Platóna známa pouze v dílčích fragmentech latinských překladů. Ve středověkých knihovnách byl k nalezení překlad první poloviny dialogu Timaios¹⁴³ a dialog Menón, Faidón a Parmenidés¹⁴⁴.

¹⁴¹ <http://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/uvod.htm> /10.6.2007/

¹⁴² Marsilius Ficinus (1433 – 1499), významný vzdělanec a představitel humanistické filosofie 15. stol., přeložil kompletní soubor Platonových děl do latiny. Roku 1484 jsou překlady publikovány. Marsilius Ficinus stál u zrodu nové Platónské akademie založené mecenášem Cosimo de Medici ve Florencii. Ficinus byl jejím prvním scholarem.

¹⁴³ Dialog Timaios byl kolem roku 321 přeložen Calcidielem z popudu biskupa z Cordoby. Přeložena byla jen první část dialogu do 53c. Calcidius opatřil svůj překlad rozsáhlým úvodním komentářem. Manuskript je uložen v Bodleian Library, Oxford. Digitální kopie manuskriptu je zveřejněna též knihovnou na adrese: <http://image.ox.ac.uk/show?collection=bodleian&manuscript=msdigby23a> .

¹⁴⁴ Menón a Faidón byly do latiny přeloženy ve 12. stol., dialog Parmenidés ve století 13. v překladu dominikána Williama Moerbekeho (cca 1215 – 1286), který se do dějin evropské vzdělanosti trvale zapsal především svými latinskými překlady Aristotela.

Timaios, jak zmiňuje na mnoha místech František Novotný, byl nejčtenějším, nejvíce citovaným a interpretovaným platónským textem středověku. Pro svou izolovanost a dosažení do křesťanských souvislostí, pravděpodobně ne zcela dobře pochopený a vykládaný.¹⁴⁵ Wyclifův Oxfordský, předchůdce Robert Grosseteste pracoval s dialogy Menón a Faidón pouze zprostředkovaně skrze jejich komentáře. Překlad a komentář k dialogu Timaios, který byl pro pozdější Wyclifovo pojetí zásadní, byl v několika exemplářích k dispozici čtenářům v knihovnách Oxfordu, Wyclif měl tedy s nejvyšší pravděpodobností část překladu dialogu a komentář k dispozici, při formulování svých tezí k pojetí idejí. Pro absenci přímých citací však není jisto, zda-li Wyclif s tímto fragmentem skutečně pracoval, nebo zda-li pouze vycházel ze sumarizovaných poznatků vycházejících z dialogu, které byly obecně známy.¹⁴⁶ Obsah a témata dialogu Timaios byly též součástí vyučovacích osnov *trivia*.

Proč nabyl tento problematický, temný literární počín Platóna takové slávy a věhlasu v průběhu dějin arabské a křesťanské civilizace je nasnadě při jeho komparaci s textem starozákonní knihy Genesis. Platón promlouvá tam, kde autor Genesis mlčí. Zpráva Genesis¹⁴⁷ informuje čtenáře o aktu stvoření světa jako absolutním volným projevu Boží vůle, skrze Slovo. Učinil tak, protože tak chtěl. Tolik odpovídá Genesis k nejúhlavnějším otázkám lidského myšlení – proč a jak. Veškeré další odpovědi na tyto otázky „proč a jak“ jsou dílem až mnohem pozdějších čtenářů a autorů, kteří již postrádali pevnost a úplnost víry prvních věřících. Dále nás Genesis informuje stejně stroze v kolika dnech a v jakém pořadí. Nehledě na řadu zřejmých logických nedostatků této zprávy neodpovídá na řadu tíživých otázek, které si nezbytně musel klást každý středověký člověk ušetřený těžké rozumu zbavující práce. Otázky po odhalující „tajemství tajemné stvořitelské kuchyně Boží“. Holá informace o stvoření již nedostačovala. Dialog Timaios mohl na některé z těchto otázek poskytnout dostačující odpovědi. Středověký čtenář nemyslel kriticky, neuvažoval tedy o neslučitelnosti řecké a hebrejské tradice, viděl v Platónově mytu o stvoření mnohé podobnosti se zprávou Genesis a nebyl tak dalek k tomu, aby si z dialogu Timaios učinil filosofickou zprávu o stvoření, doplňující věroučnou zprávu obsaženou ve Starém zákoně. Zpráva pocházela z dávné doby, doby blízké stvoření, dokonalé, plné moudrosti a velkých mužů – Mojžíš, Platón ...¹⁴⁸

¹⁴⁵ Novotný, Fr., Úvod k překladu dialogu Timaios. Platón, Timaios, Kritias, OIKOYMENH, Praha 1996.

¹⁴⁶ Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1985, p. 18.

¹⁴⁷ Gen. 1-2:3 – zpráva vycházející z tzv. priest kodexu.

¹⁴⁸ Viz. Filónovo pojetí starých Řeků a Hebrejů ve spojitosti s jednou moudrostí vycházející z Boha.

Dialog Timaios, který je volným pokračováním Ústavy, zaujímá v mnoha ohledech specifické postavení mezi ostatními dialogy. Nejinak je tomu s pojetím idejí v dialogu obsaženém. Platón opouští pro něj charakteristickou formu živého dialogu v kterém Sókratovi posluchači dojdou, skrze vlastní aktivitu do rozhovoru se Sókratem vloženou, pravdivého poznání. Pravda je skryta v již řečeném, cesta k ní vede skrze jakési dialektické procitnutí do pravdy, ke kterému nás Platón vede postupně celým dialogem, jehož pojmová struktura a dialektický plán a záměr je do posledního detailu naplánován a promyšlen. Dialog Timaios tuto strukturu opouští a bere si za pomoc při vysvětlování filosofických pravd na místo dialogu kosmologický mýtus o stvoření světa, z účastníků hostiny dělá více méně pasivní přísedící, poslouchající dlouhý monologický přednes Timaiia (29e – 92c). Hlubší proměna však spočívá v obsahu, Platón v dialogu v mnohém naplňuje předpoklady jeho pozdního kritického stádia¹⁴⁹, v kterém reviduje své předešlé pojetí světa idejí ve prospěch pythagorejského učení, na straně druhé však Platón užívá k podpoře svých hypotéz pojetí idejí ze středního období tvorby. Existují zde tak dohady, že skrze Timaiia Platón nereprezentuje své kosmologické názory, ale názory anonymního představitele pythagorejské školy.¹⁵⁰ Timaios vykládá ideje v novém kontextu, kontextu světa hypostazovaných entit v konfrontaci s kosmologickou otázkou vzniku světa ve všech jeho problematických aspektech. Platón si na počátku dialogu klade otázku po povaze, podstatě a smyslu světa, aby jí byl s to zodpovědět, přisuzuje ideám vlastní bohů a nejvyšší ideji Dobra propůjčuje funkci tvůrce světa. Platón tuto nauku, jak se domnívám, nemůže myslet zcela tak jak ji Timaios předkládá svým posluchačům, ale ve smyslu, jak Timaios sám v textu říká, totiž že když není možno se dobrat úplného poznání, je nutno abychom přijali „výklad pravdě podobný a ničeho dále nevyhledávali“ (29d).

Timaios nás v počátku samotné zprávy o stvoření(28a) informuje o existenci dvou rovin skutečnosti. První rovině přisuzuje věčnost a plnou jsoucnost, druhé rovině výskyt v modu neustálého vzniku a zániku. První rovina idejí, tvořící dokonalý celek, je druhé příčinou výskytu a vzorem. Je-li tvůrčí dílo dobrého božského tvůrce vedeno pohledem na rovinu věčných vzoru je stvořené dílo jejich dokonalým, krásným obrazem. Stejně tak tomu je se světem a vším

¹⁴⁹ Timaios je obecně zařazován do posledního tvůrčího období Platóna. V tomto bodě však nepanuje úplná shoda. Ve světle textové kritiky se polemizuje o dataci dialogu a tedy i příslušnosti dialogu k odpovídající skupině literárního stylu, která je odvislá od chronologického řazení dialogů.

¹⁵⁰ Graeser, A., Řecká filosofie klasického období, OIKOYMENH, Praha 2000, p. 199.

veškerenstvem jediným, nejlepším možným výtvořem, neboť jeho „*tvůrce jest nejlepší z příčin*“¹⁵¹. Svět je pojímán jako tvor, který vznikl vnucením formy a řádu neuspořádanému času. Aby Platón povýšil svět k dokonalosti a teoretické věčnosti přiřknul mu život, který v sobě nese rozumovou duši. Duši neustále myslící svou věčnou předlohu a tím se udržující v neustálé stálosti a harmonii. Náš svět tak nutně ve své existenci předpokládá dokonalý život, který je složen z jednotlivých živých tvorů a tvoří dokonalý a neměnný celek (*παράδειγμα*). Náš svět (*μίμημα*) by byl bez rozumové duše jen neuspořádaným chaosem, ale i přes jeho oduševnělou rozumovou podstatu je stále jen výskytkovou hmotou, která může být uchopitelná pouze míněním a počítkem. Svět jako takový byl stvořen ze čtyř dokonalých prvků – ohně, země, vzduchu a vody ve tvaru ze všech tvarů nejdokonalejších, koule. Kouli byl udělen otáčivý stejnosměrný pohyb kolem své osy. Se světem byl stvořen čas, který své bytí stejně jako svět odvozuje od plně jsoucího vzoru. Svět jako takový je stvořen ze čtyř základních prvků, které mají svou ideální věčnou předlohu. Tyto prvky se v uspořádání světa dle vhodné míry navzájem doplňují, podmiňují, nebylo by tedy světa bez jednoho z nich. Primárním cílem demiurga, jak vyplývá z výše řečeného, není dosažení správné funkčnosti světa, ale dosažení krásy a dokonalosti „fyzického výrobku“, který vzešel z rukou božího řemeslníka jako nejvyšší manifestace dokonalosti světa idejí. Absolutní duše věčného světa idejí nechala skrze demiurga stvořit svůj vlastní obraz, obraz boží.

Ideje jako takové nejsou nikde v dialogu přímo konkretizované, jejich pojetí je tedy nutno vyvodit z jejich aplikované podoby. Ideje jsou pojímány jako myšlenky boží, demiurg při tvoření světa myslí čisté ideje a vytváří jejich fyzické obrazy. Svět idejí je v tomto dialogu vykreslen jako živý organismus, který v sobě nese všechny myslitelné podoby živočichů. Veškeré tyto části jsou organické povahy, tzn. tvoří spolu nedílný celek. Spolu-existují v dokonalé jednotě, která je založená v mnohosti. K dokázání existence idejí používá Platón v dialogu, tzv. gnoseologický argument(51d-e). Argument je založený na předpokladu, že jsou-li rozum a správná představa rozdílné poznávací úkony duše a každá ze schopností potřebuje pro svou činnost příčinu v podobě podmětu, musí existovat předmět myšlení, rozumu sám o sobě v podobě idejí. Na rozumu, který jediný může poznávat ideje a tím i pravou skutečnost věcí, je člověk jen pramálo účasten, ponejvíce zůstává ve vleku doteků.

¹⁵¹ Platón, *Timaios*, OIKOYMENH, Praha 1996, p. 27.

Wyclifovo pojetí idejí je mnohem širší než jak jsou ideje vyloženy v dialogu Timaios, který mu byl na místo zdroje jediného, zdrojem prvním ve své důležitosti. Pojetí Wyclifa je silně ovlivněno Augustinem (354 – 430), který ho doprovází celým jeho dílem a je mu největší mimo biblickou autoritou. Augustin byl ve svém výkladu idejí závislý především na novoplatónském pojetí idejí Plótína z Lykopolis (cca 205 – 270), který byl Augustinovi zprostředkován dílem Plótínova žáka Porfyria z Tyru (cca 233 – 309). Porfyrius Plotínovo dílo čítající 54 spisů uspořádal a vydal pod názvem Enneady a opatřil vysvětlujícími komentáři.

3. 3 Novoplatónské pojetí idejí

Plótínos je považován společně se svým učitelem Ammóniosem Sakkásem z Alexandrie¹⁵² (cca. 175 – 242) za zakladatele novoplatonismu. Ammónios po sobě nezanechal žádný literární odkaz, z kterého by bylo možno zrekonstruovat konkrétní podobu jeho nauky. Ze spisů Porfyria je patrné, že se v jeho učení prolínaly prvky pýthágorovské a platónské. Tradice tvrdí, že tento nosič pytlů (sakkás) tajil svou nauku po vzoru Pýthagora. Plótínos se pod vedením svého učitele Ammóniose v rámci své filosofie snažil o znovu vymezení Platónovy filosofie a smíření s Aristotelem. Tento záměr se mu podařilo naplnit, vytvořil nový svěbytný systém platónské nauky, který byl přejat rodící se křesťanskou tradicí, čímž se mu dostalo nesmrtelnosti. Přijetí novoplatonismu křesťanstvím bylo velkým vítězstvím křesťanů, neboť tak do sebe absorbovali nepřítel, který byl zbrojen k tomu aby je na poli rozumu zničil.

Plótínos pojal nejvyšší ideu Platónova systému idejí, ideu dobra za absolutní základ veškerého dalšího bytí, které je uspořádáno hierarchicky. Jedno (*hen, tó próton*) je absolutním bohem, první hypostasí která je z vlastní podstaty nepoznatelná a nepochopitelná, možná je pouze negativní teologie.¹⁵³ Z první hypostase emanuje druhá hypostase. Druhá hypostase, duch (nús, rozum) je rozumovým duchem veškerenstva, která v sobě obsahuje souhrn všech rozumových předmětů, tzn. Platónových idejí v dokonalé organické jednotě. Duch, jehož primárním úkolem je myšlení Jednoho dále emanuje a dává vzniknout své nižší odvozenině, třetí hypostasi. Třetí hypostase je

¹⁵² Zprávy o tomto mysliteli jsou na tolik sporé, že není jistota ani v tom, zda-li šlo o osobu jedinou nebo osoby dvě, některé teorie tvrdí, že se pod tímto jediným jménem skrývá Ammónias Sakkás, učitel Plótína a křesťanský myslitel Ammónias z Alexandrie mezi jehož žáky údajně patřil Órigenés.

¹⁵³ Stojí hierarchicky nad rozumem, je tak zcela mimo je možnosti.

světová duše, která je nejvyšší z duší. Ve světové duši jsou obsaženy obrazy idejí, logoi. Logoi jsou předlouhou při utváření látky (hylé) v tvar. Duše se skládá ze dvou základních složek, vyšší a nižších. Vyšší je svou podstatou vázána na Ducha a snaží se o zření idejí. Nižší složka se obrací k světu a hmotě. Touto svou „nízkou“ orientací na sebe navazuje zlo, které s hmotou nutně souvisí.

Nauka o idejích je Plótiem (Porfýriem) přednesena v Enneadách V 9:8-14. Ideje jsou pojímány jako předměty rozumu „jednotlivá idea se neliší od rozumu, je rozumem.“¹⁵⁴ Ideje a rozum nelze od sebe rozlišovat jsou jedno a totéž. Jednotlivá idea obsažená v rozumu je jeho nedílnou součástí, nelze aby nebyla. Rozumu jsou vlastní pouze obecné vzory, jako např. člověk, umění. Plótiem svazuje ideje s rozumem, zbavuje je tak samostatnosti. Přijímá pojetí idejí, jak je přednesl Platón v Timaovi (V9:9). Dokonalý živočich o sobě je vzorem pro svět jednotlivin, který rozdělen do mnoha dílčích jednotlivin na rozdíl od světa rozumu, který je i přes nespočetné množství rozumových tvarů v dokonalé jednotě. Plótiem přehodnocuje úplné oddělení idejí od smyslového světa a vnáší do své nauky část filosofie Aristotela, když svět rozumu, idejí rozprostírá do nekonečnosti, aby tím byla zabezpečena neustála působnost kvalit na podstaty věcí. Podíl věci na kvalitě, která má své místo v rozumu, skýtá věci účast na životě. Jedno, nejvyšší bytí emanuje skrze Ducha na Světovou duši, jejíž součástí jsou jednotlivé duše, které pak dle své přirozenosti vtiskují tvar hmotným jednotlivinám (V9:10). Je zde tak patrná teleologická nauka o bytí, do níž jsou s atributy věčnosti a plné jsoucnosti zařazeny ideje, které byť samy nedotčeny projevují se svou přímou účastí ve všech věcech. Trojiční pojetí nejvyšší sféry bytí u Plótiem se dočkalo v křesťanství nového života v Trinitologii.

Vliv Plótiem na rozvíjející křesťanství je nesporný. Díky přijetí filosofického fundamentu byli první církevní otcové schopni přivést křesťanskou nauku z venkova do měst, kde mohla být debatována na veřejných prostranstvích a v intelektuálních kruzích. Nový výklad podložený filosofickými pojmy a argumenty otevřel tuto jinak prostou nauku intelektuálním špičkám řeckých i římských měst. Zkušenost učiněná Pavlem v Aténách, kdy byl na městské agoře při vysvětlování a obhajobě křesťanství odmítnut vzdělanými Athéňany, se tak již neměla více opakovat. Bez tohoto kroku by teprve se rodící křesťanství jen těžko odolalo jiným náboženským

¹⁵⁴ Antológia z diel filozofov, Od Aristotela po Plotina, Pravda, Bratislava 1973, p. 628.

proudům, které se snažily o totéž co křesťanství. Ke středověkému vzdělanci se myšlenky Plótína dostaly nejčastěji díla Augustina.

3. 4 Pojetí idejí u Augustina

Augustina není zcela správné řadit mezi novoplatoniky, svým životem a vírou patří mezi patristiky, kde zaujímá nejpřednější místo. Svým učením a zájmem o Platóna však lze, jak se domnívám, řadit Augustina mezi novoplatoniky.

Augustin pojímá Platóna nově po svém obratu ke křesťanství, opouští neutrální vody antický pojaté filosofie a plně využívá Platónovo učení k podpoře křesťanské víry. Jeho interpretace je křesťanská, touto svou tendencí se Augustin netají, ba naopak činí z ní přednost. Boží moudrost je nejvyšší, Platón byt' nevědomky se na ní svým rozumem podílel a podal o tom zprávu ve formě své filosofie. Augustin tak pouze jeho nauku očisťuje od pohanských nánosů, doplňuje a rozšiřuje tam, kde Platón z důvodu neznalosti Písma nutně mlčí.¹⁵⁵ Cílem Augustinovy filosofie není poznání jako takové, jako to je u Platóna, ale poznání trojjediného Boha, tzv. blažené zření Boha (*visio beatifica*). Pro dosažení tohoto cíle musel Augustin v mnoha bodech modifikovat učení svých předchůdců. Nejvyšší princip bytí bývá v antice pojímán zcela neosobně, v úplné oddělenosti od pomíjivého světa věcí a lidí. Není tedy nutná bohoslužba ani neustálé intervenování boha do lidských záležitostí. Jedinou úlohou takto pojaté první hypostase bylo stát první v řadě příčinného svazku bytí. S tímto pojetím starých Řeků Augustin nemohl souhlasit. Odpověď na nejdůležitější otázku jeho filosofie – jaký je vztah Boha ke světu, nemohla být - indiferentní. Byl tak nucen učinit z boha neosobního Boha osobního, který stojí za stvořením a své stvoření miluje. Většina z jeho originálních filosofických počinů je vyslovena, jak se domnívám, jako podpora a ospravedlnění tohoto odvrácení se od svobodně filosofujících Řeků. Augustin by tak vedle svého vychvalujícího přídomek „první moderní člověk“ mohl též nést přídomek „poslední svobodný filosof“ křesťanského světa na dobu dlouho přinejmenším tisíc let. Svázal filosofii s theologií, absolutním měřítkem pravdivosti filosofického výroku nebyly, v tomto podřízeném postavení filosofie, svobodně kladené argumenty prověřené dialekticky

¹⁵⁵ Podobná tendence je patrná u Filóna Alexandrijského, který skrze Platóna nově reinterpretuje pět knih Mojžíšových, které jsou vyloženy v jinotajích a k jejich správnému pochopení jen nutno přibrat právě Platóna, který stejně tak jako Mojžíš vyslyšel nejvyšší pravdu.

vedenou rozumovou konfrontací, ale Písmo. Stejného mínění jako Augustin byl o mnoho později i Wyclif. „*Deus dedit regulam completam religionis in lege scripture.*“¹⁵⁶ V tomto směru lze chápat celou jeho reformní teologii a filosofii, snažil se, vší svou mocí středověkého intelektuála, zvrátit směřování společnosti na konci středověku, které jak byl Wyclif přesvědčen, bylo vedeno antikristem (papežem) k věčné záhubě. Vhodným příkladem je problém eucharistie. Otázka, proč Wyclif v poslední etapě svého života popudil proti sobě i ostrovní církev presentovanou předně mnichy, je zodpověditelná právě touto zásadou absolutní autority Písma. Wyclif shledal toto dogma heretické, protože byl přesvědčen, že naplňuje podstatu idolatrie, tedy smrtelného hříchu. Filosofické neschůdnosti tohoto prvního církevního dogmatu si musel být krajní realista Wyclif vědom mnohem dříve.

