

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Doktorská disertační práce

**České reformní proudy 14. století
a *devotio moderna***

The Bohemian Reform Currents of the 14th Cent.
and the *Devotio Moderna*

Doktorský studijní program: **Teologie**

Studijní obor: **Husitská teologie**

Školitel:

prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek

Autor:

Mgr. Jakub Smrčka

Tábor 2008

Děkuji

Husitskému muzeu v Táboře za poskytnutí podmínek, jeho knihovně s knihovnicí paní Jindřiškou Vackovou za pomoc při vyhledávání a shánění literatury, spolupracovníci Boženě Pražákové a dalším spolupracovnícím a spolupracovníkům muzea za podporu, dále dr. Zdeňkovi Žaludovi za lexikální pomůcky a pomoc při zjištění literatury a svému školiteli a dlouholetému přátelskému učiteli prof. ThDr. Janu B. Láškovi. Poděkování patří také Tamaře a Sáře.

Věnováno mým rodičům Aleně a Bohumilovi †

„Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci s názvem »České reformní proudy 14. století a devotio moderna« napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Táboře, dne 10. 6. 2008

Mgr. Jakub Smrčka

OBSAH

1 ÚVOD	8
---------------	----------

2 HISTORICKÝ PŘEHLED	11
2.1 Nizozemská devotio moderna	11
2.1.1 Geert Grote	11
2.1.1.1 Život Geerta Grotta.....	12
2.1.1.2 Otázka Grotova pražského pobytu a kontaktů.....	15
2.1.2 Bratři a sestry společného života.....	20
2.1.3 Windesheimská kongregace.....	23
2.1.4 Spiritualita devotio moderna.....	25
2.1.5 Pojem devotio moderna.....	31

3 ČESKÉ DUCHOVNĚ-KULTURNÍ PROSTŘEDÍ A REFORMNÍ PROUDY 14. STOL.	38
3.1 Církev a společnost	38
3.1.1 Spiritualita a v počínajícím období krize.....	38
3.1.2 Církevní správa.....	41
3.1.3 Reformní činnost episkopátu.....	43
3.1.4 Protohumanismus a Jan ze Středy.....	45
3.1.5 Založení univerzity.....	46
3.1.6 Řády.....	47
3.1.6.1 Cisterciáci.....	48
3.1.6.2 Kartuziáni.....	48
3.1.6.3 Mendikanti.....	49
3.1.7 Bratrstva a cechy.....	50
3.1.8 Bekyně a beghardi.....	53
3.1.8.1 Evropský vývoj.....	53
3.1.8.2 Bekyně a beghardi v českých zemích.....	55
3.2 Projevy reformních konceptů	58
3.2.1 Kazatelé nové zbožnosti 1. pol. 14. stol.....	58
3.2.2 Malogranatum.....	59
3.2.2.1 Autorství.....	61
3.2.2.2 Dochování.....	63
3.2.2.3 Charakter a obsah díla	64
3.2.2.4 <i>Dialogus compilatus</i>	64
3.2.2.5 <i>Dialog učitele a žáka (,otce' a ,syna')</i>	66

3.2.2.6	<i>Učení o třech stavech (de triplici statu)</i>	67
3.2.2.7	<i>Zdroje učení o třech stupních</i>	68
3.2.2.8	<i>Devotio v Malogranatu</i>	71
3.2.2.9	<i>Eucharistie v Malogranatu</i>	74
3.2.3	Augustiniáni – řeholní kanovníci.....	77
3.2.3.1	<i>Vznik a význam augustiniánského řádu</i>	77
3.2.3.2	<i>Roudnická kanonie augustiniánů, roudnická kongregace a reforma</i>	80
3.2.4	Konrád Waldhauser.....	85
3.2.4.1	<i>K Waldhauserově korespondenci s Janem ze Středy</i>	87
3.2.5	Milíč z Kroměříže.....	88
3.2.5.1	<i>Nový Jeruzalém</i>	91
3.2.5.2	<i>Dílo Milíče z Kroměříže</i>	94
3.2.6	Vojtěch Raňkův z Ježova.....	94
3.2.7	Matěj z Janova.....	99
3.2.7.1	<i>Učení Matěje z Janova</i>	101
3.2.8	Tomáš Štítný ze Štítného.....	107
3.2.8.1	<i>Dílo Tomáše ze Štítného</i>	108
3.2.8.2	<i>Náboženské vzdělávání laiků – koncept nové zbožnosti</i>	111
3.2.8.3	<i>Štítný a devotio moderna</i>	114

4 POJEM A TYPOLOGIE ČESKÉ DEVOTIO MODERNA 118

4.1	Koncepty otázky po české devotio moderna	118
4.1.1	Wintrova koncepce raného humanismu a její dosah.....	118
4.1.1.1	<i>Trojité klasifikace českého reformního hnutí</i>	120
4.1.1.2	<i>Raný humanismus a česká devotio moderna</i>	121
4.1.1.3	<i>Grote a nizozemská devotio moderna</i>	122
4.1.1.4	<i>Seibtova kritika Wintrovovy koncepce „raného humanismu“</i>	123
4.1.2	Česká devotio moderna v pojetí Johanny Girke-Schreiber.....	128
4.1.3	Vztah devotio moderna a českého prostředí v pojetí Jiřího Spěváčka...131	
4.1.4	Nechutové koncept charismatické spirituality.....	134
4.1.5	Otázka české devotio moderna v pojetí Pavla Spunara.....	139
4.1.6	Česká devotio moderna jako výraz kuriálního reformního směru (Zdeňka Hledíková).....	145
4.1.7	Gerwingovo pojetí vztahu devotio moderna a českého reformního hnutí.....	150
4.1.7.1	<i>Trimorfní struktura českého reformního hnutí</i>	151
4.1.7.2	<i>Paralela k nizozemské devoci jen u Milíčova Nového Jeruzaléma</i>	155

4.1.7.3	<i>Pojem devotio moderna</i>	156
4.1.7.4	<i>Srovnání Milíče a Grota</i>	158
4.1.8	Současný dosah pojmu <i>devotio moderna</i> a „nová zbožnost“.....	162
4.2	České reformní směry a projevy devotio moderna	165
4.2.1	Raný humanismus a <i>devotio moderna</i>	165
4.2.2	Vymezení pojmu <i>devotio moderna</i> a nová zbožnost.....	167
4.2.2.1	<i>Otázka pojmu »devotio moderna bohemica«</i>	168
4.2.2.2	<i>Svébytnost nizozemské devotio moderna</i>	169
4.2.3	České projevy <i>Devotio moderna</i>	171
4.2.3.1	<i>Česká devotio moderna 1. pol. 14. stol. – Malogranatum</i>	172
4.2.3.2	<i>Devotio moderna, kuriální reformismus a elitní protohumanismus</i>	172
4.2.3.3	<i>Roudnická augustiniánská kanonie</i>	174
4.2.3.4	<i>Devotio moderna a pražští reformní kazatelé</i>	174
4.2.3.5	<i>Tomáš ze Štítného jako »devotus modernus boemicus«</i>	176
5	ZÁVĚR	178
6	JMENNÝ REJSTŘÍK	180
7	POUŽITÁ LITERATURA A PRAMENY	184
7.1	prameny a pramenné edice	184
7.2	sekundární literatura	185
7.3	encyklopedie a slovníky	195
7.4	elektronické dokumenty	195
8	RÉSUMÉ	197

SEZNAM ZKRATEK

AUC-HUCP	Acta Universitas Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon ¹
Bd.	Band
ca	circa, okolo / kolem
cit.	citace, citováno, cituje, cituji
ed.	edidit, editor
edd.	edidunt, editoři
fol.	folio
FRB	Fontes rerum bohemicarum (= Prameny dějin českých)
FRRB (e)	FONTES RERVM REGNI BOHEMIAE (e) ²
Hrsg.	Herausgeber, herausgegeben (viz ed.)
ibid.	ibidem (tamtéž)
JSH	Jihočeský sborník historický
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche (2. vyd.)
MB	Mediaevalia Bohemica
MHB	Mediaevalia historica bohemica
pag.	pagina
PDF	„Portable Document Format“, označení standardu publikování elektronických dokumentů („nezávislý formát“)
PL	Patrologia Latina = <i>Patrologiae latinae cursus completus</i>
př. cit.	převzatá citace
RBM	Regesta Bohemiae et Moraviae
sl.	sloupec
SPFFBU	Sborník prací filosofické fakulty Brněnské univerzity
sv.	svazek
TRE	Theologische Realenzyklopädie
URL	Universal Resource Locator - všeobecně jednotný zápis o zdrojích dostupných pomocí Internetu ³ (např. adresa umístění elektronického dokumentu)
WWW	World Wide Web („celosvětová síť“) - obecně dostupná síť elektronických dokumentů v rámci sítě Internet

¹ Viz kapitola 7.4 elektronické dokumenty

² Viz kapitola 7.4 elektronické dokumenty

³ Označení „Internet“ je uvedeno ve smyslu vlastního jména označujícího specifickou celosvětovou informaní a komunikační síť.

1 Úvod

Období konce středověku je v českých zemích spojeno s mnoha změnami ve vývoji církevní správy, společenského uspořádání, kultury a vzdělání. Období vzestupu Českého království od poloviny 13. stol. umožnilo konsolidaci církevní organizace a její farní sítě a vedle toho také rozvoj ekonomické sociální struktury městského prostředí a vznik patriciátu jako sebevědomé a konkurenceschopné společenské skupiny.

Vlivem přenesení sídla císařství do Prahy Karlem IV. Lucemburským v polovině 14. stol., povýšení pražského biskupství na arcibiskupství a založením univerzity vzrostl význam města jako jednoho z významných mocenských, společenských a kulturních středisek Evropy a křesťanského světa. Rychlý vývoj společenských struktur s sebou nesl vedle rozvoje také ponenáhlejší vznik společensky neblahých jevů.

Spolu s vývojem vnějších struktur je patrná i změna struktur duchovních, tedy posuny v myšlení, v křesťanské sebereflexi a vnímání skutečnosti světa. Začíná se formovat vědomí národní. Zvláště v městském prostředí se objevuje u laiků vědomí odpovědnosti za svůj náboženský život. Objektivně statická spiritualita formální christianizace je stále více inspirována a proměňována motivy subjektivní spirituality čerpající z monastické mystické tradice a z patristiky, především ze sv. Augustina. Tato nová spiritualita je pěstována v monastickém prostředí, ale odtud se prostřednictvím osobností, které projevují širší společenský zájem, šíří pomocí exhortativní literární tvorby mimo řeholní prostředí.

Postupně se tak projevuje široké hnutí či platforma nové zbožnosti, v níž hraje roli (novo)augustinismus, zájem o patristickou a spirituální literaturu jako nábožensky-vzdělávací četbu za účelem prohloubení duchovní orientace. Zájem naopak není věnován scholastické teologické spekulaci. V nové zbožnosti se projevuje individualismus niterné náboženské zkušenosti, orientace na osobní setkání s Kristem, jež se odehrává v duchovní hlubině Duchem svatým formované osobnosti. Předpokladem

je pokání, niterné pohnutí a pokorné sebeodevzdání, postoj vnímaný jako „zbožný“ (*devotus, religiosus, devotio*) narozdíl od termínu „víra“ a „věřící“ vnímaného spíše ve smyslu formální příslušnosti ke křesťanské církvi. Zdroj nové zbožnosti je identifikován s prvotní křesťanskou církví podle apoštolského vzoru, pramenem k jejímu poznání je v první řadě Písmo sv., apoštolská a patristická tradice. Nová zbožnost je ideálem orientovaným na praxi a nesoucím v prvku vnitřní obrody člověka spojené s vnější nápravou životních postojů reformní náboj.

Změny v myšlení, které jsou charakterizovány zvýšeným sebeuvědomováním jedince v rámci náboženské a sociální skupiny, byly v historiografických konceptech 19. a 20. století zahrnuty pod pojem humanismu, který není vždy nutné spojovat s renesancí. Eduard Winter pro dané období použil na základě koncepce evropských duchovních dějin Konrada Burdacha jako heuristický princip termín „raný humanismus“ (*Frühhumanismus*). Široká diskuse, v níž je představa raného humanismu (popř. protohumanismu) konce středověku podrobována kritice a zpřesňování, trvá dodnes a v jejím průběhu se objevila řada argumentů a nových poznatků o vztazích a souvislostech uvnitř proudů dotčené epochy. Jedna ze základních Wintrových myšlenek, že raný humanismus byl nesen hnutím nové zbožnosti, je s veškerým ohledem na zmíněnou diskusi, stále platná. O raném humanismu je třeba uvažovat především s neustálým zřetelem ke skutečnosti jeho diferencovanosti na sever od Alp a v italské kolébce, jeho odlišnosti od humanismu renesančního. Raný humanismus je humanismem náboženským. Dosud se neobjevil jiný koncept, který by pojmově zachytil úplnost společných jmenovatelů změn ve struktuře myšlení a náboženské (sebe)reflexe patrný od počátku 14. stol.

