

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií

UČENÍ LOLLARDŮ A HUSITŮ: SHODY A ROZDÍLY

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Řešitel: Marcel Mojžíš

Vedoucí: PhDr. Roman Zaoral

Místo a rok vypracování: Roztoky u Prahy 2016

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Učení lollardů a husitů: shody a rozdíly* napsal samostatně výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Rožtokách u Prahy dne 5. 5. 2016

.....
podpis

Poděkování

Chtěl bych tímto poděkovat PhDr. Romanu Zaoralovi za příkladné vedení bakalářské práce, za jeho ochotu pomoci nad rámec povinností a za veškerou půjčenou literaturu. Dále bych rád poděkoval Mgr. Evě Husákové z knihovny Ústavu mezinárodních vztahů za zprostředkování několika meziknihovních výpůjček.

Obsah

1. Předmět zkoumání a výzkumné metody	5
2. Přehled pramenů a literatury	6
3. Úvod do hereze.....	8
3.1. Valdenští.....	8
3.2. Hereze v Anglii a v Čechách	11
3.3. První viklefovci	12
3.4. Lollardské písemnictví	14
3.5. Česko-anglické vztahy a výchozí pozice obou hnutí.....	15
4. Lollardské teze a husitské artikuly	21
4.1. Chudoba církve.....	22
4.2. Uctívání neživých předmětů.....	22
4.3. Rovnoprávnost.....	24
5. Obraz jako střet teorie a praxe.....	26
5.1. Obrazoborectví lollardů a husitů	26
6. Transsubstanciace.....	31
7. Poutě.....	36
8. Chudoba církve	40
9. Shrnutí	44
Bibliografie.....	46
Editované prameny	46
Sekundární literatura.....	46

1. Předmět zkoumání a výzkumné metody

Druhá polovina 14. století a první čtvrtina století 15. se vyznačuje vzájemnou ideovou provázaností předhusitských a husitských Čech s Anglií Eduarda III. a jeho nástupce Richarda II. Ve světě se objevuje mnoho literatury mapující myšlenky lollardského a husitského hnutí, avšak vzájemná komparace vývoje obou revoltujících skupin je zužována na komparaci myšlenek vůdčích postav obou táborů. V této práci budu tedy porovnávat jednotlivé fáze myšlenkového vývoje u lollardů a husitů prizmatem základních fenoménů objevujících se ve věroučných programech dvanácti lollardských tezí a čtyřech artikulech. Cílem mé práce je poukázat na shody a rozdíly obou skupin v oblasti teologické argumentace a vyložit důvody jejich postojů. Budu se zde zabývat komparací postojů obou skupin k transsubstanciaci, ikonoklasmu, poutím, chudé církvi a také porovnáním jejich základních věroučných programů. Nabízí se zde také otázka po činnosti anglických reformátorů v husitských Čechách, jejichž nejvýraznější postavou byl Peter Payne, nebo úloha žebravých řádů v přenosu viklefovských myšlenek z Anglie do Čech.

Jsem si vědom toho, že vybírám pouze zlomek možných aspektů k porovnávání. Další důležité aspekty, jako predestinaci, mnohoobročnictví, všeobecné kněžství, či spásu, ponechávám otevřené k dalšímu zkoumání, jelikož nelze obsáhnout vše v rámci jedné bakalářské práce. Mým zúženým výběrem prošly právě ty aspekty, které se ukázaly jako nejvíce problematické a které podle mě dobře ilustrují rozdílnost obou reformních skupin. Jedná se tak jen o jednu z možných rovin komparace.

Komparační analýza užitá v této práci bude mít povahu synchronně-procesuální, bude se převážně jednat o komparaci dvou od sebe vzdálených míst v různém čase, avšak ve vzájemně porovnatelné fázi vývoje. Jednotlivé fáze obou hnutí z kalendářního hlediska dělí asi dvacet let. Tento přístup doplním komparací dvou odlehlých míst v témže časovém zařazení. Takto aplikovaná metoda se mi pro porovnání těchto dvou směrů jeví jako nejvhodnější.

2. Přehled pramenů a literatury

Menšinu nastudované literatury tvořily prameny, které jsem považoval za základní. Je to jednak Bible v jejím ekumenickém překladu,¹ která mi posloužila jako kontrolní literatura pro tvrzení jednotlivých teologů, dále také dvanáct lollardských tezí, které vyšly v Croninově studii,² kde je autor doplňuje vysvětlujícím komentářem, husitské čtyři artikuly,³ přepis rozhovoru lollarda Viléma Thorpa s arcibiskupem Arundelem,⁴ editovaný Viklefvův traktát *De eucharistia* s předmluvou Johanna Losertha⁵ a zakládací listina Univerzity Karlovy.⁶

Historické zkoumání je plné nástrah, výzkumník bojuje při studiu pramenů se sebou samým a s vlastními subjektivními názory na realitu a při četbě sekundární literatury ještě s osobnostmi historiků, kteří dějiny interpretují. Odstup od autorova vyprávění je jediným možným receptem, jak neupadnout v prosté převypravování cizího výkladu, který je často ovlivněn kontextem doby jeho vzniku.

Proto jsem do výběru literatury nezařadil například Piccolominiho *Českou historii*, kde autor popíral původnost husitského hnutí, které bral pouze jako interpretované lollardství a valdenství v českých poměrech. S velkou obezřetností jsem také přistupoval k marxistickou filosofií ovlivněnému dílu Roberta Kalivody *Husitská ideologie*,⁷ kde se autor neubráníl opačnému extrému, tedy zveličování přínosu husitství. Poněkud střízlivější pohled na problematiku podal historik Josef Pekař, jehož přednáška *O době husitské*⁸ z 8. července roku 1900 mi posloužila jako dobrý průvodce základními událostmi z doby husitského hnutí, avšak i zde se autor poobrozenecké generace neubráníl vyzdvihování národnostní otázky s výrazným protiněmeckým tónem. Dalším důležitým autorem byl Amadeo Molnár, jehož

¹ Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona – český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 2015

² CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907

³ *Čtyři pražské artikuly*. Fakulta informačních technologií VUT v Brně [online]. Brno [cit. 2016-05-04]. Dostupné z: <http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/artikuly.html.cs>

⁴ The Examination of Master William Thorpe, priest Of Heresy, Before Thomas Arundel, Arcibishop of Canterbury, In the Year of our Lord 1407: Lollard Beliefs on Pilgrimages. *The Geoffrey Chaucer Page* [online]. Harvard College, 2006 [cit. 2016-04-18]. Dostupné z: <http://sites.fas.harvard.edu/~chaucer/special/varia/pilgrimage/thorpe.html>

⁵ LOSERTH, J (ed.). *Johannis Wyclif: De eucharistia tractatus maior* [online]. London: Trubner & Co., 1892 [cit. 2016-05-04]. Dostupné z: http://lollardsociety.org/pdfs/Wyclif_de_Eucharistia.pdf

⁶ *Littera fundationis Universitatis Carolinae Pragensis*. Univerzita Karlova v Praze [online]. Praha [cit. 2016-05-04]. Dostupné z: <http://www.cuni.cz/UK-145.html>

⁷ KALIVODA, R. *Husitská ideologie*. Praha: Československá akademie věd, 1961

⁸ PEKAŘ, J. O době husitské. In: *Postavy a problémy českých dějin: výbor z díla*. Praha: Vyšehrad, 1990 str. 101-109

*Valdenští*⁹ a *Slovem obnovená*¹⁰ byly knihy velmi poučné, mnoho poznatků ohledně eucharistie a poutí bylo převzato právě z Molnára, avšak i zde jsem se neubráníl pocitu proevangelického tónu obou prací. Nesmím opomenout ani sborník tábořského husitského muzea *Husitský Tábor*,¹¹ konkrétně osmé číslo, které pojednává o husitském obrazoborectví. Stáří dokumentu se na výpovědní hodnotě podepsalo některými nepřesnostmi, avšak novější statistický přehled Zdeňky Hledíkové¹² o donacích církevním institucím je napravuje. Ponejvíce jsem tak čerpal z autorů současných, práce Margaret Astonové *England's Iconoclasts*¹³ a *Faith and Fire*¹⁴ o anglickém ikonoklasmu a lollardech mi posloužily jako základní literatura pro anglické prostředí. Lambertova *Středověká hereze*¹⁵ byla pak knihou, která mi poskytla ucelený přehled o důležitých heretických směrech a zároveň posloužila jako primární zdroj pro úvodní kapitulu, kde nepoučenému čtenáři podávám základní vhled do problematiky. Dalším příkladem historického přehledu byly první dva díly Šmahelovy *Husitské revoluce*,^{16,17} které nejen že nabízely k prozkoumání všechny mnou sledované aspekty, ale naznačovaly též místa vyžadující další bádání. Z knih o umění a husitství mi byla ponejvíce nápomocná kniha *Pravda zvítězila* Mileny Bartlové,¹⁸ kde autorka předkládá některé nové úhly pohledu na husitské obrazoborectví a částečně rozvádí Stejskalův umírněný názor o ničení kulturních památek v období chiliasmu, kde se oba autoři shodují na tom, že se zachovalo mnohem více uměleckých děl, než bylo předkládáno badateli v minulosti.

⁹ MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991

¹⁰ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977

¹¹ DRDA, M (ed.). *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum Husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985, svazek 8

¹² HLEDÍKOVÁ Z. *Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvacetiletí 15. století (Statistický přehled)*. In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994

¹³ ASTON, M. *England's Iconoclasts: Laws against images*. Oxford: Clarendon Press, 1988

¹⁴ ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993

¹⁵ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000

¹⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 1: Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Karolinum, 1993

¹⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993

¹⁸ BARTLOVÁ, M. *Pravda zvítězila: výtvarné umění a husitství 1380-1490*. Praha: Academia, 2015

3. Úvod do hereze

Jedenácté století bylo spolu s rozmachem měst stoletím oživení hereze. Rozličné asketické skupiny zakládaly nové řády, ve městech se vytvářely nové cechy, okolo měst pak obce a nové vesnice. Posvátné texty se těšily přízni alternativních interpretů, kteří předkládali nové chápání Písma. Šíření heretických myšlenek bylo usnadněno také díky ekonomickému a sociálnímu vývoji. Zejména obchodní cesty sloužily k předávání kacířského učení. Svůj význam měly též organizované skupiny, ve kterých bylo posvátné kázání reprodukováno.

Hereze dvanáctého století byla zejména v první čtvrtině vázána na potulné kazatelství, jež se zrodilo v hlavách mnichů západní Francie, kteří nebyli spokojeni se svým stylem života, ani životem vlastního kléru. Důležitou roli zde hrála stále bohatší církev, vůči které se kazatelé ortodoxně vymezovali okatou chudobou. Náklonnost k chudobě byla společným rysem kazatelů a často vzbuzovala mezi posluchači zvláštní zájem a úctu. Proto se posluchači rychle sbíhali a tvořili tak smíšené spolky, které vzbuzovaly u církevních autorit neklid. Potulné kazatelství nebylo zakázané, avšak narůstající strach církve z šíření nového myšlení a zároveň její neschopnost na to patřičně reagovat způsobil nátlak na stoupence nových myšlenek, aby se usadili a ustanovili si jednotnou formu náboženského života.

Apoštolský život se ale od svého mnišského předobrazu začal v některých aspektech odvracet. Představa o uzavřené komunitě mnicha či jeptišky podle vzoru raných křesťanů byla inovována pasáží evangelia, kde učedníci Kristovi „bez žebrácké mošny, měšce, bot a peněz“¹⁹ putovali a kázali po vesnicích. Potulné kazatelství tak započalo nové chápání Písma, které se čím dál tím víc odvracelo od soudobé církevní praxe, která svým bohatstvím vzbuzovala v revoltujících skupinách nedůvěru.

3.1. Valdenští

Valdenští jsou významným heretickým hnutím, které používalo evangelický ideál jako nastavené zrcadlo soudobé církvi, jež se odkláněla od původních hodnot. Valdenští tvrdili, že rozhoduje pouze mravní profil jedince, tudíž zavrhovali veškeré vnější projevy jako uctívání svatých, modlitby za mrtvé, poutě, kostely, oltáře aj.²⁰ Svými postoji připomínali anglické lollardy.

¹⁹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha, Argo, 2000, str. 71

²⁰ MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991, str. 47

Zakladatelem této skupiny heretiků se stal bohatý obchodník z Lyonu Petr Valdes. Inspirován sv. Alexiem rozhodl se pro asketický život v chudobě a evangelických kázáních. Valdese však od dřívějších heretiků odlišuje zápal, s jakým usiloval o sebevzdělávání. Obstarával si tak překlady Písma, aby se dozvěděl, co v evangeliích stojí. Díky tomu získal řadu přívrženců.²¹

Valdes a jeho stoupenci se s církevními autoritami pochopitelně neshodli. Právo kázat měl primárně papež, biskupové a kněží. Valdenští se tedy obrátili na papeže a účastnili se třetího lateránského koncilu konaného v Římě r. 1179, kde žádali autorizaci svého kázání. Valdenské kázání však uznáno nebylo.²² Jednalo se o standardní postup – církev vítala apoštolský přístup k životu, avšak na kázání si ze strachu ze ztráty postavení vyhrazovala monopol.

Valdes zatím nebyl heretikem, na požadavek diecézního synodu v Lyonu z r. 1180 de facto sepsal poslušnost církvi – ortodoxní vyznání víry. Valdenští byli v očích církevních představitelů stále pouze „pocestní obecnství kazatelů evangelia“,²³ tudíž mnohem méně nebezpeční, než jiné heretické hnutí – kataři. Účel synodu byl tedy vystrašit Valdese, vynutit si poslušnost, zabránit tak pronikání katarského myšlení do řad lyonských chudých a začít řešit větší katarský problém. Tak vznikl jakýsi program valdenských, ve kterém byly odmítnuty některé heretické myšlenky pocházející od katarů a kde byly vyjmenovány všechny potřebné svátosti. Valdes se zde měl zřeknout způsobu života, jaký doposud vedl. Problematický byl však i tento krok, protože ač byl Valdes poslušný církvi, slib, jaký podepsal v Lyonu, tedy řídit se radami evangelia, jako by se jednalo o rozkazy, pro něj znamenal potřebu kázat. Pakliže bylo Kristovým žákům nařízeno kázat evangelium všem, bylo tak nakázáno i valdenským.