Augustin je první v řadě velkých křesťanských filosofů, první je i v míře autority a vlivu. Na Augustina se odvolávali snad všichni filosofující theologové i asketové dovolávající se nutnosti prostoty víry. Odvolávají se na něj stoupeni reformace, včetně Wyclifa, Kalvína a Luthera i její odpůrci při dokazování hereze v reformních snahách.

Pro Wyclifa představuje Augustin ztělesnění pravého poznání věcí lidských i církevních. Přebírá od něj téměř vše podstatné co určuje jeho pojetí filosofie i theologie: platonismus, charakteristické pojetí idejí jako myšlenek Božích, koncepci neviditelné církve, predestinaci a mnoho dalšího. Augustin je nejcitovanějším autorem celého Wyclifova díla. Fakt, že ho Wyclif výslovně jmenuje znamená, že ho považoval za významnou autoritu. Frekvence citací Augustina je u Wyclifa četnější než užití citací z Písma.¹⁵⁷

Charakteristické pro Augustinovo pojetí idejí je příkrý dualismus mezi sférou nebeskou a sférou pozemskou. Sféra nebeská již ale není representována říší idejí, ale transcendentálním trinitárním Bohem, jak se na něm usnesli biskupové na Nikajském koncilu (325). Ideje jsou Augustinem formulovány jako myšlenky Boží. Ideje jsou vlastním obsahem Božího rozumu (*rationes rerum*), postrádají již ale Platónskou a novoplatonistickou autonomii. Svět idejí se proměňuje ve svrchované království Boží (*regnum Dei*), které je poslušné (je v úplné shodě) Boží vůli (*voluntas Dei*). Místem idejí je slovo Boží (*verbum Dei*), které je rovno druhé hypostasi,

¹⁵⁶ Wyclif, I., *Tractatus de apostasia*, Wyclif society, London 1889, p. 13.

¹⁵⁷ Herold, V., *Wyclif a Pražská universita*, Universita Karlova, Praha 1985, p. 29.

synu Božímu. Skrze myšlenky, ideje tvoří Bůh svět, člověka a všechny jeho části, které jsou tak v exklusivním postavením vnějšího obrazu Božího rozumu. Zvláštní postavení mezi ostatním stvořením zaujímá podle Augustina člověk. Člověk v sobě obsahuje část Boží, duši i hmotnou, tělo. Duše složená ze tří mohutností, vůle, rozumu a paměti, participuje na Bohu. Díky této účasti je lidské duši vlastní věčnost a svobodná vůle¹⁵⁸, atributy Boží. Ty člověka zavazují k naplnění údělu Božího obrazu, který byl každému člověku v potenci s jeho zrozením předurčen. Ne však každý je tohoto úkolu schopen, nerozhoduje zde míra vůle k uskutečnění, ale milost Boží. Vyvolený Boží milostí nemůže konat zlo, je veden Boží prozřetelností, tzn. Církví, která je spásonosná.¹⁵⁹ Poznání idejí, tj. nejvyšší moudrosti se nezakládá na rozumové a mravní výbornosti jako je tomu u Platóna, ale na Boží milosti k člověku. K nahlédnutí pravd v jejich úplnosti je třeba daru Božského osvětlení, které člověku vyjeví nemněné a věčné pravdy. Cesta k nejvyšší pravdě nevede dle Augustina skrze rozum, ale víru v Pravdu samotnou, Boha.

Augustin nebyl vlivnou autoritou pouze pro prvního anglického reformátora, ale velkého vlivu dosáhlo jeho dílo i v prostředí Pražského vysokého učení, kde se ho ujali zastánci proti aristotelské větve mistrů.

3. 5 Zrod sporu o Universálie v 11. a 12. století a Wyclif na jeho konci

Wyclif svým krajně realistickým postojem vstoupil do sporu trvajících ve filosofii od 11. století – sporu o universálie. Čas vystoupení na jevišti filosofie byl Wyclifovy určen na samém sklonku středověku, kdy naděje na konečné vítězství tohoto dlouze se vleklého sporu byla jednoznačně na straně nominalistů, kteří v převážné míře ovládali důležitá universitní a církevní místa ve všech zemích západní Evropy. Největším problémem nominalistů byla ta skutečnost, že tradice církevních otců, od kterých katolická církev odvozovala svou nauku, vycházela především z novoplatonismu, který byl výchozím bodem pro realisty. Menšinoví realisté tak měli vždy oporu v tradici a interpretaci Písma, jejíž kořeny dlí v novoplatonismu. Realisté tak nikdy nevyimizeli, vždy tu byli ti, kteří v tendencích dalšího vývoje lidského poznání, odklánějího se

¹⁵⁸ Svobodnou vůli člověk ztratil dědičným hříchem a opětovně ji nabyl díky oběti Ježíše Krista na kříži.

¹⁵⁹ Učení o predestinaci zaujímá ve Wyclifově teologii důležitou roli. Církev vedená papeži a ziskuchtivými biskupy ztratila svou schopnost být ústavem spásy, Wyclifa tak volá o nutnosti návratu k apoštolské podobě církve, která přímo vycházela z Církve neviditelné, jak ji založil Ježíš Kristus za svého pobytu na zemi.

od pevného obrazu Božího světa idejí, jehož dokonalost se odráží v Písmu, spatřovali nebezpečností možnosti ztráty poznání založeného v Božím vyvolení.

Celý spor se zakládal na Boëthiově interpretaci Porfyriova úvodu k Aristotelovým kategoriím¹⁶⁰. Porfyrius ve svém úvodu, v kterém se snaží na prvním místě vysvětlit problematiku termínů, rod, druh, zvláštní vlastnost a nahodilá vlastnost přednáší tři otázky, které se Boëthius pokouší později uspokojivě zodpovědět: 1) Existují rody a druhy jako samostatné věci nebo pouze v mysli? 2) V případě, že existují samostatně - jsou tělesné či netělesné? 3) A jsou oddělené od smyslových věcí, nebo pouze v individuích? Ve dvou prvních otázkách se Boëthius přiklání k Aristotelovi. Problém vzniká v odpovědi na třetí otázku. V té Boëthius přiznává svou neschopnost zvolit v odpovědi mezi Platónem nebo Aristotelem. Tohoto nedořešení závažné otázky si se vši důsledností povšimli filosofové 11. století a pokusili se ji konečně dořešit.

První důležitou osobností, která reprezentovala vyústění dialektického hnutí na přelomu 11. a 12. století byl Roscellinus z Compiègne (1050 – 1120), který pravděpodobně nenapsal žádný traktát zachycující jeho myšlenky. Jeho ústně tradované učení však dosáhlo důležitého vlivu. Základní pilíře nominalismu, který na něm tradičně zakládá svůj rodokmen, odvodil z vývodů své logiky. Logiku pojímal jako vědu pracující s konkrétními fyzickými věcmi, které vystupují v roli slovních znaku skutečnosti. Aplikováním těchto závěrů na základní gnoseologickou otázku obecného a jedinečného, nutně dospěl k revolučnímu krajnímu realismu, který překračoval dalece i Aristotelovu kritiku idejí. Objektivní existence je přiznána pouze jednotlivým věcem (*res singulares*) a obecniny, universalie jsou pouze jmény, zvukovými projevy chvění hlasu (*flatus vocis*). Toto stanovisko krajního nominalismu dovedlo tohoto myslitele až na pokraj propasti. Trojiční nauka se ve světle skutečnosti absence obecného promění z troj jedinečného na tři, obecná Boží esence padla. Okamžikem jeho odsouzení k odvolání jeho nauky bylo zahájeno tažení proti nominalismu, aby se v samém svém závěru proměnilo v opak.

Oproti formujícímu se nominalismu se museli nově vymezit představitelé stávající filosofie. Realismus představovali v tomto stádiu dva významní Francouzi Guillelm de Champeaux (*Gulielmus Campellensis*) a Bernard de Chartres (*Bernardus Carnotensis*), který stál v čele

¹⁶⁰ Porfyrios, Úvod k Aristotelovým Kategoriím, in: Filosofický časopis 1970/6, s. 971-999.

platonizující školy (the school of Chartres, l'École de Chartres) zaobírající se výkladem idejí dle Timaia a Písma. Věhlasu dosáhl též nástupce Bernarda de Chartrese ve vedení školy Gilbert de la Porrée (*Gilbertus Porretanus*).¹⁶¹ Učení, charakteristické svou racionalitou a naturalismem významně rozvíjející vědecké dědictví a snahou o racionální navázání Platóna na Písmo s nejvyšší pravděpodobností přímo nebo nepřímo působilo na Wyclifa. Ve Wyclifově nauce o idejích jsou patrné některé společné body s naukou této filosofické školy.¹⁶²

Vznik sporu o universálie byl následek nutnosti vyrovnání se s Aristotelem a předně s jeho kategoriemi, které byly silným podnětem k novému přehodnocení platónského pojetí universa, které zbavuje významu smyslový svět a jeho pravé poznávání tak činí nemožné. Tento impuls vedl vedle vzniku nominalismu a též k vzniku realismu, nebo uvědomění si sebe sama jako protějšku svého protikladu. To vedlo k tomu, že tyto dvě strany na sebe nutně reagovaly a přizpůsobovaly se jedna druhé, což mělo za následek opuštění radikálních stanovisek a kontinuální spění k podobným závěrům. Ve svém důsledku zde pak proti sobě stáli umírnění realisté proti umírněním nominalistům, kteří spolu často ve svých naukách bez potíží koexistovali, nebo se navzájem přiblížili natolik, že je obtížné rozlišit jednu od druhé. To se však mění v průběhu 13. století, kdy se filosofické klima rychle mění ve prospěch nových proudů a tendencí. Začínají se objevovat nové směry platonismu, velice se lišící od ustálené podoby nauky Augustina, na které byla vystavěna církevní dogmatika. Jde především o novoplatónské směry nebezpečně se přiklánějící k panteistickému výkladu universa. A na straně druhé úplné popření existence idejí. Wyclif tak se svou originálně pojatou naukou o idejích vstupuje do diskuse, kterou se snaží zvrátit zpět na stranu Augustina.

Na samém sklonku středověku vystoupily dvě významné osobnosti, které celé debatě poskytly nový impuls k životu. Byl to John Duns Scotus a William Ockham. Wyclif reagoval na oba dva, jednoho kritizoval a vysmíval se mu a na druhého částečně vědomě navázal a na mnoha místech ho s povděkem jmenoval jako významnou autoritu.

Wyclif ve věci universálií nezastával žádné z mnoha umírněných stanovisek, následoval platónsko-augustiniánskou tradici vycházející z Lincolnského biskupství, presentovanou

¹⁶¹ Sokolov, V., V., *Středověká filosofie*, Svoboda, Praha 1988, p. 183.

¹⁶² Herold, V., *Wyclif a Pražská universita*, Universita Karlova, Praha 1985, p. 42.

biskupem Robertem Grosseteste (*Lincolniensis*) (c. 1175 – 9.10.1253). Měl-li by se jmenovat jediný filosof a theolog, který měl na Wyclifa největší vliv, skrze kterého Wyclif pojímal předešlou tradici, byl to právě Lincolnský biskup. Wyclif Grossetesta vyzdvihuje do filosofických výšin metafysického poznání nejvyšší pravdy, řadí ho do rovnocenného společenství s největšími filozofy minulosti Demokritem, Platónem a Augustinem. „*Democritus autem, Plato, Augustinus, Lincolniensis, qui ita senserant, sunt longe clariores philosophi, et in multis methaphisicis scientiis plus splendentes.*“¹⁶³

Wyclif byl ve své filosofii postaven před nelehký úkol. Musel, jak si předsevzal, spojit zpět svět víry a poznání a přitom zachovat gnozeologickou koncepci realismu zakládající se na věčnosti a neměnnosti idejí. Nemohl, tak jak to učinil Platón ve své koncepci universa, učinit nepřekonatelnou propast mezi světem věčných a dokonalých idejí na straně jedné a světem stínu bez vlastního bytí na straně druhé. Svět byl dle Písma svrchovaným a dokonalým dílem Božím. Byl tak nucen v kompromisu mezi Platónem a Aristotelem přednést tezi universálií, která zohledňuje existenci světa a jeho stvoření jako obrazu Božího. Nemohl ale ani převzít nepozměněnou koncepci Augustina, neboť ta vznikla za odlišných podmínek a tudíž neodpovídala svou dialektickou formou a argumentační výstavbou požadavkům spekulativní filosofii vrcholného středověku, operující především ve významově pozměněných aristotelských pojmech. Došlo tak k paradoxní situaci, Wyclif byl nucen Aristotela ve zradikalizované formě Antisthena porazit ve prospěch Platóna skrze jeho ontologickou a gnozeologickou koncepci, která byla od Platóna značně odlišná, odvíjela se z jiných základních premis. Nelze však tvrdit, že by Wyclif jakkoli tyto dva světonázory slučoval nebo v nich hledal podobnosti, které v nich nejsou.¹⁶⁴ Platón, říká Wyclif, koncipuje první substance jako zcela samostatné a nezávislé, ale současně ze své přirozenosti inklinující k tomu aby se nacházely v druhotných substancích; zatímco Aristoteles spatřuje substance jako essence prvně se nacházející ve svých akcidentech a až následně dohledatelné v první substancích. „*Unde ut Plato consideravit substanciam, habet rationem per se stantis quod maxime competit substanciis secundis; Aristoteles autem videtur considerare substanciam ut est essentia per se substans accidentibus, quod maxime competit prime substancie.*“¹⁶⁵ Wyclif má za to, že Aristoteles v žádném ze svých spisů nepopírá možnost

¹⁶³ Wyclif, J., *Triologus*, e typographeo Clarendoniano, Oxonii M DCCC LXIX, p. LXXXIV.

¹⁶⁴ Robson, J., A., *Wyclif and The Oxford Schools*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, p. 147.

¹⁶⁵ *De Universalibus*, kap. II, fo. 28 v^a – převzato z Robson (1966), p. 148.

existence universálií v modu *ex parte rei*¹⁶⁶ a současně tvrdí, že není žádného důkazu ve spisech Platóna k podpoře Aristotelova výroku vylučujícího možnost propojení idejí s jednotlivinami u Platóna¹⁶⁷. Wyclif tak skrze prameny, které mu byly přístupné, došel k závěru, který mu umožnil vytrhnout tento svět ze stínu nebytí a podložit ho transcendentálním základem na kterém má svůj podíl. Ontologickou a gnozeologickou koncepci universa zakládá Wyclif ve shodě s Grossetestem na pěti stupňovém systému universálií. „... *primum et supremum genus est ratio vel ydea exemplaris eterna in deo; secundum genus est ratio communis creata in causis superioribus ut /in/ intelligenciis et orbibus celestibus; tertium genus universalium est forma communis fundata in suis individuis et illa, inquit Lyncolniensis, sunt genera et species de quibus loquitur Aristoteles; quatro, forma communis in suis ac/ciden/tibus apprehensa ab intellectu infirmo est universale; sed quintum modum universalium, pro signis vel ac/ciden/tibus intelligendi, dimittit Lyncolniensis ut sibi impertinens.*“¹⁶⁸ Tento systém ponechává idejím, věčným archetypům zcela oddělené království Boží v postavení prvního stupně bytí a postupným sestupem k nižším sférám dochází u třetího druhu universálií k obecným formám (*forma communis*), které jsou podobny aristotelským druhům a rodům. Ty jsou ve své obecnosti obsažené ve věcech. Čtvrtá podoba obecných forem je obsažena ve věcech skrze jejich akcidenty a umožňují tak lidskému rozumu, skrze smyslové vjemy, poznání jednotlivých věcí. Pátý poslední stupeň, který však již nespĺňuje požadavky universálií je tvořen znaky a dílčími akcidenty poznávání. Vyřazením pátého stupně ze sféry universálií se Wyclif tvrdě vymezil proti nominalistům, kteří hledali pravdu ve znakové konkluzi. Wyclif jako důsledný realista předpokládal, že pravda může být poznána na základě poznání věcí jako takových, nikoli znaků, vypovídajících o věcech pouze na základě obecné shody. Výrok o věci založený na znacích, obecné shodě může dosáhnout jen konvenční pravdivosti. Při podržení základních termínů rozdělení nauky o universálií je možno redukovat Wyclifovo pojetí ineversálií do tří základních kategorií: *ante rem* (ideální universálie – archetypy), *in re* (formální universálie – společná přirozenost sdílená individualitami), *post rem* (uměle zformované universálie – mentální znaky, skrze které se vztahujeme k universáliím *in re*).

¹⁶⁶ Fo. 17r^a. *Hic dicitur quod nusquam in libris Aristotelis, quos nos habemus, negat ipse universalia ex parte rei, sed utrobique sentenciat oppositum... principalis intencio Aristotelis in dicto capitulo est dividere hoc nomen substancie in terminos singulares et terminos communes, sed intencit quod substanciarum quedam est substancia singularis et quedam substancia universalis.* Robson, J., A., Wyclif and The Oxford Schools, Cambridge University Press, Cambridge 1966, p. 148.

¹⁶⁷ Fo. 17v^a. ... *preservando tamen a sentenciam quam Aristoteles imposuit Platoni, quod est dare universalia separata ab individuis.* Tamtéž, p. 148.

¹⁶⁸ Tamtéž, p. 149. (Fo. 17r^b).