Typickým a specifickým projevem evropské nové zbožnosti a raného humanismu je nizozemské hnutí *devotio moderna*. Zaměřilo se na ideál niterné reflexivní zbožnosti pěstované v rámci života ve společenství (*vita communis*), který není zásadně určen závazkem věčných slibů (profesí) a regulací apoštolského života evangelijních rad (řehole), ale dobrovolným soužitím podle vzoru křesťanské obce v Korintu založené Pavlem z Tarsu, jak je dosvědčena v Písmu sv. Toto hnutí mělo větev laickou i

monastickou (představovanou Windesheimskou kongregací řádu augustiniánů-kanovníků). Nejznámějším představitelem jeho spiritální teologie a praxe je dílo světově populární *Imitatio Christi* připisované Tomáši Kempenskému. Jako ke svému zakladateli se nizozemská *devotio moderna* odvolávala k osobnosti Geerta Grota (†1384).

Eduard Winter nastolil tezi o českém původu nizozemské *devotio moderna* a její inspiraci v reformních proudech 2. pol. 14. stol., kterou spojil s duchovními dějinami raného humanismu v koncepci jeho vzniku v Itálii a přenesení do Nizozemí prostřednictvím českých reformních směrů 14. stol. Jeho tezi rozvinula Johanna Girke-Schreiber poukazem na zbraslavský spis *Malogranatum* jako dílo české *devotio moderna* 1. pol. 14. stol. Tyto názory byly přijaty ve spojení s kritikou konceptu raného humanismu různě a teze přímého českého původu nizozemské *devotio moderna* se až na výjimky neujala. České reformní proudy 14. stol. jsou od té doby stále detailněji zkoumány pomocí nových nebo nově čtených a interpretovaných pramenů, které Winter ve své době neměl k dispozici. Jeho všemi stranami uznávanou zásluhou je důkladné upozornění na paralely českých projevů a nizozemské *devotio moderna*, které nelze pominout.

Tato práce se snaží najít odpověď na otázku, zda a v jakém smyslu lze ve světle současného stavu poznání možné hovořit o české *devotio moderna* a případně, jaká jsou úskalí a omezení tohoto pojmu pro výklad českých dějin 14. stol. Druhou otázkou je, zda je možné dokázat závislost vzniku nizozemské *devotio moderna* na českém myšlenkovém prostředí.

2 HISTORICKÝ PŘEHLED

2.1 Nizozemská devotio moderna

Jako devotio moderna se označuje spirituálně-reformní hnutí, které vzniklo v Nizozemí působením Geerta Grota (1340-1384) jako společenství sester (později také bratří) společného života formované specifickou spirituální praxí. Tato laická společenství navázala ve své formě na náboženské hnutí bekyní (popř. beghardů) jako realizace *vita communis semireligiosa* bez složení věčných slibů, bez zvláštní řehole a řeholního hábitu. Tato praxe byla vnímána jako navázání na apoštolský ideál prvotní církve. Tak byla chápána také spirituální praxe, založená na vnitřní individuální náboženské zkušenosti setkání se vzkříšeným Kristem, k níž směřuje metodický duchovní postup zdůrazňující vyznání hříchů a pokání, pokoru s oddaností a sjednocení (soulad - *conformitas*) Kristem. Niterný náboženský postoj pokorné oddanosti je označen jako *devotio* a ti, kdo jej praktikují, jako *devoti*. Praktickým důsledkem je konání skutků milosrdenství, charitativní činnost, obživa prací vlastními rukou, ale také četba nábožensky-pedagogické literatury a Písma sv. v domácím (vernakulárním) jazyce. Hlavním postojem je *devotio*, hlavním cílem je *imitatio Christi* – následování Krista. V laických společenstvích přebývali také kněží a klerici. Záhy se vytvořila druhá větev devotio moderna založená na augustiniánských kanoniích a jejich klášterní reformě nesené Windesheimskou kongregací.

2.1.1 Geert Grote⁴

Geert Grote, „Gerhardus Magnus“, je označován jako zakladatel hnutí devotio moderna. Tak se o něm vyjadřují také životopisci tohoto hnutí jako Tomáš

⁴ Jméno „Grote“ se v literatuře (a nejen v ní, ale také v názvech institucí jako nadací či škol) často objevuje ve tvaru „Grote“, který odpovídá pravopisné normě devatenáctého století. Přestože se jedná o zažitý tvar, text této práce se drží středověké formy jména „Geert Grote“, jenž v mladší odborné literatuře převažuje.

Kempenský⁵ a Johannes Busch. Grote ale původně na vedení a kontinuitu hnutí nepomýšlel a i když uvedl do svého domu první laické semireligiózní společenství, podnět k zakládání či formování dalších komunit dal na základě ohlasu jeho kázání Florens Radewijns počátkem 80. let. Grote byl aktivní v mnoha reformních kruzích své doby, korespondoval si s členy kartuziánského řádu a s mystikem Janem Ruysbroekem v klášteře Groenendaal nebo s Bertholdem ten Hove, svým příbuzným, v klášteře Eemstein, měl blzko i k cisterciáckému řádu. Jako zakladatel musí být tedy správně uveden ve společnosti Florense Radewijnse, kteří společně založili *devotio moderna* v Deventeru a okolí jako kombinaci semireligiózního i monastického náboženského hnutí ženské i mužské linie.⁶

2.1.1.1 Život Geerta Grota

Geert Grote se narodil jako jediný syn Wenera Grota a Hedwigy van der Basselen 16. října 1340 v Deventeru ve významné měšťanské rodině (jeho otec byl konšelem a purkmistrem). Matka zemřela na mor, když mu bylo deset let, otec ji přežil jen o několik let. Jako chlapec navštěvoval Grote latinskou školu při kapitule sv. Lebuina (Lieven). V roce 1355 se zapsal ke studiu svobodných umění na pařížské Sorbonně jako člen národa anglického. Bakalářský titul získal roku 1357 a mistrovský o rok později. Další zpráva o něm pochází až z roku 1362, kdy se 27. listopadu spolu s dalšími mistry připojuje k žádosti papeži Urbanovi V. o udělení nějakého kanonikátu. Studentem práv a současně učitelem v Paříži zůstává až do roku 1366 a po několikerych žádostech o církevní úřad, které předává papeži osobně při pobytu v Avignonu, získává nakonec roku 1368 kanonikát dómské kapituly v Cáchách (příjmů z něj dosáhl roku 1370). K němu dostal roku 1371 navíc kanonikát dómské kapituly v Utrechtu a některá další obročí. Vedl světský život učenice a diplomata, byl kupř. vyslancem Deventeru u papežské kurie v Avignonu.

⁵ Tomáš Hemerken Kempenský (okolo 1380 Kempno u Kolína nad Rýnem – 25. 7. 1471 St. Agnetenberg), významný autor nizozemské *devotio moderna*, byl členem augustiniánské kanonie St. Agnetenberg u Zwolle v Nizozemsku od roku 1399 a později zde byl převorem.

⁶ KRAUŠ, Suzanne: *Die Devotio moderna in Deventer : Anatomie eines Zentrums der Reformbewegung*. Berlin, 2007, s. 46-7.

O rok později při pobytu v Deventeru onemocněl a svou nemoc pokládal za smrtelnou. Požádal o svátostné zaopatření převora od svatého Mikuláše, jež jej vyzval, aby nejprve zničil své magické knihy. Po počátečním váhání je nechal Grote slavnostně spálit na náměstí, dostal svátostné pomazání a přijal naposled Eucharistii, aby se krátce nato zcela uzdravil. Tím začalo jeho obrácení.⁷

Tento životní přelom však nenastal bez přípravy. Grote již předtím nepovažoval svůj život zajištěný materiálně beneficií za naplněný a hledal jinou životní orientaci. Snad se u něj projevila vnitřní nestálost a nespokojenost.⁸ Roku 1370 navštívil převora kartuzáského kláštera v Monnikhuizen u Arnheimu, Heinricha Egera von Kalkar (1328-1408), pod jehož vedením strávil v klášteře několik let jako bratr bez věčných slibů. Zde se dostal k četbě mystické a spirituální literatury od Huga od sv. Viktora, Heinricha Seuse, německé mystičky Gertrudy z Helfty, Mistra Eckeharda, Ludolfa Saského a Jana Ruysbroeka.

Po již zmíněném zážitku blízké smrti a následném radikálním obrácení rezignoval Grote na všechna svá beneficia a svůj dům po rodičích v Deventeru dal v září 1374 k dispozici komunitě zbožných žen, které žily semireligiózním životem jako bekyně, a sám si ponechal v domě malý byt. Roku 1379 sestavil pro toto společenství, které obývalo „*Meester Geerthuis*“, statuta (quasi řeholi) společného života, která měla přispět k ochraně před vnějším podezřením z podobnosti s bratry svobodného ducha. O něco později založil v Deventeru Grotův žák Florens Radewijns mužskou variantu společenství (nyzývanou analogicky „*Meester Florenshuis*“). Po založení komunity se na nějakou dobu opět odebral do Monnikhuizen, roku 1377 cestoval spolu s Janem Cele do Paříže, kde chtěl opatřit knihy jako podklady pro svá reformní kázání, na cestě zpět navštívil Jana Ruysbroeka, převora v Groenendaal.

Po návratu do Deventeru žil vedle komunity se svým žákem Janem Brinckerinckem a začal kázat. Proto se v roce 1379 nechal vysvětit na jáhna, aby získal povolení k veřejnému kazatelství (což ve skutečnosti nestačilo, v zásadě bylo kázání vázáno na kněžství a na povolení místního biskupa). Tato poněkud zvláštní skutečnost přijetí

⁷ ENGELBRECHT, Ibid., str. 172.

⁸ SPĚVÁČEK, Jiří: Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma. In *Mediaevalia historica bohemica* 4. Praha, 1995, s. 171-197., zde 189.

nižšího stupně svěcení člověkem, jenž mohl být nez potíží vysvěcen přímo na kněze, souvisí s jeho úctou hraničící až s bázní před kněžským úřadem, jehož se necítil být hoden. Roli zde ale hrála neproklamovaná nedůvěra k oficiální struktuře církve a znechucení nad dominancí materiálních aspektů svátostného stavu a snad přímo nedůvěra k němu.⁹ Grote byl kazatelem ostře pranýřujícím všechny morální poklesky a káral především klérus. Kázal neúnavně dvakrát denně, jeho kázání trvala až tři hodiny. Nezůstával jen v Deventeru, objížděl města v utrechtské diecézi i mimo ni (Zwolle, Kampen, Utrecht, Leiden, Delft, Gouda, Amsterdam).¹⁰ Kritizoval téměř všechny řády, jejichž řeholníci s výjimkou kartuziánů a některých cisterciáků nevedou vůbec příkladný život. Odmítal hereze (např. přívržence sekty svobodného ducha). Rozlišoval mezi církví své doby, obrácenou nepravostmi v ruiny, a církví pravou a původní.

Na základě osobního povolení, které mu udělil biskup z Utrechtu Florens van Wewelinghoven, byl Grote pozván vystoupit jako kazatel na synodě a přednesl zde 14. 8. roku 1383 *Sermo de focaristis*, šířené dále ve formě traktátu (*Contra focaristas*). Iserloh v této souvislosti poukazuje na Grotovu tezi, že je těžkým hříchem účastnit se mše sloužené notorickým konkubinářem a stejně tak když biskup takového k slavení mše připustí, a uvádí tento výrok doslova jako navázání na pražského kanonistu Konráda ze Soltau (okolo 1350 - 1407)¹¹.

⁹ Pouze Mistru Florentovi Radewijnsovi doporučil v zájmu plnosti duchovního vedení a služby v jeho komunitě ucházet se o kněské svěcení a za tím účelem jej vyslal až do Wormsu, aby tam našel k tomuto úkonu biskupa s „čistýma rukama“ (v odkaze na *Scriptum de Magistro Gerharo Grote* Rudolfa Diera van Muiden ISERLOH, Erwin: Die Devotio moderna. In *Handbuch der Kirchengeschichte*. Ed. Hubert Jedin. 1965, Bd. III/2, s. 516-538. Cit. dle 1. vyd. na CD-ROM, Berlin : Directmedia Publishing, 2000, s. 6138-6194, zde s. 6153 a pozn. 7).

¹⁰ KRAUß, Suzanne: *Die Devotio moderna in Deventer : Anatomie eines Zentrums der Reformbewegung*. Berlin, 2007, s. 42.