Ač se tedy valdenští zavázali dodržovat pravidla katolické církve, jejich přístup k církvi se proměnil. Pozitivní katolický ideál chudoby je převeden v ideál chudoby kněží, neapeluje se tedy na samotné valdenské a jejich asketický život, nýbrž na představitele církve. Přijímání mravního profilu jako jediného určujícího hlediska mělo za následek odvrhnutí celé

²¹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000, str. 102

²² tamtéž

²³ MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991; str. 33

církve jako instituce, která „právě tím, že znehodnotila evangelické ideály a přestala se jimi řídit, ztratila svou společenskou funkci a smysl“.²⁴

Situace vrcholí na koncilu ve Veroně konaném čtyři roky po lyonském synodu, kde byli valdenští oficiálně exkomunikováni a prohlášeni za kacíře. Fridrich Barbarossa zde měl hodit rukavici na stůl na znamení války proti heretikům.

Církvi se skutečně podařilo valdenské zapudit, alespoň v Lyonu, kde jim nový arcibiskup Jan Bellesmains zakázal kázat a vykládat Písmo. Valdes se tedy přesunul do Languedoku, který můžeme bez nadsázky nazvat francouzskou kolébkou hereze. Zdali tam také zemřel, není známo, jeho smrt se datuje mezi léta 1206 a 1207. Teoretická možnost skonu následkem křížové výpravy proti katarům nikdy nebyla potvrzena.

Právě Languedoc se stal novým epicentrem činnosti lyonských chudých. Důvod byl prostý – náklonnost velmožů k neortodoxním myšlenkám, nedostatek vzdělávacích institucí a zejména zanedbatelný církevní dohled.²⁵ Církev zde načas dokonce zavedla umírněnou strategii boje proti heretikům formou diskusí, které se odehrávaly mezi katolíky a katary, posléze také přibyli valdenští, jejichž mluvčím se stal vzdělaný Valdesův žák Durand z Osky.

Těmito inovátory byli biskup z Osmy Diego a Dominik z Calaruegy, kteří pochopili význam chudoby pro obyčejné katolíky ne příliš vzdělané obyvatelstvo a poradili papežovi, aby následná katolická kázání byla vedena bez okatých církevních rouch ve stejně zanedbaném vzezření, jaký užívají kacíři, odvolávající se na apoštoly. Dominik s Diegem tak začali kázat Písmo. „Byl to zášleh poznání, že evangelium se může šířit zase jen evangelickými prostředky“.²⁶

Valdenští zanechali stopu také v Českých zemích (přesněji na jihu Čech), avšak po zásahu Přemysla Otakara II. v roce 1257, kdy inicioval inkviziční řízení proti valdenské herezi, se tito heretici uchýlili do ústraní. Na rozdíl od původních valdenských z Lyonu se čeští valdenští nikterak nelišili od řádných duchovních a své přesvědčení dávali najevo pouze v uzavřených kruzích, nedocházelo tedy k viditelné manifestaci. Okázalá chudoba zde nehrála úlohu, mezi valdenskými byla početná skupina poddaných ze středních vrstev.²⁷ Valdenství se opětovně vynořilo spolu s Husem a jeho současníky, kteří byli často obviňováni

²⁴ KALIVODA, R. *Husitská ideologie*. Praha: Československá akademie věd, 1961; str. 203

²⁵ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 108-109

²⁶ MOLNÁR, A. *Valdenští*. Praha: Kalich, 1991; str. 53

²⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 43

z valdenských bludů. Jedním byl kazatel Mikuláš z Velenovic, který byl roku 1408 pro podezření z valdenství vyslýchán vikářem pražského arcibiskupa. Důvodem byl společný apel na chudobu církve a povolení laikům vést kázání.²⁸

3.2. Hereze v Anglii a v Čechách

Zatímco Evropou zmítal dlouhý boj o investituru, Anglie šla smířlivější cestou, kde bylo dosaženo rychlého kompromisu – tehdejší král Jindřich I. přenechal jmenování opatů a prelátů církvi výměnou za jejich poslušnost a statky.²⁹ Tato londýnská dohoda z r. 1107 zároveň vytvořila klidné prostředí pro dosazování církevních hodnostářů, a tak se zde neseťkáváme s vyhrocenými spory, jaké zažívala kontinentální Evropa.

Anglii též nelze upřít dobře fungující administrativu, která měla také přispět k eliminaci heretických myšlenek pronikajících z kontinentu tím, že umožnila rychle vyhledat a odsoudit kacíře, kteří připluli z Evropy.³⁰ Anglie si hereze na kontinentu byla dobře vědoma a její kontrolní mechanismy fungovaly až do poloviny 14. století téměř bezchybně.

To však neznamenalo, že by se anglická církev v době pozdního středověku nepotýkala s problémy. Úbytek žebravých mnichů, nárůst mystiků, kteří vykládali Písmo po svém, navíc v anglickém jazyce, a příliš mnoho kléru bez obročí potichu naznačovaly zhoršení postavení oficiální církve. Napětí vyvrcholilo rokem 1369, kdy propukla nákladná stoletá válka, která přispěla jednak k vyšším daním, a následně též k výskytu požadavku na sekularizaci církevního majetku. Společenské klima se postupně začalo přiklánět k radikálním myšlenkám toužícím po reformě, jaké hlásal Jan Viklef a jeho následovníci – lollardi.

Viklefova hereze se podle Lamberta nenacházela v žádném dřívějším předobrazu,³¹ avšak lze jen těžko předpokládat, že by mistři oxfordské univerzity neznali historii opravných hnutí a neinspirovali se jimi. Až do Viklefovy doby totiž nepocházeli heretičtí agitátoři z univerzitních kruhů. Výše jsem zmínil, že se jednalo převážně o nevzdělané kazatele opírající se více o obecně rozšířenou úctu k chudobě než o propracovaná učení. Viklefova hereze byla tedy jedinečná v tom, že poprvé v dějinách pocházela z elitních vrstev obyvatelstva.

²⁸ MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, 1991; str. 200

²⁹ MORGAN, KENNETH, O. *Dějiny Británie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999; str. 111

³⁰ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 328

³¹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000; str. 331

Dostupná literatura shodně soudí, že pokud Viklef své myšlenky diskutoval v rámci univerzity, významnou pozornost církve nevzbuzoval. Heretikem byl nazýván až v posledním desetiletí svého života, v době, kdy se jeho rétorika vůči církevním pořádkům zostříla.³² Ze sedmdesátých let pochází Viklefův spis *De ecclesia*, kde ostře kritizoval právě církevní pořádky. Arcibiskup z Canterbury sesadil Viklefa z úřadu v roce 1371. Viklefův realismus společně s fanatickou snahou proměnit církev ještě více hnul žlučí představitelům kléru, když neuznal ortodoxní učení o transsubstanciaci. Rozkol v otázce eucharistie také vedl ke ztrátě většiny oxfordských spojenců.

Roku 1381 odešel Viklef z univerzity, avšak vliv jeho učení neutichal. Přívrženci začali šířit jeho myšlenky v angličtině, což způsobilo obecné pobouření autorit a veřejné zavržení Viklefova učení.³³ Toto odvrhnutí se však konalo jen na „oficiální“ úrovni, Viklef si i nadále uchovával hrstku soukmenovců, která sehrála důležitou roli v rozvoji lollardství a která pokračovala v šíření jeho myšlenek.

Výrazným prvkem reformy byla částečná sekularizace církevního majetku, která Viklefovi zaručila pozornost šlechticů. Přílišné bohatství církev kazilo a světská moc by měla zasáhnout proti všem zkaženým kněžím a mnichům tak, že by jim majetek znárodnila. Kněží, kteří nežili ctnostným životem, neměli mít ani vlastnická práva, a tudíž dle Viklefa operovali s právy, na jaká neměli nárok. Tato logika však neuplatňuje opačným směrem. Ve spisu *De officio regis* Viklef praví, že moc krále by měla být neohrožitelná, protože sám král je dosazován z vůle Boží. Panovník je tak, na rozdíl od církevních představitelů neohrožitelný.³⁴

3.3. První viklefovci

Mezi nejvýraznější rané viklefovce řadí literatura Mikuláše Hereforda, Filipa Reptona, Jana Astona a Jana Purveye,³⁵ všichni pocházeli z oxfordské univerzity. Avšak k této čtveřici musíme přiřadit jméno Valtra Bruta, který spolupracoval na programu dvanácti lollardských tezí.

Všichni jmenovaní se významnou měrou podíleli na šíření lollardství. Hereford přispěl k překladu viklefovské Bible a prosazoval sekularizaci církevního majetku, avšak po věznění

³² MCFARLANE, K. B. *Wycliffe and English nonconformity*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972; str. 1

³³ ASTON, M. *Faith and Fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press; Str. 31–32

³⁴ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Argo, 2000; str. 340

³⁵ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Argo, 2000; str. 354

se svých názorů zřekl. Podobný osud stíhal i Repton, který se věnoval reformní činnosti jako biskup v Lincolnu. Aston a Purvey se lollardského evangelismu drželi déle, avšak obdobně jako předchozí dva heresiarchové se této víry zřekli. Purvey znal Viklefa osobně a byl kronikáři nazván glosátorem a knihovníkem lollardů. Ve své heretické činnosti setrval nejdéle, nakonec byl však také dopaden a musel svá stanoviska odvolat. Po zhruba tříleté odmlce se k lollardství opět vrátil a v heretické činnosti pokračoval.³⁶

O rozšíření lollardství se postaral i nižší klérus, kde se reformní myšlenky šířily velice dobře. Veřejnost názory na přerozdělení církevního majetku vítala s povděkem, a proto se někteří ujali role venkovských agitátorů. Tito lidé byli příliš málo vzdělaní na to, aby se dostali k materiálům, jaké vydávala protiviklefovská strana, a tak lollardství úspěšně opustilo univerzitní prostředí.

Zvláštní skupinu heretiků tvořili šlechtici – rytíři ze dvora Richarda II. Motivace šlechticů byla prakticky dvojitá – náboženské přesvědčení a snaha sekularizovat církevní statky za účelem získání financí na válečná tažení. Právě rytíři byli často patroni lollardství a poskytovali viklefovcům první generace útočiště na svých panstvích.³⁷

Významným rytířem otevřeně vyznávajícím lollardství byl Jan Oldcastle, který pro své přesvědčení několikrát stanul před církevním koncilem, kde hájil svá stanoviska, za která byl natrikrát souzen a napotřetí již odsouzen a uvězněn.³⁸ Oldcastlovi byl však s pomocí ostatních lollardů umožněn útěk, aby se následně chopil iniciativy a roku 1414 shromáždil své stoupence ve víře násilné reformy. Údajně mělo jít o povraždění královské rodiny, sesazení církve a vyvlastnění jejího majetku. Rebelů bylo na tři stovky a mnozí z nich byli zcela bez heretické příslušnosti a povstali pouze pro vidinu obohacení sebe sama. Vzbouřenci však byli dopadeni ještě dříve, než svůj plán měli uskutečnit. Tresty byly rozličné – přes oběšení a upálení pravověrných lollardů po zajetí a následné propuštění rebelských oportunistů. Touto událostí začíná druhá generace lollardství, která se vyznačuje ústupem do ilegality, ze které se toto opravné hnutí již nedostalo.

³⁶ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 355–357

³⁷ ZAORAL, R. Na trase mezi Oxfordem a Prahou. In: *Dějiny a současnost*, roč. 22, č. 5. Praha: Lidové noviny, 2000; str. 35

³⁸ Kritickým se stalo opět téma eucharistie. Oldcastlovo vysoké postavení dokládá i fakt, že mu byl udělen odklad trestu, aby mohl svá stanoviska ještě přehodnotit, viz BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna*. Praha: Vyšehrad, 1989; str. 139

Důležitou roli v Oldcastlově povstání hrál další významný viklefovec druhé generace a mistr svobodných umění z oxfordské univerzity – Petr Payne – který měl sira Oldcastla přivést k lollardství³⁹ a díky kterému měl anglický rytíř tvrdošjně trvat na svých názorech až do smrti.⁴⁰ Petr Payne působil na univerzitě v Oxfordu jako mistr koleje White Hall a posléze také koleje sv. Edmunda, kde šířil Viklefovo učení až do roku 1412.⁴¹ Poté se jeho stopa ztrácí a objevuje se až s Oldcastlem. Kvůli úzké spojitosti s povstáním byl však na Payna vydán zatykač a tento vlivný a vzdělaný lollardský mistr musel z Anglie uprchnout.⁴²

3.4. Lollardské písemnictví

Vedle Viklefových spisů hrál významnou roli doslovný opis Vulgáty, na kterém se podílel sám Viklef. Bohužel se nedokázal od latinského opisu dostatečně oprostít, protože přijímal Písmo jako slovo Boží, do kterého by se nemělo nijak zasahovat. Anglický překlad Vulgáty byl proto kostrbatý a bylo nutné jej dovysvětlit, k čemuž sloužil komentář z *Glossa Ordinaria*.

Konec 14. století se nesl ve znamení latinského výkladu Apokalypsy *Opus Aruduum*, který sepsal neznámý lollardský mistr, jenž kritizoval perzekuci lollardů a nedůstojný mnišský život. Za své názory byl vězněn a donucen kázat v anonymitě, jako většina lollardských spisovatelů. Tvrdě prohlašoval, že zničení viklefovských spisů povede pouze k tvrdší herezi a k sepsání knih mnohem mocnějších. Můžeme soudit, že se jednalo o člověka, který prošel univerzitou v Oxfordu – cílovou skupinou spisu.