Zhodnotit roli a důležitost Wyclifa v tomto sporu realistů a nominalistů, který se ve Wyclifově době proměnil na spor *via antiqua contra via moderna* není snadné. Wyclifa lze označit za posledního velkého realistického metafyzika scholastiky, další ubírání filosofie bylo již ale nezvratně posunuto jiným směrem. Impuls udělený středovému poznání Williamem Ockhamem nedovolil již nikdy návrat k původnímu bodu. Svým učením poskytl scholastice možnost přejít bez ztráty smyslu a sebeurčení do dalšího vývojové stupně filosofie, renesance. Úspěch mezi mnoha slavil Ockham předně proto, že si podržel jazyk a smysl pro scholastiku. Nebojoval proti scholastice, ale nechal ji v sobě dozrát. Wyclif narozdíl proti němu, jak se domnívám, nebyl na konec scholastiky a středověku připraven. Nebyl s to scholastiku nahlédnout jako do sebe uzavřený a nových intencí zbavený systém. Svým velkolepým pokusem dojít filosofií k zjeveným pravdám obsažených v Písmu neposunul filosofii dál, ale naopak se ji veškerou svou silou snažil vrátit ke svým kořenům. Slavná Ockhamova věta osvobozující teologii a filosofii od sebe navzájem „V Boha je nutno věřit, aniž je dokázán.“, která obrazně řečeno předznamenala další vývoj filosofie a theologie, je pro Wyclifa zcela nepřijatelná, stojí v přímé opozici proti tomu co Wyclif učil. Zůstal zajatcem jedné ze utvářecích myšlenek středověku, totiž, že vývoj směřuje od dokonalého k špatnému. Filosofie Wyclifa a jeho role ve sporu o universálie, nemohla i přes svou výbornost být příčinou kolapsu nominalismu, jak uvádí Kalivoda ve své studii¹⁶⁹. Středověk se snažil o nalezení shody filosofie (rozumu) a theologie (víry) od doby svého vzniku. Nenalezl ji, ba naopak, čím více myslitelů se tímto problémem zabývalo, tím více bylo rozlišných stanovisek a názorů, které byly příčinou dalšího množení hypotéz. Resignace na tuto snahu byla tak logickým důsledkem tohoto neúspěšného snažení. Filosofie v momentě tohoto procitnutí, reprezentována nominalismem došla tak k jedinému možnému závěru, že má-li se vědění dále rozvíjet, je nutno oddělit zjevenou teologii od rozumového snažení člověka. Filosofie Wyclifa, domnívám se, byla posledním velkým scholasticko metafyzickým ostrovem v dialekticky se ubírající řeči směřující k filosofii reprezentované filosofy nového typu, jako byli Erasmus Rotterdamský, Thomas More, Mikuláš Kusánský, Giordano Bruno nebo Jakob Böhme. Katolická církev si ve svém dalším vývoji za svou filosofii ne zvolila realismus ani nominalismus, zvolila si ze středu těchto dvou názorových

¹⁶⁹ Kalivoda, R., Viklefova metafyzika extrémního realismu a její význam v konečném stadiu středověké filosofie, Listy Filologické, ročník 85, 1962, pp. 273-281

systemu, kompromisní thomismus, který v pojetí idejí znamená pokus o návrat k augustinskému pojetí.

3. 6 Pokus o nástin pojetí idejí u Wyclifa v traktátech *De ideis* a *Triologus*

Wyclifova nauka o idejích je obsažena především v souboru jeho filosofických děl *Summa de ente*. Speciálně zajímavé pro tuto tematiku jsou dva traktáty. Traktát *De universalibus* a *De ideis*. Neznamená to, že by Wyclif omezil své učení pouze na tyto dva spisy, ale v ostatních spisech je nauka o idejích aplikována bez jejich širší explikace. V traktátu *De universalibus* je teorie idejí přednesena na jeho konci v 15. kapitole. Spis *De ideis*, tematicky věnovaný explikaci idejí, rozvádí myšlenky přednesené v *De universalibus*. *De universalibus*, lze tak chápat jako úvod a přípravu čtenáře k dalšímu zamýšlenému spisu.

Wyclif v 15. kapitole traktátu *De universalibus* po úvodní polemice s Ockhamem v které logicky vyvrací jeho přání reálně existujících idejí se dostává ke zhuštěnému výkladu idejí. Wyclif vymezuje ideje jako myšlenky Boží, které od věčnosti stojí za vším stvořením možným stvořením, nemůže vzniknout nic, co neexistuje v Bohu. Ideje jsou projevem tvořitelské přirozenosti Boží. Ideje při stvořitelském aktu Božím spočívají bytostně neměnné v Bohu, jejich podíl na jednotlivinách spočívá v racionálním výkonu Boží mysli, který jako světlo emanuje z nejvyšší sféry Božího bytí k bytí jednotlivých věcí, které jsou vzhledem k Bohu ve vztahu absolutní závislosti. Ideje jsou nezbytnou ontologickou podmínkou a příčinou výskytu jednotlivin.

3. 6. 1 De ideis¹⁷⁰

První kapitola. Wyclif svou studii začíná předložením své hypotéze ideje „... *quid nominis tali ... ydea signat rationem exmolarem apud Deum, secundum quam Deus est productivus rei ad extra*“.¹⁷¹ Z této hypotézy vyplývá hypotéza druhá, která ukazuje na nezbytnost existence idejí „*Videtur ergo, quod talia sint ponenda, quia ipse Deus intelligit omne intelligibile, et si intelligit omne intelligibile, illud intelligibile est. Ergo est dare quotlibet intelligibilia eterna, quibus convenit ratio ydee*“.¹⁷² Tyto svá stanoviska následně verifikuje logicky vystavěnou argumentací tematizující vztah mezi myslitelným a jsoucnem.

Na základě těchto úvah předstírá před čtenáře Wyclif určení o třech modech bytí: bytí myslitelného (*esse intelligibile*), bytí možného (*posse esse*) a bytí v existenci (*esse existere*). „*Esse intelligibile*“ se dostává nejvyšší možné míry obecnosti. Z toho vyplývá závěr, že každá věc, kterou lze myslet, je jsoucnem. Toto myšlené jsoucno nemusí nutně bytovat v existovat, svou povahou myšleného mají tyto věci existenci v potenci bytí Božích myšlenek. „*Cum ergo per se intelligibilitas sit entitas, sequitur, quod omne intelligibile sit ens. Et cum multa sint intelligibilia, que non habent esse existere, relinquitur, quod omne intelligibile habet esse eternum in Deo intelligibile*“.¹⁷³

V další části první kapitoly dokazuje Wyclif existenci idejí prostřednictvím tautologie. Co jest? Jest to, co myslí myšlené. Myšlení si žádá obsah, tedy myšlené. Wyclif odmítá nauku Aristotela o bohu, jehož jediná činnost je myšlení sama sebe oproti tomu Wyclif demonstruje nutnost výskytu myšlených věcí v myšlení, kterým je z jejich povahy jsoucnosti vlastní věčné bytí u Boha. Tyto myšlenkové obsahy stojí před existencí, která má pomíjiví charakter, myšlená předloha zůstává nepohnuta. „*Discuciendum est, quid est. Et notum est loyco, quod est illud, quo intellectum intelligitur. Et per consequens: cum sit forma, est dare formatum ... Est ergo proprietates eterna inseparabilis ab intellectione secundum esse intelligibile, quod non potest poni esse, nisi sit eternaliter in Deo, terminans eius intuitum. Et patet, quod ratio de ydeis non exigit,*

¹⁷⁰ V rozsahu zpracování rukopisné předlohy traktátu De ideis doc. Heroldem in: Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1985, pp. 83 – 116.

¹⁷¹ Rkp. BJ Kraków 848 (O), f. 38ra. Citováno dle Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1985, p. 125.

¹⁷² Tamtéž f. 38rb. Herold, p. 125.

¹⁷³ Tamtéž f. 38rb., Herold, p. 125.

*quod omne intellectum paciatur ab intelligente, sed verisonam claudit contradiccionem intelligens intelligere quidquam, quod non est ipsum intelligens, nisi sua intelligencia terminetur ad obiectum quodammodo distinctum, in quo fundatur intelleccio.*¹⁷⁴

Druhá část první kapitoly je věnována potvrzení vlastních myšlenek autoritami z dob minulých. Ponejvíce se Wyclif obrací na autoritu Augustina, používá k tomu jeho analogii s řemeslníkem, který před vytvořením fyzické schránky musí již před přikročením k realizaci schránky chovat vzor v mysli, který ho vede v jeho práci. Podobný příklad s domem nachází Wyclif v Aristotelově 7. knize *Metafyziky*. Z příkladu řemeslníka vyvozuje Wyclif na Boha, který k tvoření věcí našeho světa užívá jako řemeslník plánů, vzorů. Protože tyto vzory stojí před vším stvořením, musí být vzory součástí Boha a tudíž věčné. Všechny z Boží moci stvořené věci jsou v Bohu věčné. Věčnost stvořených věcí se nezakládá v jejich fyzické existenci, ale v přítomnosti svého vzoru v Bohu. Na fyzickém výskytu věci nezáleží, myšlená věc je vždy ve své potenci připravena k výskytu. Wyclif v tomto směru zanechává platné platónské rozdělení universa na sféru věčného života hypostazovaných entit, které jsou nahlédnutelné rozumem a sféru smyslového světa, který stojí ve stínu idejí a je poznatelný pouze skrze smyslové vjemy a pochybné soudy z nich odvozené.

Vyslovené teze Wyclif v dalším výkladu navazuje na theologické pravdy a dokazuje jejich vzájemnou shodu. Myšlené věci, tzn. myšlenky Boží, transformuje do podoby Božího slova, které je všudypřítomné a vše v něm má svůj věčný počátek a vzor. K podpoře své teze o idejích přibírá Wyclif autoritu 1. knihy *Genesis*, kterou vykládá pod nevysloveným vlivem Platónova dialogu *Timaios* a Trinitárním pojetím Božím. „*V tomto smyslu ztotožňuje Slovo s druhou božskou osobou, chápe je jako myšlenku (ve smyslu ontologicko-logické příčiny) stvořeného světa ... přičemž úplné stvoření věcí ve svém rodu je realizováno s pomocí třetí božské osoby.*“¹⁷⁵

V závěru první kapitoly se Wyclif vrací k řešení esenciální totožnosti idejí a Boha. Dochází k závěru, patrně v souvislosti s trojičným pojetím, že ideje jsou nedílnou součástí Boží esencionální

¹⁷⁴ Tamtéž f. 38rb., Herold, p. 125.

¹⁷⁵ Herold, V., *Pražská universita a Wyclif*, Karlova universita, Praha 1985, p. 87.

přirozenosti. „... *ratio ista eterna, formaliter intellecta, non dicit indubie aliquam essenciam eternam preter Deum.*“¹⁷⁶

Druhá kapitola. Zatímco první kapitola byla věnována vyložení hypotézy a její formálně-logické obhajobě, jsou zbývající kapitoly věnované především řešení námitek negujících učení o ideách a vymezení se s oproti jiným naukám, které připouštějí reálnou existenci idejí.

Tato kapitola předkládá čtyři velké a tři dílčí námitky včetně pokusu o jejich řešení. První námitka je postavena na hypotetické možnosti výskytu ideje nemožného. Wyclif na tuto námitku, že Bůh „*potest intelligere aliquid, quod non potest esse*“ odpovídá v krátkosti pro něj netypické odpovídá, že takový „*antecedens sit falsum*“.¹⁷⁷

Druhá námitka tematizuje jsoucnost každého možného. Fyzické jsou, ale ze své povahy může být i nebýt, to Wyclif vysvětluje, jak uvádí již v první kapitole, že podmínkou myšlené věci není její fyzická realizace, „*quod multa possunt esse, que non sunt existencia, cum aliqua cogitat Deus, non quod existencia eorum sit, ... sed ipsa intelligit posse esse*“.¹⁷⁸ To Wyclif demonstruje na příkladu existence „já“ (*ego*). „Já“ má věčné bytí u Boha i oproti skutečnosti, že jeho existence na světě je omezena na omezený čas, mezi jeho stvořením a smrtí.

Třetí námitka praví, „*quod omnia creata vivunt, nam omnis vita vivit. Omnis creatura est vita eterna in Deo, ergo omnis creatura vivit*“¹⁷⁹. Na prvním v postupu proti této námitce upozorňuje Wyclif ve shodě s Augustinem na nebezpečnou podobnost s manichejskou herezí oduševnělosti všech věcí. Této pantheistické námitce se Wyclif věnuje značně zevrubně. Je totiž, jak se domnívám, pro Wyclifa značně důležitá. Jeho koncepce idejí je pantheismem ohrožena a musel ji tedy exemplárně a důkladně vyvrátit, aby tak uchránil svou vlastní tezi z podobného obvinění a následného věroučného odmítnutí. Své učení a argumentaci k němu vedoucí nazývá Wyclif dětským mlékem, které je nutně třeba mladým k pochopení tak důležité, ale obtížné nauky. Ve hře je správné pochopení Písma, proto Wyclif apeluje, „*quod talis esset precipue erudiendus*“¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Rkp. BJ Kraków 848, f. 41rb. Citováno dle Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1985, p. 125.

¹⁷⁷ Tamtéž f. 41 va., Herold, p. 127.

¹⁷⁸ Tamtéž f. 41 va., Herold, p. 127.

¹⁷⁹ Tamtéž f. 41 vb., Herold, p. 127.

¹⁸⁰ Tamtéž f. 42 rb., Herold, p. 127.

Čtvrtá námitka je vedena skrze sylogismus. Je-li uznán první člen implikace je nemožné odmítnout jeho logický důsledek: “*nulla natura divina distinguitur a Deo, quolibet ydea est natura divina, ergo nulla ydea distinguitur a Deo*“¹⁸¹. Z této námitky dle Wyclifa vyplývají tři další dílčí námitky. První námitka uvádí argument proti mnohosti idejí. Druhá námitka je formulována v tom smyslu, že žádná stvořená věc není idea. Třetí námitka přímo navazuje na druhou. Za předpokladu, že každá stvořená věc je Bůh, platí zrcadlově, že Bůh je každou stvořenou věcí. Řešení nově přednesených je obsahem zbytku druhé kapitoly. Následuje složité vyrovnávání se s těmito dílčími námitkami, v kterém Wyclif využívá svou logickou důvtipnost, která mnohdy zamotá čtenáři hlavu, dobrou znalost autorit, kterými si často vypomáhá a svébytnou interpretací Písma. V závěru uvádí Wyclif čtyři mody „věků“: *mensura Dei* – věčnost, *mensura mundi infinita* – filosofové si ho špatně vykládají jako jednoduše věčný, *eternitas angelorum vel quolibet sempiternitas a omne tempus mensurans periodum*.¹⁸²

Třetí kapitola je tématicky značně obsáhlá, volil jsem proto jen některé z obsažených tezí. Nejdůležitější částí je Wyclifovo řešení tří, ve středověku tradovaných, základních aristotelských námitek proti nauce o idejích. Je nutno vzít v potaz středověké vykládání Aristotela a dalších antických filosofů, vycházelo se z omezeného počtu přímých pramenů, zprostředkovaných písemných výkladů a mnohdy dokonce jen z ústně předávané tradice o učení starých mudrců. První ze tří námitek je obecné povahy. Jako námitka je předloženo údajné zamítavé stanovisko Aristotela k Platónovy teorii idejí. Námitka předkládá skutečnost, že „*philosophus preclarus et famosus*“ Aristoteles v sedmé knize *Metafyziky*, dle interpretace Wyclifa, „*uvádí, že ideje není třeba uznávati ani vzhledem k myšlení boha vůči stvořeným věcem, ani vzhledem k jejich zapříčiňování či tvoření vně, ale že naopak, uznávají-li se, vznikají značné neshody*“¹⁸³. Wyclif tento Aristotelův útok proti idejím nepovažuje za zcela relevantní, „*quod Aristoteles concepit Platonem velle dicere, quod est dare ydeas eternas esencialiter distinctas a Deo et hoc inprobat satis plane*“¹⁸⁴. Wyclif výskyt tohoto názoru u Platóna zcela vylučuje, neboť Platón sám je myslitel výborného rozumu a jeho učení o idejích doporučuje Augustin. Názor, který by tvrdil,

¹⁸¹ Tamtéž f. 41 vb., Herold, p. 127.

¹⁸² Tamtéž f. 43 vb., Herold, p. 129.

¹⁸³ Herold, V., *Pražská universita a Wyclif*, Universita Karlova, Praha 1985, p. 95.

¹⁸⁴ Rkp. BJ Kraków 848, f. 44va. Citováno dle Herold, V., *Pražská universita a Wyclif*, Universita Karlova, Praha 1985, p. 130.

že Platón učil tomu, že ideje mají odlišné bytí od Boha je zcela scestná. Druhá námitka opětovně oživuje nebezpečství spočívající v obvinění z pantheismu,¹⁸⁵ který by mohl být při nesprávném pochopení Wyclifova učení o věčných entitách vyvozen jako jeho důsledek. Námitka je Wyclifem formulována následovně: “*infertur creaturam esse Deum per hoc argumentum: ratio illius creature essentialiter est Deus, sed ista creatura in predicacione secundum causam est illa ratio, ergo hec creatura est Deus*“. Vyvrácení této námitky zakládá Wyclif na dvou bodech.

První bod rozčleňuje poznání stvoření věcí na šest gnozeologických stupňů. Wyclif svou teorii vysvětluje na příkladu poznání člověka, jako stvořené věci. První stupeň se rovná částečnému poznání závislému na jednotlivých smyslech. Druhý stupeň je jednoduchým konfusním poznáním, které se odvíjí od nižších smyslů. Třetí stupeň je shodný s rozumem, který je s to nahlížet věci v jejich podstatných aspektech, universáliích dle Aristotela. Čtvrtý stupeň je vlastní filosofům, kteří správně uvažují, že před samotným stvořením člověka musela existovat nějaká jeho věčně jsoucí předloha. Wyclif k vymezení tohoto stupně využívá II. Knihu Aristotelovy Fyziky a Avicenovu interpretaci stejného spisu. Pátý stupeň poznání umožňuje vědění, že *spiritus creatos*, bytující v roli prostředníka mezi Bohem a stvořenou přírodou má tvořitelkou schopnost, člověk je tak produktem Ducha(?). „...*spiritus creatos mediare inter naturam corpoream et Deum ipsosque habere potenciam ad producendum materiales substancias per aplicaciones agencium naturalium sibi instrumentaliter obediencium, considerantes, inquam, hominem ut sit a intelligenciis producibilis...*“¹⁸⁶ Šestý nejvyšší stupeň představuje schopnost nahlédnout člověka jako stvořenou věc, tzn. schopnost abstrakce nad tímto světem fyzických věcí, nahlížet věci v jejich bytí v Bohu. V tomto stupni je člověk schopný zřít Boha, jako nejvyšší tvořivý princip universa.

Druhý bod obhajoby ve věci druhé aristotelické námitky spočívá v odkazu na správný výklad starých filosofů. Staří myslitelé uvažovali bytí ve třech vnějších základních příčinách v Bohu, inteligencích (Duchu) a sférách nebo tělesných činitelů (*in orbibus vel allis effecientibus corporeis*) a třech interních modech bytí vlastní věci, mód universálních principů (rod a rozdíl),

¹⁸⁵ Wyclif byl v tomto ohledu velice obezřetný, teologii, kterou zastával se snažil být filosoficky maximálně věrný. Nepřipustil by žádný závěr, který by byl v neshodě s jeho výkladem Písma

¹⁸⁶ Rkp. BJ Kraków 848, f. 45va. Citováno dle Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1985, p. 131.

jednotlivých prvků (látka a forma) a vlastního jména (jméno jako sumarizující označení všech poznatelných kvalit věci).