¹¹ ISERLOH, E.: Die Devotio moderna. In *Handbuch der Kirchengeschichte*, 1965, CD-ROM, 2000, s. 6154. Conradus Soltow, mistr svobodných umění pražské univerzity (1365), děkan artistické fakulty (1372) a rektor univerzity (1384-5), 1386 odešel s první univerzitní protestní vlnou (po konfliktu s arcibiskupem Janem z Jenštejna a králem Václavem IV.) na univerzitu do Heidelbergu a stal se biskupem ve Verden. Za Grotova života působil v Praze. Zasazoval se o církevní reformu v duchu mravní obrody kléru, což se spojováno s vlivem Heinricha Tottinga z Oyty (GERWING:

Svým vystupováním si udělal Grote z mnoha kněží nepřátele a stejně tak podráždil také mendikanty, kteří cítili útok i v odmítnutí žebravého způsobu života deventerským společenstvím. Synodním kázáním číše přetekla a biskup mu fakticky zakázal dále kázat (stačilo, že obecně zdůraznil zákaz kázání jáhnů). Společenství bylo napadeno jako heretické, na dveřích kostelů v Deventeru a Zwolle uveřejnil *protestatio fidei* a požádal papeže Urbana VI. o osobní povolení kázat. Aniž by se dočkal rehabilitace, zemřel 20. srpna 1384 ve věku 44 let na morovou nákazu. Svým nástupcem stihl ještě určit M. Florense Radewijnse, jež zavázal k udržení jednoty společenství.¹²

2.1.1.2 Otázka Grotova pražského pobytu a kontaktů

Pobyt Geerta Grota v Praze je jednou z neuzavřených otázek bádání o *devotio moderna*. Zásadního významu nabývá tehdy, jedná-li se o širší otázku, zda se holandská *devotio moderna* ve svých idejích inspirovala v předhusitské Praze, jak téma nastolil Eduard Winter.¹³ V Nizozemí nehrála otázka Grotova případného studijního pobytu na pražské univerzitě téměř žádnou roli, neboť v domácím prostředí převažovalo vnímání nizozemské *devotio moderna* jako samostatného fenoménu. Krátkou skicu k této problematice vydal roku 1992 na popud Jany Nechutové nizozemský literární historik Wilken Engelbrecht, který působí na Univerzitě Palackého v Olomouci.¹⁴

O životě Geerta Grota vzniklo po jeho smrti pět základních literárních životopisů, *vitae*, z nichž poslední obsahuje také zmínku o Grotově pobytu v Praze.¹⁵ Jde o životopis, jehož autorem je Petrus Hoorn (1424-1479), knihovník »domu Mistra

Konrad von Soltau. In *LexMA* V, 1365; REINHARD, Klaus: Konrad von Soltau. In: *BBKL* V, 436-8).

¹² ISERLOH, Ibid., s. 6154-5.

¹³ WINTER, Eduard: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin : Akademie Verlag, 1964. Viz kapitola 4.1.1.

¹⁴ ENGELBRECHT, Wilken: War Geert Grote in Prag? Zur Frage der Beziehung Grotes zum Vorhussitismus – eine Problemskizze. In: *SPFFBU* řada E, 37 (1992), str. 171 – 185.

¹⁵ Přehled *vitae* podává ENGELBRECHT, Ibid., str. 173-175 (zde též přehled pramenného dochování). Pět základních Grotových biografii:

Florentia« (Meester Florenshuis) v Deventeru. Hoorn jako jediný zmiňuje pražské studium Geerta Grota a dává je do souvislosti s jeho obrácením, kdy právě v Praze měl Grote obdržet jedno z prvních „Božích varování.“¹⁶

Bohužel nelze Grotův pobyt v Praze, jenž by se pravděpodobně mohl uskutečnit kolem roku 1360, doložit žádnými důlasy. Univerzitní matriky jsou v úplnosti dochovány až od roku 1367, Grotova nepřítomnost v jejich pramenném zpracování Josefa Tříšky je tedy vysvětlitelná.¹⁷ Tvrzení Petra Hoorna oslabuje fakt, že tento nejmladší samostatný životopis je od předmětné doby vzdálen téměř sto let a že starší životopisy tento fakt vůbec nenaznačují. Avšak spojení Grota s pražským prostředím existovalo, doložena je jeho korespondence s krajany, kteří zde studovali, s žádostmi o zprostředkování opisu nebo koupě knih. Konkrétně je to žádost v listu Willemovi Vroedemu do Prahy, od něž žádá zhotovit opis (Pseudo-)Jana Zlatoústého *Opus imperfectum in Mattheum*. Jak uvažuje Van Banning,¹⁸ vzhledem k tomu, že v Nizozemí a okolí bylo rukopisů tohoto díla k dispozici dost, bylo

1. *Dictamen rigmicum*, anonymní báseň a nejstarší vita, vznikla patrně okolo roku 1421 z pera Hendrika Mandeho vn Dordrecht, jenž žil zprvu v laické komunitě v Deventeru, později v klášteře ve Windesheimu.
2. Další rýmovaná biografie *Item aliud dictamen* následující ve vídaňském rukopise za výše zmíněnou, pochází z let 1429-1431 (v období vyhnanství windesheimských kanovníků ze Zwolle a jejich pobytu v klášteře Marienwald u Frenswegenu).
3. *Vita Gerardi Magni* Tomáše Kempenského, novicmistra ve Windesheimu, sepsaná okolo 1440, s dosti legendárním charakterem.
4. *De Magistro Gerardo* Rudolpha Diera van Muiden je součástí jeho spisu *Scripta* o domě bratří v Deventeru, které sepsal v letech 1458-9.
5. Biografie Gerharda Grota jako doplněk Dierova *Scripta* od Petra Hoorna, jež vznikla v rozmezí 1442-1479.

¹⁶ KÜHLER, W. J.: P. Horn, Vita magistri Gerardi Magni. In: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* NS VI (1909), str. 332-370 (zde cit. str. 334), cit. dle ENGELBRECHT, ibid., str. 175 (a pozn. 12): „Quando in civitate Pragensi mundanae et vanae philosophiae vapores haurire studeret, essetque variis cupiditatum laqueis irretitus, volens Omnipotens Deus per externum et visibile signum ostendere quam graviter a diabolo intus teneretur captivus, cuidam eremite horribilem et periculosam animae suae statu, per manifestam visionem revelavit, qui et ipsum ignitis catenis terribiliter conspexit religiatum. Unde nimirum conterritus et conpuctus et animae suae salute deinceps cogitavit.“

¹⁷ TŘÍŠKA, Josef: *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348-1409*. Praha, 1981. 555 s.

důvodem, že Grote věděl buď z vlastní zkušenosti nebo díky žákům, že v Praze je lepší rukopis.¹⁹

Wilken Engelbrecht podává dále přehled o diskusi historiků nad možností Grotova pobytu v Praze. Zjišťuje, že zatímco starší historikové této otázce nevěnovali větší pozornost, situace se změnila na základě tezí o českém zprostředkování raně humanistického původu nizozemské *devotio moderna*, které předložil již ve 30. letech 20. stol. Eduard Winter.²⁰ Ve Frühhumanismu Winter explicitě uvádí, že Grote studoval mezi lety 1360-66 v Praze a slyšel zde kázání Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže a byl v kontaktu s Janem Klenkotem.²¹ Na Wintera pak navázala

¹⁸ VAN BANNING: Tekstverspreiding bij de Moderne Devoten toegelicht aan de hand van het „Opus imperfectum in Mattheum” van Pseudo-Chrysostomos. In: *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, s. 271-286 (př. cit. dle ENGELBRECHT, *Ibid.*, s. 180, pozn. 42).

¹⁹ ENGELBRECHT, *Ibid.*, pozn. 43, citují dále Van Banningovu domněnku, že oním zdrojem by mohl být rukopis Národní knihovny v Praze LXXI A 2 (původně Kapitulní knihovna 117).

²⁰ WINTER, Eduard: Die europäische Bedeutung des Frühhumanismus in Böhmen. In: *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte* 1, (Salzburg) 1935, s. 233-242. TÝŽ: *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum : Das religiöse Ringen zweier Völker*. Salzburg - Leipzig, 1938 [v překladu do češtiny *Tisíc let duchovního zápasu v sudetském prostoru : Náboženské zápolení dvou národů*. Praha, 1940]. TÝŽ: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin : Akademie Verlag, 1964.

²¹ Jan Klenkok (okolo 1310 - 1374), původem z dolnosaského Bücken u Hoya, studoval asi od roku 1342 kanonické právo v Boloni, od roku 1345 byl členem augustiniánského řádu eremitů a v letech 1346-51 studoval na pražském augustiniánském generálním studiu u sv. Tomáše na Malé Straně, pak pravděpodobně také na nově založené na pražské univerzitě, mezi roky 1354 a 1356 studoval v Oxfordu a roku 1359 získal gradus mistra teologie. Od roku 1361 působil jako regens generálního řádového studia augustiniánů v Erfurtu a Magdeburgu a v letech 1363-68 byl současně provinciálem sasko-durynské řádové provincie. V roce 1370 se v důsledku nepříznivé situace, jež se pro něj vyvinula v důsledku sporu o právní kodex „Saské zrcadlo” (*Sachsenspiegel*), uchýlil pod záštitu svého přítele Jana ze Středy do Prahy a Olomouce, odtud se odebral do Avignonu, aby papeži Řehoři XI. doložil své teologické výhrady proti zmíněné právní knize a před smrtí ještě v Avignonu působil jako papežský penitenciář. V době, kdy měl Grote studovat v Praze, zde Klenkok nepobýval a ani tu v době prvního pobytu nemohl působit jako profesor teologie (vlastní univerzitní teologické vzdělání dokončil až v Oxfordu), takže na kontakty obou nelze snadno pomýšlet, jak činí Winter (*Frühhumanismus*, s. 62; 97-8) nebo Spěváček (SPĚVÁČEK, Jiří: *Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma*. In *Mediaevalia historica bohemica* 4. Praha, 1995,

nejpodstatněji Johanna Girke-Schreiber, která se snažila dále sledovat příbuznost obou historických fenoménů, nizozemské *devotio moderna* a českého reformního hnutí.²² Pojem české *devotio moderna* se vžil ve 20. stol. u českých a sudetoněmeckých historiků, mimo české (československé) hranice se neujal.²³ „Až do Wintrovy teorie byl Grotův pražský pobyt u nizozemských historiků *communis opinio*,” o nějakém vlivu pražských idejí na *devotio moderna* však výrazněji neuvažovali.²⁴ Např. Albert Hyma, jenž pražský pobyt konstatuje jako fakt, žádný český vliv netraktuje, neboť (dle Engelbrechtova dojmu) patrně nevzal vůbec v potaz, že v Čechách v té době nějaké reformní snahy existovaly.²⁵

Pražský pobyt Grotův zpochybnil Regnerus Richard Post, jenž považoval myšlenku českého vlivu na vznik nizozemské *devotio moderna* za příliš spekulativní a ve své syntéze ji odmítl.²⁶ Poukázal na to, že Nizozemci sotva mohli rozumět českým kázáním, sice nezní příliš přesvědčivě (není třeba rozvádět, že jim latina a němčina mohla plně dostačovat), ale skutečností zůstává, že se tito studenti vrátili domů až v době, kdy se Grotova *devotio moderna* již rozbíhala. To samozřejmě nevylučuje pozdější vliv české zkušenosti na fázi formování a šíření hnutí laického laických společenství, ale především na Windesheimskou kongregaci, neboť ta je dílem Florense Radewijnse (1350-1400). Podobnost *consuetudines* Windesheimu s Roudunickou kanonií považuje Post za přirozený jev ducha doby. Stejně tak jsou tu podobnosti s *consuetudines* např. Lateránské kongregace nebo kanonie u sv. Viktora v Paříži, kde Grote prokazatelně studoval od roku 1362.

Díky Postovu explicitnímu stanovisku byli historikové na české reformní hnutí upozorněni. Wybe Jappe Alberts, že původ nizozemské *devotio moderna* je domácí, s. 171-197).

²² GIRKE-SCHREIBER, Johanna: Die böhmische Devotio Moderna. In *Bohemia Sacra: Das Christentum in Böhmen 973 – 1973*, ed. Ferdinand Seibt. Düsseldorf, 1974, s. 81-91.

²³ ENGELBRECHT, Ibid., s. 177, uvádí jako příklad vedle Wintra právě Johannu Schreiber.

²⁴ ENGELBRECHT, Ibid.

²⁵ HYMA, Albert: *The Christian Renaissance : a History of the "Devotio Moderna"*. 1. vyd. Grand Rapids, Michigan : Reformed Press, 1924; 2. vyd. Archon Books : Hamden; Connecticut, 1965.