V Oxfordu vznikl také rozsáhlý slovník tezí, jenž sloužil kněžím, kteří neměli přístup k rozsáhlé vědecké knihovně, jako průvodce myšlením Jana Viklefa. Práce čítala 509 hesel a 3000 stran, což bylo pro mnohé kazatele přespříliš, a tak si praxe vyžádala stručnější verzi o 303 heslech nazvanou *Rosarium*. Tento slovník se pak dále používal a kombinoval s dalšími lollardskými spisy, čímž ještě rozšiřoval už tak početné množství materiálů. Tak vznikl další latinský spis – *Floretum*.

Ohromnou důležitostí se pyšnila anglická sbírka lollardských kázání, která byla sepsána v univerzitních místnostech ještě před rokem 1400 a která čítala až 294 kázání pro 120 všedních dní. Tento materiál byl dílem více než čtyřiceti autorů, kteří vytvořili zcela

³⁹ ŠMAHEL, F. *Curriculum vitae Magistri Petri Payne*. Praha: 1996; str. 142

⁴⁰ BARTOŠ, F. M. M. *Petr Payne: diplomat husitské revoluce*. Praha: Kalich, 1956; str. 16

⁴¹ ŠMAHEL, F. *Curriculum vitae Magistri Petri Payne*. Praha: 1996; str. 143

⁴² BARTOŠ, F. M. M. *Petr Payne: diplomat husitské revoluce*. Praha: Kalich, 1956; str. 16

nezávislou literaturu, nepocházející z pouhých otrockých překladů a glos evangelií, jak bylo doposud zvykem.⁴³

Tyto pečlivě připravené anglické materiály měly být základem pro přesvědčení křesťanského kléru, aby umožnil lollardům otevřít kostely a svobodně kázat. Církevní autority, konfrontované s vědeckými spisy z univerzity, se však oprávněně obávaly ztráty svého postavení, a tak k žádnému otevřenému lollardskému kázání posvěcenému stávající anglickou církví nikdy nedošlo. Významnou roli zde hrál jistě strach církevních autorit z narušení monopolu na kázání, lollardské materiály svou pečlivostí vzbuzovaly patriční respekt.

Nutno podotknout, že samotné hnutí nebylo jednotné, což bylo zapříčiněno širokým záběrem lidských vrstev. Po povstání sira Oldcastla a zmizení Petra Payna ztratilo lollardství významné ideové vůdce a nedostatek vzdělaných kazatelů způsobil, že se viklefovské myšlenky dále šířily mezi měšťany a vesničany, jejichž kazatelé se často omezovali na donatismus a antiklerikalismus. Vysokoškolští lollardé vymizeli a učení sekty se tak nutně zjednodušilo. Rozsáhlá lollardská knihovna byla pro kazatele nyní příliš složitá a viklefovská filosofie se tak vytratila a omezila se jen na morálku a přesto, že stále vycházely nové lollardské spisy, nezabývaly se důsledky tezí jejich zakladatele.⁴⁴

3.5. Česko-anglické vztahy a výchozí pozice obou hnutí

Česko-anglické vztahy nebyly za vlády Jana Lucemburského nikterak vřelé, panovník byl spojencem Francie, se kterou byla Anglie v neustálém konfliktu.⁴⁵ Aby se otevřela možnost přesunu lidí a tím pádem také myšlenek mezi oběma zeměmi, bylo zapotřebí nevalné vztahy nejdříve napravit a položit tak základy pro šíření nově vznikajících myšlenek.⁴⁶

Rozhodující úlohu v konstituci základů pro přesun heretických myšlenek sehrál Karel IV., přestože sám herezi odsuzoval.⁴⁷ Nejednalo se samozřejmě o vědomý důsledek jeho vlády, avšak odklon od profrancouzské politiky a příklonění na stranu Anglie jistě dopomohlo

⁴³ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 360

⁴⁴ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 371

⁴⁵ BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna*. Praha: Vyšehrad, 1989; str. 81

⁴⁶ Omezují se zde jen na vládu Lucemburků, avšak Suchý upozorňuje na kontakty mezi Čechami a Anglií zásluhou řeholních řádů již ve 12. století, viz SUCHÝ, M. England and Bohemia in the Time of Anne of Luxemburg: Dynastic Marriage as a Precondition for Cultural Contact in the Late Middle Ages. In: *PRAGUE AND BOHEMIA: Medieval Art, Architecture and Cultural Exchange in Central Europe*. Leeds: The British Archeological Association, 2009; str 8

⁴⁷ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 414

k otevření informačních kanálů mezi oběma zeměmi. Hlavní důvody pro tak rázný obrat v nastolených pořádcích rodu Lucemburků byly v podstatě dva – spory s říšskými knížaty a posléze také papežské schizma. Karel IV. byl zvolen římským císařem roku 1346, krátce po smrti otce Jana Lucemburského, který obratnou diplomacií zařídil sesazení stávajícího císaře Ludvíka Bavorského a příslibení císařské koruny synovi Karlovi. Karel IV. tak již na počátku svého panování stál na tenkém ledě, kdy ho neuznal právě sesazený Ludvík Bavorský a některá říšská města, kde měl Ludvík stále významný vliv.

Ani anglický král Eduard III. nebyl současnou situací příliš potěšen, v Ludvíkovi měl spojence, který podporoval anglické nároky na francouzský trůn. Zde pomohlo českému panovníkovi štěstí, Ludvík se chystal na válečné tažení, avšak spadl z koně a zlomil si vaz.⁴⁸ Karel nezahálel a s vojskem určeným původně k obraně země objel několik vzdorujících oblastí říše a Porýní, které získal na svou stranu. V opozici tak zůstal už jen anglický král, který se logicky obával intervencí českého krále ve Francii, a Karel IV. musel prokázat své diplomatické schopnosti podruhé. V roce 1348 podepsal Karel s Eduardem smlouvu o přátelství, kde se česká strana zaručila, že nepodnikne žádné kroky ve prospěch Francie při boji s Anglií. Anglický král na oplátku příslibil Karlovi, že se do jeho vlády v římské říši nebude vměšovat. Eduard dokonce příslibil pomoc, když by se Francie pletla do Karlova vladaření.

Samotné dobré politické vztahy by k přesunu poddaných však nestačily, Karlova smlouva měla ryze politický dopad. Až syn Václav podepsal s anglickým králem Richardem II. dodatek, který zaručoval volný pohyb poddaných na území obou říší, soukolí transferu heretických myšlenek se tak mohlo dát pomalu do pohybu. Tak se mohlo učení Viklefa volně dostat do Čech.

Na tomto místě musím zmínit další postavu, která se významnou měrou zasadila o příliv anglickým učením obohacených lidí do Českých zemí. V Paříži a Oxfordu působil kanovník sv. Víta Vojtěch Raňkův z Ježova, jenž roku 1388 založil nadaci pro české studenty, kteří by ve Francii či Anglii chtěli studovat teologii nebo svobodná umění. Tou dobou byla lollardská hereze v rozpuku, a přestože byl Viklef již po smrti a jeho učení odsouzeno jako kacířské, knihovna Oxfordu čítala množství filosofických traktátů, které přitahovaly pozornost studentů, jejichž útočišti pak byly venkovské usedlosti zámožných rytířů, mezi

⁴⁸ BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna*. Praha: Vyšehrad, 1989; str. 84

kterými se lollardské učení těšilo velké oblibě. Zde se viklefovské spisy opisovaly, aby pak mohly putovat do Čech.

Konkrétním příkladem budiž návštěva dvou českých studentů Mikuláše Faulfiše a Jiřího z Kněhnic, kteří přijeli do Oxfordu na počátku 15. století opisovat viklefovské traktáty. Lze usuzovat, že se do Anglie dostali právě díky nadaci Vojtěcha Raňkúva. Opisy pak pořizovali na zapadlých hrabstvích, jejichž patroni byli vlivní lollardští rytíři.⁴⁹ Petr Payne, tou dobou ještě v Oxfordu, jim dokonce opatřil dobrozdání s pečeti oxfordské univerzity, kde stálo, že Jan Viklef nebyl nikdy stíhán jako kacíř.⁵⁰ Způsob, jakým to provedl, zatím není známý. V Praze pak měli tito studenti referovat o stavu v Anglii. Pravděpodobně se nejednalo o první transfer viklefovských spisů. Do Anglie se dostal také Jeroným Pražský, který pobýval v Oxfordu mezi léty 1399 – 1401. Tomu se podařilo přivést do Prahy Viklefovy spisy *Triologus*, *De eucharistia*, *Dialogus* a *De simonia*.⁵¹

Ani Jeroným Pražský však nebyl první, komu se podařilo přivést opisy viklefovských děl. Prvním, kdo opisoval Viklefovy traktáty, byl podle dostupných informací Jan Hus, který si tak měl ještě jako mladý student přivydělávat na studia.⁵² Jan Hus získal titul mistra svobodných umění v roce 1396, opisy viklefovských traktátů tak musel vytvářet ještě dříve.^{53,54}

Aby se Viklefovy spisy dostaly do Prahy, bylo zapotřebí dalšího informačního kanálu, který bychom mohli označit jako dvorský. Zde se opět projevil vliv Karla IV., který přislíbil dceru Annu anglickému králi Richardovi II. Oba panovníci si od sňatku slibovali posílení vzájemných pozic vůči postavení Francie, která neuznala papeže Urbana VI., za kterým stáli oba králové, a zvolila vzdoropapeže Klementa VII. Václav dostal plánu svého otce, a tak se početná skupina dvořanů spolu s Annou vydala do Anglie. Vracející se dvořané pak mohli přinést do Čech další Viklefovy spisy.⁵⁵

⁴⁹ ZAORAL, R. Na trase mezi Oxfordem a Prahou. In: *Dějiny a současnost*, roč. 22, č. 5. Praha: Lidové noviny, 2000; str. 35

⁵⁰ BARTOŠ, F. M. *Petr Payne: Diplomát husitské revoluce*. Praha: Kalich, 1956; str. 12

⁵¹ BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna*. Praha: Vyšehrad, 1989; str. 132

⁵² LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 424

⁵³ LÜTZOW, F. *The life & Times of Master John Hus*. Londýn: J.M.Dent & Co., 1909; str. 72

⁵⁴ Hudsonová píše, že první spisy byly přivezeny do Čech někdy v sedmdesátých letech, odpovídala by tomu kritika, kterou viklefovským traktátům projevil Mikuláš Biceps, viz ZAORAL, R. Na trase mezi Oxfordem a Prahou. In: *Dějiny a současnost*, roč. 22, č. 5. Praha: Lidové noviny, 2000; str. 35

⁵⁵ tamtéž

Třetí možností transferu informací mezi Anglií a Čechami byli Angličané utíkající do Čech před perzekucí. S nimi pak prchali příbuzní a nezřídka se také po čase vraceli zpět. Možná právě díky nim se do Čech dostaly zprávy o osudech Richarda Wycha či list Jana Oldcastla Václavu IV. Právě touto cestou se do Prahy po dlouhých peripetiích dostal Petr Payne, posléze zvaný Mistr Engliš, který se v Praze objevil někdy na začátku roku 1415.⁵⁶

Důvodem atraktivitu Českých zemí pro prchající anglické heretiky nebyl jen volný přesun poddaných zpečetěný smlouvou Václava IV. a Richarda II. Určující roli zde hrála politická situace v obou zemích a přístupnost panovníka novým myšlenkám. Pozice heretiků v Anglii byla totiž mnohem složitější než v Čechách. Důvodem byla, dle mého názoru, trojice vzájemně propojených příčin – vleklá válka Anglie s Francií, morová epidemie a nepodařená povstání anglické chudiny.

Anglické výpravy do Francie a jejího spojence Skotska stály nemálo peněz a životů, které z velké části promarnil nástupce schopného Eduarda III. král Richard II., jenž přišel o většinu dobytých území. Toto období nazývá Trevelyan výstižně obdobím obecné dekadence.⁵⁷ Státní pokladna se rychle vyprazdňovala a nastala situace ještě více zkomplikovala morová epidemie, která měla v Anglii katastrofické důsledky.⁵⁸

Mor způsobil rapidní úbytek pracovní síly, který řešil parlament řadou nových nařízení, jež zaváděly nucené práce poddaných na pozemcích od určené rozlohy. Na dodržování pracovních povinností dohlížel nově ustanovený kontrolní orgán. Nedostatek námezdních dělníků také zapříčiňoval růst jejich mezd, královi Richardovi tak státní kasa mizela před očima.

Nejvíce doléhala současná situace na vesnice, jejichž obyvatelstvo muselo nejen zásobovat stále méně a méně úspěšnou armádu lidmi a výzbrojí, ale navíc museli zbylí poddaní nuceně pracovat na polích, které kontrolovala královská komise.⁵⁹ Stát a jeho úředníci tak v očích veřejnosti byli stále méně populární. Politická situace nahrávala úvahám

⁵⁶ BARTOŠ, F. M. *M. Petr Payne: diplomat husitské revoluce*, Praha: Kalich, 1956; str. 16

⁵⁷ TREVELYAN, G. M. *England in the age of Wycliffe*. London: Longman, 1972; str. 2

⁵⁸ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 1: Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Karolinum, 1993; str. 140

⁵⁹ tamtéž

o sekularizaci církevního majetku, který tváří v tvář královským výdajům přitahoval pozornost nejen veřejnosti, ale také rytířů z Eduardova dvora.⁶⁰

Nespokojenost veřejnosti se na konci května roku 1381 zhmotnila ve spontánní povstání, kterému měli velet Jan Ball a Wat Tyler. Povstalci žádali, podobně jako Viklef, zábor církevního majetku ve prospěch lidu, dále zrušení poddanství nebo svobodu obchodování. Avšak sám Viklef se od povstání distancoval.⁶¹

Církev ovšem nebezpečí nastupující hereze nepodcenila a již rok po selském povstání vydala na popud dominikánů edikty proti Viklefovi i jeho následovníkům a arcibiskup Courtenay odvolal z Oxfordu rané viklefisty. Přesto, že motivace povstalců nebyly náboženské, jejich poražení urychlilo protiheretická opatření. Církev mohla v některých požadavcích povstalců vidět proviklefské názory a za jedno s arcibiskupy Courtenayem a Arundelem byl i král Richard. Je tedy zřejmé, že jakékoli další požadavky viklefistů spíše přilily olej do ohně. Přes veškeré snahy o změnu poměrů v církvi se jim krále ani arcibiskupy přemoci nepodařilo.