Wyclif tuto svou obhajobu shrnuje v povzdechu, že jeho výklad je prostým lidem uzavřen a budou tak nutně jeho učení chápat v pantheistickém smyslu. Nebudou schopni, když uvidí koně, abstrahovat jeho skutečné bytí na ideu, která spočívá u Boha, ale budou si myslet, že kůň je Bohem a Bůh koněm, jak jim podsouvají jeho odpůrci. Těm Wyclif vyčítá, že i přes své akademické hodnosti nedocílili šestého nejvyššího stupně poznání, aby byli sto zřít tuto pravdu, která má oporu v Písmu a tradici.

Třetí námitka čerpá svůj obsah z druhé, je jejím logickým rozpracováním, snaží se prokázat absurdnost Wyclifova stanoviska. Wyclif tak sám proti sobě obrací svou nejmocnější zbraň, logiku a sestavuje sylogismus, který zdánlivě prokazuje neprůchodnost představené teze. Wyclif tuto logickou námitku odvrhne poukazem na Aristotelův spis O vyjadřování, kde se takto sestavený sylogismus ukazuje jako nemožný. „*Tercio ex hoc, quod iuxta istam rationem terminus quantumlibet specialis significaret Deum et per consequens foret equivocus, nec haberet illam significanciam ex inposicione, nec naturaliter.*“¹⁸⁷

Dalším a možná nejdůležitějším bodem třetí kapitoly je vyústění Wyclifovy teorie idejí v učení o predestinaci, které vyvozuje na základě interpretace evangelisty Jana „*ut omnes unum sint sicut tu Pater in me et ego in te ut et ipsi in nobis unum sint ut mundus credat quia tu me misisti*“ (17:21). Wyclif z tohoto citátu vyvozuje závěr, že „*Praedestinati namque virtute meritorum Christi, quando a mundi volubilitate sunt translati et secundum interiorem hominem in Deum suspensi, cognoscentes in rationibus idealibus notitia clara quomodo omnia sunt in Deo exemplariter unita et insuper deificati, tunc inquam, erunt unum non solum secundum esse intelligibile vel charitatis, sed superaddetur esse intellectum in actu hulus clarae veritatis*“¹⁸⁸.

Čtvrtá kapitola. V této kapitole uvádí Wyclif čtenáře na pole sporu o universálie přednesením tří tezí o ideách, které representují stanoviska předních filosofů, Roberta Grossetesta, Tomáše Akvinského, Dunse Scota a Williama Ockhama. Nejvíce pozornosti věnuje Wyclif vyvrácení teze

¹⁸⁷ Tamtéž f. 44 rb., Herold, p. 129.

¹⁸⁸ Ibidem, f. 46vb, Herold, V., Viklef jako reformátor, in: Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi, Praha 1995, p. 46.

Johna Ockhama oproti němuž Wyclif zastává, dalo by se říci, téměř přesně opačné stanovisko v pojetí idejí.

První hypotéza tvrdí, že „*ydea, formaliter loquendo, est relacio rationis, sicut videtur Linconiensis et sanctus Thomas sentenciare, ut superius allegatur*“¹⁸⁹. Pojetí idejí zúženo pouze na *relacio rationis* nemohlo být pro Wyclifa vyhovující, splňuje pouze jeden z nároků, které Wyclif klade na správné vymezení idejí. Postrádá v sobě bytostný prvek totožnosti s Bohem, který, jak je popsáno v první kapitole, je nutně vlastní každé stvoření věci, která pouze v tomto Božím bytí skutečně jest. Wyclif na toto stanovisko reaguje takto: „*Sed illud videtur mihi minus probabile, cum omnis relacio, que non est ydemptitas, requirit extrema in actu vel in esse intelligibili presupposita ad eandem. Sed extremum relacionis ydealis ex parte creature in esse intelligibili, que est illa ydea et per consequens presupponeret ydea se ipsam.*“¹⁹⁰

Druhý názor na ideje přednesený Wyclifem se zakládá na myšlence trpného postavení ideje, která se tak stává stvořitelností nebo myslitelností stvořené věci. Tvrdí, že „*ydea est passio consequens creaturam ut producibilitas vel intelligibilitas creature*“.¹⁹¹ Wyclif tomuto anonymnímu stanovisku vytýká jeho akcidentální pojetí idejí, které idejím ubírá jejich nadřazené gnozeologické a ontologické postavení. „*Ergo ydea non est passio vel proprietas.*“¹⁹²

Třetí stanovisko, v kterém se Wyclif vypořádává s Ockhemem, je nejpropracovanější a nejdelší, zabírá celý zbytek čtvrté kapitoly. Stanovisko Ockhama suspenduje význam ideje na pouhý zástupný znak, který přiřadil věci člověk ve snaze po jejím rozumovém uchopení. Idea v tomto interpretačním světle není nedílnou a věčnou součástí Božího světa, jehož vzorem, obrazem byl a je Bůh veden při svém stvořitelském konání, ale pouze svévolným výtvorem lidského rozumu. Stanovisko hlavního představitele via moderna formuloval Wyclif takto: „*Ideo tercii dicunt, quod non habet diffinicionem quid rei, sed tantum quid nominis, que est ista*“ „*Ydea est aliquid cognitum a principio efectivo intellectuali, ad quod ipsum activum aspiciens, potest aliquid in esse reali producere. Et sic, ut dicunt, quelibet creatura est ydea, sed nulla natura*

¹⁸⁹ Tamtéž f. 47 va., Herold, p. 133.

¹⁹⁰ Tamtéž f. 47 va., Herold, pp. 133-4.

¹⁹¹ Tamtéž f. 47 va., Herold, p. 134.

¹⁹² Tamtéž f. 47 va., Herold, p. 134.

divina est ydea.¹⁹³ Wyclif proti tomuto stanovisku, které je obsaženo v Ockhamově komentáři k Sentencím Petra Lombarda, staví v různých drobných modifikacích argumenty v patnácté závěrečné kapitole traktátu *De universalibus* dotvrzující reálnou existenci idejí jako stvořených věcí, myšlenek Božích.¹⁹⁴ Wyclif do čela své argumentace proti tomuto stanovisku staví „*descriptio*“¹⁹⁵, Ockhamovu definici ideje, která, jak Wyclif uvádí, není v rozporu s pravou povahou Boží esence. Hlavní formální námitka vznesená Ockhamem proti idejím tvrdí, že „*quod hoc nomen ydea est terminus distrahens et ita non sequitur: hoc est ydea, ergo hoc est*“.¹⁹⁶ Vůči tomuto tvrzení Wyclif namítá, že je v rozporu s jejich vlastní definicí a není logicky důsledná, když vyvracejí ideu její definicí, která dokazuje, že idea není nic víc než jméno, když jméno nutně předpokládá svého nositele, stvořenou věc.¹⁹⁷ V podobném duchu Wyclif pokračuje ve vyvracení Ockhama, nezapomněl ku pomoci přivzat Augustina a společně s ním i obraz světa, který se od jeho výkladu Platóna ve středověku stále odvíjel. Své proti Ockhamovské tažení uzavírá Wyclif tvrdým obviněním Ockhama z nesprávného pochopení bytí ve všech jeho projevech a předně zákonů logického argumentování. „*Unde necessarium fuit sibi uti distincione districte et large respectu esse ... Nam conveniencius est concedere, quod multe res, que non habent esse existere, habent esse intilligibile, quod large vocatur esse... Nec oportet nos multum sollicitari circa rationes sic optinantes, quibus videtur destruere aliorum oppiniones et opinionem propriam stabilire, quia procedit ex defectu logyce et ignorancia quid nominis terminorum.*“¹⁹⁸

Pátá kapitola. V poslední kapitole rozvádí Wyclif několik velice důležitých bodů své nauky o ideách. Vyrovnává se otázkou zla na světě a vymezuje šest modů věcí, které mají ideje v Bohu. Před vyložení zla se odvolává na autoritu myslitelů minulosti, kteří měli blíže k pravdě. Zlo a věci, které ho zapříčiňují nemají svůj původ v Bohu. Wyclif se přiklání k pojetí Augustina, které čerpal skrze Grossetesta. Zlo je nedostatkem dobra, za tento nedostatek není odpovědný Bůh, ale nedokonalost fyzického světa, který nemá atributy Boha. Participuje tak patrně na myšlence zbavenosti, *sterésis*, kterou vymezil Aristoteles. Bůh stojí za dokonalým vzorem věci, který stojí za jeho stvořením, představuje pro věc věčnou potencialitu výskytu. Samotný vznik věci na

¹⁹³ Tamtéž f. 47 va., Herold, p. 134.

¹⁹⁴ Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Karlova Universita, Praha 1985, p. 105.

¹⁹⁵ „*idea potest sic describi*“

¹⁹⁶ Tamtéž f. 47 vb., Herold, p. 134.

¹⁹⁷ Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Karlova Universita, Praha 1985, p. 105.

¹⁹⁸ Tamtéž f. 48 va., Herold, p. 135.

světě je ale mnoha dalšími faktory, které mohou způsobit jeho defektní podobu. „*Deus ergo .. non est directe causa huiusmodi defectuum, sed condicio defectibilis creature. Et sic non habet penes se exemplar proprium ad producenda talia.*“¹⁹⁹ Wyclif dále tvrdí, že každá stvořená věc má svou ideu, každou tuto věc poznává Bůh odděleně od ostatních. V závěru Wyclif tematizuje problém první látky a problematiky stvoření z této látky. Wyclif nepřipouští, že by látka byla v nějakém svém stádiu prosta formy. Prvotní látka je spojena s ideou látky, formy a složeného celku. „*Sic materia prima non est intelligibilis nisi per analogiam ad forman, nec Deus de potencia sua absoluta facere posset, quod illa essentia, que est materia, sit sine forma pro aliqua mensura temporis ... Ydea ergo talis materialis supposit est ydea materie, forme et compositi.*“²⁰⁰ Pro toto stanovisko čerpal Wyclif inspiraci z Platónova dialogu Timaios, Calcidiova komentáře a koncepce charterských filosofů. Pro podporu této koncepce stanovuje Wyclif šest způsobů, které mají ideje v Bohu. „*Prvním způsobem mají ideje v bohu jednotlivé substance, jež jsou samy o sobě nositeli vlastností. Ty mají ideje poznání, stvoření a činnosti. Druhým způsobem je, že mají esenciální části jednotlivé substance. Nemohou být sice poznány, ani existovat nebo činit bez prvních, ale jsou poznávány bohem jako přirozeně dříve jsoucí a esenciálně zapříčiňující nositele svých vlastností.*

Třetím způsobem mají ideje v bohu kvalitativní části složeného celku, jako látka a tvar. Ne proto, že by mohly být poznány nebo býti bez sebe navzájem, ale aby byly po kvalitativní stránce principy jednoho suposita (nositele vlastností), v němž jsou ztotožněny a jemuž přísluší vlastní idea.

Čtvrtým stupněm jsou zvláštní vlastnosti druhů jako trpnosti a vlastnosti, jež stojí uprostřed mezi substancemi a příslušnými nahodilými vlastnostmi, tvořícími pátý stupeň.

V šestém stupni jsou zbavenosti, jež nemají ideu nepodobení, protože se nesrovnávají s dobrem, ale ideu poznání, protože prostřednictvím ideje dobra poznává bůh zlo.“²⁰¹

Poslední řádky věnuje Wyclif poslednímu ohlédnutí za Platónem, v němž zdůrazňuje tu skutečnost, že každé bytosti, rozumí se rozumové, je vlastní nějaké míra zření nejvyššího dobra,

¹⁹⁹ Tamtéž f. 49 va., Herold, p. 136.

²⁰⁰ Wyclif, De ideis 5, rkp. BJ Kraków 848, f. 50ra, Herold, p. 136.

²⁰¹ Herold, V., Pražská universita a Wyclif, Universita Karlova, Praha 1895, p. 111.

dle míry je pak možná jeho nápodoba. „*In omni enim creatura relucet quedam congnicio summi boni, secundum quam imitatur summum bonum omni modo, quo potest.*“²⁰²

3. 6. 2 *Triologus*

Traktát *Triologus* představuje Wyclifův pokus o systematizaci všeho svého předešlého učení do ucelené a názorově jednotné podoby, které by odpovídalo jeho pozdním názorovým stanoviskům, které nutně v šíři mnoha let zaznamenaly změny. Organizace *Triologu* je obdobná organizaci jednoho z ústředních textů středověku, čtyřem knihám *Sentencí* Petra Lombarda. První kniha traktátu je pojmenována a pojednává *De Deo*, druhá *De mundo*, třetí *De virtutibus peccatisque et de salvatore* a čtvrtá *De signis*. Celým traktátem provází čtenáře tři průvodci, kteří charakterizují rozdílné povahy a filosoficko theologická stanoviska. První z nich je zástupkyně ženského pokolení Alithia „*solidus philosophus*“, reprezentující starou moudrost Řeků a církevních otců s Augustinem v čele, druhým je Pseustis „*infidelis captiosus*“, zastupující ironizujícího sofistu, třetím průvodcem je Phronesis „*subtilis theologus et maturus*“, který v sobě spojuje moudrost filosofickou s theologickou. Skrze Phronesis nechává Wyclif zaznít svá vlastní stanoviska k probíraným tématům.

Idejím se výslovně Wyclif věnuje v osmé kapitole první knihy a ve zbývajících třech kapitolách, které uzavírají první knihu, Wyclif toto téma dále rozebírá. Stanoviska k existenci idejí uvedená v *Triologu* jsou téměř v úplné shodě se stanovisky, která Wyclif uvedl v traktátu *De ideis*. Změna ale nastala v některých důsledcích z takto pojaté nauky ve spojení s přísným determinismem, který Wyclif v neúprosnosti svého filosofování uplatnil i na Boha. Pozornost v mém pokusu o zachycení ústředních myšlenek Wyclifa v tomto bodě *Triologu* zaměřím především tímto směrem. Zevrubná srovnávací studie obou pojetí idejí stojí mimo mé současné možnosti.

Osmou kapitolu *De ideis* zahajuje Pseustis krátkou a nevybíravou řečí, která v reakci na předešlou kapitolu, kde byla řešeno trinitární otázka Boží, obviňuje Phronesis, že si ve svých

²⁰² Tamtéž f. 50 ra-50rb., Herold, p. 137.

sloveh protiřečí, když tvrdí, „*quod sint ydeae a Deo disinctae* (ideje jako samostatná Boží osoba), *quin per idem forent hujusmodi infinitae, et per consequens foret Deus infinitus ratione multitudinis ydearum, et quod sint ydeae a Deo distinctae formaliter, non negabis*“²⁰³. Odpovědi na tuto námitku, která v určité modifikaci byla již přednesena v De ideis se v rozsahu celé kapitoly ujímá Phronesis, filosofka mlčí. Phronesis se jako první dovolává autority Písma a tvrdí, že nezastával myšlenku chápající ideje jako samostatnou Boží osobnost (*persona divina*), ale zastává stanovisko shodné s autoritami, že „*personalites autem est divina essentia, et non veritas aliena in Deo fundata*...“²⁰⁴. Idea je oproti tomu absolutně nezbytná pravda v Bohu, která je inteligibilní k věcem *ad extra*. Wyclif se po tomto vymezení idejí, jako inteligibilních vzorů spočívajících esenciálně nedělitelně v Bohu, posouvá k dalšímu stupni v jejich popisu. Začíná poukazem na citaci z Augustina (83 quaestiones, quaestio 46)²⁰⁵, který limituje Boží moc obsahem jeho rozumu. Tento podmět Wyclif rozvádí a činí z něho zásadní premisu v dalším chápání Boha a idejí. „*Nec posset Deus quidquam ad extra producere, nisi praecederet ejus intellectivitas ad extra, ut exemolar, quia aliter posset rem ad extra producere et non ipsam intelligere, et per consequens non sapienter producere ipsam, quod est summe impossibile*.“²⁰⁶ Wyclif tím zasahuje do Boží všemohoucnosti. Bůh je ve svém stvořitelském počínání omezen věčným (ideovým) obsahem svého rozumu, který je protějškem věcem *ad extra*. Dochází tak k pevnému provázání světa hypostazovaných věcí, (kterým je vlastní první stupeň bytí: *esse intelligibile*) a světa věcí *ad extra* (*esse existere*), které mají své věčné bytí v potenci svých vzorů. Když Bůh poznává svět *ad extra*, poznává sám sebe, neboť nahlíží ve věcech jejich bytnost. Po této hlavu zamotávající tezi, která, jak se mi jeví, opomíjí druhý stupeň bytí *posse esse*,²⁰⁷ následně se Wyclif vrací k svým dřívějším stanoviskům. Ideje popisuje jako vzory, které jsou slovem Božím, jako jeho druhá vlastnost (Duch).²⁰⁸ Oponuje aristotelské námitce proti platónskému chápání idejí a dokazuje v následném dlouhém logickém zkoumání jejich esenciální totožnost s Bohem.

²⁰³ Wyclif, Trialogus, p. 61. Současně tvrdí, že Bůh je ideová rozumová mnohost (*infinitus ratione multitudinis ydearum*) a že ideje jsou od Boha odděleny.

²⁰⁴ Wyclif, Trialogus, p. 61.

²⁰⁵ „*Nec Deus posset quidquam producere, nisi ipsum intelligeret, cum nihil posset casualiter producere vel insipienter*.“

²⁰⁶ Wyclif, Trialogus, p. 62.

²⁰⁷ Dořešení této myšlenky nové Wyclifa ponechávám otevřené, ku pomoci jsem si přibral studii R. Kalivody „Viklefova metafyzika extrémního realismu a její význam v konečném stadiu středověké filosofie“, ale v uspokojivému pochopení mi nepomohla, ba naopak, odhalila v mém chápání Wyclifa další velké nedostatky.

²⁰⁸ Wyclif, Trialogus, p. 62.

V následující deváté kapitole (*Quarum rerum sint ideae*) Wyclif pojednává o Aristotelských a dalších filosofických námitkách proti existenci idejí. Platón, jak tvrdí dle Wyclifa Augustin, první použil slova idea a od té doby existuje spor o jejich existenci. Evangelický doktor ve své další argumentaci poukazuje na nepřítomnost všech těchto argumentů a odkazuje pochybovače k Písmu a Augustinovi. Závažnou otázku, která vyplynula z položených námitek, co je idea, zodpovídá Wyclif takto: „... ydea ergo est essentialiter natura divina, et formaliter ratio, secundum quam Deus intelligit creaturas“²⁰⁹. Tuto polemiku napadající ideje v plnosti jejich pojmu uzavírá Wyclif varováním před těmito pochybovači a upozorňuje, že „*intelligendo terminos modo, quo scriptura sacra et philosophi rectiloqui conceperunt, non subversa philosophia, sed praeparata esset via ad philosophiam nobis miseris cognoscendam*“²¹⁰.

V druhé části deváté kapitoly se autor dostává k další závažné tezi, která posouvá jeho pojetí k tolik závažnému a ve spojení s naukou o idejích novému problému determinace Boží moci a vůle.²¹¹ Na základě tvrzení o možnosti nesprávného, nerozumného jednání Boha (*Deus habet ydeam peccati*), které předložil Pseustis, jako nutnou konkluzi toho, co již bylo řečeno, uvádí Wyclif soubor logických argumentů, které tuto skutečnost zcela vylučují, protože je nemožné, aby byl Bůh příčinou hříchu, to by vedlo nutně k závěru, že sám Bůh jedná hříšně a tudíž není hřích, neboť by takové počínání nebylo Bohu cizí. „*Et sic videtur quod Deus nihil potest intelligere, nisi quod de facto intelligit; quia si hoc potest intelligere, ipse cognoscit quod hoc potest intelligere, cum illa sit veritas; et sive Deus sive homo cognoscat quod hoc potest intelligere, tunc intelligit hoc. Ideo si Deus quidquam potest intelligere, tunc illud intelligit, quia ut dictum est, Deus nihil potest incipere vel desinere intelligere sive cognoscere, et Deus nihil intelligit, nisi quod est saltem secundum esse intelligibile. Et ut probabiliter potest dici, Deus nihil intelligit, nisi quod existit, dum potest existere, et sic omne quod potest existere, existit.*“²¹² Wyclif tak tuto námitku neguje limitací Boží všemohoucnosti, Bůh nemůže být příčinou zla ani hříšných činů, protože ho nepoznává. Ve věci možnosti ideje hříchu dochází ke konkluzi: „*non*

²⁰⁹ Wyclif, Trialogus, p. 66.