²⁶ POST, Regnerus Richardus: *The modern devotion : confrontation with reformation and humanism*. Leiden, 1968.

avšak spojení s českým prostředím je doložitelné a přes nejistotu pražského pobytu Grotova nelze vyloučit vlivy prostřednictvím Florense Radewijnsa.²⁷ Georgette Epiney-Burgard se domnívala, že moderní devóti sice o pražském spřízněném prostředí byli informováni, ale nebyli předchůdci husitů nijak zvlášť ovlivněni. Grote podle ní v Praze nebyl a nestudoval a udržoval jen korespondenční kontakt.²⁸ De Bruin se v monografii vydané v rámci oslav Grotova výročí roku 1984 zabýval možným českým vlivem a dospěl k závěru, že jsou zde sice pozoruhodné, ba výstižné paralely, ale devotio moderna je přesto domácím jevem nizozemským (a tak i její označení používá výlučně pro nizozemské hnutí).²⁹ Podobně se vyjádřil již o 19 dříve Erwin Iserloh.³⁰ V témže roce 1984 na konferenci pořádané Univerzitou v Nijmegen přednesl ve svém příspěvku historik Van Herwaarden názor (aniž by od něj vedl konsekvence) polemizující s R. R. Postem, že Grote měl s Prahou kontakt, i když zde přímo nestudoval, nicméně vedl korepondenci se studenty ze svého okolí.³¹ Tamtéž vystoupil také Van Banning, jehož názor je referován výše.

Engelbrecht shrnuje, že pražské studium Geerta Grotta tedy závisí jen na věrohodnosti autora nejmladší originální biografie Petra Hoorna. Mezi lety 1361 – 1409 graduovalo na pražské univerzitě asi 180 studentů z Nizozemska, mezi nimi Grotův přítel Willem Vroede (asi 1353-1393), a alespoň čtyři náleželi přímo (a zřejmě

²⁷ ALBERTS, Wybe Jappe: Moderne Devotie. In: *Fibulareeks* 48, Bussum 1969 (př. cit. ENGELBRECHT, Ibid., s. 179, pozn. 32).

²⁸ EPINEY-BURGARD, Georgette: *Gerard Grote (1340 – 1384) et les débuts de la Dévotion Moderne*. Mainz : F. Steiner, 1970.

²⁹ BRUIN, C. C. DE: De Spiritualiteit van de Moderne Devotie. In: TÝŽ – PERSOONS, E. – WEILER, A. G.: *Geert Grote in de Moderne Devotie*. Zutpen 1984, s. 102-144.

³⁰ ISERLOH, Erwin: Die Devotio moderna. In *Handbuch der Kirchengeschichte*. Ed. Hubert Jedin. 1965, Bd. III/2, s. 516-538. Cit. dle 1. vyd. na CD-ROM, Berlin : Directmedia Publishing, 2000, s. 6138-6194.

³¹ VAN HERWAARDEN: Geert Grottes Traktat over Meditatie : De quattuor generibus meditabilium. *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, s. 271-286 (př. cit. dle ENGELBRECHT, Ibid., s. 180, pozn. 41).

již předtím) k *devotio moderna*.³² Florens Radewijns (1350-1400), Lubbert Berniers van den Bussche (†1398), Gerard Scadde van Kalkaar a Jan Lemego (†1421).³³

Z dosavadního shrnutí historického výzkumu je patrné, že na otázku, zda Geert Grote pobýval v Praze, nelze jendoznačně odpovědět ani ano, ani ne. Fragmentárnost pramenů z univerzitního prostředí nemůže tuto skutečnost již blíže objasnit. Zmínka o pražském pobytu se nenachází v Grotových vlastních textech ani v nejstarších životopisech. V Hoornově životopise mohla být zmínka o Praze zařazena omylem s ohledem na pražské studium Florense Radewijnse. Ovšem i obráceně, smlčení Grotova pražského pobytu především Tomášem Kempenským mohlo být, i když to není pravděpodobné, záměrné kvůli aktuální nepopularitě heretického království a snaze vyhnout se záminkám k napadání ortodoxie *devotio moderna*. Kdyby Grote v Praze skutečně pobýval, muselo by to být krátce mezi lety 1360 a 1362, nikoli do roku 1366, jak tvrdil Winter, neboť v té době působil na univerzitě v Paříži. Tam se však mohl setkat s Vojtěchem Raňkům z Ježova. Grote korespondoval s nizozemskými studenty na pražské univerzitě a měl dobrý přehled o rukopisech v Praze. Dá se předpokládat, že mohl mít dobré informace i pražském dění.

2.1.2 Bratři a sestry společného života

Společenství semireligiózního způsobu života praktikující Grottem navrženou meditaci a životní orientaci jako obnovenou *devotio* podle apoštolského vzoru prvotní církve, tvoří historicky starší větev hnutí nizozemské *devotio moderna*. Šlo o heterogenní skupinu původně domácích laických společenství, která se šířila podle vzoru Grottem založené ženské komunity v Deventeru. Pokud historikové hovoří o „Bratřích společného života“, nevystihují tím charakter tohoto fenoménu přesně. Prvním společenstvím byla bekyňská komunita zbožných žen. Další komunity vznikaly od roku 1380 na základě veřejného Grotova působení podle deventerského

³² Podle ENGELBRECHTA, Ibid., s. 181.

³³ Studium na univerzitě v Praze nebylo pro Nizozemce vyjímečným rozhodnutím, Praha byla z jejich směru prvním vysokým učením na cestě a do hry vstupovaly i politické poměry jako stoletá válka a selská povstání ve Francii, kdy měšťané hanzovních měst posílali své syny raději do Prahy než do Paříže (ENGELBRECHT, Ibid., s. 182).

vzoru, podnět k jejich zakládání dali Grotovi žáci. Mužskou variantu, *fratres communis vitae*, založil Florens Radewijns v Deventeru v roce 1381. Po celou dobu existence laického hnutí byl počet mužských komunit a jejich osazení mnohem nižší (okolo 10 členů), než u komunit ženských, které se naopak rozvíjely v celé kolonie o několika desítkách žen (*beginenhof*). Bylo to dáno tím, že nové hnutí využilo již existující a v nizozemském prostoru velmi rozvinutý fenomén semireligiózního života, *bekyní*. Tato forma pak nadále existovala stále více v duchu *devotio moderna*.

Mužské komunity tendovaly k transformaci na augustiniánské kanonie či ke spojení s nimi. I když existovaly také ženské augustiniánské komunity *devotio moderna*, dokázal se tradiční laický model komunity v ženském podání udržet až hluboko do novověku.

Své živobyčí založila laická společenství následující příklad sv. Pavla z Tarsu na práci vlastních rukou, k níž patřilo také opisování a vázání knih. Jejich výběr souvisel s doporučenou duchovní četbou, čímž byly najednou plněny dvě funkce. Zásadní vnější rys z pohledu pozdního 14. stol. je odmítnutí mendikantského modelu po všech stránkách. Projevila se v tom inspirace apoštolskou církví a starými monastickými modely pouštních otců, kteří nežili z almužen a navázal na ně i pozdější ideál *ora et labora*. V rámci komunit žili také kněží, kteří zajišťovali pastorační (v Deventeru zřídil Grote roku 1383 nadaci pro dvě kněžská místa). Formálně navázala společenství na rozvinutou městskou tradici společenství *bekyní* a *begardů*, od nichž se ovšem odlišovala v tom, že na rozdíl od nich sdíleli bratři a sestry společného života veškerý majetek dohromady.

Členové, resp. členky komunity se věnovali práci, modlitbě, četbě, meditaci, životu *devotio* směřující ke křesťanské dokonalosti. K tomu patřilo hlavně společné zpytování svědomí a bratrské napomínání, jež spolu s dodržováním denního řádu měly prohlubovat pokoru. Měšťanským postojům odpovídal střízlivě-praktický charakter uvědomělé zbožnosti systematicky a metodicky potírající poklesky. S tím byla spojena nedůvěra v nesplnitelné duchovní ideály (odtud pokorně-odtažený postoj Grotův k „příliš zavazujícímu“ kněžství).³⁴ V rámci osobní disciplíny zbožnosti

³⁴ „Ideálních programů, které nebyly realizovány, bylo v pozdně-středověkém řeholním životě k vidění dostatek“ (ISERLOH: Die Devotio moderna, s. 6157).

si bratři vytvářeli svá osobní pravidla a vedli deníky duchovního života se záznamy z četby zvané *rapiaria*. Denní program obsahoval jak společnou modlitbu hodin, práci a každodenní účast na mši, tak individuální četbu Písma sv. a zbožné literatury, společné zpytování svědomí a osobní rozhovory.³⁵

Laické komunity společného života *devotio moderna* se šířily mimo Nizozemí do míst v německých oblastech na přelomu 14./15. stol. V Deventeru pobýval v roce 1400 kapitulní vikář z Münsteru Heinrich von Ahaus (†1439) a hluboce ovlivněn životem v „Meester Florenshuis“ založil v Mühsteru na podzim 1401 první dům bratří společného života, kde podle deventerského vzoru měli stále přebývat a sdílet svůj majetek dva či tři kněží spolu s kleriky nebo laickými bratry, kteří z nějakého důvodu (překážky, absence povolání) nechtějí nebo nemohou vstoupit do některého řádu“. V dalších letech založil Heinrich von Ahaus společenství bratří v Kolíně (1416) a ve Weselu (1435). Domy sester vznikly v Německu v Borkenu, Coesfeldu, Weselu, Dinslakenu, Lippstadtu, Schüttorfu a Münsteru. Vikář Heinrich se snažil zajistit postavení komunit společnou konfederací jednotlivých domů, která vznikla roku 1425 a z ní se vyvinulo tzv. Münsterské kolokvium, které konalo výroční shromáždění a spolupracovalo s koloviem ve Zwolle.³⁶

Útoky proti semireligiózní formě *vita communis* se objevily již na počátku hnutí za života Grotova, nejvíce jim čelit museli jeho následovníci. Kritika přicházela ze strany mendikantů, již se cítili difamováni odmítnutím žebravého života, ze strany farního duchovenstva, které přicházelo o příjmy, když se komunity snažily být pastoračně samostatné, ale též ze strany cechů, které ve výrobní činnosti a výdělku komunit spatřovaly konkurenci. Problémem bylo také užívání vernakulárního jazyka k překladům Písma sv. a breviáře (jehož části přeložil pro první ženskou komunitu již Grote).³⁷ Roku 1397 získali Bratři společného života dobrozdání benediktinského

³⁵ ISERLOH, *Ibid.*, s. 6158. Blíže k tomu v kapitole 2.1.4 o spiritualitě *devotio moderna*.

³⁶ Později došlo také k pokusu využít kolokvium v Münsteru k přísnější organizaci a uniformování jednotlivých 26 sdružených domů, čemuž čelil odpor ostatních domů v čele s Hildesheimem. Společenství německých semireligiózních domů se člení do 4 hlavních skupin na západoněmecký či münsterský okrsek (9 domů), hildesheimský okrsek s hesenskými fundacemi (6), kolínský okrsek zahrnující střední Porýní (6) a württemberský okrsek (5) /ISERLOH, *Ibid.*, s. 6168-70/.

opata Arnolda z Dickeninge schvalující vlastnictví a studium knih Písma svatého v překladech do národních jazyků.³⁸

2.1.3 Windesheimská kongregace

Windesheimská kongregace byla hlavním nositelem idejí a praxe *devotio moderna* v prostředí řeholního společenství. Vznikla na základě sekundárního rozšíření nového zprvu laického směru do fundací augustiniánských kanonií, které se pak staly také záštitou laických komunit a téměř od počátku tvořily monastickou větev nizozemské *devotio moderna*. Na rozdíl od silně heterogenní laické větve hnutí tvořila augustiniánská kongregace pevnou institucionální a formální základnu.

Snad již Grote pomýšlel na založení kanonie po své návštěvě Jana Ruysbroeka v Groenendaal, jak tvrdí Kempenský.³⁹ Impuls k založení kanonie a napojení na některý starý řeholní řád se objevil v letech 1383-4 v souvislosti s obtížemi a útoky. Od počátku se tedy uvažovalo o tom, že řád by byl právní garancí pro přežití hnutí. Vedle toho zřejmě na zakladatele zapůsobila povolání k řeholnímu životu, která u sebe objevili někteří členové komunity, ostatně bratři společného života se dobře hodili jako příprava na noviciát. Vyjít vstříc těm, kdo cítili povolání k řeholi, znamenalo také uchránění vlastní autonomie laických komunit a jejich spirituality.⁴⁰ Pro tyto účely byla augustiniánská řehole nejvhodnější, navíc, podobně jako bekyně,

³⁷ Podezření kvůli překladům svatých písem musel vyvracet Gerhard Zerbold van Zutphen v apologiích *De libris teutonicalibus* a *De precibus vernaculis*. ISERLOH, *Ibid.*, s. 6172.

³⁸ ISERLOH, *Ibid.*, s. 6172-3.

³⁹ ISERLOH, *Ibid.*, s. 6162, cituje KEMPENSKÉHO *Vita Gerhardi* podle edice POHLOVY (*Thomae Hemerken a Kempis ... Opera omnia* 7), Freiburg i. Br. : Herder, 1922. Pro účely této práce se opíráme o německé překladové vydání: *Leben des ehrwürdigen Magisters Gerardus Grooß*. In: *Saemmtliche Werke des Gottseligen Thomas von Kempis* Bd. 2. Přel. J. P. Silbert. Wien, 1840, s. 44-106.