Pakliže jsem uvedl panovníka, válku s Francouzi a morovou epidemií jako příčiny nezdaru lollardské hereze, u husitů je situace zcela opačná. Panovník je alespoň z počátku oprávněnému hnutí nakloněn, boje s cizinci na univerzitě hrají reformátorům do karet a morová rána Čechy nezasáhla s takovou silou jako Anglii.

V devadesátých letech 14. století navíc došlo k otevření dvou kaplí, které se staly epicentry husitského kázání v mateřském jazyce. Jednak to byla Kaple Božího těla, kde se každoročně konal mj. svátek Sv. kopí a hřebů Páně, jednalo se tak o významné poutní místo,⁶² a dále pak Betlémská kaple, kterou husité používali pro svá kázání od roku 1394.⁶³ Jednalo se tedy o velikou konkurenční výhodu oproti lollardům, díky které se mohlo heretické myšlení šířit mnohem lépe.

⁶⁰ Trevelyan zdůrazňuje také silící odpor k církevním představitelům ve světských funkcích, který byl přítomen nejen v řadách veřejnosti, ale také mezi lordy, kteří měli králi předat žádost na jejich sesazení a nahrazení, král požadavek ale nevyslyšel, viz TREVELYAN, G. M. *England in the age of Wycliffe*. London: Longman, 1972; str. 5

⁶¹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 1: Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Karolinum, 1993; str. 141–143

⁶² BAŤKOVÁ, R. *Umělecké památky Prahy 2: Nové Město, Vyšehrad*. Praha: Academia, 2000; str. 87–88

⁶³ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 422

Děkovat mohou husité také pražskému arcibiskupovi Zbyňkovi z Házmburka, který nebyl dobře vzdělán v teologii a viklefovcům měl být až do roku 1408 dokonce nakloněn.⁶⁴ Zbyněk se tak stal naprostým opakem arcibiskupů Courtenaye a Arundela, kteří se v Anglii snažili proviklefskou stranu zastavit.

Nevalné renomé krále Václava a národnostní rozbroje na univerzitě v Praze byly dalšími klíčovými faktory, které pomohly opravným snahám Jana Husa a jeho stoupenců. Na počátku 15. století byl Václav sesazen z císařského stolce a nahrazen Ruprechtem III. Falckým, protože se o říši neměl dostatečně starat.⁶⁵ Svoji snahu zaměřil na znovunabytí císařského titulu. Souběžně s Václavovým politickým neúspěchem se na pražské univerzitě vyskytovaly národnostní rozepře mezi českou viklefskou menšinou, které byla na univerzitě asi jedna pětina,⁶⁶ a rostoucím počtem převážně německých členů akademické obce. Tato situace dělala vrásky také českému králi, protože zde nenalézal oporu pro sesazení svého německého soka. Problematické univerzitní vztahy se tak staly spojovacím článkem mezi českým králem a pražskými viklefovci. Král Václav dal společně s Husem a Jeronýmem sepsat roku 1409 Dekret kutnohorský, díky kterému si zajistil většinu univerzitních hlasů v politickém souboji o císařský trůn. Václav pod vidinou znovuzískání císařského titulu šel proti tradici svého otce, který do zakládací listiny UK vložil článek zaručující stejná práva a svobody pro mistry i studenty jakékoli národnosti.⁶⁷

Václavovo přiklonění se k reformním snahám vyvolalo mezi anglickými lollardy hotové pozdvižení. Důkazem budiž oslavný dopis sira Jana Oldcastla Václavu IV., kde Oldcastle nabádá českého krále, aby ve své reformní snaze vytrval, a nabízí mu morální podporu.⁶⁸

Husité se tak oproti lollardům mohli z počátku mnohem více uchytit v soudobé společnosti. Náklonnost panovníka a možnost volně kázat se ukázaly jako klíčové faktory, které daly tomuto opravnému hnutí sílu, jež se jen stěží dala ovládnout a přes mnoho prolité krve dovedla národ až k dočasnému náboženskému míru.

⁶⁴ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 428

⁶⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 218

⁶⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 223

⁶⁷ viz *Littera foundationis Universitatis Carolinae Pragensis*. Univerzita Karlova v Praze [online]. Praha [cit. 2016-17-03]. Dostupné z: <http://www.cuni.cz/UK-145.html>

⁶⁸ BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna*. Praha: Vyšehrad, 1989; str. 210-11

4. Lollardské teze a husitské artikuly

Při výčtu společných rysů husitství a lollardství nesmíme zapomenout na věroučné programy, které sepsaly obě skupiny. Nutno však říci, že se nejedná o totéž, byť oba směry nezapřou Jana Viklefa a husitský dokument do jisté míry vychází z lollardské předlohy. Rozdílná však nejsou jen některá stanoviska, ale také povaha obou dokumentů. Jak uvidíme níže, lollardské teze jsou na rozdíl od husitských artikulů spis čistě věroučný, aniž by usiloval o politické změny ve společnosti, zatímco pražské artikuly můžeme považovat za zákonodárný dokument, který se snaží vymezit práva a povinnosti dvou zúčastněných stran.

Na programu dvanácti lollardských tezí se podíleli univerzitní profesori vyhnaní z Oxfordu, konkrétně Jan Aston, Mikuláš Hereford, Jan Purvey a Valtr Brute. V roce 1395 využili nepřítomnosti krále v zemi, který byl na jednom ze svých tažení do Skotska, a parlamentu předložili 12 základních tezí, jejichž opisy byly přibity na vrata anglického parlamentu a kostela sv. Pavla v Londýně.⁶⁹ Dokument obsahoval dvanáct stanovisek pokrývajících nejpálčivější lollardská témata. Rozšířené lollardské smýšlení tak dostalo ucelený řád a dvanáct tezí tak fungovalo také jako program, podle kterého se každý lollard měl řídit. Připomínám, že po smrti Jana Viklefa a zejména pak po Oldcastlově povstání se smýšlení lollardů natolik rozšířilo mezi prosté lidové vrstvy, že bylo obtížné při stávajícím nedostatku vzdělaných kazatelů sjednotit doktrínu napříč lollardy.

Pětadvacet let po vydání dvanácti lollardských tezí spatřil světlo světa obdobný dokument, husitské čtyři artikuly, který podobně jako lollardské teze vznikl z popudu univerzity. Husitský program prošel dlouhým vývojem a je obtížné doložit autora,⁷⁰ i v tomto případě lze předpokládat autorství kolektivní. Jak uvidíme v následujícím rozboru, husitské artikuly částečně vycházejí z lollardských tezí, avšak dochází k jejich restrukturalizaci. Původních dvanáct bodů je zredukováno na čtyři, přičemž jsou některé body vypuštěny nebo sloučeny. Každý artikul je navíc podložen souvisejícím citátem z Bible, který předloženým stanoviskům dodává na důvěryhodnosti. V porovnání s tezemi tak husitský spis působí učeněji, oxfordští mistři se dokládáním svých postojů tolik nezabývali.

Lollardský spis trpí oproti husitským artikulům fragmentací myšlenek, které jsou mnohdy v obdobné podobě přítomny ve více bodech. Proto si pro přehlednost kapitoly

⁶⁹ ZAORAL, R. Na trase mezi Oxfordem a Prahou. In: *Dějiny a současnost*, roč. 22, č. 5. Praha: Lidové noviny, 2000; str. 34

⁷⁰ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 95–99

rozebereme lollardské teze dle významu, nikoli čistě dle jejich pořadí, vytyčíme základní lollardská stanoviska, a ta posléze aplikujeme na husitský program.

4.1. Chudoba církve

Prvním velkým tématem obou spisů jsou pojednání o chudobě církve, která se v lollardských tezích vyskytuje v pěti bodech. Na církevní majetky cílí již první lollardská teze, která poukazuje na to, že církevní představitelé baží po světských statcích, důsledkem čehož „Víra, Naděje a Láska se začala z naší Církve vytrácet“.⁷¹ Lollardi, podobně jako husité, vidí ideál církve v apoštolské církvi, která nezneužívá moci, jak zmiňují v druhé tezi o kněžství.⁷²

Obdobný požadavek chudobné církve nalezneme v husitských artikulech ve třetím bodě, kde se ukládá všem věřícím apoštolský skromný život.⁷³ Můžeme zde vidět, že problém majetkově se rozpínavé církve pálil obě opravná hnutí a že obě skupiny docházely ke stejným závěrům. Husitský spis však myšlenky více utřídil. Artikul třetí celkem obsahuje první tři lollardské teze, které doplňuje požadavkem, aby bylo kněžím světské panování odejmuto, což lollardská verze explicitně nevyžaduje. Shodu v problematice chudé církve dokazuje také Paynova obrana husitské sekularizace na basilejském koncilu.⁷⁴

Sedmá teze o modlitbách za mrtvé pak kritizuje mimořádné modlitby, které pořádali kněží v kostelech a v chudobincích zpravidla za úplatu. Úctyhodný kněz podle lollardů nemá upřednostňovat jedny na úkor druhých, protože modlitba má být výsledkem hluboké lásky a láska k bližnímu není podmíněčná. Takové kupování modliteb není daleko od svatokupectví.⁷⁵

4.2. Uctívání neživých předmětů

Druhým velkým tématem prostupujícím několik lollardských tezí je kritika náboženského uctívání věcí a používání rozličných předmětů při bohoslužebných obřadech

⁷¹ CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907; str. 296

⁷² CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907; str. 296–297

⁷³ viz *Čtyři pražské artikuly*. Fakulta informačních technologií VUT v Brně [online]. Brno [cit. 2016-03-18]. Dostupné z: <http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/artikuly.html>

⁷⁴ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 106

⁷⁵ CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907; str. 299

a mších. Zde se setkáváme s několika aspekty, které husitský program buď úplně vyloučil, nebo upravil dle vlastní teologické argumentace.

První skutečný rozpor nastává u teze čtvrté o transsubstanciaci. Lollardi se v tomto případě nikterak neodkloňují od učení Jana Viklefa a ostře kritizují svátost transsubstanciacie, tedy přeměny chleba v tělo Kristovo. Podle této teze může každý moudrý člověk dle Božího zákona prožít svátost chleba zástupně, aniž by potřeboval jakýkoli zázrak, jelikož nelze žádným způsobem přimět Krista opustit nebesa a doslova „vlézt“ do malého kousku chleba, který je zde brán jako mrtvý předmět neschopný jakýchkoli zázraků.⁷⁶ Svůj postoj zde obhajují spisem *Triologus*, kde Viklef vykládá o pouze figurativní přítomnosti těla v hostii.⁷⁷ Závěrem teze o proměňování se lollardi pustí do kritiky teologa a autora mnoha bohoslužebných textů Tomáše Akvinského, kdy označí jeho pojetí eucharistie za lživé a hanebné.

Husitské pojetí transsubstanciacie se naopak pevně drží biblické předlohy a ignoruje veškeré Viklefovy antitranssubstanciační argumenty. Naopak se zde dožaduje rozšíření svátosti oltářní a přijímání pod obojí způsobou pro všechny věrné křesťany, kterým nepřekáží smrtelný hřích.⁷⁸ Husité vycítili, že se filosofický realismus Jana Viklefa nemá šanci v Čechách uchytit a že takové pojetí biblické nauky jde proti jejich výkladu Písma. Jedná se zde o největší rozpor mezi lollardským a husitským výkladem víry.

Pátá lollardská teze o vymítání a svěcení navazuje na Viklefovo učení o remanenci a pokračuje ve vzdalování se od husitské interpretace Písma. Podobnou rétorikou odmítá jak svěcení, tak vymítání d'ábla, které bylo hojně zastoupeno ve středověké církevní praxi, a přirovnává jej k d'ábelské nekromancii, která má se svátostí pramálo společného. Podobně jako chléb, který nemá moc přimět Krista sestoupit z nebes, nemohou ani pomůcky exorcistů přimět údajné bytosti skryté v člověku opustit tělo a veškeré vymytání se pod tíhou filosofického realismu jeví jen jako falešná víra, která patří d'áblu, a je tedy hodna zavrnutí. Jedinou skutečnou medicínou tak má být svěcená voda.⁷⁹

⁷⁶ CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907; str. 297

⁷⁷ tamtéž

⁷⁸ *Čtyři pražské artikuly*. Fakulta informačních technologií VUT v Brně [online]. Brno [cit. 2016-03-18]. Dostupné z: <http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/artikuly.html.cs>

⁷⁹ CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907; str. 298

Nebude překvapením, pokud dodáme, že se žádný ekvivalent této teze v husitských artikulech neobjevuje. Viklefovský realismus nebyl husity přijat, a jelikož se husité drželi biblického výkladu, svěcení ani vymítání nezavrhovali. Písmo Svaté, přesněji Nový zákon, nabízí mnoho pasáží, kde se exorcismus přímo legitimuje jako součást běžné církevní praxe (ač ho můžou vykonávat pouze předem určení lidé):

„Nemocné uzdravujte, malomocné čistěte, mrtvé křestě, d'ábelství vymítejte; darmo jste vzali, darmo dejte.“ (Mt 10,8)

V Markovi pak vystupuje jako exorcista samotný Ježíš, který s velkou slávou na několika místech úspěšně uzdravuje nemocné a vymítá d'ábly:

„V jejich synagóze byl právě člověk posedlý nečistým duchem. Ten vykřikl: ‚Co je ti do nás, Ježíši Nazaretský? Přišel jsi nás zahubit? Vím, kdo jsi. Jsi Svatý Boží.‘ Ale Ježíš mu pohrozil: ‚Umlkni a vyjdi z něho!‘ Nečistý duch jím zalomcoval a s velikým křikem z něho vyšel.“ (Mk 1, 23-26)

Osmá teze o poutích ideově pokračuje v kritice nastoleného trendu uctívání neživých předmětů. Dochází k ostrému vymezení se proti poutím za uctíváním „slepých krucifixů a hluchých obrazů stromů či kamenů“, poutní místa jsou pro lollardy jen dalším způsobem, jak pěstovat idolatrii.⁸⁰ Jediná možná prokazovaná úcta náleží pouze Bohu, nikoli neživým obrazům, ostatkům svatých, náhrobkům, krucifixům...