²¹⁰ Wyclif, Trialogus, p. 66.

²¹¹ Tento problém, jak bylo ukázáno výše, řešil Augustin, který byl pro Wyclifa prvotní a dalo by se říci až posvátnou a nekriticky přejímanou inspirací, ale Augustin v tomto myšlenkovém pochodu nebyl první. Koncept „svázanosti Božích rukou“ při stvořitelském konání, které je neustálé a neomezuje pouze na moment stvoření, vyvodil jako nevyhnutelný závěr z Platóna již Filón z Alexandrie, který učil, že i přesto, že Bůh může vše, je svou vůlí limitován dobrem, které představuje, viz. Platónova nejvyšší idea Dobra, do které byl nastupující křesťanskou filosofii dosazen Bůh.

²¹² Wyclif, Trialogus, p. 67.

*sunt ydeae talium, cum non existentis non sit ydea*²¹³. Nelze tím pádem ani mluvit o faktické existenci zla, hříchu, neboť zcela postrádá ontologický základ v Bohu. Hřích je, jak bylo již řečeno v *De ideis*, pouze stavem zbavenosti vůči svému bytostnému vzoru. Zlo lze tak definovat jako odcizenost od Boha, který se v důsledku toho nepoznává ve svém obrazu, z čehož vlastní vinou vyplývají pro člověka neblahé důsledky.

Předposlední desátá kapitola (*Dei intellectus et potentia cum iis, quae sunt, adaequantur*) se svou tematikou idejím vymyká svou konkrétní zaměřeností na popis Boží rozumové mohutnosti v rámci které tematizuje limitaci Boží moci na to, co jest. Wyclif ale vzápětí zeslabuje toto pojetí s poukazem na skutečnost absolutní nutnosti: *Et sicut Deus ad intra nihil potest producere nisi absolute necessario illud producat, sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat*²¹⁴. Wyclif dále zachraňuje Boží všemohoucnost novým vymezením Boží všemohoucnosti „*Deus est omnipotens, cum omne positum producibile producat*“²¹⁵.

Poslední jedenáctá kapitola (*non esse processum infinitum in ideis*) pojednává o bližším vymezení idejí ve vztahu k „*processum infinitum*“. Phronesis hned v počátku uvádí, „*quod est dare limites ydearum, cum alia sit ydea universalium et alia singularium et per consequens prima ydea est ydea substantiae vel entis analogi*“²¹⁶. Dále se táže zda-li „*Deus in infinitum posset procedere in ydeis?*“ A sám si odpovídá: „*Imo ipsas ydeas Deus intelligit per se ipsas, cum sint essentialiter ipse Deus. Ideo falsum est, quod ydae alia est ydea, et sic in infinitum ...*“²¹⁷. Z čehož, jak jsem se pokusil pochopit Wyclifa v jeho následné argumentaci, vyplývá, že nekonečný progres idejí je nemožný, protože je limitován bytím idejí v Božím rozumu. Je chybné usuzovat na nekonečnost idejí z možnosti formálně slovního rozmnožování pojmů, idea ideji má ideu, a tak do nekonečna. To činí, jak pravděpodobně naznačuje Wyclif, pouze filosofové, kteří pojmají ideje jako pouhé znaky, pravda se jim tak rozplývá v pojmovém nekonečnu. Množství idejí, které může Bůh poznávat je omezeno jejich výskytem v Božím rozumu, není ale omezena jeho potence (bytí

²¹³ Wyclif, *Triologus*, p. 67.

²¹⁴ Wyclif, *Triologus*, p. 69.

²¹⁵ Wyclif, *Triologus*, p. 71.

²¹⁶ Wyclif, *Triologus*, p. 72.

²¹⁷ Wyclif, *Triologus*, p. 72.

posse esse). To se vztahuje i na limitaci Boží tvořitelské moci, která je omezena ideovou předlohou.

V závěrečné poznámce Wyclif poukazuje, potom co demonstruje logickou neprůchodnost názorů svých oponentů, na omyl spojený s proměnou oltářní oběti, který zastávají „*nominamus haereticos*“, tvrdíce, „*quod consecrata hostia est accidens sine subjecto, - et tamen hoc non possunt intelligere*“²¹⁸. Wyclif dále pokračuje a dosvědčuje oprávněnost své výtky odkazem na Písmo, které dotvrzuje jeho nauku „*et sic affirmant quae non possunt concipere nec Deus ipsos docere, et sic indubie false concipiunt et indocte, cum Deus doceat omnem veritatem et solum illam quam ipse semper intelligit et potest facere ipsos intelligere vel intus legere in libro vitae*“²¹⁹.

3. 7 Shrnutí

Ve vsí možné krátkosti lze Wyclifovu nauku shrnout do několika málo základních bodů. Ve vztahu Boha a stvoření představují ideje na prvním místě esence individuálních stvořených věcí, které jsou v podobě inteligibilních věcí obsahem Boží mysli. Na druhém místě lze ideje chápat jako gnozeologické principy Božího poznání věcí a třetím, jako věčné vzory věcí obsažené v ideálním světě (*mundus intelligibilis*), který je totožný s Bohem v modu formální oddělenosti. Tento modus je zapříčiněn skutečností, že ideje jsou ve své esenci příčinou bytí různých druhů věcí. Z takto pojaté doktríny idejí jasně vyplývají body, které byly katolickou církví chápány jako heretické. Za prvé to byl metafyzický a theologický determinismus, za druhé omezení Boží všemohoucnosti a za třetí negace procesu transsubstanciacie v eucharistii. Dalším důležitým vývodem takto postavené metafyziky je predestinace, která společně s determinismem výrazně komplikuje Wyclifův filosofický systém, protože ho staví do stavu absolutní nutnosti. Svět i lidé v něm jsou jednou provždy determinováni věčným světem, který je jim zdrojem věčného světla bytí, ale i jeho způsobu bytí v absolutní nutnosti. Člověk tak, jak se jeví, vyměnil svou svobodu za bytostnou totožnost s Bohem.

²¹⁸ Wyclif, Trialogus, p. 75.

²¹⁹ Wyclif, Trialogus, p. 75.

4 Otázka transsubstanciace a remanence s důrazem na učení J. Wyclifa

4. 1 Uvedení do problému

Problém transsubstanciace nelze počítat mezi nejzávažnější filosofické problémy středověkého scholastického myšlení, ale co by problém theologický nabyt v průběhu celé šíře scholastiky velkého významu, aby se v samém závěru scholastiky provinil proti filosofii a byl tak příčinou toho, že „evangelický doktor“ (*doctor evangelicus*) byl odsouzen z kacířství, zapuzen do ústraní ze své domovské univerzity, s kterou spojil celý svůj život a přisouzen mu na základě toho všeho byl nový nedůstojný titul „zlořečený svůdce“ (*exsecrabilis seductor*). Tento spor Johna Wyclifa s papežskou kurií měl neblahý dosah i do zemí koruny České. Významný pražský představitel novoaugustinského směru Stanislav ze Znojma (*Stanislaus de Znoyma*) musel po tom, co vyjádřil ve svém díle *De universalibus realibus* sympatie s realistickým pojetím filosofie Wyclifa, a to i s učením o remanenci v díle *De corpore Christi*²²⁰, po celý zbytek svého života tento svůj postoj vysvětlovat a podávat důkazy o tom, že ho již dál nezastává a že již nikdy nebude obhajovat 45 bodů učení, které byly označeny za kacířské. Stanislav ze Znojma (c.1360 – 10.10.1414) na toto přistupuje a v situaci, kdy se v Praze začíná schylovat k revoluci²²¹ a je tedy nutno aby si každý zvolil stranu a tím i svého nepřítel, sepisuje spis *Contra XLV articulos J. Wiclef*. Stanislav v této své studii přímo hovoří proti nauce Wyclifa, která je později na Kostnickém koncilu, co by primární důkaz z Písma, použita ke konečnému odsouzení čtyřiceti pěti sentencí z učení Johna Wyclifa. Stanislav svým obratem na stranu representovanou především postavou německého dominikána Jana Hübnera přímo přispěl k záhubě Mistra Jana Husa a Jeronýma Pražského (*Hieronymus Pragensis*, c.1367 – 30.5.1416), kteří byli odsouzeni a posléze i upáleni předně pro a za Wyclifa. Stanislav se přednesení svých tezí na Kostnickém koncilu již nedožil, zemřel v důsledku mrtvice cestou na koncil. Sílící nepokoje v metropoli měly za následek, že se prostředí Pražského vysokého učení, především pak společenství českých mistrů, stalo bedlivě sledovaným místem z obavy, aby se na univerzitě evropského významu nerozšířilo heretické učení, jenž mělo v zemi svého původu, za podobných počátečních podmínek, za následek krvavé povstání a přímé ohrožení mocenské pozice katolické církve v

²²⁰ V tomto díle formuluje Stanislav ze Znojma umírněnou podobu remanence, tzv. konsubstanciační nauku.

²²¹ Období mezi lety 1410 – 1412 v Praze propukají nepokoje vyvolené zavedením prodeje odpustek.

zemi. Církev oslabená již dlouhou dobu trvajícím schismatem se snažila situaci zvládnout, čímž jak se zdá, dovršila radikalismus mnohých českých mistrů, který se nejvíce projevil skrze slova Jana Husa a Jeronýma Pražského. Jeroným Pražský, na rozdíl od Stanislava ze Znojma, hlásal po vzoru Husově zcela otevřeně Wyclifovo přímočaře reformní učení. Nauka o eucharistii je nedílnou součástí Wyclifova učení a problém transsubstanciacie je jeho nejvíce kontroverzní součástí. Problém se stal jedním z hlavních bodů obžaloby z kacířství Wyclifa a i jen umírněně převzetí této hypotézy Stanislavem ze Znojma a pravděpodobně též Janem Husem stačilo k tomu, aby se vši svou silou zakročila církevní kurie a císařský dvůr k potlačení tohoto pro vrávorající církve nebezpečného učení.

4. 2 Zproblematizování neproblematicky prožívané víry

Sporný moment konsekrace²²² vnesl do učení o eucharistii ve 4. století milánský biskup a horlivý bojovník proti ariánství, Ambrosius Aurelianus (c.339 – 4.4.397). Na základě zkušenosti vycházející z čtení písma Nového Zákona, konkrétně pak „*et gratias agens fregit et dixit hoc est corpus meum pro vobis hoc facite in meam commemorationem*“²²³ (1Co 11:24)²²⁴ předložil svatý Ambrosius ve svém díle *De sacramentis* věroučnou formulaci, která tvrdí, že při konsekraci dochází k opravdové proměně, předpodstatnění chleba, tj. hostie a vína v tělo (*corpus*) a krev Ježíše Krista, neboť Bůh je všemohoucí a je s to tvořit pouhým slovem. Tato teze byla více méně přejata dalšími velikány patristické éry - Hieronymus Sophronius Eusebius, Aurelius Augustinus.

Proti této všeobecně přejímané teorii v 9. století jako první vystoupil irský rodák a člen dvorské školy francouzského krále Karla II, zvaného Holý, Johannes Scottus Eriugena (c.800 – c.877). Na základě svého přesvědčení, že rozum předchází víře i autoritě Písma, nebyl ochoten přijmout Ambrožovu formulaci o konsekraci, protože Písmo o tomto bodě jednoznačně nepromlouvá a rozum, jak míní Eriugena, není s touto formulací ve shodě. Další kdo se postavil proti představě předpodstatnění byl dominikánský mnich Rathramnus (?? – po r.868), který svou

²²² Západní ritus: proměna chleba v tělo: „*Hoc est enim Corpus meum.*“, proměna vína v krev: „*Hic est Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*“

²²³ Použil jsem text Latin Vulgate.

²²⁴ Stejně pak, lze použít: (Mt 26:27; L 22:19)

námítku zformuloval ve svém stěžejním díle *De corpore et sanguine Domini liber*. Výslovně v tomto díle formuluje remanenční teorii spočívající v tom, že chléb a víno zůstávají po celou dobu svou podstatou, eucharistie chlebem a vínem. Chléb a víno však přijímá na sebe obraz či znak těla a krve Krista. Tělem a krví se pomocí konsekrace stávají pouze v neviditelné podobě (*invisibilis substantia*). Proměna se tak udála pouze na spirituální úrovni a postřehnout ji může člověk pouze na základě víry²²⁵. Protože, jak tvrdí Rathramnus, je nemožné, aby jakákoliv věc změnila svou první podstatu (*substantia*) v jinou první podstatu a při tom zůstaly zachovány její, pro člověka smyslově postřehnutelné, vlastnosti (*accidens, qualitas*), kterými se člověku jeví a na jejichž základě je kategoricky určena. Příčinou k vyslovení této námítky Eriugeny a Rathramnuse bylo vystoupení jejich současníka a v případě Rathramnuse též spolu bratra Paschasiuse. Theolog Radbertus Paschasius (c.786 – 860) ve snaze upevnit a do větších detailů vypracovat definici konsekrace, toto téma otvírá a pracuje na něm. Výsledkem je, že potvrzuje úplnou proměnu substance chleba a vína na substancii těla a krve Krista. Tělo Krista, které je tak pojídáno, doslova pak drceno zuby a polykáno je, aby bylo dosaženo materiální podoby, historickým tělem a krví Ježíše Krista syna Josefova. V tomto pojetí, které Katolická církev vzala za své, je proměna krajně realistická a nemohla se tak, jak se domnívám, vyhnout napadení ze strany filosoficky smýšlejících theologů, kteří svou moudrost a víru poměřovali se skeptickou vírou a filosofií starověku, která jim byla vzorem. Koneckonců byli přesvědčeni, že poměry na světě se od stvoření budou již pouze do brzkého konce světa zhoršovat, což jim jistě nastávající situace na konci 9. století potvrzovala.

Dalším a v tomto krátkém historickém ohlednutí za problémem eucharistie poslední, účastník této filosoficko theologické debaty je významný francouzský filosof a theolog Berengarius z Tours (c.999 – 1088). Berengarius byl myslitelem 11. století, čímž se v této problematice stává důležitým, neboť mohl ke svému argumentování využít aristotelskou logiku²²⁶, které se v této době v Evropě užívá k podpoře theologických pravd a tvrzení. Berengarius tak vstupoval do této disputace determinován svým racionalismem, zakládajícím se v požadavku empirické verifikovatelnosti a nominalismem, který mu byl vlastní pro jeho jasné sympatie k učení

²²⁵ To neznamena, že by Rothramnus chtěl popřít svátost tohoto počínání. Ta, jak se vyjádřil, tkví ve víře příjemce svátosti a zásahu Boží milosti, která umožňuje proměnu neviditelnou.

²²⁶ Je známo překladatelské dílo Boethia, tj. překlad Aristotelova Organonu a neméně pak důležitý překlad a komentář Porfyriova úvodu ke Kategoriím – Isagoge.

Aristotela. Berengerius jak se zdá, nechtěl napadnout věroučnou formulaci o eucharistii z toho důvodu, aby ji negoval ve prospěch formulace nové. Sám totiž nepředkládá žádnou novou definici konsekrace, spokojil se s výsledkem práce svého předchůdce Rathramnuse. Berengerius ve svém logickém zanícení jen uplatnil nové možnosti zkoumání na „starý“ problém. Klade si tak otázku, která je nasnadě, když je na víru hleděno skrze rozum – jak je možné, aby se tělo Ježíše Krista syna Josefova a Marie fyzicky vyskytlo na oltáři v podobě těla a krve při vyřčení konsekrační formule. Ku pomoci, jak se domnívám, si Berengerius vzal text Aristotelových Topik, v kterém Aristoteles podrobuje zkoumání dialektických argumentů, které není možno užít co by důkazy v argumentaci. Berengerius napadá důkaz, který je Ambrožen a později v 11. století Arcibiskupem z Cantenbury Lanfrancem (c.1005 – 24.5.1089), předkládán jako stěžejní pro potvrzení transsubstanciacce, tj. text věty z prvního listu Korintským (11:24) „*et gratias agens fregit et dixit hoc est corpus meum pro vobis hoc facite in meam commemorationem*“. Na základě tohoto Ježíšova výroku demonstruje nesprávnou interpretaci významu tohoto argumentu, poukazuje na logickou neprůchodnost. Ježíš skrze Pavla promlouvá: „*dixit hoc est corpus meum,, hoc facite in meam commemorationem*“, tzn. fyzický Ježíš podává svým učedníkům chléb a říká jim, aby chléb přijali, co by jeho tělo, na památku jeho oběti²²⁷. Berengerius na tomto základě tvrdí, že není možné, aby fyzicky zastoupený Ježíš podával svým učedníkům chléb a současně byl fyzicky přítomen v substancionální formě v podávaném chlebu, došlo by tak k rozdvojení subjektu v tvrzení, ale to není možné, tato proměna by měla za následek negaci prvního subjektu ve prospěch nového. Na tomto základě logicky došel Berengerius k závěru, že ke skutečné proměně v tomto případě dojít nemohlo a Ježíš tuto svou větu nutně myslel, jako jedno ze svých podobenství, kterých hojně užíval. Chléb se tak stává tělem božím jen v rovině slova, znaku, což zdá se, je pro nominalistu Berengeriuse menší problém, než vnitřní změna první substance. Proti tomuto učení svolala církevní kurie čtyři synody a autor musel po dvakrát odvolat, v očích církevních soudců byl Berengerius poražen svými vlastními zbraněmi, tj. Aristotelem a již zmíněným arcibiskupem Lanfrankem. Lanfrank formálně napadl strukturu Berengerova argumentu a uspěl, dokázal na základě Aristotelových kategorií možnost vnitřní změny substance při zachování všech ostatních akcidentů. Dociluje toho tím, že problém transsubstanciacce převádí z roviny, tzv. prvních substancí, na rovinu substancí druhých. Ve sféře prvních substancí, v které se pohyboval Berengerius, je substance samostatně existující věc (*ens in se*), nedílně nesoucí své akcidenty. Lanfrank však pro potřeby obhajoby věroučné

²²⁷ Scéna poslední večeře Páně.

formulace přesouvá celý problém na rovinu druhých substancí, tedy na rovinu obecných druhových a rodových určení, v které je možná za cenu ztráty jedné z nich, změna substancí, tzn. z chleba vymizí substance chleba a při zachování akcidentů na úrovni obecných určení se zásahem božím dostaví substance božího těla. Tím pro spokojenost církve dosahuje výsledku, který je více méně shodný s formulací, na které se shodli patrističtí otcové.