⁴⁰ Zachovat svéráz laických semireligiózních komunit bylo velmi obtížné i při dobré vůli, při legitimizačních snahách se neustále objevovala tendence zařadit je k nějakému již existujícímu řádu, anebo se sama musela v zájmu dosažení uznání poněkud přetvařovat, jak ukazuje mladší případ uznání německých komunit bratří společného života papežem Evženem IV., jenž bulou z 18. dubna 1439 apoštolsky potvrdil komunity v Kolíně, Münsteru a Weselu, přičemž jejich domy nazývá kanoniemi, bratry kanovníky a jejich rektora proboštem (ISERLOH, *Ibid.*, s. 6174).

to byla forma v zemi zažitá a existovala zde již řada kanonií, i když ani nová fundace nebyla pro lidi z patricijských vrstev nemyslitelná. Fundovat bylo lze třeba velmi skromnou kanonii. Spiritualita augustiniánů byla otevřená a při poměrně malé fundační náročnosti se nabízela i varianta záštity napojeného laického společenství.

Roku 1386 založil Grotův žák Florens Radewijns konvent augustiniánů-kanovníků v nizozemském Windesheimu u Zwolle, jehož prvních šest členů složilo věčné sliby 17. 10. 1387.⁴¹ Fundace navázala na předchozí ženskou komunitu v Deventeru (1375) a pro ni sepsaná Grotova pravidla (1379)⁴², a na první mužský dům *Fratres vitae communis* založený Radewijnsem taktéž v Deventeru patrně roku 1384.⁴³ Roku 1392 pak došlo k založení dalších dvou klášterů, Marienborn u Arnheimu a Nieuwlicht u Hoornu. V roce 1395 pak z dceřinných klášterů, k nimž se připojil ještě Eemstein (u Doordrechtu) vznikla kongregace nazvaná podle mateřské kanonie a jejích *consuetudines* Windesheimskou.⁴⁴ Kongregace, jež byla schválena 16. května roku 1399 papežem Bonifácem IX., se šířila velmi rychle, roku 1412 vzrostla o pět klášterů kapituly Groenendaal⁴⁵, o rok později o dalších dvanáct klášterů kapituly Neuss a jejich počet dosáhl roku 1500 87, z toho 38 v oblasti dnešního Německa (až do Pomořanska - Jasenitz u Štětína), kde se šířila podél Rýna až do Švýcarska (Zürichberg), jižně na území Nizozemí, Belgie a Francie. Statuta Windesheimské kongregace byla potvrzena generální kapitulou roku 1402 a v roce 1420 potvrzena papežem Martinem V.

Basilejský koncil pověřil v roce 1435 Windesheimskou kongregaci reformou augutiniánských klášterů v Německu, kterou prováděl původně rektor ženského

⁴¹ BUBEN, M. M.: *Encyklopedie řádů a kongregací ... Díl 2. Sv. 1, Řeholní kanovníci*. S 19.

⁴² Tato fundace v domě po rodičích byla základní buňkou Sester společného života (*Sorores communis vitae*).

⁴³ STUPPERICH, R.: Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben. In *LexMA* 2, s. 733-4.

⁴⁴ V té době byl převorem ve Windesheimu Johannes Vos van Heusden (1391-1424).

⁴⁵ Groenendaal u Bruselu a Waterloo byl nejprve eremitii, později priorátem augustiniánských kanovníků, roku 1349 se připojil ke kongregaci sv. Viktora. Jako první převor zde působil od roku 1343 mystik (zaměřený výrazně eucharisticky) Jan van Ruysbroek (1293-1381), jenž zprvu inspiroval Geerta Grota podobně jako Jana Taulera. Jiné zdroje uvádějí počet sedmi inkorporovaných brabantických klášterů (DROSSBACH, G.: Windesheim, Windesheimer Kongregation. In *LexMA* 9, s. 233-4).

kláštera v Bronope u Kempna Johannes Busch (1399-1479/80). To jen dokresluje, že sdružení klášterů do kongregace znamenalo pro ně veliké posílení a právní jistotu v porovnání se slabými domy bratří společného života, nad něž se samovolně pozvedly, ale současně jim poskytly útočiště a ochranu. Již 19. března 1395 vydali převorové klášterů Windesheimské kongregace prohlášení o pravověrnosti a bezúhonnosti společenství v Deventeru.

2.1.4 Spiritualita devotio moderna

Devotio moderna je třeba od počátku a od základu chápat jako hnutí duchovní obnovy. Hlavní stránky její spirituality byly inspirovány společnými prvky pozdně-středověké tradice náboženského života, jak byl praktikován u observantních řádů a kázán ve farnostech. Na tomto základě vytvořila devotio moderna tak, jako v ideové oblasti, nikoli naprosté inovace co do jednotlivých prvků, ale rozhodně co do jejich charakteru, míry a mozaiky. Proto může být definována souborem charakteristických znaků a projevů.

Imitatio Christi představuje centrální postavení osoby Ježíše Krista. *Imitatio* není vnímáno ve smyslu napodobení skutků milosrdenství nebo jako typický pozdně-středověký spirituální moment *unio mystica*, ale jako individuální a citová vazba k určitým momentům Kristova života, především *passio*, tj. jako skutečné *následování*, nikoli *napodobování*. Účelem niterného *imitatio* bylo znovuprožití Kristova života a utrpení jako události spásy a jeho trvalé zpřítomnění v životě vlastním i před očima druhých.⁴⁶ *Imitatio Christi* znamená pro *moderni devoti* následování Krista: oni žijí v Kristu a Kristus žije v nich.

Lectio je prostředkem k dosažení koncentrace na život a utrpení Kristovo četbou Evangelia a spisů, které je vykládají. Denní kontemplativní četba především Písma svatého a dalších doporučených spisů byly doprovázena záznamy a citacemi nejvýraznějších míst do „čtenářského deníku“ (*rapiaria*), jež si každý (každá) z devotů vedl. Tato praxe byla rozvinutím raně středověkých monastických

⁴⁶ Van ENGEN, John: *Devotio moderna : basic writings*. (The Classics of Western Spirituality IX) New York, 1988, s. 25.

florilegii.⁴⁷ Pro laická společenství bratří nebo sester společného života měla v souvislosti s praxí zbožné četby význam Bible v mateřském jazyce.⁴⁸

Každý aspekt náboženského života *devotio moderna* je spojen s niterností, interioritou či intropsekcí jako s tradičním prvkem cisterciácké, kartuziánské a vůbec celé západní kontemplativní tradice. Nevyzdvihují ale takové prvky jako *unio mystica*, avšak shodně se odvracejí od povrchní náboženské praxe své doby a vyhledávají niterné usebrání v úkrytu svých cel a domů, kde hledají vnitřního člověka a procitují zbožnost jako příklon ke Kristu, krotí tělesnost a procvičují své srdce ve veškerých ctnostech. Všichni učenci se shodují v popisu čtyř důrazů *devotio moderna*, jimiž jsou život v Kristu, čtení Písma, růst v morální svatosti a rozvinutí niternosti (*imitatio Christi, lectio devota, progressio sanctitatis, explicatio interioritatis*).

Při hodnocení obsahu nizozemské *devotio moderna* si nelze všímat pouze učení Geerta Grota nebo díla Tomáše Kempenského (ať již je autorem *Imitatio Christi* nebo není), ale je třeba zahrnout také celek hnutí, praxi a jazyk členů společenství bratří a sester společného života, jak promlouvají o své nově nalezené zbožnosti.⁴⁹ Nejčastěji se vyskytujícím slovem je Ježíš a Kristus, kterého také často oslovují „onze lieve herr“ (paralelně k typickému středověkému „onze lieve vrow“). Dále se vyskytují výrazy pro smrt, nebe, peklo a poslední věci, což souvisí s pěstováním tradice *memento mori*, ovšem jen jako odrazového můstku pro další vývoj v osobní zbožnosti.⁵⁰ Pojmy, které charakterizují stavební kameny *devotio moderna*, podal John van Engen:⁵¹

Conversio (bekeerynge/zich keeren) – obrácení – je ve vztahu k zakladatelské osobě Geerta Grota událostí, jíž se počíná hnutí nizozemské *devotio moderna*. Vztaženo na

⁴⁷ Van ENGEN: *Devotio moderna*, 1988, s. 26.

⁴⁸ *Devotio moderna* narozdíl od reformace, hnutí o málo mladšího, třebaže obsahovala kritický prvek vůči církvi své doby, nikdy nestavěla Písmo do protikladu k tradici (van ENGEN, *Ibid.*).

⁴⁹ Van ENGEN, *Ibid.*, s. 32nn.

⁵⁰ V tomto ohledu obsahuje nizozemská *devotio moderna* eschatologický prvek, avšak nikoli aktuálně apokalyptický či chiliastický, neboť tu nejde o otázky blížícího se konce světa, popř. příchodu království Božího a jevů s tím spojených, ale o eschatologii křesťanského života jedince a jeho budoucnost na posledním soudu, bez ohledu na úvahy dějinách tohoto světa.

⁵¹ *Ibid.*

jednotlivé členy hnutí, znamená *obrácení* jako vstup do komunity (ať už laické či řeholní). Avšak nevztahuje se k samotnému okamžiku rozhodnutí k *vita communis modernae devotionis*, ale může označovat celý život ve smyslu obrácení k Pánu. V tomto obrácení chápaném jako nový životní postoj má ve společenství jeden druhého podporovat.

Resolutio/intentio (een goede opzet maaken) – správné rozhodnutí/postup bylo základem procesu *conversio*. Obrácení mistra Geerta bylo popisováno jako soubor rozhodnutí a bratři a sestry se na rozhodnutí připravovali kázáními a proslovy, aby pečovali o vše co vyplývá z cesty modlitby, práce a procvičování v ctnostech. Jejich účelem bylo zkoumání vůle Boží, již se musí vůle lidská podříditi, aby výsledkem bylo „dobré rozhodnutí“. Neustálé napomínání k obrácení k Bohu a podřízení mu vlastní vůle mohlo vést (a vedlo) k vnitřnímu napětí a přemrštěné úzkosti (zvláště u některých sester), takže musely komunitu opustit.

Exertitium (oefening) – cvičení meditativního charakteru pravidelně konané a opakované. Nabíralo formu např. systematického čtení zbožné literatury či Písma sv. a koncentrace na život a utrpení Kristovo každodenně v určitý čas anebo různé praktiky v zájmu poslušnosti, posty pro zahánění hříšných představ, přijímání trestů od bratří nebo sester atd. Systematická spirituální praxe hraničila s metodickou meditací (známou později z jezuitského prostředí). Přílišný důraz na intenzitu exercicií mohl opět vést k úzkostlivým obavám o dostatečnost cvičení.

Profectus virtutum (in deogeden voert gane) – pokrok v ctnostech byl (vyjádřen i různými podobnými výrazy jako prospěch, postup aj.) je červenou linkou celého hnutí⁵² a současně je tím, co devotio moderna odlišuje od ostatních hnutí západní středověké kontemplativní tradice. Nezaměřovali se na askezi a na mystické sjednocení nebo mimořádné mystické zážitky jako vrchol svého náboženského života, od počátku byly varovány před scestím fascinace mystickými zkušenostmi. Soustředili se na růst ve ctnostech s cílem potlačit a očistit se od zlých sklonů a hříšných tužeb a žít *commune* s Bohem a bližními – bratry i sestrami – v dokonalé lásce a harmonii. Měli celkem střízlivý pohled na člověka jako tvora podřízeného

⁵² Zásadní je traktát *De spiritualibus ascensionibus* Gerarda Zerbolda van Zutphen.

nehodným vášním a velmi silnou snahu dospět k dokonalé lásce a harmonii, jak je to je v lidském životě možné před dosažením úplného očistění při vstupu do života věčného. Přílišné zdůrazňování postupu ve ctnostech mohlo vést k vyčerpávajícímu moralismu. Avšak v lepším případě vedla jejich zbožnost k jemné a vyzrálé humanitě nenarušované excesy zkušeností občas se objevujícími s přílišnými důrazy na askezi či mystické sjednocení.