Ani v tomto případě nenalezneme v husitském dokumentu vhodný protipól, husitské artikuly se v problematice uctívání obrazů omezily na to nejdůležitější – transsubstanciaci. O postoji husitů ke kultu obrazu pojednáme v samostatné kapitole.

4.3. Rovnoprávnost

Devátá lollardská teze hovoří o zpovědi, avšak svým významem nemá daleko k prvnímu bodu husitů, tedy svobodnému vyznávání víry. Lollardi poukazují na pronásledování ze strany církevních představitelů a zatýkání věřících. Vyzdvihují nadřazenost soudobé církve a římskokatolictví představitelé jsou opět vykresleni jako zbohatlíci, kteří za úplatu podají rozhřešení komukoli, avšak ideové odpůrce nechávají trpět.⁸¹ Tato teze je nejvíce ze všech ovlivněná kontextem doby a pozicí, jakou lollardi v boji s církví zaujímali.

⁸⁰ CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907; str. 301

⁸¹ tamtéž

Dalším bodem lollardského programu pojednávajícím o rovnosti je teze o válečných výpravách, která rozšiřuje předchozí odmítání násilí o odmítnutí válek a křížových výprav, jež jsou podle desáté teze ztělesněným rozporem s Novým zákonem, kde se ukládá milosrdenství. Tento závěr je podložen učením Krista na zemi, který ukládal lásku k bližnímu a slitování s nepřáteli, a výrokem z desatera – nezabiješ.⁸²

Husité omezují svůj první výrok o rovnosti na svobodu kázání, který podporují několika výňatky z Písma. Husité se zabývají rovností ještě v artikulu čtvrtém, jenž shrnuje veškerá podle husitů nepřípustná jednání. Pojednává o spravedlivém trestání prohřešků proti Božímu zákonu a smrtelných hříchů, které by měly být potrestány bez ohledu na příslušnost či zámožnost viníka.⁸³ Neobjevuje se zde žádná kritika pronásledování či věznění heretiků, jelikož pozice husitů byla v boji s katolickou církví mnohem silnější a oproti lollardům si mohla dovolit se samotnými představiteli církve diskutovat.

⁸² CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press, 1907. Str. 302

⁸³ viz *Čtyři pražské artikuly*. Fakulta informačních technologií VUT v Brně [online]. Brno [cit. 2016-03-18]. Dostupné z: <http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/artikuly.html.cs>

5. Obraz jako střet teorie a praxe

Rozdílný přístup intelektuálů v teologické interpretaci obrazu vychází z rozdílného výkladu přikázání z Exodu, kde se píše:

„Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.“ (Ex 20,4-5)

Přestože Bůh na mnoha místech trestal Židy za modlářství, v šestatřicáté kapitole Exodu se můžeme dočíst, jak Židé Hospodinu postavili svatyni, která se pyšnila sloupy obloženými zlatem nebo soškami cherubínů. Sošky cherubů měl Mojžíš také vložit do Archy úmluvy a Bůh mu také nakázal, aby odlil hada z mědi:

„Hospodin Mojžíšovi řekl: Udělej si hada Ohnivce a připevni ho na žerd'. Když se na něj kterýkoli uštknutý podívá, zůstane naživu. Mojžíš tedy udělal bronzového hada a připevnil ho na žerd'. Jestliže někoho uštkl had a on pohlédl na hada bronzového, zůstal naživu.“ (Nu 21,8-9)

Poslední ilustrační ukázkou bude novozákonní výjev z Matouše, konkrétně z dvacáté kapitoly, kde se naznačuje možnost uctívání zobrazovaného, když se Ježíš nevysloví proti obrazu u císaře Tibéria a přinutí farizeje zaplatit císaři daně:

„Ukažte mi peněz daně! Podali mu denár. On jim řekl: Čí je tento obraz a nápis? Odpověděli: Císařův. Tu jim řekl: Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“ (Mt 20,19-21)

5.1. Obrazoborectví lollardů a husitů

I když někteří historikové přirovnávají lollardství k husitství,⁸⁴ právě v otázce ikonoklasmu se odlišují. Jako ilustraci zde porovnávám Jana Viklefa, Matěje z Janova a Jana Husa, kteří se k problému obrazu a zobrazovaného stavěli každý posvém.

Viklef zastával postoj, jakému se v teologii středověku říká imago-imaginum, tedy zástupné uctívání obrazů.⁸⁵ Podle teorie imago-imaginum má být obraz prostředkem k uctívání zobrazovaného, uctívat obraz samotný je idolatrie, která odebírá úctu patřící

⁸⁴ BAKER, J. *A forgotten great Englishman* [online]. London: The Religious Tract Society, 1894 [cit. 2016-03-24]; str. 37. Dostupné z: <http://lollardsociety.org/pdfs/ForgottenPeterPayne.pdf>

⁸⁵ NECHUTOVÁ, J. Prameny předhusitské a husitské ikonofobie. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985; str. 29

Stvořiteli. Oporu pro toto tvrzení nalezneme například u Margaret Astonové, podle které Viklef odmítal uctívání obrazů a náboženských předmětů včetně chleba při eucharistii.⁸⁶ Správná cesta tak byla podle Viklefa uctívat zobrazované, nikoli obraz sám, který byl pouhým znakem pro zobrazované. Tím se tak stvrzuje teorie imago-maginatium. Viklef se vůči obrazům ostřeji nevymezoval a tvrdil, že dobří kazatelé mohou poučit lid natolik, aby chápal obrazy správně, tedy zástupně. Tento postoj Viklefovi zaručoval alespoň v otázce obrazů relativní klid ze strany církve. Přestože sám Viklef přiznával, že v případě nepoučení lidu je lepší uctívané obrazy raději po vzoru Starého zákona zničit, snažil se o jejich zachování a poučení lidu skrz kázání.

V Čechách pochází první zmínka o obrazoborectví od Matěje z Janova, který se ve svých Regulích (asi 1393) vymezil proti obrazům daleko ostřeji, než výše Viklef. Janov nejen pochyboval o intelektuálních kapacitách prostého lidu, on dokonce vyvracel jakoukoli možnost prostý lid vzdělat a tvrdil:

„(Lid) není nijak schopen, aby se povznesl svou myslí k duchovním věcem, nýbrž dospěv jen a hlavně k tělesnému usuzování a k fantastickým představám, oceňuje pouze tělesné věci a před nimi žasne a chvěje se, jsa nad nimi všecek ve vytržení“ a tedy: „skrze obrazy d'ábel ukořisťuje slávu a poctu Pána Ježíše; neboť tato cesta k obluzování lidí je mu otevřena pro smyslovou stránku lidské přirozenosti, je to jeho stará a obvyklá cesta svádění.“⁸⁷

Ani Matěj z Janova však neodsuzoval všechny obrazy. Úctu choval k těm obrazům Panny Marie, o kterých se věřilo, že jejich autorem je Sv. Lukáš. Jako takové obrazy se v Čechách uctívaly západoruské ikony. Takové uctívání bylo podobně jako u Jana Viklefa pouze zástupné, neuctíval se obraz, ale zobrazované.⁸⁸

Postoj Mistra Jana Husa byl o poznání méně agresivní a dal by se přirovnat k další teorii středověké teologie, a to scriptura laicorum, podle které obrazy posilují paměť a vyvolávají zbožnost u prostého lidu.⁸⁹ Jan Hus, přestože varoval před pokušením, jaké

⁸⁶ ASTON, M. *Faith and Fire: Popular and Unpopular Religion 1350-1600*. London: Hambledon Press, 1993; str. 36–37

⁸⁷ KRÁSA, J. Husitské obrazoborectví: poznámky k jeho studiu. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985; str. 12

⁸⁸ tamtéž

⁸⁹ NECHUTOVÁ, J. Prameny předhusitské a husitské ikonofobie. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985; str. 29

umění skýtá, přisuzoval mu nebývalou důležitost jako prostředku k šíření zbožnosti.⁹⁰ Přínos umění byl pro Husa trojí: šlo o poučení negramotného lidu, probuzení zbožnosti u lidí, na které zapůsobí více obraz než písmo či mluvené slovo, a do třetice, lepší zapamatování výkladu. Hus vycházel z premisy, že viděné více ulpí v paměti než slyšené.

Lollardský postoj k obrazům nebyl tak vyhraněný, postrádal koordinaci a někteří historikové jej dokonce označují za zmatený.⁹¹ O zničení veškerého kostelního bohatství usilovala minorita radikálních lollardů. K praktickým ukázkám podobným těm, jaké se udály v Českých zemích, nedošlo. Lollardské hnutí se fenoménu obrazu nevěnovalo do stejné míry jako hnutí husitské.

Příčinu tohoto rozdílného uchopení problému církevních obrazů nalézám u Bartlové, kde autorka dokládá spojitost husitského výkladu eucharistie s tehdejší univerzitní kritikou obrazů. Vychází přitom z Matěje z Janova. Podle jeho výkladu měla být jediným pravým ztělesněním Ježíše přeměna chleba při eucharistii. Obrazy Ježíše se tak tváří v tvář eucharistii staly nevhodnou konkurencí, která brala Stvořiteli úctu a sváděla k modlářství, jelikož přitahovala pozornost věřících.⁹²

Lollardi naopak eucharistii po celou první generaci až na výjimky odsuzovali,⁹³ problém obrazů jako konkurence eucharistii zde proto nefiguroval. Lollardské učení se tak omezilo na kritiku bohatství církve a snahu o sekularizaci církevního majetku, a to bez hlubšího zamyšlení nad samotnou funkcí obrazů. Nenávist k obrazům se mezi lollardy vyskytovala spíše jako doprovodný prvek nenávisti k umění a bohatství. Nahlédneme-li do Croninovy studie, žádné pojednání o obrazech zde taktéž nenalezneme.⁹⁴ Dalším důvodem bude nejspíše rozšíření lollardského učení mezi chudé lidové vrstvy, což vedlo k nesourodosti výkladu víry, a nízký počet vzdělaných kazatelů v druhé generaci hnutí.

Vývoj v Českých zemích v problematice obrazoborectví by se dal považovat za mnohem ostřejší. Problematika ikonoklasmu pálila celé opravné hnutí a po smrti Jana Husa se

⁹⁰ Pro lepší odlišení Viklefa a Husa se zde od teorií, jak je předkládá J. Nechutová, záměrně mírně odkláním. Aspekt *scriptura laicorum* autorka připisuje i Viklefovi, avšak domnívám se, že je pro naše potřeby vhodnější zdůraznit převládající aspekty Viklefova a Husova učení. Viklef obrazy odmítal mnohem více, než Hus, který se naopak snažil posílit jejich sakrální funkci.

⁹¹ ASTON, M. *England's Iconoclasts: Laws against images*. Oxford: Clarendon Press, 1988; str. 97

⁹² BARTLOVÁ, M. *Pravda zvítězila: výtvarné umění a husitství 1380-1490*. Praha: Academia, 2015; str. 61

⁹³ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 371

⁹⁴ CRONIN, H. S. The Twelve Conclusions of the Lollards. In: *English Historical Review*. Londýn: Oxford University Press. Svazek 22, str. 304

nejdříve a nejradikálněji vyjádřil Jakoubek ze Stříbra, jenž v otázce umění a bohatství církve viditelně čerpal od Matěje z Janova.⁹⁵

Kostelní luxus a vyzdobené oltáře brali husité jako vydírání, církve totiž měla dostávat vysoký důchod ke každému oltáři, v jedné svatyni bylo pak i více oltářů. Počáteční univerzitní kritika se dostávala mezi veřejnost, která byla pak nakloněna manipulacím, protože ve vidině ničení kostelní nádhery viděla odpor k okázalému bohatství církevních představitelů.

Obrazoborecký vrchol nastal v období chiliasmu, tedy mezi léty 1419 a 1421, jehož představitelem byl Jan Želivský. Podstatnou roli v úloze ničení kostelního bohatství hrála jistě davová psychóza, kterou odstartovala nechvalně proslulá defenestrace v roce 1419, za kterou údajně stál právě tento radikální husitský kazatel a rozzuřený dav lidí.⁹⁶

Kromě četných kázání byli důležitým faktorem studenti univerzity v Praze. Studenti byli vzděláni v rétorice a měli tak skvělou možnost působit jako agitátoři mezi prostým lidem. Působili tak de facto jako agenti, kteří sváděli nevzdělaný a často negramotný lid pomocí kreslených karikatur a bořili tak komunikační bariéru mezi učenci přednášejícími z kazatelen a veřejností.⁹⁷

Bartlová i Stejskal však zdůrazňují, že přes všechnu snahu husitů o zničení kultu obrazů se na mnohých místech významná umělecká díla podařilo zachránit. V údajně vyprázdněné Roudnici se našly čtyři nástěnné obrazy, v kostele P. Marie před Týnem se dochovaly gotické plastiky, a to zde pronesl Jakoubek ke konci ledna 1417 ostré kázání proti nákladným obrazům. V témže chrámu proběhla další vlna ikonoklasmu za Fridricha Falckého, přesto se zde dochovaly tabulové obrazy z předhusitského období. Celkem se v Praze mělo dochovat více než tři desítky tabulí.⁹⁸

Důležitý je také mnohdy přehlížený aspekt motivace, která měla mnoho podob, často nesouvisejících s husitským výkladem obrazu. Na kostelním luxusu se dalo jednak dobře obohatit a na druhé straně se jednalo o šanci zaútočit na symbolické zdroje moci

⁹⁵ STEJSKAL, K. Funkce obrazu v husitství. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985; str. 21

⁹⁶ Obraz Želivského jako iniciátora defenestrace zmírňuje František Šmahel, kde však z některých postupů Želivského dedukuje, že byl Jan zprvu proti násilí. Teoreticky je možné, že se jednalo o spontánní nepřipravenou akci, viz ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 92.