I přesto, že byl Berengerius za své názory po-čtyřikrát povolán před církevní synodu, nebyl nijak osobně ohrožen a ani jeho svoboda nebyla omezena a to i přes skutečnost, že své původní přesvědčení nadále rozpracovával a nedodržel svůj příslib, že se své nauky jednou provždy zdá. Jednalo se tedy pravděpodobně o více méně akademický spor vedený mezi navzájem se tolerujícími badateli. To se mělo změnit na základě rozhodnutí učiněné roku 1215 Inocencem III. Inocenc III (1160 – 12.7.1216), tzv. „první náměstek Krista na zemi,“ učinil pro ochranu původní podoby eucharistie to, že ustanovil jako závazné pro všechny západní křesťany „mešní dogma“, které v sobě obsahovalo tvrzení, že při konsekraci dochází k úplné změně substancí chleba a vína v krev a tělo skutečného, fyzicky přítomného Krista. Kdo by pak vystoupil proti tomuto dogmatu, stal by se tím stejným okamžikem kacířem a byl by vydán církevní inkvizici, jejíž duchovní otec je Inocenc III.²²⁸

4. 3 Obecné vymezení problému transsubstanciace v rámci theologicko-filosofického odkazu Johna Wyclifa

Situace kolem problému transsubstanciace se v období života Wyclifa značně změnila. První významnou změnou bylo, že jakýkoliv útok vedený proti stanovisku transsubstanciace byl hodnocen jako útok proti církvi a tudíž jako kacířství. Dále se pak značně rozšířila šíře pramenů, ze kterých bylo možno čerpat. Znalost Aristotela nesmírně vzrostla skrze arabské zdroje a stejně tak byla rostoucí znalost původních pramenů v řečtině. Wyclif měl tak možnost zvolit mezi třemi nejsilnějšími variantami pojetí transsubstanciace, které se všechny více méně odvolávaly na Aristotela. První možností je oficiálně uznávaná transsubstanciace, která hlásá úplnou proměnu substance chleba v substancí těla Krista. Druhá možnost tkví v konsubstanciační nauce, kterou

²²⁸ K zdogmatizování učení o svátosti oltářní došlo na IV. luteránském sněmu roku 1215, při této příležitosti bylo v této souvislosti prvně použito slovo přepodstatnění „*transsubstantiatio*“.

Lze chápat jako pokus o kompromis mezi dvěma krajnostmi, substance chleba při konsekraci vystupuje z chleba jen částečně a naopak přistupuje substance těla Krista, čímž se dosáhne neproblematické zachování původní formy chleba. Chleba byť již pouze v částečném zastoupení na sebe váže pro sebe charakteristické akcidenty. Tuto teorii po nějakou dobu zastával Stanislav ze Znojma. Třetí možností je remanenční teorie, která je úplným popřením možnosti proměny chleba v Krista. Vyřčením konsekrační věty, chléb a víno, přijme pouze znak těla a krve Krista při plném zachování původní substance a akcidentů. První teorie, transsubstanciační představuje pro Wyclifa velké ohrožení pravé víry, protože představa, že se člověk staví do role tvůrce Kristova těla je nebezpečná, vedoucí věřícího k domněnce apriorního Božího vyvolení kněžského stavu ke konání oltářního zázraku nehledě na jejich morální a lidské kvality. Poslední velké dílo, které vzešlo z pera reformátora *Dialogus et supplementum dialogi* toto jeho stanovisko v jakémsi bilančním shrnutí jasně dosvědčuje a nejen to, ukazuje též na fakt, že Wyclif i přes skutečnost, že byl pro své výhrady k církevním dogmatům zbaven všech akademických výsad, přízně nejvyšších šlechtických kruhů, včetně podpory vlivného Johna Gaunta si i nadále podržel své původní přesvědčení v pravou podobu eucharistie, prvně plně formulovanou v *De eucharistia* roku 1379-80. Pro toto své přesvědčení ztratil evangelický doktor téměř vše o co po celý život usiloval. Po odsouzení radou dvanácti doktorů svolanou na jaře roku 1380 universitním rektorem Williamem de Berton a smyšleném obvinění z aktivní účasti na přípravě lollardského povstání musel na svou dobu již starý a nemocný Wyclif v roce 1381 opustit své oxfordské působiště a ukrýt se před zraky černých mnichů²²⁹ na svou faru v Lutterworthu. Ani zde však hlas reformátora neumlkl, ba naopak oproštěn od rušného života universitního se Wyclif vzdává k svému největšímu intelektuálnímu a tvůrčímu rozmachu. Nadále píše i korespondenčně rozmlouvá s parlamentem. Vznikly zde některá z nejvýznamnějších Wyclifových děl, *De Blasphemia* (1382), *Dialogus* (1382), *Opus Evangelicum* (1383), *de Citationibus Frivolis* (1383 – 1384) a nedokončené dílo *Quattuor Sectis Novellis* (1384). Neutuchající aktivita reformátora, která již ale, nutno říct, postrádala pro fyzickou vzdálenost od činných center přímého vlivu na universitu a politiku, měla mocný nástroj v osobě Nicholase Hereforda, který i přes veškerá nebezpečství s tím spojená nadále kázal a hájil učení Wyclifa na universitě.²³⁰ To mělo za následek, že církevní hodnostáři dospěli k přesvědčení, že je nutno se tímto neutuchajícím reformním voláním nutno skončit jednou pro vždy bylo tak 17. května 1382 překročeno ke konání

²²⁹ Black-friars – označení příslušníků dominikánského mnišského řádu pro jejich černé kutny.

²³⁰ Hereford nebyl samozřejmě jediným skalním příznivcem reformátora, mezi další významné ctitele lze počítat jména jako Aston, Parker, Swynderby, Purvey, Lawrence Bedeman, Rapingdon, Robert Alington a další.

„trestného“ církevního sněmu v Blackfars Hall v Oxfordu. Na sněmu bylo, tendenčně proti wyclifovsky, přizváno 9 biskupů, 16 doktorů theologie, 11 doktorů práv, 7 bakalářů theologie a 2 bakaláři práv, aby rozhodovali o nově vyvstalých problémech v theologii a společnosti.²³¹ Sněm, který byl později zván „*the earthquake council*“ odsoudil některé z doktrín Wyclifa, předně pak doktrínu o podobě eucharistie. Wyclif nebyl ve výsledném výnosu jmenovitě zmíněn, ale biskupové společně s dalšími účastníky koncilu hrozili okamžitou exkomunikací každému, kdo by zavržené doktríny kázal, nebo by učení o nich jinak rozšiřoval.²³² Usnesení mělo za následek, že ustanovující prvky učení se proměnily z kontroverzních na ilegální. V červnu téhož roku byli na základě benediktinské synody z pobytu v Oxfordu vyloučení i Wyclifovi následovníci Repingdon a Hereford, následně pak byli skupinou benediktinů pravomocně odsouzeni jako kacíři a museli opustit Oxford.²³³

Jednoznačně nelze vymezit jednotlivé vývojové etapy Wyclifova stanoviska ve věci transsubstanciace. Nepochybně je pravdou, že po dobu svého mládí a ranné dospělosti pojímal diskutované dogma neproblematicky, dle obecně přijímané tradice, tj. přesvědčení, že po konsekraci byla substance chleba a vína Božím zásahem předpodstatněna a nahrazena Božskou substancí těla a krve Krista při zachování všech původních akcidentů. To vše umožněno skrze všemohoucnost Boží.

Další „pochybovačná“ etapa započala pravděpodobně někdy kolem roku 1370, kdy se v díle *De Benedicta Incarnacione* táže na povahu proměněné substance a později pak vznáší stejnou otázku v rámci universitní disputací, problém však v této své životní fázi nechává nedořešen, opak by pravděpodobně znamenal předčasné ukončení jeho akademických ambicí. Ještě ve svém pozdním spisu *De civili dominio*, prohlašuje Wyclif poslušen oficiální církevní věroučně, že kněz pronesením konsekračních slov zapříčiní výskyt těla Krista pod akcidenty chleba a vína.²³⁴ O čtyři roky později označuje tu samu myšlenku dovedenou do jejich fyzický konsekvencí za tu nejvíce pohanskou „*Nichil enim paganius quam quod putrefacta hostia olet Deus, acefacto*

²³¹ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.II., p. 253.

²³² The Cambridge History of English and American Literature, vol. II., § 14. Wyclif's Views on the Eucharist. URL: <http://www.bartleby.com/212/0214.html> .

²³³ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.II., p. 282.

²³⁴ Workman, H.,B., John Wyclif, A study of the English Medieval Church, vol.II., p. 35.

*sacramento calicis acesceret Deus, et sic Deus noster in ecclesiis ruralibus fatet et acet, sed in civitatibus est sapidus atque recens*²³⁵.

Třetí fáze řešení oltářního problému, pro tuto část práce nejpodstatnější, započala pravděpodobně někdy mezi roky 1379 a 1380, kdy *doctor evangelicus* započal otevřeně kázat svou tezi o pravé podobě substance po konsekraci.²³⁶ První písemné zprávy, že tak Wyclif činil, pocházejí z roku 1381. První z nich *Eulogium Historiarum* podává svědectví o tvrzení Wyclifa, který tak činil po vzoru Berengara z Tours, hostie je po konsekraci nadále svou substancí i akcidenty chlebem. Zpráva za začátek tohoto počínání určuje období mezi lety 1379 až 1381.²³⁷ Druhou písemnou zprávou je anti-wyclifovské dílko neznámého autora *Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico*²³⁸ vzešlé z podmětu Bertona.²³⁹ Obsahem byla zpráva

²³⁵ Wyclif, I., *De eucharistia tractatus maior*, ed. Johann Loserth, London 1892, p. 22.

²³⁶ Domnívám se, že Wyclif tak učinil až potom, co si byl vědom skutečnosti konce svého vlivu na ostrovní politické dění, skrze které mohl vyvíjet tlak na církev ve všech jejich mocenských sférách. Postava Johna Gaunta, třetího syna Edwarda III., pro něho musela představovat ideální nástroj pro realizaci všech jeho zamýšlených reforem. Svědčí pro to skutečnost, že Wyclif si tuto svou teorii ponechal pro sebe min. deset let. To co si mohl dovolit Wyclif, tj. postavit se do opozice proti všem církevním hnutím si nemohl dovolit John Gaunt, Wyclif si tak musel být vědom, že tímto počínáním se pro hraběte z Lancasteru stane politickou přítěží, které se bude nutno co nejdříve zbavit. Poslední kontakt reformátora s Johnem Gauntem je datován na rok 1380 v Oxfordu. Učení o oltářní svátosti se tak z tohoto úhlu ohledu může jevit jako poslední úder zemdlelého bojovníka, který se snaží v posledním okamžiku napáchat protivníkovi největší škody i za cenu urychlení vlastního sebezničení. Cena byla velká, Wyclif tím de facto zdiskreditoval veškeré své předešlé učení o nutnosti nápravy církve a svébytný koncept filosofie i theologie. Stín a následky této doktríny ulpěly i na všech jeho následovnicích a učinily z nich tak pro církev a priori nositele tohoto smrtelného hříchu. Strohou reakci církve lze chápat, když se vezme v potaz hlavní, bytostná úloha církve v dějinách vnímaných staticky nikoli dialekticky, kterou v době Wyclifa zastávala již téměř jedno tisíciletí, úlohu stabilizovat a ochraňovat křesťanský svět. Stabilita a bezpečí byla viděna ve stálosti, jakákoli snaha o změnu tak byla systematicky potírána, aby neohrozila současný běh universa. Podstatně prozaičtější důvod tak tvrdé reakce ze strany církve lze vidět v tom, že Wyclif církev k tomu přímo vyzval, svou teorii nepostavil vedle teorie stávající, aby samotnou vahou argumentů a důkazů zvítězila ta lepší z nich, ale svou teorii postavil proti té stávající, sám označil své oponenty za úmyslné lháře, zplozence antikrista a heretiky. Tehdejší představitelé pozemské církve tak i přes veškerou svou nezpochybnitelnou zkorumpovanost a prohnitost nemohla zareagovat jinak než příkrým odsouzením vlivného doktora theologie jedné z nejvýznamnějších universit té doby. Upření moci zázraku církvi znamenalo její demytologizaci a otevření prostoru pro reformní laické církve, bořící zcela hierarchické uspořádání církve i společnosti jako celku. Hierarchická stavba a její tradice je pro klasické pojetí katolické církve jedním z ustanovujících kamenů.

²³⁷ Matthew, F., D., The Date of Wyclif's Attack on Transubstantiation in *The English Historical Review*, Vol. 5, No. 18. (Apr., 1890), pp. 328-330. URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0013-8266%28189004%295%3A18%3C328%3ATDOWAO%3E2.0.CO%3B2-F>.

²³⁸ W.W. Shirley, ed., *Fasciculi Zizaniorum – Magistri Johannis Wyclif Cum Tritico*, Ascribed to Thomas Netter of Walden, Provincial of the Carmelite Order in England, and Confessor to King Henry the Fifth, Rolls Series (Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland). London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858.

²³⁹ Tento spis byl pojat jako nástroj obžaloby a odsouzení Wyclifa za jeho doktrínu o svátosti oltářní. Wyclif se proti tomuto odsouzení odvolal ke králi a parlamentu, s odpovědí přijel do Oxfordu John Gaunt, aby Wyclifa přiměl ke smíru s církví, tzn. aby ustal v rozšiřování svého stanoviska. Wyclif na to 10. května 1381 reaguje písemným prohlášením, v které zřejmě pod vlivem Gaunta Wyclif přistupuje na taktický kompromis, prohlašuje v něm, že věří a vždy věřil, že to samé tělo Ježíše Krista, které se zrodilo z Pany a zemřelo na kříži a leželo po tři dny v hrobě bylo

obžalovávající Wyclifa ze zastávání kacířské doktríny, představuje dvanáct hlavních konkluzí, z nichž Wyclif své tvrzení vystavěl. Časově zasazuje počátek vzniku doktríny do léta roku 1381.²⁴⁰ Wyclif sám se zdržel přesného časového vymezení začátku útoku na transsubstanciační dogma, prozrazuje pouze, že to bylo na sklonku jeho života.²⁴¹

Třetí závěrečné období úplného popření vnitřního předpodstatnění hostie a vína lze tak zasadit do období počínajícího těsně před odchodem evangelického doktora z university (1379) a smrtí zlořečeného svůdce ve vyhnanství anglického venkova (1384). Doktrínu o svátosti oltářní tematizuje ponejvíce Wyclif ve třech svých pozdních dílech, *De eucharistia*, *De blasphemia* a *Triologus*.

4. 4 Dogma o svátosti oltářní pod útokem posledního scholastika

Wyclif se svou metafyzickou koncepcí idejí, která nepřipouštěla možnost předpodstatnění věci v substancionálně jinou a nepřipouštěla tedy ani možnost transsubstanciační podoby eucharistické doktríny, se jak bylo ukázáno v jedenácté kapitole první knihy traktátu *Triologus*, postavil proti učení svých předchůdců, mezi které patřil Tomáš Akvinský, Dunc Scotus a především Wiliam Ockham, proti kterému Wyclif zbrojil především. Tomáš Akvinský jako jediný z této trojice zastával možnost úplného předpodstatnění, tzn. proměnu substance chleba v substanci těla Krista při zachování původních kvalit chleba. Pro Wyclifa z tohoto jeho závěru plynulo nebezpečství, že autoritu, na kterou se na mnoha jiných místech odvolává, bude muset označit za heretickou. To ovšem Wyclif nemohl připustit a proto, podobně jak tomu učinil s Aristotelem, označuje tento bod Akvinského učení za podvrh tvrdíce, že „*Et quantum ad illud allegatum de sancto Thoma, dicitur a multis quod pseudofratres post mortem eius corrumpant ut plurimum eius scripta et hoc ideo, quia procurarunt esse inquisitores pravitatis heretice*

vzkříšeno a po čtyřiceti dnech vyzdvihnuto a usazeno po pravici Boha je substančně nebo skutečně a opravdově chlebem svátosti po konsekraci. Dotvrzením jsou vlastní slova Krista. Oponenti si však za reformátorovi slova snadno dosadili to, co odlišovalo Wyclifovu doktrínu od té jejich, totiž to, že substancionální přítomnost těla Krista v hostii a vínu je přítomná zástupně je přítomna vírou kněze a věřících jako akt Boží lásky.

²⁴⁰ Matthew, F.,D., The Date of Wyclif's Attack on Transubstantiation in *The English Historical Review*, Vol. 5, No. 18. (Apr., 1890), pp. 328-330.

²⁴¹ Evans, G.,R., John Wyclif Myth and Reality, p. 186. (*De eucharistia*, p. 52.)

*propter lucrum...*²⁴². S Ockhamem Wyclif podobné starosti mít nemusel, označení heretik není to nejhorší přívěsk, které Wyclif s jeho osobou ve svých spisech spojuje. Ockhamovo stanovisko k eucharistii je blízké jeho logice, připouští možnost anihilace substance věci, neboť pouze ona je skutečně jsoucí, akcidenty mají jen zdánlivé bytí a tudíž jsou jen naší fikcí, kterou si s danou věcí opakovaně spojujeme. Duns Scotus v rámci shodě s Ockhamem učí o možnosti anihilace subjektu věci, liší se ale v chápání akcidentů, které považuje za fakticky existující a přisuzuje jim schopnost výskytu ve věci i po vymizení subjektu, skrze zázračný zásah Boží. Tuto teorii anihilace podstaty a zachování kvalit, jak poznamenává Workman, zastával po nějakou dobu Wyclif (viz. druhé období), aby ji potom, co začal studovat teologii opustil s tímto výmluvným povzdechem: „*For many years I sought to learn of the friars what the real essence of the consecrated host might be. They at length had the boldness to maintain that the host was nothing*“²⁴³.

Proti „proměně“ a „nic“, tj. metafyzické absurdnosti a urážce Boha, v hostii a mešním vínu staví Wyclif teorii eucharistie vystavěnou na novoplatónské koncepci idejí založené na modech bytí *esse intelligibile* a *esse existere* a predestinaci Boží moci.

Wyclif zázrak v míře, jak ho připustil Scot ve své nauce, akceptovat nemůže, omezil Boží všemohoucnost na to, co je myslitelné. Anihilací podstaty by Wyclifově koncepci došlo nutně ke stavu úplné zbavenosti, což se rovná jejímu nevyhnutelnému zániku. Bůh nemůže být strůjcem vzniku věci bez podstaty, taková věc pro Boha neexistuje. Proměna esenciální podstaty při zachování akcidentů, které jsou bytostně spjaté s podstatou věci není možná, znamenalo by to faktickou změnu jedné věci v druhou v kvalitativním hávu věci původní – tedy vytvoření věci, která nemá v Bohu předlohu.

Wyclif byl tak postaven před problém, jak zachovat nedotčený posvátný charakter poslední večeře Páně, který jí přisoudil jako memento sebe sama, Ježíš Kristus při poslední večeři a vyvrátit chybnou představu faktické proměny chleba a vína v tělo a krev Krista. Wyclif tento problém řeší skrze svou dialektiku cestou částečné proměny, která má charakter naturální a supernaturální transsubstanciace. Při vyslovení konsekrční formuli nedojde ke zničení

²⁴² Wyclif, I., *De eucharistia tractatus maior*, ed. Iohann Loserth, London 1892, p. 139.