Zdroji této tradice důrazu na ctnosti a potlačování neřestí mohli být Cassián a Řehoř Veliký, oba v devotio moderna hojně citovaní autoři, kteří psali o zbožném životě v tomto duchu. Avšak devóti byli obecně stále farníky ve svých obcích, kde v pozdním středověku byly ctnosti a neřesti běžným tématem kázání, katecheze a zpovědí. současně se jednalo o bezprostřední tradici řeholního života, která byla do prostředí světských farností vnášena členy řádových společenství *devotio moderna*. Z kompletního seznamu ctností jsou tři uváděny pravidelně a se zvláštním důrazem:

Caritas (liefde) – láska je nejvyšším posledním cílem, k němuž je zaměřen celý život. Její pojetí vycházelo z obecně křesťanského ideálu, ale bylo specifické představou zdroje lásky v hlubině srdce a jejím prostřednictvím mělo dojít ke spočinutí v Božím objetí, které současně spojuje se všemi lidmi. V praktickém životě dovůtů měla být láska uskutečňována v rámci komunity a jejího externího působení (žáci školy, dobrodini komunity). Komunity nebyly primárně zaměřeny na skutky milosrdenství jako hospitální činnost. Soustředily se předně na svůj kontemplativní devoční program, do nějž se členové zapojili dobrovolně, a lásku prokazovali sobě navzájem. Vysoce ceněnými mezi skutky lásky tak byla duchovní povzbuzení a vzájemná napomínání. Přesto se rozvíjela péče o chudé kleriky a studenty latinských škol, u nichž se také očekávalo, že se později stanou členy komunit. Poskytovali jim přístřeší nebo přispívali na školné. Vedle toho existovala i orhanizovaná péče o chudé lidi na základě seznamů potřebných v okolí, o něž členové komunit pečovali prostřednictvím návštěv a pomoci a věnovali na to své výdělků.

Humilitas (oetmoedichtheid, nederheid) – pokora byla vlastností ponejvíce zdůrazňovanou ctností jako protiklad k pýše, která byla nejvíce zavrhována. *Humilitas* měla působit proti pýše, domýšlivosti a sebeprosazování přítomné v

pozdním středověu. Jedno ze cvičení bylo např. zacíleno na superiority, aby poddali svou osobnost pokorné práci a vyvarovali se duchovního elitářství. Např. Mistr Florens Radewijns se snažil nedbat úcty ke svému akademickému titulu. Cvičení v pokoře vedla však také k extrémům, přehánění až výstřelkům. Paralelně k pokoře jako snižování vlastní vážnosti byl prosazován model úcty k výše postaveným, přátelskosti vůči sobě rovným a moudrému vedení vůči podřízeným:⁵³ *Obedientia* (gehorsameit) – poslušnost, v tomto případě pojímaná jako ctnost a směřovaná k Bohu a představeným a znamená pokoření se bez námitek. Sebekoření navíc v *devotio moderna* znamená poslušost Kristu a identifikaci s jeho utrpením. Devóti se měli pokorně ochotně podřídit Kristu a své vůle podřídit plně jeho vůli.

Cor (heert) – srdcem je nazývána nejvnitřnější část lidské osobnosti. V *devotio moderna* se srdce týká vše, co souvisí s postupem ve ctnostech. *Affectus/affectio* (begheerlichheit) – zbožná touha. *Ardent* (vuurig) – zápal či zanícení. *Puritas cordis* (rinigheid des hertes) – nejvyšší cíl duchovní introspekce je čistota srdce ve významu „čistota svědomí“. Zdůraznění niternosti a morálního růstu přinášelo konotace, především to, že dokonalost nebyla vposedu dosažitelná v tomto životě, avšak představovala ideál, okolo kterého se soustřeďovala literární činnost.

Ke zbožnosti patří i intenzivní úcta k Panně Marii, „*onse lieve Vrow*“, podtržena skutečností, že již první ženská komunita *Meester-Geertshuis* a první ženská augustiniánská kanonie *Diepenveen* nesly obě mariánská patrocinia. V praxi se mariánská zbožnost projevila každodenní modlitbou Ave Maria nebo růžence a později též ve vzývání a *collationes* o Panně Marii.

Vedle úcty mariánské je pěstována úcta k mučedníkům, posilované skrze identifikaci s nimi v období osočování a pronásledování komunit (včetně interdiktů). V utrpení snášeném *om Godes willen* byla spatřována Boží milost jako čest, být nástrojem jeho oslavení.

Uvnitř hnutí *devotio moderna* byla v dalších generacích pěstována hagio-historiografie o otcích zakladatelích, jak svědčí Kempenského dílo nebo četné historie a *Vitae* Grota, Radewijnse a dalších. Dva jmenovaní byli uctíváni jako svatí a části

⁵³ KRAUß, Suzanne: *Die Devotio moderna in Deventer*, s. 346.

jejich ostatků byly přeneseny do Windesheimu, podobné úcty se dostalo i Gerhardu Zerboldovi van Zutphen.

Ke ctnostem náležela chudoba, přesnější její dobrovolná varianta, odvolávající se na Grotův příklad. Členové společenství, kteří pocházeli z materiálně chudých poměrů, byli přijímáni s větší vážností. V důrazu na *pauperitas* se ukazuje jistá blízkost *devotio moderna* k františkánskému ideálu, avšak ten nebyl následován do extrému, převážila měšťansky střízlivá střední cesta, ideál umírněné dobrovolné chudoby, kdy životní potřeby nebyly zajišťovány nijak nákladně, ale také ne extrémně nuzně. Duchovní chudoba se projevovala navenek zdrženlivým chováním a prostým oděvem, ne už tolik ve stravovacích zvyklostech. Prostý oděv byl projevem oděvní askeze, která se ovšem vyhýbala excesům, jež by mohly vést k poškození tělesného zdraví.⁵⁴ Podobně tomu bylo se stravovací askezí, při níž také nešlo o to, co nejvíce trápit tělo, ale jen o to, nepociťovat z jídla uspokojení.

Práce rukou byla chápána jako nepominutelný protipól k modlitbě a meditaci. Zahrnovala fyzickou práci od mytí nádobí po opisování knih ve skriptoriu. Byla znakem *vita activa* stojící vedle *vita contemplativa*, pozitivně hodnocenou charakteristikou s odvoláním na dvojstrannou minci ideálu příčinlivé Marty a naslouchající Marie z Betánie. Proto mohla být přemíra pracovního nasazení vnímána jako zátěž pro duchovní aktivitu a jako překážku v *devotio*. Nejčastější práce byly činnosti spojené s chodem domácnosti, především kuchyňně společenství (příprava pokrmů včetně pečení chleba a vaření piva), tkalcovské zpracování textilu, práce ve skriptoriu, jež nesla i vedlejší produkt v zabývání se zbožnými texty.

K *vita contemplativa* náležela četba, výpisky (práce na rapiariích), meditace a modlitby (v tomto pořadí). Mystika nebyla středem spirituálního zájmu *devotio moderna* a mystická díla byla málo čtena. Přesto ale byla mystika ve smyslu extatických prožitků sjednocení s Bohem u jednotlivců tolerována a dokonce ctěna, aniž by se stala obecným ideálem.

⁵⁴ KRAUSŔ, *Ibid.*, s. 352.

2.1.5 Pojem *devotio moderna*

Studii k původu a významu pojmu *devotio moderna* publikoval roku 1960 Magnus Ditsche.⁵⁵ Pojem *devotio moderna* není historiografickým označením nové doby. Pochází z písemnictví a dobového dějepisectví tohoto nizozemského hnutí v 15. stol. Tehdy byl použit jako souhrnné označení hnutí, které vyvolal Geert Grote, a obou jeho větví, bratří a sester společného života i Windesheimské kongregace augustiniánských kanovníků.

Za původce pojmu byl původně považován Johannes Busch v díle *Chronicon Windeshemense* (1456-64), avšak tento předpoklad korigoval Ditsche. Již o čtyřicet let dříve než Busch používali slov *devotus* a *devotio* zakladatelé hnutí z okruhu Geerta Grota. Oba výrazy jsou současně považovány za jádro učení Tomáše Kempenského. První otázkou je správné porozumění a překlad *devotio*. Vedle obecného českého *zbožnost* je *devotio* chápáno jako *affectus*, hnutí myslí různých úrovní. Další variantou vycházející z dolnoněmeckých jazyků je překlad *devotus* a *devotio* jako „vroucí“ a „vroucnost“ („innig“ a „Innigkeit“).

Různé pokusy hledající původ *devotio moderna* u poockhamovské *via moderna* jsou neopodstatněné. Podobně není trefné překládat *devotio moderna* úzce časově jako „současná, dnešní zbožnost“. Otázka původu pojmu není beze zbytku vyřešena (a asi ani řešitelná).

Pojem používá poprvé Heinrich Pomerius v životopise Jana Ruysbroeka (*Vita B. Joannis Ruesbrochii*, 1417-21). Líčí se zde návštěva Geerta Grota v dobrovodu Johanna Cele u Ruysbroeka v klášteře Groenendaal, při níž navštívený tituluje Grotu jako *fons et origo modernae devotionis... inter canonicos regulares*. Pojem tedy Pomerius vztáhl na augustiniánské kanovníky, ale nelze určit, zda jako jejich charakteristiku (jméno) nebo jako zbožnost vycházející z ideálu Grotova využitá u augustiniánských kanovníků.

⁵⁵ DITSCHÉ, Magnus: Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes Devotio moderna. In *Historisches Jahrbuch* 79 (1960), s. 124-145.

Tomáš Kempenský používá tohoto spojení ve spise *Dialogus noviciorum*, kde zní otázka novice po oněch prvotních otcích, z nichž znovu vzešla *moderna devotio*. Oněmi otci jsou míněni Geert Grote a Florens Radewijns, jejichž životy jsou ve spise dále zařazeny. *Moderna* zde sice znamená „současná, dnešní“, ale nikoli čistě časově; zároveň zahrnuje celé období hnutí od zakladatelů až po tazatelovu současnost a je tedy také věcnou identifikací. V dalším kontextu dialogu je charakteristika *moderni* spojena s otci zakladateli hnutí (tedy především Grotem a Radewijnsem), čímž je identifikace ještě zřetelnější (*devotio moderna* = celé hnutí a zvláště jeho zakladatelé).⁵⁶

Ve spise *Chronicon Windesheimensis* augustiniánkého probošta Jana Busche je zařazena *Liber de origine devocionis moderne* a na jiném místě uvádí první vystoupení Geerta Grota jako *Inicium moderne devotionis*. Busch používá pojem *moderna/modernus* jako širší označení delého období trvání hnutí, jež dále větvalo, ale zároveň v užším smyslu *congregaciones moderne devocionis*, což se vztahuje na spolčenství Bratří a sester společného života. Ti se pak nazývají *moderni devoti* nebo *fratres devocionis moderne*.

V *Liber de origine devocionis moderne* je vyjádřena představa o obnově zázraků prvotní církve ve své současnosti. Zakladatelé hnutí se inspirovali vzorem prvotní církve, o níž věřili, že v ní byla všeobecně praktikována *vita communis* pod vedením á Ducha svatého, založená apoštoly. Takové představy o vzoru prvotní církve pro ideál každé *vita communis* se opíraly o dlouhou středověkou tradici.⁵⁷ Busch ale zdůrazňuje rys, který souvisí zvláště s Bratry společného života, když se opírá o to, že v prvotní církvi nebyla *vita communis* spojena se slavnými (věčnými) sliby. Ditsche se domnívá, že tato argumentace není jen Buschovo historiografické topos, ale že odráží skutečnou motivaci hnutí od svých počátků navázat i v tomto ohledu na ideál *ecclesia primitiva*.⁵⁸ *Ecclesia primitiva* je pro Grota a další zakladatele ideálem a autoritou představující měřítko praxe. Pramenem jejich představ o prvotní církvi jim byla Dekreta

⁵⁶ Primitivi patres, per quos moderna devotio refluoruit

⁵⁷ DITSCHÉ, Magnus: Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes Devotio moderna. In *Historisches Jahrbuch* 79 (1960), s. 130.

⁵⁸ DITSCHÉ, Ibid., s. 130-1. Argumentaci ideálem prvotní církve nachází autor i u Grota, např. v otázce, že je nutné zřeknout se beneficií (s odkazem na *Conclusa et preposita*), neboť této praxi podporující lakomství neodpovídá úzus prvotní církve.

Graciánova a další informace ve spisech středověkých autorit. Ve vztahu k tomuto ideálu je také třeba vyložit použití pojmu *devotio moderna*. Odráží se tu představa jakéhosi „zlatého věku“ apoštolské víry a zbožnosti, která byla nejsilnější a nejpevnější za celé křesťanské dějiny. Svou současnost naproti tomu hodnotí Grote v tomto ohledu pesimisticky, doba hluboké víry prvotní církve je nyní *antiquata*.⁵⁹ *Vita communis* jako podstatný znak prvotní církve byla chápána jako *vita apostolica*. Tak o tom svědčí názory Florense Radewijne při první fundaci v Deventeru.

Je-li motivací hnutí přiblížit (navrátit) se k ideálu prvotní církve, tj. znovunalezení ztracené apostolicity v křesťanském životě, je prostředkem k tomu zavedení a praktikování *vita apostolica*. To tedy znamená realizovat všeobecně *vita communis*. Není třeba kvůli tomu udělat ze všech křesťanů mnichy a mnišky a zavádět navíc další řeholi, vždyť vzor prvotní církve nepočítá nutně s věčnými sliby. Uprostřed doby, která ztratila prvocírkevní náboj jde o to najít cestu, jak tento náboj znovu oživit, a poskytnout této cestě správnou formu. Neřeholní *vita communis* je formální restaurací ideálu *ecclesiae primitivae*. Adjektivum *devotio moderna* tedy nikoli jako opozitum k nějaké *devotio antiqua*, ale jako juxtapozitum k *devotio (religio) antiquata*, tj. obnovení dávné zbožnosti, života apoštolské církve. Sebepochopení *devotio moderna* tedy spočívá v představě „dnešního“, „současného“ *devotio* jako obnovy, restaurace, „znovuvzkvetení“ *devotio* staré církve.