⁹⁷ BARTLOVÁ, M. *Pravda zvítězila: výtvarné umění a husitství 1380-1490*. Praha: Academia, 2015; str. 91

⁹⁸ STEJSKAL, K. Funkce obrazu v husitství. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985; str. 22

nepřítele. Jakákoli nevráživost vůči významným osobnostem minulosti, vládnoucím elitám či konšelům se přetavila v ničení jejich obrazových reprezentací. Obrazoborecké snahy se tak roztržily mezi lidové vrstvy podobně jako lollardské učení a ztratily tak na legitimitě. Následné ničení důsledkem válek či chátrání staveb bez majitele není možné řadit mezi projevy ikonoklasmu.⁹⁹

Obrazoborectví je bezesporu význačným fenoménem, který doprovázel většinu opravných hnutí a vždy se potýkal s problémem převedení svých zásad do praxe. Lollardská i husitská obrazoborecká zápasení nedostála svých teorií a ztroskotala na jejich praktickém ukotvení. Lollardi se nedokázali dostatečně organizovat, husité doplatili na vlastní horlivost. Historie opakovaně dokazovala, že obraz je zkrátka nezbytnou součástí kultury člověka.

⁹⁹ BARTLOVÁ, M. *Pravda zvítězila: výtvarné umění a husitství 1380-1490*. Praha: Academia, 2015; str. 91–97

6. Transsubstanciace

Transsubstanciační nauka byla u Viklefa jedním z největších jablek sváru nejen s tehdejší církví, ale také s oxfordskými kolegy. Její popření vyvolalo ztrátu mnoha univerzitních přívrženců a vedlo k zákazu Viklefova učení.¹⁰⁰ Viklef odmítal předpodstatnění chleba a zastával takzvané remanenční stanovisko, tedy setrvání podstaty chleba po konsekraci.¹⁰¹

Důvody pro tak závažné narušení křesťanské tradice můžeme u Viklefa nalézt dva – filosofický a teologický. Jednak se jedná o Viklefovu realistickou filosofii, která odmítá jakékoli předpodstatnění hmoty a zároveň jde také o víru v pravdivost univerzálií. Jelikož byla pro Viklefa Bible jednou z pravdivých idejí nezávislou na lidském konání, odmítl transsubstanciaci jako lidský příměsek, který v křesťanské praxi nemá co dělat. Loserth připomíná, že Viklef si vykládal větu „*Hoc est enim corpus meum*“ pouze figurativně, nikoli jako faktickou změnu chleba v tělo.¹⁰² Zde se opět uplatňuje teorie imago-imaginum, kterou můžeme volně aplikovat také na Viklefovo pojetí eucharistie. Stejně jako obraz na zdi je pro Viklefa jen zástupný znak pro zobrazované, kterému náleží úcta, je také chléb pouze zástupný znak pro tělo Krista, kterému náleží úcta. Chápat jeho přítomnost tak podle Viklefa nelze doslova, nýbrž jen symbolicky.

Víme, že se Jan Hus při psaní spisu O církvi Viklešem inspiroval, avšak transsubstanciační hledisko zachoval, alespoň ve své kazatelské praxi, v souladu s křesťanskou tradicí.¹⁰³ Rozdíl v povaze eucharistie můžeme shodně s Leffem¹⁰⁴ zdůvodnit rozdílným založením obou mistrů. Viklef byl teoretik, psal filosofické a teologické práce určené výhradně pro univerzitní prostředí, nikdy mu nešlo o to, aby se stal vůdčí silou nějaké revolty, zatímco Hus byl svým založením spíše praktický, šlo mu o správné naplnění církevní praxe a otevřeně kázal v Betlémské kapli laickému publiku. Podle Wenera však nebyl Husův postoj konzistentní po celou dobu života. S remanenční naukou z počátku souhlasil, svá

¹⁰⁰ ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993; str. 37

¹⁰¹ ŠMAHEL, F. *Husitská Revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 214-15

¹⁰² LOSERTH, J (ed.). *Johannis Wyclif: De eucharistia tractatus maior* [online]. London: Trubner & Co., 1892; str. VI [cit. 2016-04-28]. Dostupné z: http://lollardsociety.org/pdfs/Wyclif_de_Eucharistia.pdf

¹⁰³ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 39

¹⁰⁴ LEFF, G. *Wyclif and Hus: A Doctrinal Comparison* [online]. Manchester: John Ryland University, 1968; str. 389 [cit. 2016-04-28]. Dostupné z: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2725&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF>

stanoviska pak přehodnotil až při kostnickém procesu, kdy otevřeně prohlásil, že z viklefovských článků zastával pouze šest a zbylých více než třicet popřel.¹⁰⁵

Rozdílné stanovisko zastával Husův učitel Stanislav ze Znojma, kterého Šmahel¹⁰⁶ řadí mezi první české viklefovce. Stanislav se podobně jako Hus nejdříve přiklonil k viklefovskému učení o remanenci, což mu vysloužilo žalobu u konzistoře. Své stanovisko nadále obhajoval ve spisu O tělu Kristově, avšak po neúspěchu na univerzitě, kdy nenašel zastání ani u studentů, ani u Husa, svůj postoj taktéž umírnil. Přepodstatnění sice stále neuznal, avšak konstituoval nový koncept, kterého se držela řada reformistů – konsubstanciaci. Ta vycházela z předpokladu, že reálná substance chleba se nemění, avšak ve svátosti oltářní je s ní přítomna zároveň substance druhá – tělo Kristovo. Nejednalo se tak o přepodstatnění, nýbrž o spojení dvou substancí, zachovávající obě.¹⁰⁷

Dalším Husovým současníkem a obráncem Jana Viklefa byl Štěpán z Pálče, který zprvu horlivě bránil viklefovské spisy, které potom vykládal ve svých kurzech na univerzitě.¹⁰⁸ Na rozdíl od Husa či Stanislava, kteří sice projeví určitou nekonzistentnost v názorech, avšak zůstali věrní viklefismu, Páleč se proměnil v nepřítele české reformace a na kostnickém koncilu rázně vystoupil proti Husovi.¹⁰⁹ Rozkol mezi reformátory způsobily rozdílné názory na papežské odpustky¹¹⁰ a zdá se, že následné vyhoštění Pálče ze země na příkaz Václava IV. ještě více dopomohlo k Pálčově obratu na papalistskou stranu, jako by Husovi chtěl vše oplatit.

Konsubstanciační stanovisko poté zastával také Husův nástupce v Betlémské kapli Jakoubek ze Stříbra. Nesouhlasím tak s názorem Šmahela, který píše, že Jakoubek měl těžce nést Stanislavův ústupek od remanenčního principu. Podle autora sice Jakoubek konsubstanciaci akceptoval, avšak pouze v traktátu z roku 1407, který neměl nikdy vydat.¹¹¹ Jakoubek se měl omezit na hájení remanence, aniž by se Kristovou nepřítomností nějak

¹⁰⁵ WERNER, E. Das Altarsakrament im Religionsverständnis von Jan Hus. In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994; str. 327

¹⁰⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 218

¹⁰⁷ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 220

¹⁰⁸ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 217

¹⁰⁹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 430

¹¹⁰ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 254

¹¹¹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 221

zabýval.¹¹² Avšak v kázání z roku 1427 můžeme jasně vidět konsubstanciační přístup. Jakoubek se ke Kristově přítomnosti v hostii vyjadřuje takto:

„Tedy tak jest v pravdě, že tu po posvěcování chléb zůstává, ne takový tak v sobě toliko jako mezi pekaři bývá, ale již posvátný, duostojný. (...) Do mé smrti velebiti chci tu předrahou svátost, s nimi vyznávám, že tu chléb zůstává, jenž jest tu v pravdě a přítomně tělo Božie.“¹¹³

Vidíme zde, že se Jakoubek podstatou Krista v hostii zabýval a dokonce hájil stanovisko velmi podobné Stanislavovi ze Znojma. V jeho životě se projevuje podobná nekonzistentnost v postoji, přes kterou se však ideově zakotvil v učení o zachování obou podstat.

Na Jakoubka z počátku ideově navazuje Jan Želivský, který se však více než teologickými disputacemi zabýval praktickými otázkami. S Jakoubkem se nerozcházel v otázce přijímání z kalicha, avšak ostatní atributy mše zazněly z jeho úst s větším radikalismem. Želivský neuznal ornáty, mši chtěl jen v češtině a navíc ji dovolil zredukovat jen na kázání s následným přijímáním pod obojí, čímž se ideově odklonil od pražských mistrů a přiblížil se více k radikálnímu Táboru.¹¹⁴

Viděli jsme, že se akademická obec v Praze k Viklefovu učení o remanenci stavěla kriticky a z jeho odepření vzešel nový konsubstanciační koncept. Jednalo se o další významný rozdíl mezi pražskými a oxfordskými viklefovci.

Uvedl jsem výše, že učení Jana Viklefa se jako zakázané ovoce šířilo díky raným stoupencům anglického teologa mezi širší veřejnost již krátce po jeho zákazu v Oxfordu. Podobně jako v Čechách i zde sehrál výklad eucharistického zázraku vedoucí úlohu. Fakt dokládá výzva Courtenayovi z roku 1382, kdy se univerzitní viklefovci Mikuláš Hereford, Jan Aston a Filip Repton nedožadovali ničeho jiného, než vyhlásek umožňujících zveřejnit jejich názory na eucharistii.¹¹⁵

Mezi první šířitele proviklefské hereze řadí Astonová také Roberta Alingtona a Vavřince Bedemana. Všichni jmenovaní měli být obžalováni biskupem z Winchesteru za

¹¹² ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 82

¹¹³ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 47–48

¹¹⁴ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 94

¹¹⁵ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 357

šíření eucharistických omylů mezi laické publikum v Odihamu a okolí.¹¹⁶ Aston měl být dokonce po synodu v Londýně r. 1382 uvězněn a odsouzen za odmítnutí církevního učení o skutečné přítomnosti Krista v hostii a také za zastávání remanenčního stanoviska.¹¹⁷

Od mistrů pražské univerzity se raní angličtí viklefovci lišili v otázce eucharistie zejména v nekritickém přejímání názorů uvedených ve viklefovských spisech, nejvíce v *Triologu*, který sloužil jako zdroj ke čtvrté lollardské tezi o popření transsubstanciacie. Přesto, že dvanáct tezí vyšlo třináct let po uvěznění Astona, z věroučného hlediska se v otázce předpodstatnění nezměnilo nic. Ani při bližším zkoumání Croninovy studie nenalezneme v problematice eucharistie posun a zdá se tak, že se angličtí reformátoři problematikou nezabývali do takové hloubky, jak činili mistři artistické fakulty na univerzitě v Praze.

Je těžké nalézt přesvědčivou odpověď na otázku po důvodu absence myšlenkového vývoje, mohlo zde hrát rolí několik důležitých faktorů. Zaprvé zde chyběl potřebný klid pro konstituování nových výkladů. Oxford měl zákaz Viklefa jakkoli probírat, veškeré disputace se tak konaly vně univerzity a protože byly přístupny také veřejnosti, docházelo ke zjednodušování.¹¹⁸

Potřebný vývoj také mohly brzdit neustálé zásahy arcibiskupů (Courtenaye a zejména pak Arundela), kteří brojili proti anglickému výkladu Písma, šířeného Viklefem a jeho stoupenci.¹¹⁹ Mezi úhlavní nepřátele patřili dominikáni, kteří ústy svých představitelů ztěžovali pozici lollardům. Například dominikán Tomáš Netter viklefovce kritizoval, zejména jejich anglické pokusy vykládat Bibli, protože dle jeho slov nebyla angličtina natolik významově bohatá, aby byla plnohodnotnou náhradou pro latinu, z čehož plynuly nesprávné výklady eucharistického zázraku.¹²⁰

¹¹⁶ ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993; str. 38

¹¹⁷ tamtéž

¹¹⁸ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 371

¹¹⁹ ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993; str. 44

¹²⁰ ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993; str. 46–47

Další ránu rozvoji lollardské věrouky mohla zasadit častá odvolání heretického učení. Nátlaku podlehl jak Repton, tak Hereford, přičemž druhý jmenovaný nejen že svá stanoviska odvolal, ale vyslovil se explicitně proti lollardství.¹²¹

Někteří z druhé generace lollardů se k povaze eucharistického zázraku také vyjadřovali, ponejvíce snad Jan Oldcastle, který byl několikrát pro své názory předvolán k arcibiskupovi.¹²² Podle dostupné literatury se zdá, že svátost oltářní uznával,¹²³ avšak zastával stanovisko konsubstanciační podobně jako Stanislav ze Znojma.¹²⁴ Po jeho smrti se již učené diskuse na téma eucharistie mezi lollardy v dostupné literatuře neobjevily.

Husitští reformátoři se mi tak v otázce eucharistie jeví jako umírněnější. Jejich představitelé neodmítali transsubstanciaci jako celek, nýbrž se snažili najít výklad, který by zachoval jak její církevní praxi, tak splňoval požadavky husitské věrouky, zatímco lollardi se povětšinou omezili na lpění na remanenci a jejich snahy se zdají jako pokusy církev a její náboženskou praxi zdiskreditovat. Přes tyto rozdíly se v obou hnutích najdou tací, kteří volili umírněnější konsubstanciační stanovisko. Bohužel pro lollardy přišla obhajoba eucharistie až s Oldcastlem, kdy již bylo na jakoukoli záchranu pozdě.

¹²¹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 355

¹²² LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 372–379

¹²³ BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna*. Praha: Vyšehrad, 1989; str. 139

¹²⁴ STONE, D. *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*. London, New York: Longmans, Green, 1909; str. 369

7. Poutě

Poutě byly v pozdním středověku stále hojně praktikovány, zejména protože je lidová zbožnost pokládala za jeden ze způsobů, jak napravit minulé hříchy, dosáhnout spásy, či přijít k movitým statkům.¹²⁵ Přístup raných viklefovců k těmto praktikám ilustruje teze o poutích, kde se jejich praktikování přirovnává k uctívání mrtvých obrazů a idolatrii.¹²⁶ Lollardský přístup k poutím rozvedl Vilém Thorpe, který se musel obhajovat před arcibiskupem Arundelem v roce 1407.¹²⁷ Thorpe kritizoval tři konkrétní aspekty církevní poutní praxe – nedostatečný vnitřní prožitek poutě ke Kristu, nevzdělání věřících a sakrální hudbu.