²⁴³ Workman, H., B., *John Wyclif, A study of the English Medieval Church*, vol. II., p. 33.

chlebovitosti v chlebu, ale k bytnosti chleba přistoupí navíc Kristovo tělo a krev, které s chlebem koexistuje. Hostie tak nabývá, podobně jako Kristus, dvojí přirozenosti. Ve fyzické rovině zůstává nadále chlebem a v Božské rovině je nově tělem Božím. „*Supponitur igitur ... quod sicut Christus est due substantie, scilicet terrena et divina, sic hoc sacramentum est modo suo equivoco corpus panis sensibilis, qui de terra crevit, et corpus Christi quod verbum in Maria suscepit.*“²⁴⁴ Tělo, či krev Krista není zastoupeno v eucharistii substanciálně nebo esenciálně, ale spirituálně, habituálně „*panis sacrati est habitualiter corpus Christi*“²⁴⁵. Wyclif se tím, mimo jiné, vyhnul spornému momentu, požívání skutečného těla Krista v podobě chleba. Ve Wyclifově pojetí je věřícím předkládán chleb a víno, v němž je Kristus přítomen pouze zástupně, smysly nepostihnutelně „*non pars Christi est hostia consecrata sed Christus insensibiliter absconsus est sub illa*“²⁴⁶, na znamení své památky, neustálé přítomnosti mezi křesťany a na znamení Božího odpuštění. K oltářnímu zázraku, bez něhož se Wyclif neobejde, může dojít pouze na základě víry v slova Ježíše Krista „*et gratias agens fregit et dixit hoc est corpus meum pro vobis hoc facite in meam commemorationem; similiter et calicem postquam cenavit dicens hic calix novum testamentum est in meo sanguine hoc facite quotienscumque bibetis in meam commemorationem*“²⁴⁷ a *ego sum panis vivus qui de caelo descendi si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita*“²⁴⁸. Wyclif to demonstruje například těmito slovy: „*Nota etiam ulterius ad acceptionem spiritualem corporis Christi quod non consistit in corporali acceptione, masticacione vel taccione hostie consecrate, sed in pastione anime ex fructuosa fide secundum quam nutritur spiritus noster in Domino.*“²⁴⁹ Tento důraz na víru v eucharistii vede na jiném místě Wyclifova díla k naznačení možného závěru, který by byl dovršením postupného oslabování vlivu kněží na chod církve. Posvátný význam konsekračních slov vyslovených při eucharistii, ponechává Wyclif v platnosti. Jejich význam tkví v poskytnutí příležitosti k uskutečnění zázraku supernaturální transsubstanciace „*in verbis sacramentalibus ... , cum illa verba faciunt occasionaliter quod humanitas Christi sit realiter sed sacramentaliter ad omnem punctum hostie consecrate*“²⁵⁰.

²⁴⁴ Wyclif, De apostasia, p. 106 in: Leff, G., John Wyclif: The path to dissent, Oxford 1966, p. 179.

²⁴⁵ Wiclif, I., Trialogus, p. 276

²⁴⁶ Wyclif, I., De eucharistia tractatus maior, ed. Iohann Loserth, London 1892, p. 29.

²⁴⁷ První list Korintským 11:24-25.

²⁴⁸ Jan 6:51

²⁴⁹ Wyclif, I., De eucharistia tractatus maior, ed. Iohann Loserth, London 1892, pp. 16-17.

²⁵⁰ Tamtéž, p. 123.

Problém chybného chápání proměny v eucharistii a filosofie vůbec akademickými filosofy a theology nebyl pro Wyclifa hlavní problém. Hlavním problémem byla skutečnost, že eucharistii v její heretické podobě zastávala církev, která tím strhávala k hříchu všechny své věřící, čímž je de facto zbavovala možnosti spasení. Konkrétní podobu eucharistie, která byla zastávána církví ve čtrnáctém století, dobře demonstruje eucharistický hymnus ze stejné doby: „*Ave verum corpus natum de Maria Virgine; vere passum, immolatum in cruce pro homine*“ Smrtný hřích, který evangelický doktor spatřoval v katolickém chápání poslední večeře Páně byla materiální idolatrie „*et patet quod false intelligentes de hoc sacramento equivocant et errant tanquam ydolatre false sciendo de Eukaristia, cum false adorant hoc ut Deum in signo, ac si homo adoret dyabolum in similitudine crucifixi*“²⁵¹. Uctívání a obětování těla Krista a zacházením s ním bylo a je nepřijatelné, výslovně odporující prvnímu přikázání „*non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra*“²⁵². Když se k této skutečnosti, které si byl Wyclif dobře vědom, přidá skutečnost morální „zbavenosti“ kněží, kteří si v domněnce vlastní božskosti (*in persona Christi captis*) opakovaně osvojovali právo na manipulaci s tělem Syna a upadlosti církve jako celku, nelze se divit, že Wyclif tento hřích církve považoval za ten nejhorší ze všech hříchů ostatních „... *quia inter omnes haereses quae unquam in ecclesia pullularunt, nunquam considero aliquam plus callide per hypocritas introductam et multiplicius populum defraudantem, nam spoliat populum, facit ipsum committere idolatriam, negat fidem scripturae, et per consequens ex infidelitate multipliciter ad iracundiam provocat veritatem*“²⁵³. Proto kladl Wyclif důraz na spirituální přijetí Krista, který byl spirituálně obsažen v eucharistii, nikoli na přijetí Syna Boha skrze ústa, žaludek a střeva. Prvořadou Wyclifovou snahou bylo vrátit stav celé církve a eucharistie zvláště do doby prvotní apoštolské Církve, kterou pro svou časovou i obsahovou blízkost Kristu, vnímal jako ideální. Od tohoto prvotního stádia v dějinách Církve odvíjí evangelický doktor své kusé dějiny eucharistie, v nichž rozlišuje dvě základní etapy. První tisíciletá etapa, kdy *doctores veridici* správně, dle Písma chápali, vykládali a vysluhovali svátost eucharistie. V této etapě byl „satan svázán“. Druhá etapa, která byla započata vydáním závazného dogmatu o eucharistii „antichristem“ Inocencem III, který je dle Wyclifa hlavním strůjcem zla a příčinou odklonu od pravé neviditelné Církve Boží. Řešení, které by vedlo k vyvedení církve z tohoto hříchu je prosté, volá ve vší zjednodušenosti po zpětné akceptaci Krista do čela Církve, odkud byl vytlačen

²⁵¹ Tamtéž, pp. 110-111.

²⁵² Ex. 20:4

²⁵³ Wiclif, I., *Triologus*, Oxford 1869, pp. 248-249.

zkaženými papeži a předně po správném čtení zjevené pravdy, která je obsažena v Písmu. Wyclif svou koncepcí idejí, eucharistie, či filosofie vůbec nechtěl vytvořit theologickou koncepcí novou, ale docílit té původní, jak je formulována v Písmu.

Sporným momentem je nezbytnost vysvěcených kněží při aktu eucharistie. Wyclif v Trialogu, závěru pasáže věnované problematice eucharistie²⁵⁴ naznačuje možnost, že laici jsou s to zastat úlohu kněží při oltářním zázraku „*Et iterum multi sancti presbyteri sunt idiotae, et sic, ut placet quibusdam, laici et ipsi saepe conficiunt. Et iterum laborando in aequivocatione confectionis, concedendum videtur, quod laici conficiunt, imo quod consecrant, sicut beata Caecilia domum suam ecclesiam consecravít*“²⁵⁵. Tato teze a místo v Trialogu neuniklo snad žádnému wyclifovskému badateli, většinou se přidržovali výkladu Workmana, není to však pravidlem, tak se názory mnohdy zcela rozcházejí. Vyslovená teze Wyclifem se jeví jako přístupná s přihlédnutím k Wyclifovu zásadnímu posílení významu víry a morálních ctností konatele při posvátném oltářním aktu poslední večeře. Při konfrontaci zhýralého kněze a prostou, ale horoucí vírou obdařeného laika, vychází závěr ve prospěch věřícího laika. V tomto duchu o tomto tématu Wyclif polemizuje ve čtvrté kapitole *De eucharistia*, přednáší s odvoláním na autoritu Augustina myšlenku, že každý vyvolený (*predestinatus laycus*) je potenciálním knězem a je tedy teoreticky hoden k výkonu eucharistie, i když v zápětí toto své tvrzení uvádí na pravou míru poznámkou, že v pravé Církvi jsou kněží svou zdrženlivostí a zvláště mravním chováním svatí mezi svatými a tedy obzvláště hodni výkonu eucharistie.²⁵⁶ Tato poznámka padá v kontaktu s realitou církve Wyclifovy doby, kdy měl mistr za to, jak mnoha místech dokazuje, že propapežští kněží jsou zástupci antikrista na zemi. Wyclif nezastával tezi, že veškeré morální nedostatky kněží, jsou při mši potlačeny přítomností Krista, kterého kněz zastupuje. Ba naopak, Wyclif kladl na kněží nejvyšší mravní požadavky. V širším kontextu se tento ojedinělý případ zdá více jako výkřik Wyclifa, který na tomto extrémním případě ukazuje k čemu daná situace spěje. Wyclif na všech ostatních místech ponechává formální stránku obřadu eucharistie

²⁵⁴ Trialogus, Liber IV, Caput II. – X. (247 – 281).

²⁵⁵ Wiclif, I., Trialogus, Oxford 1869, p. 280.

²⁵⁶ „Nullus (inquam) fidelis dubitant quin Deus posset dare layco potenciam conficiendi, sicut laycus cum possit esse sacerdos (ut dicunt loyci) possit conficere. Ymmo videtur iuxta testimonium Augustini, Crisostomi et aliorum sanctorum quod omnis predestinatus laycus est sacerdos, et multo magis devotus laycus conficiens, cum daret ecclesie sacrum ministerium, haberet rationem sacerdotis. Verumptamen sicut ecclesia racionabiliter variavit in verbis confessionis ab omnibus hiis quatuor evangelistis servando sentenciam, quod patet ex fide scripture debere fieri, sic racionabiliter ordinavit quod soli sacerdotes propter religiositatem et dignitatem in moribus hoc sacramentum conficerent.“ - Wyclif, I., De eucharistia tractatus maior, ed. Iohann Loserth, London 1892, pp. 98-99.

nepozměněnou. Nepřipouštěl ani možnost přijímání podobojí,²⁵⁷ lze si pak jen těžko představit, že by za normálních okolností schvaloval laika v posici kněze při výkonu svátosti nejsvatější. Na Wyclifa se v tomto bodě (podobojí) neoprávněně odkazoval velký znalec Wyclifa a překladatel Dialogu Jakoubek ze Stříbra (Jacobellus de Stříbro c.1375 – 9.8.1429).

Jacobellus, hlavní propagátor myšlenky utrakvismu, ve věci skutečné přítomnosti Krista v eucharistii, odmítl transsubstanciaci, nikoli ale vtělení Krista, to pro něj bylo zásadní a nepopíratelnou skutečností. V díle *De remanencia* Jakoubek píše: „*Et quedam est noticia sensus circa rem sensibilem, alia est noticia fidei circa rem insensibilem, non apparentem. Ex qua distincione patet quod, licet noticia sensus panis per accidens videatur vel sentiatur, tamen noticia fidei nichil aliud credendum est quam corpus Christi. Et sic est etiam dicendum de vino et sanguine Christi*“²⁵⁸. Jest tak dobře patrné, že Wyclif nebyl v Praze přijat tak bezvýhradně, jak tvrdil například Loserth, byl odmítnut v bodě, na kterém, dalo by se říci, na sklonku svého života postavil veškeré své další učení. Této skutečnosti si museli být pražští mistři dobře vědomi a přesto tuto krajní myšlenku evangelického doktora zavrhli, zřejmě se zalekli její modernosti, bořící silný veskrze středověký kult, dovádějící prosté i vzdělané věřící k slepé bázni a víře, před kterou Wyclif varoval. Hlavní výdobytek racionálně pojaté theologie nebyl jeho nejvěrnějšími následovníky přijat.

4 .5 Dohra

Církev na Kostnickém koncilu označuje Wyclifovo učení kacířské v 45 bodech, eucharistické nauky se přímo týkají první tři, které ve svém důsledku zavrhnou obě varianty remanenční teorie, což je dokladem toho, že Wyclif po nějakou dobu musel hlásat i teorii konsubstanciace, nebo což je možná více pravděpodobné, že do odsouzení učení již zesnulého reformátora byla též pro výstrahu zahrnuta konsubstanciační nauka Stanislava ze Znojma.

Problém transsubstanciace se scholastické filosofii nepodařilo vyřešit, nebylo dosaženo shody mezi přívrženci a odpůrci této teorie. Problém eucharistie je totiž opravdu originální a jsem

²⁵⁷ Krmíčková, H., *K počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997, p. 55.

²⁵⁸ Citace převzata z Krmíčková, H., *K počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997, p. 58.

přesvědčen, že v antice by podobný problém nemohl vzniknout pro jeho zřejmou iracionalitu, nelze se k němu dobrat skrze zkušenost s námi zakoušeným světem. Aristoteles nikde ve svém díle nepřichází s podobným problémem, protože podle mého mínění, přímo odporuje „ideji“ jeho filosofie, proto by se pravděpodobně značně podivoval nad tím, co vše je skrze jeho filosofii úspěšně dokazováno. Ani v Platónově a později i v novoplatónské filosofii by paradoxně nauka o transsubstanciaci problémem být nemusela. Věc fyzicky se vyskytující na světě, postrádající jakékoliv skutečné bytí a stávající pouze z vlastností, by téměř ideálně mohla naplnit požadavky nauky o transsubstanciaci, neboť by v důsledku zásahu z vnějšku mohla změnit ideu na které participuje, aniž by došlo ke ztrátě jejich vlastností. A idea, která by se tak nově spojila s věcí by splnila požadavky kostnického koncilu, jakkoliv by se totiž nemohla stát závislou na vlastech oné věci. Novoplatonismus pak znamenal značné přiblížení platónské filosofie k věrouce křesťanství, čehož je jasným důkazem i původní formulace Jeronýmova o proměně a Augustinovo převzetí této formulace, neznamenal pro něho vážný filosofický problém. Problém by to nebyl ani pro scholastické filosofy, kdyby zůstali u Platóna, ale přechodem k Aristotelovi vznikly nové problémy, které si vyžádaly nových řešení. Hlavní námitky proti transsubstanciaci ale zůstávají přes všechny filosofické systémy a argumenty z nich pocházející platné. Jsou to argumenty teologické. První pádnou námitkou je námitka interpretační, tj. správné vyložení Ježíšových slov, což by mělo být ponecháno na svědomí každého čtenáře zvlášť. Druhou námitkou je námitka nebezpečí materiální idolatrie. Třetí a poslední námitka je námitka zdravého úsudku. John Wyclif uplatnil proti transsubstanciaci první dvě námitky, třetí námitka u Wyclifa pravděpodobně nebyla uplatněna, neboť kladl největší důraz na zkušenost pocházející z Písma, jak tomu stejně učil Dunc Scotus, na kterého Wyclif svou filosofii v mnoha bodech navazuje.

Filosofie novověku nemůže otázku po pravé povaze transsubstanciace řešit, zcela se svou přímo výslovně metafyzickou povahou vymyká jejím požadavkům na filosofický problém a přenechává tak tuto záležitost theologii, která v případě katolické církve uplatňuje novotomismus, v jehož rámci je formulace o transsubstanciaci i nadále platná, i když po tridentském koncilu, který přijal dogma o eucharistii, ustanovující transsubstanciaci jako nejlepší z možných vysvětlení, není transsubstanciace v eucharistii chápána jako nepopíratelné dogma. Samotná nauka o eucharistii však zůstává od dob Wyclifa téměř nezměněna. Zůstává zejména zachován idolatrický obětní charakter večeře Páně, kdy kněz nekrvavým způsobem obětuje krev a tělo Krista jako smírcí oběť Bohu.

Dalšího širokého rozpracování se eucharistii dostává v učení Luthera a Zwingliho, kteří udělili rozvíjející se reformaci závazný směr a podobu. Paradoxně právě v momentu eucharistie se tito velicí druhé reformace rozcházejí v momentu eucharistie. Ulrich Zwingli (1.1.1484 – 11.10.1531) zastával obdobně jako Wyclif „pouze“ spirituální přítomnost těla a krve páně v eucharistii. Martin Luther (10.11.1483 – 18.2.1546), při vši kritice mše papeženců a s tím spjaté formy eucharistie, ponechal Ježíše reálně přítomného v hostii a vínu, jak tomu podobně učinil jeho vzor a nejvyšší inspirace v reformačním snažení Jan Hus, který Wyclifa v tomto sporném bodě nikdy nepřijal²⁵⁹. Eucharistická debata se z metafysické pře o charakter proměny posunula k řešení více theologických, věroučných problémů týkajících se námátkou postavení eucharistie v rámci mše, způsobu nakládání s eucharistií po mši, frekvence eucharistie a kalicha.

²⁵⁹ Dle J. Sedláka remanenční nauku přejali jen Táboři „Avšak v nauce o figurativní pouze přítomnosti Páně v eucharistii nemohli Táboři krýtí Jakoubkem. Jakoubek neučil pikartství, jako mu neučil Stanislav, Hus nebo Přibram. Ti všichni věřili a učili, že Kristus jest skutečně a podstatně přítomen ve svátosti oltářní, a byli by za tu víru dali život. Blud ten je z Viklefa, ježž zmínění mistři hleděli a při nejasnosti a sofistickém kličkování Viklefově i mohli vykládati v tomto bodě v ‚dobrém smyslu‘, kdežto Táboři vlivem remanence a živlů cizích přijali nauku Viklefovou úplně“. Sedlák, J., Liturgie u Husa a husitův, p. 135 – převzato z Krmíčková, H., K počátkům kalicha v Čechách, Brno 1997, p. 56.