Vita communis jako *vita apostolica* je znakem *devotio moderna*, ale nevyčerpává obsah tohoto pojmu, týká se jen odpovídající formy, která byla ve vrcholné fázi hnutí objevena a prosazena jako prostředek nastolení ideálu podle normy apoštolské církve. Podle obecného mínění devotů se prostřednictvím komunit v Deventeru, Kempnu a Zwolle rozšířila *vita communis secundum ecclesiae primitivae formam*.⁶⁰

To zní jak v Kempenského výrazu v *Dialogo noviciorum*, kde *devotio moderna refluuit*, tak u Jana Busche, podle něž je *vita communis* bratří *renovatio ecclesiae primitivae* nebo

⁵⁹ DITSCHÉ, Ibid., s. 131 ci. Tomáše KEMPENSKÉHO *Vita magistri Gerardi magni* v Pohlově edici, s. 101 (*Vita magistri Gerardi magni* In *Thomae Hemerken a Kempis canonici regularis ordinis S. Augustini Opera omnia*. Ed. Joseph POHL. Friburgi Brisigavorum [Freiburg im Breisgau] ; S. Ludovici Americae [St. Louis, Mo.] : Herder, 1902-1922, díl 7.

⁶⁰ DITSCHÉ, Ibid., s. 132, cit. Kempenského *Chronica Montis Agnetis*.

forma devota apostolice vite.⁶¹ Hlavním svědkem této argumentace je Gerard Zerbold van Zutphen, jenž obhajoval život společenství devotů v traktátu *Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium* (před 1398) před vnějšími útoky. Jako jeden z nejsilnějších argumentů použil odkaz, že u společenství bratří se nejedná o založení nového řádu, které by bylo přestupkem proti zákazu IV. Lateránského koncilu 1215, ale o *vita communis* jako starocírkevní a apoštolskou formu života, protože v prvotní církvi bylo běžně praktikováno *extra religionem vivere in communi*.⁶² Tak i *Consuetudines* z Deventeru (první vydání po r. 1413), které se opíraly o *Consuetudines* ze Zwolle, uvádějí jako účel založení domu Bratří společného života v Deventeru, kde spolu žili kněží, klerikové i laici, život podle vzoru prvotní církve.⁶³

Ditsche uvádí ještě jeden zdroj, který mohl současně být také vzorem pro vytvoření pojmu *devotio moderna*. Je jím Heinrich Seuse (Suso) a jeho spis *Horologium sapientiae*, který je psán ve formě dialogu mezi moudrostí a jejím žákem a konfrontuje vzornou *devotio* prvotní církve s pesimisticky vykreslenou současností.⁶⁴ Svým spisem hodlá mj. *indevotos ad devotionem provocare*.⁶⁵ Jeho programem je *renovatio* nebo *restauratio* starocírkevní *devotio* pomocí každodenního cvičení. V něm jsou podstatné dvě věci: Na jednu stranu může každý bez rozdílu konat každodenní cvičení (*exercitia cottidiana*), na druhou stranu Seuse zdůrazňuje, že nikoho nehodlá zavazovat k něčemu, co by se podobalo nebo souviselo se řeholním životem podle věčných slibů. Cílem *exercitio* je jen vzbuzení zbožnosti.⁶⁶

⁶¹ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 133.

⁶² DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 132-3.

⁶³ DITSCHÉ, *Ibid.*

⁶⁴ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 134.

⁶⁵ Pátá kapitola spisu nese název *Planctus super extincto fervore devotiois in diversis personis utriusque sexus modernis temporibus*. Žák má vidění zničeného města, z něž jsou ještě nějaké části zachovány. Moudrost mu vysvětluje, že to je obraz křesťanského náboženství, kdysi vřelého a zbožného, v jehož církvi se od počátku narodilo tolik věřících, kteří svorně a jednotně a především se zbožností vedli svatý a Bohu milý život plný víry. *Devotio* je vyzdvížena jako zvláštní charakteristika věřících, zatímco časy současné se vyznačují ztrátou vroucné zbožnosti.

⁶⁶ *Horologium Sapientiae* Heinricha Seuse obsahuje líčení zlatého věku – *aurea tempora* – prvotní církve, v níž hořel *fervor devotionis*. Vzbudit opět tuto *devotio* je v novém věku úkolem *exercitií*, jež mají vést k *devotionis excitatio, affectus devotionis, incitamentum devotionis...* DITSCHÉ, *Ibid.*, s.

Důležitý je pojem *devotio* a jeho zdůraznění u Seusa. Ditsche se domnívá, že *Horologium sapientiae* byl ovlivněn Geert Grote. Pro to hovoří i důkazy značného rozšíření a obliby tohoto spisu v kruzích nizozemské *devotio moderna*. Grote je zařadil mezi doporučené knihy označené jako *libri devoti*.⁶⁷ *Horologium* bylo také pravděpodobně použito jako předloha některých částí *Imitatio Christi*.⁶⁸ Seuse sice nepoužil přímo vazbu *devotio moderna*, ale ta, jak ji podávají Jan Busch i Tomáš Kempenský, je v *Horologiu* implicitně předznamenána a obsahově s ním souhlasí. I když se nejedná o převzetí, lze hovořit o spolupůsobení Seusova spisu.⁶⁹

Pokud jde o samotný pojem *devotio*, ten není v kruzích nizozemské *devotio moderna* používán jednoznačně ani jednotně. V nejširším smyslu slova znamená *devotio* ducha oddanosti a odevzdání ve vztahu k Bohu.⁷⁰ Ve druhém významu, jenž je právě prohnutí *devotio moderna* typický, *devotio* jako *affectus*, zbožné pohnutí myslí. Nejobsáhlejší pojmovou definici podal v traktátu *De spiritualibus ascensionibus* Gerard Zerbold van Zutpen. *Devotio* popisuje jako *dulcis quaedam affectio vel inclinatio affectuosa ad bonum, vel inclinatio quaedam dulciter trahens affectum*. Příklon k dobru rozlišuje Zerbold podle dvojího způsobu vzniku a účinku na *devotio* jako prchavý a přechodný sklon (nazývá tato pohnutí spolu s Hugonem od sv. Viktora *affectus momentanei*), proti němuž staví *devotio*, jehož lze dosáhnout teprve po dlouhém úsilí a skrze *exercitia*. První *devotio* je falešné a vede k sebeklamu, avšak není potřeba je zcela

134-5.

⁶⁷ Ve své *Conclusa et proposita*, odkaz na kapitulu *De sacris libris studentis* DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 136.

⁶⁸ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 136-7 se v tom odvolává na zjištění MAN, D. de: Heirich Suso en de Moderne Devoten. In *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 19, 1926, s. 279-83 /odkaz na s. 281/. Nejnověji k tématu KOCK, Thomas: *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*. Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien : Lang, 2002 (1. vyd. 1999). 471 s., ISBN: 3-631-38495-5 (cit. dle bibliografií).

⁶⁹ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 137.

⁷⁰ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 138. V tomto významu je použit u Grota i Radewijnse. Druhý jmenovaný jej položil jako protiklad ke *consuetudo* ve smyslu povinnosti či mechanického zvyku: Florentius varuje před přílišnou spěšností, která je znakem povrchnosti, a doporučuje nejen opisování knih, aby se vše konalo *cum devotione*, nikoli *cum consuetudine* (Ditsche cituje Radewijnsovo dictum dochované ve *Verba notabilia* (Kempenský)).

zavrhovat, druhé, pravé *devotio* vzniká tehdy, když jsou překonány všechny neřádné sklony, chyby a vášně a vyznačuje se trvalým a nepomíjícím pohnutím mysli (*affectus*), zakořeněným v nitru duše skrze ctnosti.⁷¹ *Devotio* tedy naznamená jen zkušenost nebo pocit. Nebezpečí vzniká v případě přehánění prožitku, před nímž také písemnictví *devotio* moderna stále varuje. Jan Busch cituje windesheimského převora Delfta, který zdůrazňuje, že *devotio* není žádný sladký sentiment, ale spočívá v pravých ctnostech a charakteru víry.⁷²

Existují další definice *devotio*, v nichž je vždy podstatným prvkem důraz na souvislost se ctnostmi, které posilují čistotu srdce rostoucí z *caritas*, *oratio* a *devotio*. Cesta k *devotio* vede přes *exercitia* a podle Gerarda Zerbolda má tři stupně jako tři sloupy duchovního života, *lectio*, *meditatio* a *oratio*.

Lectio se odehrává podle Zerbolda ve dvou kategoriích. Nejprve se čte asketická literatura, morálně poučné spisy, které mají napomáhat k rozeznání a překonání chyb, pak následují *libri devoti*, které mají pomoci rozmnožit a posílit *devotio* a zápal zaujetí pro Krista. Tato četba má být častěji opakována. Čtení se má dít v rámci *devotio*, nesmí čtenáře natolik poutat, že by byl plně zaujat studiem a nestaral se o nic jiného. Proto je třeba věnovat se mezi tím zbožným meditacím a modlitbám.

Toto pojetí je charakteristikou celé *devotio* moderna. Četba a studium nemá za cíl vědění ale zbožnost a moudrost. Odtud pramení vyhýbavost před spekulativní teologií scholastiky. Devóti jsou varováni před lákavostí *scientia saecularis*, vědění je pouze prostředkem, nikoli cílem. *Lectio* tak podporuje *devotio* a naopak.

Podstatným rysem pravé *devotio* je životní *simplicitas*, která podporuje zdrženlivost od spekulativní teologie. Při četbě je třeba mít se stále na pozoru před přílišnou *studiositas*, která slouží světskosti, oslabuje *devotio* a může způsobit odpadnutí. Je tedy důležité dodržet doporučenou četbu - *libri devoti*, z nichž se v průběhu doby vytvořil jakýsi kánon literatury, která podporuje růst na cestě zbožnosti. Tomu pak

⁷¹ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 139-140, odtud též převzaty citace a odkazy.

⁷² Johannes BUSCH: *Liber de viris illustribus*, př. cit. (DITSCHÉ, *Ibid.*).

odpovídal trojitý systém studia, jak jej na přelomu 14. a 15. stol. formuloval Jan Mombaer:⁷³ *studium morale, studium devotionale a studium intellectuale*.

Podobný dvojité vztah jako k *lectio* je také mezi *devotio* a *meditatio*, popř. *oratio*. Cílem *meditatio* je niterná modlitba, která z ní spontánně vyplývá. Také *oratio* spěje k dokonalosti skrze *devotio*. *Devotio actualis* označuje praxi eucharistické zbožnosti před přijímáním svátosti, v níž se spojuje element bázně (*reverentia*) a touhy (*desiderium et affectatio*). *Exercitia* (vlastní přičinění) je nutným předpokladem pokračování *devotio*, avšak to je současně projevem *gratia devotionis* (jde tu opět o niterné setkání s cílem snažení). Křehkost lidská způsobuje, že člověk v tomto stavu nevytrvá, současně je to vnímáno jako odejmutí milosti Bohem.⁷⁴

Pro nizozemskou *devotio moderna* je rozhodující významová rovina *devotio* jako *affectus*, která je odvozena od tradice spirituality františkánů, cisterciáků a svatoviktorské školy. Hugo od sv. Viktora podal definici *devotio* jako obrácení k Bohu zbožným (*pie*) a pokorným pohnutím (*affectum*) opřeným o víru, lásku a naději.⁷⁵ Větší vliv měli také Bonaventura a Bernard z Clairvaux. Ditsche míní, že by bylo příliš zjednodušující odvozovat význam *devotio* v nizozemském hnutí od tohoto tradičního pojetí, neboť je tu přítomen také vlastní vývoj spočívající v přenesení pojmu jako výrazu podstaty *devotio moderna*, ve významu osobního prožitku a náboženské zkušenosti pro subjektivní zbožnost.⁷⁶

Třetí významovou rovinou pojmu *devotio moderna* je metonymie, kde *devotio* označuje společenství a *devotus* je jeho člen (na rozdíl od obsahového pojetí termínu jako označení člověka určitého nábožensky-etického postoje). V určitých polohách může odpovídat raně středověkému významu církve.

⁷³ Jan Mombaer (Mauburnus, okolo 1460 Brusel – 29. 12. 1501 Paříž), řádový reformátor pozdější *devotio moderna*, působil v kláštorech Windesheimské kongregace v Nizozemí a ve Francii, zabýval se literaturou a knihovními fondy klášterů, jeho kompilace *Rosentum* je čítankou patristických autorů a dalších autorit včetně odkazů jako učebnice metodického rozjímání. Zemřel jako opat francouzského kláštera Livry.