Skutečná pouť podle Thorpa by neměla být založena na cestování, které jinak bylo velmi nákladné,¹²⁸ avšak měla by být konstituována silným vnitřním prožitkem a konáním, které se vyhýbá sedmi smrtelným hříchům a následuje jejich ctnostné protiklady,¹²⁹ zatímco soudobá veřejnost putovala pouze za účelem osobního profitu. Anglický lid pak měl být v otázkách náboženství natolik nevzdělaný, že neuměl odříkat ani přikázání či Ave Maria.¹³⁰ Nelze pochybovat o tom, jak Thorpe arcibiskupa nahněval, když prohlásil, že takové poutě nejen že neprokazují Bohu úctu, ale že jím opovrhují. Rozprava končí odmítnutím hudebního doprovodu, který odvádí pozornost od vnitřního prožitku k nežádoucí rozjařenosti.¹³¹

Podobný názor zazněl také o třicet let později, kdy byl k arcibiskupovi z Canterbury předvolán lollard Tomáš Bagley, který jako by vycházel z Thorpa a jinými slovy řekl totéž. Bagley přirovnal lidské bytí k celoživotní pouti, na jejímž konci by mělo být království nebeské. Podobně jako Thorpe odsoudil poutě coby idolatrické prokazování úcty neživým předmětům, které Boha nemůže potěšit.¹³² Autor buď znal Thorpovu výpověď, nebo čerpal ze

¹²⁵ ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993; str. 4

¹²⁶ CRONIN, H. S. The Twelve Conclusions of the Lollards. In: *English Historical Review*. Londýn: Oxford University Press. Svazek 22; str. 300

¹²⁷ The Examination of Master William Thorpe, priest Of Heresy, Before Thomas Arundel, Archbishop of Canterbury, In the Year of our Lord 1407: Lollard Beliefs on Pilgrimages. *The Geoffrey Chaucer Page* [online]. Harvard College, 2006 [cit. 2016-04-18]. Dostupné z: <http://sites.fas.harvard.edu/~chaucer/special/varia/pilgrimage/thorpe.html>

¹²⁸ Astonová poněkud hyperbolicky přirovnává pouť do Santiago de Compostelly k dnešní pouti na Měsíc, viz ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600*. Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993; str. 4

¹²⁹ The Examination of Master William Thorpe, priest Of Heresy, Before Thomas Arundel, Archbishop of Canterbury, In the Year of our Lord 1407: Lollard Beliefs on Pilgrimages. *The Geoffrey Chaucer Page* [online]. Harvard College, 2006 [cit. 2016-04-18]. Dostupné z: <http://sites.fas.harvard.edu/~chaucer/special/varia/pilgrimage/thorpe.html>

¹³⁰ tamtéž

¹³¹ tamtéž

¹³² WEBB, D. *Pilgrimage in medieval England*. New York: Hambledon and London, 2000; str. 247

stejných zdrojů, aniž by výklad posunul dále, což je další z rozdílů mezi Anglií a Čechami, kde díky mnohem širší diskusi, kterou iniciovali husitští kazatelé dvou pražských kaplí, došlo k významnému posunu postoje českého reformního hnutí.

Záblesk kritiky poutí nalezneme v českém prostředí u Konráda Waldhausera, který se kriticky vymezil vůči procesím s ostatky sv. Barbory, o jejichž pravosti měl jisté pochybnosti,¹³³ a u Matěje z Janova, který podobně jako Viklef kritizoval uctívání mrtvých obrazů.¹³⁴ Zde se však kladl důraz spíše na obrazoborectví, nikoli na kritiku poutě jako takové. Další husitští učenci poutě snad také kritizovali, avšak veškerou svou pozornost z počátku věnovali problematice eucharistie.¹³⁵

Zde se naplno objevuje další rozdíl v přístupu anglických a českých teologů k fenoménu, který vycházel z Viklefova učení. Zatímco lollardi zanesli poutě do svého věroučného programu jako jeden z důležitých bodů, v husitských artikulech tento apel zcela chybí.¹³⁶ Nůžky se rozevřely naplno po bouřích roku 1419 při zrodu táborské strany, která se konstituovala kolem tak zvaných poutí na hory.¹³⁷

Příčinu pro založení vlastní husitské poutní tradice nacházím spolu se Šmahelem ve ztížené situaci po roce 1419, kdy docházelo k odlivu sympatizantů s kališníky a následné ztrátě farností a kazatelen, jejichž zábor probíhal již od roku 1417.¹³⁸ Zvolení nového papeže Martina V., který se otevřeně postavil proti husitům, a obnovená hrozba křížové výpravy proti nim nedávala králi Václavovi jinou možnost, než husity nepodporovat.¹³⁹ Hnutí tak muselo vymyslet náhradní řešení, kterak umožnit věrným ovečkám přijímání z kalicha, aniž by se vázalo na konkrétní posvátné místo.

Poutě na hory byly setkáním kališnických sympatizantů na různých místech Čech, jejichž prvopočátek souvisí s horou Tábor, dříve Bukovák, kam se vypravila vůbec první pout'.¹⁴⁰ Po vyhnání lidu dychtícím po svatém přijímání pod obojí způsobou se tito lidé se svými kazateli začali uchýlovat na nedalekou horu, kde postavili provizorní přístřešek z plátna

¹³³ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 418

¹³⁴ tamtéž

¹³⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 220

¹³⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 95

¹³⁷ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 64

¹³⁸ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 119

¹³⁹ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 459

¹⁴⁰ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 63–4

symbolizující kapli. Zde se konaly bohoslužby a mše po husitském vzoru, což vzbudilo pozornost lidí z okolních krajů, kde se podobné poutě měly konat taktéž.¹⁴¹

Sociální skladba těchto poutníků zahrnovala většinou chudé, teologicky ne příliš vzdělané obyvatelstvo, které bylo nadchnuto myšlenkou chiliasmu a v neutěšených poměrech vyhlíželo lepší zítřky.¹⁴² Společné poutě dopomáhaly taktéž k poznávání venkovanů a měšťanů, kteří se vzájemně podporovali a ještě tak stupňovali očekávání konečného Kristova zjevení na hoře.¹⁴³

Tento rozšiřující zvyk ve svých kázáních nezapomněl zmínit ani Jan Želivský, který otevřeně setkání na kopcích podporoval a vyzdvihoval jejich prospěšnost. Popularitu jeho kázání dokazuje fakt, že se kazatelna Panny Marie Sněžné v Novém Městě pražském stala epicentrem radikálních pražských husitů a významným poutním místem.¹⁴⁴ Některá literatura dokonce hovoří o plánované husitské pouti na horu Tábor, kam se mělo vydat více než čtyřicet tisíc poutníků, relevantní údaj však chybí.¹⁴⁵

Jak je možné, že se čeští husité od lollardů tak odchýlili? Důvodem rozhodně nebude větší obliba veřejnosti ve vysokohorské turistice, ostatně skladba lollardských a husitských sympatizantů na počátku patnáctého století byla podobná. Tato ne příliš teologicky vzdělaná veřejnost byla snadno manipulovatelná a při správném eschatologickém zdůvodnění schopná čehokoli. Na rozdíl od lollardů husité v době poutí na hory stále měli významné kazatele ovlivňující veřejné mínění. Velikou výhodou byly zbylé husitské kostely, jako ten, kde kázal Jan Želivský, kde docházelo k obnovení zápalu pro kalich. Husitští kazatelé se nechtěli stále ještě početné základny sympatizantů jen tak vzdát a přesto, že se zákazem z roku 1419 přiblížili více lollardům, jejich reakce byla ryze pragmatická. Tím se vedoucí osoby husitského hnutí, mezi kterými byli kromě Želivského také Václav Koranda nebo Martin Húska, výrazně odlišili od lollardů.¹⁴⁶ Dalším vysvětlením může být také to, že lollardi nikdy nepoznali svobodu kázání, skrz kterou by došlo ke skutečnému rozšíření jejich učení, oproti husitům tedy nikdy tolik neztratili a k pragmatismu se kvůli své filosofii nedostali.

¹⁴¹ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 63–4

¹⁴² MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 55

¹⁴³ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 314

¹⁴⁴ tamtéž

¹⁴⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 316

¹⁴⁶ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 53

Chceme-li tedy porovnat jednotlivé fáze obou hnutí a jejich postoje k poutím, můžeme říci, že se raní husité a raní angličtí viklefovci odlišovali jen minimálně. Společná kritika mrtvých obrazů dovedla české viklefovce k podobné kritice poutí, ve kterých se projevovala úcta k neživým předmětům. Avšak v druhé fázi českého reformismu, po roce 1419, se postoj významně proměnil, zatímco druhá fáze lollardství (od roku 1412) přes veškeré útrapy své učení v problematice poutí nezměnila. Obě druhé fáze se vyznačovaly odsunem sympatizantů z oblasti šlechty. Kališníci však na rozdíl od lollardů zvolili jako svou obranu pragmatismus, díky kterému mohlo dojít k zavedení tradice, s jakou by Vilém Thorpe jistě nesouhlasil a označil by ji za heretickou. Tím se obě opravná hnutí názorově rozešla.

8. Chudoba církve

Problematiku chudé církve můžeme zároveň nazvat problematikou zápasu mezi církevní a císařskou mocí. Prvotní církev totiž měla být podle sv. Lukáše církví společného majetku, kde neexistovala hmotná nouze, protože zde bohatí měli apoštolům darovat peníze, které se měly poskytnout potřebným.¹⁴⁷ Císařská moc se však snažila ovládnout církevní úřady,¹⁴⁸ čímž se nad církev apoštolskou snažila povýšit. Světsko-církevní zápasy byly prostými spory o vyšší moc.

Souboj církevní a světské moci byl v Anglii přítomen již za Richardova předchůdce Eduarda III., který podepsal v roce 1351 a 1353 dvě usnesení omezující vliv církevní a papežské moci na území Anglie. Konkrétně se jednalo o zákaz udělování beneficií na základě provizí od papeže, což v důsledku posílilo královu moc při obsazování úřadů, a o nařízení vést soudní spory pouze na území Anglie.¹⁴⁹ Tím si král Eduard zajistil, že případné problémy budou řešeny světskými úředníky. Avšak nebylo to jediné epicentrum světsko-církevních rozepří.

Jan Viklef započal diskusi o sekularizaci majetku církve v sedmdesátých letech třináctého století, tedy za ne příliš úspěšné vlády Richarda II. Viklef se zaměřil na kritiku, která stavěla na obrazu apoštolské církve a jejím kontrastu se soudobou bohatou církví.¹⁵⁰ Následovníci Viklefa tato stanoviska vřele přijali a za sekularizaci církevního majetku se postavila také řada rytířů. Důvodem mohla být mimo jiné klesající životní úroveň. Tento úpadek zapříčinilo zejména nehospodárné vladaření krále Richarda II. a morová epidemie.¹⁵¹ Tím se naplno rozhořela nevraživost mezi chudnoucími obyvateli a stále bohatšími představiteli křesťanské církve.

Důraz na chudobu se u lollardů podobal valdenským, obě hnutí viděla ideál církve v Písmu, avšak nikdy se nepodařilo tuto reformu dokonat. Problém mohl tkvět také v prostém odporu k chudobě, která ve středověku neznamenal jen absenci peněz či hmotných statků, ale jako chudí se označovali i lidé na okraji společnosti, lidé mimo zákon, lidé nemocní a tak

¹⁴⁷ LE GOFF, Církev a papežství. In: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002; str. 64

¹⁴⁸ tamtéž

¹⁴⁹ HORSKÝ, J. *Několik poznámek k českým náboženským dějinám 15. a 16. století* [online]. Praha [cit. 2016-05-02]. Dostupné z:

<https://is.cuni.cz/studium/predmety/index.php?id=edcd19f90d055bc50bfee7fe8f77ee54&tid=&do=download&did=25911&kod=YBZB50000>

¹⁵⁰ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000; str. 335

¹⁵¹ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce I: Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Karolinum, 1993; str. 140

podobně.¹⁵² Apel na chudobu tedy neznamenal jen vzdát se bohatství, ale také splynout s davem lidí vyčleněných ze společnosti. Lollardi se od valdenských odlišovali také tím, že sami sobě nepřikazovali chudý život, ale chtěli ho výhradně po katolické církvi. Zatímco lyonští chudí se vyznačovali důrazem na vlastní chudobu a často buď nepracovali vůbec, nebo se jednalo o drobné obchodníky.¹⁵³ Mezi lollardy byla řada zámožných šlechticů, kteří v záboru církevního majetku viděli další příležitost jak se obohatit.