5 Závěr

Finální bilancování nad prací, která tomuto závěru předchází, není pro charakter práce a předně tématu prosto obtíží. Práce se zabývá životem a dílem muže, který skrze svůj život a dílo dopomohl k dnešní moderní podobě církve, jejíž dnešní otevřený a svobodně pulsující charakter byl vykoupěn nespočtem obětí a obrovským intelektuálním vypětím mnoha hluboce přemýšlejících křesťanů, kteří si za svůj hlavní životní úkol určili usilování o pravou podobu Církve. Wyclif mezi těmito všemi zaujímá jedno z předních míst, i když za své snahy o svět, rovný tomu ideálnímu, nezaplátil nejvyšší cenu a nestal se doslovným mučedníkem, který by svou smrtí za Pravdu udělil reformaci tolik potřebný hybný impuls, který by v autentickém reformním snažení překlenul celá staletí, jak tomu bylo a je u mistra Jana Husa. Wyclifovo učení svým přílišným sepletím se scholastickou formou vyjadřování, specifíčností anglického prostředí, které nebylo nikdy v plné míře postiženo bezohlednou církevní politikou a v mnoha případech krajními stanovisky, jen těžko slučitelnými s pomysli běžných křesťanů. Bylo odsouzeno s výjimkou krátkého přímého působení v kázání potulných „lollardských“ kněží k omezené působnosti na akademických pracovištích své doby, které byly nakloněny ke kritice církve. Je nutno přiznat, že právě svou spekulativní scholastickou podobou Wyclifova argumentování proti církvi se jeho koncepce stala relativně snadno napadnutelná jeho četnými oponenty. Wyclifova nauka je pravdivá při akceptaci základních realistických premis, nelze v ní hledat obecnou filosofickou a theologickou pravdu. To však nic neubírá na skutečnosti, že Wyclif vyvinul mocný nástroj k účinnému postihování myšlenkového i morálního neřádu v katolické, ale i jakékoliv jiné později vzniklé církvi. Svým předně akademickým působením, jak je ponejvíce patrné na Pražském vysokém učení, se Wyclif stal inspiračním zdrojem, který krom samotných čtenářů Wyclifa a myslitelů dalších reformních vln, zůstává osobnost evangelického doktora téměř nepoznána. Stalo se tak, že Wyclif je pro mnoho současných lidí neznámou postavou středověku, na kterém leží háv mnoha nepodložených pověr o temnosti a intelektuální strnulosti. Historie mu tak přisoudila úlohu inspirátora, jehož sláva se realizovala až v díle jeho následovníků, kteří s povděkem převzali plody jeho životního díla, aniž by však na původci mnoha reformních idejí a postupů ulpěl zasloužený ohlas a obecná známost. Wyclif není příliš znám ani na své domovské universitě, při pátrání po jeho „stopách“ jsem povětšinou narazil na nechápavé pohledy některých ze studentů a zaměstnanců školy. Odkaz Wyclifa je tak znám předně mezi zájemci o pozdní

středověk, nebo členy některých z reformních církví, které z Wyclifa čerpají inspiraci nebo jen formálně participují na jeho reformátorském odkazu. Zhodnotit Wyclifův význam v dějinách křesťanské civilizace tak není snadné, na jedné straně s přihlédnutím k tomu, co dokázali jeho následovníci, kteří se více či méně přímo hlásili k odkazu evangelického doktora, je Wyclifův význam nesmírný. Skrze dílo Husa a Luthera se podílel na konci středověku a definitivní proměně církve v jejich reformních větvích, ale i v obměně církve katolické, jejíž současná podoba po druhém Vatikánském koncilu by byla jen těžko myslitelná bez zdviženého prstu Wyclifova k bezútěšnému stavu církve, který pak v realitu proměnili jeho přední následovníci. Přitom paradoxně to byl právě Wyclif, který volal po nutnosti nápravy církve i za cenu užití moci a síly, které v sobě, dle Wyclifa, spojoval panovník, který měl být hlavou pozemské církve a hlavní strůjce její nápravy. Na straně druhé, ve sféře obecného povědomí o postavě reformátora, se Wyclifův význam propadá do roviny jednoho z mnoha významných oxfordských doktorů konce středověku, kteří sice překročili hranice své doby, nikoli ale do té míry, aby byli pozdějšími generacemi považováni za hlavní a určující postavy této etapy. Wyclif, jak se domnívám, snese v rovině tak to chápaného významu srovnání např. s Gossetem, ne však na filosofickém poli s Anselmem nebo Ockhamem a na poli theologickém s Husem. Zda-li za tímto nedostatečným historickým uznáním ostrovního reformátora, které jak doufám, je s obnovením zájmu o jeho osobu a spisy na ústupu, stojí sám Wyclif a jeho jen obtížná názorová uchopitelnost, zvláštnost anglické podoby reformace, přesně katolickou církví vedená antiwyclifovská kampaň, nedůslednost jeho následovníků, nebo je-li Wyclifova památka rovna jeho skutečnému významu, který by tím byl nutně menší než se domnívám, nemohu přesně určit. Pohledy na Wyclifa se různí podle sympatií badatele k té či oné straně církevního dění. Mé osobní sympatie byly již od počátku psaní práce na reformátorově straně a s postupem psaní se mé sympatie konkretizovaly a i přes mnohé rozporné momenty v reformátorově životě, které mi byly před tím neznámé, prohlubovaly. K objektivnímu posouzení role a významu Wyclifa by bylo třeba se systematickým studiem a historickým citem vžít do období druhé poloviny čtrnáctého století a nezaujatě, na základě ohromné šře dochovaných pramenů Wyclifa, jeho předchůdců i oponentů, zrekonstruovat plastický model Wyclifova odkazu a z něho pak určit jeho skutečný význam i vliv na pozdější dění. K tomu jsou mé znalosti až příliš zlomkovité a obraz čtrnáctého století jako celku mi uniká. Má práce je tak z tohoto pohledu osobitým pokusem o vyložení pro mě základních bodů reformátorova odkazu.

V první části práce jsem se pokusil o ucelený pohled na Wyclifův pobyt na universitě Oxford. Hlavním cílem bylo demonstrovat úzkou spojitost s reformátorovým učením a náplní učebních osnov základních studijních bloků na středověké universitě jako byl Oxford. Zvláště důležité v tomto ohledu je šíře známých pramenů a překladů, s kterými mohl Wyclif zacházet a čerpat. Jak je v práci ukázáno byl Wyclif velice schopným studentem a jeho znalost řeckých velikánů, patristiků, středověkých svých předchůdců i současníků byla vzhledem k možnostem oxfordských knihoven vyčerpávající. Wyclif tuto svou znalost obratně využíval ve svých dílech, kde mnoho ze svých argumentů opírá o umě stylizovaná tvrzení významných autorit, jakou byl pro Wyclifa především Platón, Augustin, Abélard, Akvinský, Anslem a další. Stejně umě jak využíval názory shodné, nebo podobné s jeho vlastními, potíral názory, které odporovaly jeho stanoviskům. Dalším významným prvkem v jeho vzdělání bylo umění logiky a specifické argumentování *pro et contra*, které z logiky vycházelo. Z Wyclifovy logiky jsou jasně patrné figury a mody Aristotelovy logiky, v které byl Wyclif vzdělán a dosáhl v ní vynikající úrovně, značně převyšující běžnou úroveň svých universitních kolegů, jak dokazují traktáty logice věnované, které budoucí reformátor napsal na počátku své akademické kariéry na universitě. V tomto ohledu jsou významná další část práce, která je věnována Wyclifově spřízněnosti s koleji university. V práci jsem se snažil poukázat na skutečnost Wyclifova pobytu na Merton college, která představovala exklusivní vědecké pracoviště světové úrovně se skvělou matematicko-logickou pověstí a nad poměry dobře vybavenou knihovnou. Merton college tak mohla být důležitým činitelem v budoucím přísně racionalistickém pojetí universa, které předurčovalo budoucí theologicko filosofické závěry evangelického doktora. Balliol a Queen college, jak se mi jeví, byly volbou z nutnosti. Studia a celý život reformátora byl pevně svázán se sociálním rozměrem. Wyclif se i přes svůj šlechtický původ po celý život potýkal s nedostatkem financí, tolik potřebných pro akademickou dráhu a byl tak nucen k mnohým kompromisům, z kterých se na sklonku svého života ve svých dílech zpovídal a s ohledem k nutnosti ospravedlňoval. Neustálé potýkání s nedostatkem, častý jev mezi studenty, kteří nevstoupili do některého z mnišských řádů působících na universitě, byl jistě jeden z hlavních motivů reformátora povstání proti církevnímu zlořádu, který nebyl pouze v Avignonu, ale i na universitách, kde se církve snažila získat rozhodující vliv a zbavit tak universitu svobody garantované panovníkem a papežem. Wyclifův pobyt na universitě v Oxfordu byl, jak se mi doufám podařilo zachytit, pulsujícím dynamickým procesem, který nebyl prost dramatických momentů a náhlých změn. Středověkou universitu a Wyclifa tak nelze vnímat jako stagnující a

temnou středověkou institucí, opak je pravdou. Universita, možná více než dnes, představovala živnou půdu pro dialog a vědění starých pravd i poznávání pravd nových. Universitní prostředí Oxfordu umožňovalo Wyclifovi prezentovat, i přes četné námitky církve, své mnohdy radikální názory přímo napadající církev. Obrat představovalo lollardké povstání, které zbavilo Wyclifa podpory a ten byl vystaven přímé kritice církve, která si žádala okamžitého odstranění zlořečeného svůdce z university, která bez opory královského dvora nemohla jednat proti vůli arcibiskupa.

V druhé části práce jsem se zabýval Wyclifovou naukou o idejích, kterou vystavěl na základě platónské a novoplatónské doktríny, která mu byla zprostředkována Augustinem a svým těsným oxfordským předchůdcem Grossetestem. Wyclif zaujímal krajně realistické stanovisko, které pojímalo ideje jako věčné entity bytující v Bohu, který je myslí, čímž uděluje bytí světu ve vši jeho rozmanitosti. Wyclifova koncepce přepokládala ideový svět, který je vzorem pro náš svět. Svět věcí i přes svou odvozenou existenci povyšuje Wyclif na svět Boží, skrze bytostnou totožnost s Bohem. Wyclif z takto pojaté koncepce idejí vyvozuje další důležité závěry. Tím, že jsou ideje obsahem Boží mysli je determinována Boží rozumová mohutnost jeho obsahem. Bůh z toho důvodu nemůže myslet nic co není a nemůže tomu ani poskytnout příčinu k bytí, protože vše co jest, jest od Boha. Aby se Wyclif vyhnul nebezpečství závěru, že Bůh je tak nutně příčinou zla, vykládá zlo ve shodě s Augustinem jako stav vnitřní bytostné zbavenosti ve vztahu k ideové předloze v Bohu. Dalším významným závěrem je predestinace, kterou Wyclif vyvozuje ze své nauky o idejích. Tím, že všichni lidé jen následují svou ideovou předlohu a nemohou ji překročit, jsou předurčení Božím záměrem na vyvolené a nevyvolené. Wyclifova nauka tak ohrožuje sama sebe absolutní nutností, proti které se oxfordský doktor vymezuje, ale jeho nauka ve svém důsledku toto ohrožení naplňuje.

Ve třetí části jsem se věnoval přímému důsledku nauky v předcházející části vyložené. Wyclif v poslední části svého profesního života napadl transsubstanciační pojetí eucharistie. Nebyl první kdo tak učinil, ale byl první kdo tak učinil s ohromnou důrazností a konkrétností svých výtek proti předpodstatnění a předně vystoupil se svým napadením až po vyhlášení Inocenta III., který předpodstatnění vyhlásil ve spojení s eucharistií za závazné pod pohrůžkou kacířství a všech důsledků z toho vyplývajících. Wyclif se s transsubstanciací nesmířil ve dvou rovinách, v filosofické a theologické. S tímto rozdělením by Wyclif jen těžko souhlasil, protože theologie

stejně jako filosofie musí nutně vycházet z rozumu jako svého základu, který má svůj základ v Bohu, ale pro potřeby této závěrečné reflexe tohoto zjednodušeného rozdělení užiji. Ve filosofické rovině poukazoval na nemožnost přepodstatnění substance v jinou při současném zachování akcidentů v původní podobě. Ve Wyclifově koncepci je takováto situace zcela vyloučena, neboť bytí věci a jejich vlastností je umožněno pouze skrze bytostnou substanciální totožnost se svou ideovou předlouhou. Anihilace substance, tedy vlastně přímé participace na Bohu, by znamenalo nutnou neexistenci věci jako takové, rovnalo by se to jejímu zániku. Existence samotných akcidentů bez návaznosti na podstatu je ve Wyclifově rámci realistického uvažování universa zhora nemožná. Věc by se tak ocitla v úplném odcizení Bohu a tudíž v rovině absolutního zla, což je nemyslitelné. Především se to ale vymyká zásadní premise této koncepce, Bůh nemůže myslit věc, která není, což věc bez podstaty, nebo s podstatou proměněnou v jinou nutně paradoxně je, nemá svou předlohu v Božím rozumu. V theologické rovině vytýká Wyclif transsubstanciačnímu pojetí zjevnou idolatrii, která porušuje Boží přikázání a strhává tak věřící i kněží k smrtelnému hříchu zobrazení Boha. Wyclif v tomto domýšlení do důsledků pokračuje a uvádí příklady o nehoráznosti představy, že Bůh, který je dle katolické církve fyzicky přítomen v hostii a vínu je žvýkán, polykán a tráven. Transsubstanciační pojetí označuje za vůbec nejhorší možný hřích církve. Za hlavního viníka označuje Wyclif Inocenta III. Namísto takto pojaté doktríny prosazuje Wyclif pouze spirituální, habituelní účast Krista v hostii a vínu. Není tím nijak snížena posvátnost oltářního aktu, ba naopak je možná povýšena, neboť Kristus je přítomen v eucharistii skrze víru vloženou do Ježíšových slov. Podstata chleba a vína je tak v eucharistii zachována, pouze se k ní skrze oltářní zázrak přidruží Boží přítomnost, která není formy substanciální ani esenciální, ale spirituální.

Při psaní diplomová práce jsem ponejvíce vycházel z anglické odborné literatury, jak je uvedena v bibliografické přehledu. Při práci s prameny, která byla nedílnou součástí, jsem vycházel předně z děl *Triologus*, *De ideis* a *De eucharistia*.

Seznam použité literatury a vydaných pramenů

Aristotelés, O sofistických důkazech, Praha 1978

Catto, J., I., An Alleged Great Council of 1374, in: *The English Historical Review*, Vol. 82, No. 325 (Oct., 1967), pp. 764-771

De Libera, Alain, *Středověká filosofie. Byzantská, islamská, židovská a latinská filosofie*, Praha 2001

Durant, Will, *The reformation, A history of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300 - 1564*, New York 1957

Evans, G.R., *John Wyclif, Myth and Reality*, Oxford 2005

Farr, William, *John Wyclif as Legal Reformer*, 1974

Herold, Vilém, Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů *De Ecclesia*, in: *Husitský tábor, supplementum 1, Jan Hus na přelomu tisíciletí*, 2001

Herold, Vilém, *Pražská universita a Wyclif, Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*, 1985

Herold, Vilém, Viklef jako reformátor (filozofická dimenze), in: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, 1995

Kaňák, Miloslav, *John Viklef, Život a dílo anglického předchůdce*, 1973

Kenny, Anthony, *Wyclif*, London 1987

Krmíčková, Helena, *K počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997

- Leff, Gordon, Heresy in the Later Middle Ages, Vol. 2., 1967
- Leff, Gordon, John Wyclif, The Path to Dissent, 1966
- Lechler, John Wiclif and his english presursors, vol.1.,2., London 1878
- Loserth, Johann, Wiclif and Hus, London 1884
- Matthew, F., D., The Date of Wyclif's Attack on Transubstantiation, in: The English Historical Review, Vol. 5, No.18, 1890, pp. 328-330
- McFarlane, K.B., John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity, 1952
- Novotný Václav, M. Jan Hus, Život a učení, sv. 1., 2., Praha 1919
- Otisk, Marek, Na cestě ke scholastice. Klášterní škola v Le Bec Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury, Praha: Filosofia 2004
- Platón, Tmaios, Praha 1996
- Plotinos, Enneady, in: Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1972
- Rapp, Francis, Církev a náboženský život západu na sklonku středověku, 1996
- Robson, J. A., Wyclif and the Oxford Schools, 1966
- Salter, H., E., John Wyclif, Canon of Lincoln, in: The English Historical Review, Vol. 35, No. 137, 1920, p. 98

- Sergeant, Lewis, John Wyclif, Last of the schoolmen and first of the English reformers, London 1893
- Shirley, Walter, W., A catalogue of the original works of John Wyclif, Oxford 1865
- Schmidtová, A., Hus a Viklef, in: Listy filologické, vol. 4 (No.79), 1956, pp. 219-227
- Sokolov, V., V., Středověká filozofie, Praha 1988
- Sousedík, Prokop, Logika pro studenty humanitních oborů, Praha 2001
- Sousedík, Stanislav, Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa, Praha 1998
- Spade, P., V., Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory
- Stein, H., I., The Latin Text of Wyclif's Complaint, in: Speculum, Vol. 7, No.1., 1932, pp. 87-94
- Svoboda, K., Zlomky předsokratovských myslitelů. Praha 1944
- Šmahel, F., Pražské universitní studentstvo v předrevolučním období 1399 – 1419, Academia, Praha 1967.
- Šmahel, František, Husitská revoluce I-IV, Praha 1993
- Šmahel, František, Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje, Praha, Lidové noviny 2001
- Šmahel, František, Idea národa v husitských Čechách, 2000
- Šmahel, František, Mezi středověkem a renesancí, Praha, Argo 2002.
- Šmahel, František, Mistr Jan Hus, Praha, Svoboda 1985

Šmahel, František, *Stručné dějiny University Karlovy*, Praha 1964, pp. 44-105

Šmahel, František, *Středověká scholastika jako způsob středověkého myšlení*, in: *Kultura středověku*, Praha 1972, s. 86-120

Šmahel, František, *Jan Hus a viklefské pojetí universálií*, *AUC-HUCP* 21-2, 1981, s. 49-68

Thomson, S., H., *Wyclif or Wyclyf*, *The English Historical Review*, Vol. 53, No. 212., 1938, pp. 675 – 678

Twemlow, J., A., *Wycliffe's Preferments and University Degrees*, *The English Historical Review*, Vol. 15, No. 59., 1900, pp. 529-530

Watkinson, W., L., *John Wicklif*, Woolmer, London 1884

Wiclif, J., *Triologus cum supplemento Trialogi*, ed. G. Lechler, Oxonii 1869

Workman, B. H., *John Wyclif, A study of the English Medieval Church*, vol. 1., 2., Oxford 1926

Workman, B., H., *The dawn of the reformation*, vol. 1., 2., London 1902

Wyclif, I., *De eucharistia tractatus maior*, ed. I. Loserth, London 1892

Wyclif, I., *Tractatus de Ecclesia*, ed. I. Loserth, London 1886

Wyclif, J., *Tractatus de universalibus*, ed. Ivan J. Mueller, New York 1985

Summary

John Wyclif – Oxfordský doktor a pojetí idejí jako filosofický předstupeň útoku na transsubstanciační pojetí Eucharistie

John Wyclif, an Oxford professor and theory of ideas such as philosophic commence of the impugment on transsubstancial approach of The Eucharist

Jakub Nevrkla

The thesis deals with the premier representative of ecclesiastical reformation within Christian civilisation, John Wyclif. In its three parts, it depicts the life of the reformer within the scope of his activities at Oxford University, the conception of ideas in the treatises *De ideis* and *Triologus*, and dispute over transubstantiation in Eucharistic dogma with the help of realistic doctrine of ideas.

Based on studying a broad scale of literature, I attempted to create a plastic view of Wyclif's stay at the university in the first part. I focused especially on the contents of study matters through which Wyclif had gone during his studies. The knowledge he gained had a direct contiguity with the substance of later Wyclif's teachings. Wyclif's profound knowledge of resources and logic was very important in this respect; he based his arguments *pro et contra*, the main tool for probation and assertion of his arguments, upon it. In the second half of the first part, I concentrate on dating Wyclif's stay at Oxford and his belonging to particular colleges of the university. The fact of belonging to a college is important in relation to the specifics of each of them.

In the second part of the thesis, I focused on the doctrine of ideas, which was developed by Wyclif as a basis of his metaphysical concept. Ideas are perceived in the scope of neo-Platonist teachings emphasising Augustine. Thus, Wyclif perceived ideas as eternal models of all things which reside in God's mind and constitute the contents of God's sense, which determines his omnipotence. Further, from the doctrine of ideas, Wyclif derives predestination. All people are predestined by the idea of them in God and their freedom is in God's intention.

The third part concludes the thesis by implementing the doctrine of ideas in denying the possibility of transubstantiation in Eucharist. In a philosophic way, Wyclif proves impossibility of transubstantiation of a substance while preserving its accidents. Such transformation is utterly impossible as it contradicts God's thinking, therefore it contradicts reality. Instead of transubstantiation, Wyclif suggests a theory of substitutional presence of Christ in Eucharist. According to Wyclif, Christ is present in Eucharist only spiritually through the miracle of faith. Believing in real presence of Christ in host and wine is, according to Wyclif, idolatry.