Ozvěny valdenských jako by se vynořily v době předhusitské, kdy kázal Milíč z Kroměříže nebo františkánský mnich a Milíčův současník Jan de Rocquetailade. Oba jmenovaní kritizovali církevní bohatství a shodovali se v otázce příchodu Antikrista, který měl mít vše na svědomí.¹⁵⁴ Oba viděli rozkol mezi současnou církevní praxí a prvotní církví z Bible, na který nepřestávali upozorňovat. Podobně také Milíčův žák Matěj z Janova, který, ač neprovozoval žádná kázání, snažil se rozvinout odkaz svého učitele přes psaný text. Matěj z Janova vycházel nejvíce z Bible, která pro něj byla víc než psané texty předchozích teologů a ke které choval podle svých slov trvalou lásku.¹⁵⁵

Matěj z Janova se ostře vymezoval proti donacím církevním institucím všeho druhu, díky kterým docházelo k neustálému růstu kostelního bohatství, které nemělo mít v Bibli předobraz. Přelom 13. a 14. století se totiž vyznačoval zakládáním nových oltářů v již postavených svatyních,¹⁵⁶ které, jak uvidíme níže, dosáhlo svého vrcholu ve století patnáctém. Matěj doslova napsal:

„(Kostely) dostávají od křesťanského lidu mnoho velkých darů, mají tučné prebendy a výnosy ze mší, svátků a sbírek“ a „velice chytře získávají vymyšlenými bajkami, svými pověstnými obrazy, či novými a za staré prohlašovanými relikviemi (...) úctu, slávu a pověst svému místu a tím sobě bohatství (...) a chválu lidu, jehož takto veřejně vydírají a vysávají Antikristovým bludem.“¹⁵⁷

¹⁵² MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991; str. 159

¹⁵³ MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991; str. 158

¹⁵⁴ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 16

¹⁵⁵ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 17

¹⁵⁶ HLEDÍKOVÁ Z. Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvacetiletí 15. století (Statistický přehled). In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994; str. 251

¹⁵⁷ STEJSKAL, K. Funkce obrazu v husitství. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985; str. 21

Stále bohatší církev a rozvoj dárcovství jejím kostelům a oltářům ještě více podpořil snahy se současnou situací něco udělat. Důkazem pro rozmach donátorství jsou erekční knihy, které se, alespoň co se týče období přelomu 14. a 15. století, bez velkých ztrát zachovaly do dnešní doby. Podle nich si měla pražská diecéze mezi léty 1401 a 1410 přijít průměrně na téměř 60 darů ročně, přičemž vrchol nastal v letech 1405 a 1406, kdy je v erekčních knihách zaneseno 74 donací.¹⁵⁸ Pro porovnání, v roce 1419 to bylo jen 14 darů. Počet nově založených beneficí ročně kulminuje mezi 10 a 26, přičemž vrchol nastal v roce 1406. Mezi léty 1411 a 1419 je zaznamenán výrazný pokles v obou případech.¹⁵⁹ Shledávám za důležité zmínit, že se nejednalo o drobné dary, ale církev dostávala kromě platů také celé lesy, pole, části vodních toků či nemovitosti.¹⁶⁰

Jan Hus a jeho současníci se tak narodili do doby rozmachu katolické církve, kdy počet oltářů rostl nejrychleji. Není divu, že se v tomto shodoval s Viklefm, který podobně jako Husovi předchůdci viděl v Bibli jedinou pravdu a v soudobé církvi přísluhovače antikrista.¹⁶¹ Jan Hus navázal na viklefovskou kritiku svatokupectví, které bylo v církvi přítomno již od jejího uznání ediktem milánským, a s radostí ji upravit podle českých poměrů.¹⁶² Knížky o svatokupectví vyšly roku 1413, Jan Hus je psal tedy v době živé paměti na rozmach církevního obohacování, vycházíme-li ze statistik erekčních knih, které ovšem nepokrývají všechny církevní příjmy zcela zřetelně. Za prvé nejsou úplně dochovány a za druhé nerozlišují zvlášť finanční obnosy získané za odpustky a odměny za jiné protislužby.¹⁶³ Dalo by se tedy hádat, že počet darů církvi a platů byl ještě vyšší, než je zaznamenáno.

Doba předreformních kazatelů byla zároveň dobou rozkvětu Prahy, dobou, kdy do hlavního města přijíždělo mnoho cizinců a dostávaly se do něj ještě čerstvé zahraniční spisy a s nimi různé duchovní proudy.¹⁶⁴ Mnohost odstínů církevní nauky zatím neumožňovala vznik silné reformní skupiny, která by se opírala o stejný soubor textů, avšak kritika církve se

¹⁵⁸ HLEDÍKOVÁ Z. Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvacetiletí 15. století (Statistický přehled). In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994; str. 255

¹⁵⁹ tamtéž

¹⁶⁰ HLEDÍKOVÁ Z. Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvacetiletí 15. století (Statistický přehled). In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994; str. 254

¹⁶¹ MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 22

¹⁶² MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977; str. 35

¹⁶³ HLEDÍKOVÁ Z. Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvacetiletí 15. století (Statistický přehled). In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994; str. 260

¹⁶⁴ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 45

u valdenských, husitů a náhodných mudrlantů bez zařazení v jádru shodovala.¹⁶⁵ Objevením viklefovských spisů dostala pražská revoltující skupina pevný základ, na kterém mohla vystavět svoji verzi správné víry. Neznamená to však, že by Jan Hus či jeho současníci čekali na Viklefa s prázdnýma rukama, pravzory jim byli kromě českých předreformních kazatelů také světoví teologové dvanáctého století.¹⁶⁶

Husitská interpretace chudé církve se v jádru s lollardstvím shodovala, jelikož obě hnutí vycházela z předobrazu apoštolské církve, avšak o interpretované lollardství se nejednalo, jelikož k podobným závěrům docházel také Milíč z Kroměříže, který se k viklefovským spisům dostat nemohl. Milíčovské hnutí tak bylo ve svém vzniku původní, aniž by přejalo viklefská stanoviska.

¹⁶⁵ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 41–47

¹⁶⁶ ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993; str. 46

9. Shrnutí

Shody husitského a lollardského hnutí nebyly jen dílem Jana Viklefa, jehož články interpretovali mistři artistické fakulty na univerzitě v Praze, jelikož kořeny husitských myšlenek vedou k Milíčovi a dalším, jejichž argumentace byla anglickou herezí nezátížená. V některých aspektech se však husité shodují s lollardy, zejména v problematice chudé církve, kterou obě hnutí nezávisle na sobě viděla jako odvracející se od biblického vzoru. Vývoj myšlení jednotlivých teologů byl taktéž analogický a v obou táborech se ozvaly tytéž hlasy včetně požadavku na sekularizaci církevního majetku. Výmluvně působí proslovy lollarda Petra Payna jednak na basilejském koncilu a také v Bratislavě u krále Zikmunda roku 1429, kdy v obou případech brání husitský artikul o chudé církvi a požaduje odnětí světského panování kněží s okamžitou platností.

Ne všechny aspekty věrouky však husité vyložili shodně s lollardy. Největší rozkol nastal v postoji k povaze eucharistie, zejména učení o transsubstanciaci, které Viklef a posléze celá první generace lollardů popírá. Přestože můžeme stanovisko některých pozdních lollardů považovat za konsubstanciační, přijetí svatého přijímání přišlo příliš pozdě, aby se hnutí zbavilo cejchu heretiků. Husovi současníci i celé hnutí po něm se na předpodstatnění dávalo z rozdílné perspektivy, díky které mohli tu zastávat transsubstanciační stanovisko, tu konsubstanciační, avšak veškeré své snažení vedli k rozšíření svatého přijímání ve své úplné podobě. Viklefova realistická filosofie sice husitům dávala argumenty k univerzitním disputacím s ockhamovsky zaměřenými Němci, avšak husité viklefovský realismus zcela nepřijali.

Druhým největším rozdílem v porovnávaných aspektech byl postoj husitů a lollardů k poutím. Oba směry ve svých počátcích poutě kritizovaly pro svůj idolatrický podtext, Waldhauser i Milíč podrobili poutní ostatky svatých kritice, která se shoduje s kritikou mrtvých obrazů u lollardů. Rozdílný kontext doby však zapříčinil rozkol mezi Čechami a Anglií, a zatímco lollardský názor na poutě se po desetiletí neměnil a pozdní angličtí viklefovci ještě v polovině 15. století zastávali stejná stanoviska jako Vilém Thorpe, hnutí v Čechách se od kritiky odvrátilo. Veškerou energii vkládali čeští mistři do legalizace svatého přijímání pod obojí způsobou a tato praxe se již v některých husitských kostelech rozmohla. Ztráta kostelů a farností po roce 1419 donutila většinu husitských kazatelů uchýlit se k pragmatickému řešení a nahradit ztracené svatostánky provizorními přístřešky na kopcích, kde se kališníci začali scházet. Tak vznikla na Táboře husitská poutní tradice, která se brzy rozšířila do blízkého okolí a umožnila tak utlačovaným husitům přetrvat. Husitský

pragmatismus je dalším rozdílem, který jim dovolil se od dogmat ideově spřízněných lollardů odchýlit.

Ani problematika ikonoklasmu nebyla v Čechách úplně analogická, přestože se s lollardy shodoval vývoj názorů na náboženské obrazy, který byl čím dál víc razantní, a od umírněných protolollardů a předhusitských teologů se myšlenkový směr dostal až k zavrnutí umění jako celku. Shodná kritika mrtvých obrazů se vyskytuje jak u raných lollardů, tak u předhusitských myslitelů typu Waldhausera. Rozdíly shledávám až v Husově a Viklefově argumentaci, kdy Viklef rází jednak umírněnou cestu zástupného uctívání obrazů, avšak zároveň tvrdí, že je lepší obrazy raději zničit, než aby byly špatně pochopeny. Hus se zaměřuje více na praktické využití obrazů a zastává názor jejich trojí prospěšnosti – poučení negramotných, probuzení víry a podpora zapamatování slyšeného.

Přes všechny naznačené rozdíly nemám v úmyslu tuto práci interpretovat jako vyzdvihování husitství na úkor lollardství a argumentovat původností husitských myšlenek. Metoda užitá zde měla za úkol porovnat základní věroučná stanoviska obou hnutí, naznačit další možné cesty transferu myšlenek a nabádat k dalšímu studiu, jelikož mnoho fenoménů jsem zde neobsáhl. Také se mi nepodařilo dostatečně prozkoumat například úlohu žebravých řádů v přenosu lollardství do Čech, nebo činnost lollardů, kteří uprchli do Prahy před anglickou perzekucí.

Bibliografie

Editované prameny

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona – český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2015

CRONIN, H. S. Twelve Conclusions of the Lollards. In: *The English Historical Review*, Vol 22. Oxford: Oxford University Press

Čtyři pražské artikuly. Fakulta infotmačních technologií VUT v Brně [online]. Brno. Dostupné z: <http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/artikuly.html.cs>

Littera foundationis Universitatis Carolinae Pragensis. Univerzita Karlova v Praze [online]. Praha. Dostupné z: <http://www.cuni.cz/UK-145.html>

LOSERTH, J (ed.). *Johannis Wyclif: De eucharistia tractatus maior* [online]. London: Trubner & Co., 1892. Dostupné z: http://lollardsociety.org/pdfs/Wyclif_de_Eucharistia.pdf

The Examination of Master William Thorpe, priest Of Heresy, Before Thomas Arundel, Arcibishop of Canterbury, In the Year of our Lord 1407: Lollard Beliefs on Pilgrimages. *The Geoffrey Chaucer Page* [online]. Harvard College, 2006. Dostupné z: <http://sites.fas.harvard.edu/~chaucer/special/varia/pilgrimage/thorpe.html>

Sekundární literatura

ASTON, M. *England's Iconoclasts: Laws against images.* Oxford: Clarendon Press, 1988

ASTON, M. *Faith and fire: popular and unpopular religion, 1350-1600.* Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1993

BAKER, J. *A forgotten great Englishman* [online]. London: The Religious Tract Society, 1894. Dostupné z: <http://lollardsociety.org/pdfs/ForgottenPeterPayne.pdf>

BARTLOVÁ, M. *Pravda zvítězila: výtvarné umění a husitství 1380-1490.* Praha: Academia, 2015

BARTOŠ, F. M. M. *Petr Payne: diplomat husitské revoluce.* Praha: Kalich, 1956

BAŤKOVÁ, R. *Umělecké památky Prahy 2: Nové Město, Vyšehrad.* Praha: Academia, 2000

BEJBLÍK, A. *Shakespeare a dobrá královna Anna.* Praha: Vyšehrad, 1989

- DRDA, M (ed.). *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum Husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985, svazek 8
- HLEDÍKOVÁ Z. Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvacetiletí 15. století (Statistický přehled). In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994
- HORSKÝ, J. *Několik poznámek k českým náboženským dějinám 15. a 16. století* [online]. Praha. Dostupné z:
<https://is.cuni.cz/studium/predmety/index.php?id=edcd19f90d055bc50bfee7fe8f77ee54&tid=&do=download&did=25911&kod=YBZB50000>
- KALIVODA, R. *Husitská ideologie*. Praha: Československá akademie věd, 1961
- KRÁSA, J. Husitské obrazoborectví: poznámky k jeho studiu. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985
- LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha, Argo, 2000
- LEFF, G. *Wyclif and Hus: A Doctrinal Comparison* [online]. Manchester: John Ryland University, 1968. Dostupné z:
<https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2725&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF>
- LE GOFF, Církev a papežství. In: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002
- LÜTZOW, F. *The life & Times of Master John Hus*. Londýn: J.M.Dent & Co., 1909
- MCFARLANE, K. B. *Wycliffe and English nonconformity*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972
- MOLNÁR, A. *Slovem obnovená: (čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977
- MOLNÁR, A. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991
- MORGAN, KENNETH, O. *Dějiny Británie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999

- NECHUTOVÁ, J. Prameny předhusitské a husitské ikonofóbie. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985
- PEKAŘ, J. O době husitské. In: *Postavy a problémy českých dějin: výběr z díla*. Praha: Vyšehrad, 1990
- STEJSKAL, K. Funkce obrazu v husitství. In: *Husitský Tábor: Sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí v Táboře, 1985
- STONE, D. *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*. London, New York: Longmans, Green, 1909
- WEBB, D. *Pilgrimage in medieval England*. New York: Hambledon and London, 2000
- SUCHÝ, M. England and Bohemia in the Time of Anne of Luxemburg: Dynastic Marriage as a Precondition for Cultural Contact in the Late Middle Ages. In: *PRAGUE AND BOHEMIA: Medieval Art, Architecture and Cultural Exchange in Central Europe*. Leeds: The British Archeological Association, 2009
- ŠMAHEL, F. *Curriculum vitae Magistri Petri Payne*. Praha, 1996
- ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 1: Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Karolinum, 1993
- ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce 2: Kořeny české reformace*. Praha: Karolinum, 1993
- TREVELYAN, G. M. *England in the age of Wycliffe*. London: Longman, 1972
- WERNER, E. Das Altarsakrament im Religionsverständnis von Jan Hus. In: *Husitství – reformace – renesance: Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha: Historický ústav, 1994
- ZAORAL, R. Na trase mezi Oxfordem a Prahou. In: *Dějiny a současnost*, roč. 22, č. 5. Praha: Lidové noviny, 2000