⁷⁴ DITSCHÉ, *Ibid.*, 143.

⁷⁵ Traktát *De modo orandi*, in PL 176, col. 979 A (cit. dle DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 143 a pozn 104).

⁷⁶ DITSCHÉ, *Ibid.*, s. 144.

3 ČESKÉ DUCHOVNĚ-KULTURNÍ PROSTŘEDÍ A REFORMNÍ PROUDY 14. STOL.

14. stol. v Čechách a českých zemích je ve znamení lucemburské dynastie a doby vlády Karla IV., hlavními znaky jsou pozdvihnutí pražského biskupství na arcibiskupství, Praha jako říšské královské a císařské sídelní město a založení pražské univerzity. Poslední čtvrtina 14. stol. je pak charakterizována silnými projevy společenské krize. V jejich líčení odborná literatura uvádí především vznik městské chudiny jako sociální vrstvy, která je v sociální bezvýchodnosti náchylná k extrémním projevům. Ve městech si rozdělují sféry vlivu cechy a patriciát. Vzdávající základní právní a církevní povědomí vede také k větší pozornosti vůči pokleskům v životě kleriků. Městské kláštery mendikantů jsou centry zádušních, mirakulózních a relikviárních kultických praktik, které jsou spojeny se získáváním finančních prostředků. 14. stol. a doba vlády Karla a Václava Lucemburského je spojena s negativními jevy v mocenské a majetkové praxi, kam patří i pogromy na židovské obyvatelstvo. Důležitým faktorem pro nálady a postoje lidí byly též vnější znamení neštěstí a pohrom, především neúprosné morové rány, které postihovaly obyvatelstvo až na elitní výjimky, které si mohly dovolit jedinou známou účinnou prevencí – před morem utéci.

3.1 Církev a společnost

3.1.1 Spiritualita a v počínajícím období krize

„Náboženský život pozdního středověku se vyznačuje různorodostí dosahující až protichůdných vyjádření a forem zbožnosti.“ Tímto výrokem uvádí svou charakteristiku daného období Franz Machilek.⁷⁷ Zbožnost souvisí s obrazem církve. Představa církve jako nevěsty Kristovy, která souvisela s představou církve jako matky, ustupovala do pozadí ve prospěch obrazu církve jako ústavu spásy. V tomto ústavu docházelo na konci 14. stol. k řadě vnitřních krizí v důsledku nepořádků v

⁷⁷ MACHILEK, Franz: Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jahrhunderts. In *Mediaevalia Bohemica* 3. Ed. Zdeněk Fiala. Praha, 1970 [vročení 1971], s. 209-227.

kléru, fiskalismu kurie, politické závislosti avignonského papežství a schizmatu, k čemuž přistupoval rozpor mezi zúžením církve římské na římskou kurii a vnímáním *ecclesia primitiva* v intencích všeobecného společenství, nebo v rovině napětí mezi církví viditelnou a neviditelnou.

Toto napětí mohlo být kriticky vyjádřeno v rozporu pravé víry s jejím rozmělněním skrze vnějškovou spirituální praxi či více společenskou než náboženskou autoritu kléru. Kritika církevních struktur vedla začasť k otevřenému sporu s církví a odštěpování radikálních skupin. Podle Matěje z Janova může být znovunastolení jednoty dosaženo jedině důsledným vykořeněním veškeré přebujelosti, uskutečněním slova božího a navrácením církve Ježíše Krista k jejím počátkům při zachování apoštolských pověření.⁷⁸ Jedním z nepořádků bylo narušení svátostné podstaty církve skrze formalismus a sešňorování předpisy, které vedly k omezení života víry.

Zvláště pozdně středovká eucharistická zbožnost podlehla „periferizaci“.⁷⁹ Přijímání svátosti bylo nahrazeno jejím adorováním, spáně pojímané nazíráním, k čemuž se vyvinulo z elevace při mši vystavování v ostensoriu a rozvinula se eucharistická procesí. Signifikantní je, že toto zmagičtění, tedy zvěcnění podstaty účinku svátosti šlo na vrub právě snaze o její uchránění před „nehodným“ přijímáním a vyprázdněním. Pro statickou spiritualitu bylo typické extrémní afektované vystupňování eucharistického děsu se zcela masivními důsledky. K nim patřilo zdůraznění Eucharistie jako *mysteria tremenda* a vystupňování požadavků na přípravu ke svatému přijímání. Vyvinula se také myšlenka „duchovního přijímání“ (*communio spiritualis*), podle níž zbožné rozjímání Kristova utrpení při mši spolu se zbožným patřením na hostii může nahradit účinky přijímání Eucharistie.

Jiným směrem působilo hnutí za časté svaté přijímání. Důrazy na časté svaté přijímání se objevily již v kruzích mystiků u Davida s Augsburgu, Heinricha Seuse a Jana Taulera a tato praxe se objevila v radikálních kruzích bekyň a beghardů. Časté přijímání patří k hlavním motivům milíčovského okruhu v Praze a vrcholí dílem

⁷⁸ MACHILEK, Ibid., s. 210.

⁷⁹ MACHILEK, Ibid., s. 211.

Matěje z Janova, aby bylo později pojato reformátory a projevilo se v úsilí o přijímání laiků pod obojí způsobu chleba i vína. Na Matějově straně byl Vojtěch Raňkův z Ježova a časté přijímání doporučil Matouš z Krakova. Požadavek častého přijímání vyslovil také Jindřich z Bitterfeldu, jenž ovlivnil i arcibiskupa Jana z Jenštejna, který tuto praxi po počátečním zákazu podpořil.

Životní nejistota neustále zvyšovaná hladomory, válkami, morovými ranami, závilostí na nepříteli zajištěné úrodě, to vše vedlo ke snahám o zajištění spásy, jež měly za následek kvantitativní stupňování zbožnosti v kumulaci modliteb a pobožností⁸⁰ a multiplikaci svátečních dní.⁸¹ Prudce se zvýšil počet mirakulózních náboženských poutí a to zvláště v oblasti zázraků eucharistických (četné pouti ke „svaté krvi“). Machilek v této souvislosti připomíná téma kritiky poutní mánie u Tomáše Štítného a v *Imitatio Christi* (založené na Geertu Grotovi).⁸²

Podobně bujela žádostivost po relikviích a jevy s ní spojené, především hromadění odpustků. Odpustkový provoz a ekonomika byly založeny na barvitě podporované představě očištění, jenž se nelišil od pekla ničím jiným než svou nijak útěšnou „dočasností“. Citlivost na otázky konce a smrti dala vzniknout symbolice Smrtího tance. Na něj navazuje jak Oráč z Čech, tak Tkadleček, jenž na základě pozdně středověké zbožnosti „vyjadřuje novou, k individuu se vztahující zbožnost.“⁸³ V téže době poloviny 14. stol. vznikají zobrazení apokalyptických témat s postavou Antikrista. Typickým jevem doby je také pověřčivost a magické praktiky, které se církevní orgány snaží potírat.

Proti zvnějšnění a naukovým omylům vystává řada snah o prohloubenou zbožnost jak v kruzích monastické mystiky tak později devotio moderna zaměřené k širším kruhům, jejíž hlavní rys je niternost, důraz na lásku k Bohu a bližním a individualismus, s nímž někdy souvisí snížení důrazu na církve a svátosti. Obecně

⁸⁰ Snaha zajistit si přímlyvy co největšího počtu svatých najednou např. přispěla k šíření kultu čtrnácti svatých pomocníků Páně.

⁸¹ To vedlo až ke krizovým jevům způsobeným přílišnými výpadky pracovního rytmu v zemědělské výrobě i snižováním efektivity v ostatních odvětvích.

⁸² MACHILEK, *Ibid.*, 212.

⁸³ MACHILEK, *Ibid.*, 213.

přes různé snahy o specifickou světskou zbožnost laiků (prostřednictvím *vita semireligiosa*) zůstávala stále i u nich převládající tendence k formování monasticko-asketickému.⁸⁴

V městském prostředí dochází díky náboženskému vyučování k vyššímu vědomí odpovědnosti laiků za svůj náboženský život. Objektivizující zádušní religiozita je pěstována bratrstvy a kultovními funkcemi cechů, obce se snaží získávat patronáty městských kostelů a vznikají nadace pro místa světských kazatelů (predikatury), kteří mají napomoci omezení vlivu kazatelů mendikantských.

3.1.2 Církevní správa

Již do konce 1. třetiny 14. stol. se v Čechách konsolidovala farní síť se svou jednotnou a hierarchicky organizovanou strukturou a země začaly rychle vyrovnávat na vrub předchozího marginálního postavení zpoždění za stavem jižní západní Evropy. Tato akcelerace vývoje ve 14. stol. však s sebou nesla také latentní nebezpečí nedostatečného zakořenění a přílišné křehkosti nových společenských vazeb, jež se projevilo zprvu nenápadným růstem společenského napětí.⁸⁵

Církevní uspořádání českých zemí obsahovalo především českomoravskou provincii skládající se ze tří diecézí. Oblast Slezska spadala pod diecézi vratislavskou a vedlejší země koruny zasahovaly do území diecézí míšeňské (Lužice), bamberské a řezenské. Vyjma vratislavského biskupství spadaly všechny vyjmenované pod legátský obvod pražského arcibiskupa jako papežského legáta, i když se vnitřně vyvíjely

⁸⁴ MACHILEK, *Ibid.*, 215.

⁸⁵ HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století. In DRDA, Miloš – HOLEČEK, František J. – VYBÍRAL Zdeněk (edds.): *Husitský Tábor Supplementum 1 : Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia (Papežská lateránská univerzita Řím, 15. – 18. prosince 1999)*. Tábor 2001, s. 35

samostatně.⁸⁶ Nižší správní členění diecézí bylo již od 12. stol. na arcijáhensství (deset českých a čest moravských) a později děkanáty.⁸⁷

Vyvrcholení církevně-správního vývoje spatřuje Hledíková v době episkopátu Jana z Jenštejna (1379-1386), kdy se definitivně prosadil systém založený na oficiích.⁸⁸ V pražské arcidiecézi se prolínalo působení tří správních institucí, *generálního vikariátu* s funkcí vlastní církevní správy, paralelně fungujícího *oficialátu* jako církevního soudu a od 80. let 14. stol. ještě *korektora kléru* jako trestního soudce nad duchovenstvem.⁸⁹ Veškerá činnost byla byrokratizována a vedena písemně. Prostřednictvím pravidelné správy byla postupně budována vyšší právní jistota v duchovenstvu i v záležitostech veřejného života a výchovně prosazováno přiblížení životních postojů morální rovině kanonického práva. Vývoj církevně-správní složky státu se zastavil v období sporů církevní hierarchie s králem Václavem IV., které vyvrcholily smrtí generálního vikáře Jana z Pomuka. I nadále však officia vykonávala své funkce a zvyšovala celospolečenské právní povědomí určitých nutných postupů a řádu.

⁸⁶ HLEDÍKOVÁ: Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století. In *Husitský Tábor Supplementum 1*, s. 36, s odkazem na TÁŽ: Die Prager erzbischöfe als ständige päpstliche Legaten. In *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 6, 1972, s. 221-256 (převz. cit.).

⁸⁷ Těch bylo kolem poloviny 14. stol. 53 v pražské, 6 v litomyšlské a asi 33 v olomoucké diecézi (HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 42 a odkaz na studii k děkanátům /cit. dle s. 41 pozn. 24/ TÁŽ: Venkovské děkanáty ve středověkých Čechách. In SOUKUP, L. /ed./: *Pocta prof. JUDr. Karlu Malému, DrSc. k 65. narozeninám*. Praha, 1995, s. 112-123). Pro úplnost lze uvést počet jednotlivých farností, jichž bylo v pol. 14. stol. v Čechách 2084 v pražské a 151 v litomyšlské diecézi, a kolem 600 na Moravě v diecézi olomoucké, což je ve srovnání s okolní Evropou síť velmi hustá (HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 43).

⁸⁸ HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 37.

⁸⁹ HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 38 a v pozn. 5-9 odkazy na další literaturu k církevně správním institucím pražské arcidiecéze a ještě dále (s. 39 a pozn., 10-13) bližší informace o pramenném dochování písemné produkce jejich kancelářů.

3.1.3 Reformní činnost episkopátu

Aktivity pražského episkopátu představují projev jedné ze tří sociálně vymezených skupin v rámci českého reformního hnutí. Reformy se nejprve týkaly konsolidačních snah ve vývoji autonomie církevní správy, které odpovídaly politickým záměrům Karla IV. V souvislosti s tím jsou do Čech nově povolána řeholní společenství, která narozdíl od mendikantů neměla tendence k nezávislosti na episkopátu. Měla napomoci snahám církevního vedení vedle upevnění jurisdikce a zajištění biskupské investitury farní sítě současně omezovat zesvětštění a zamezit zlořádům v kléru.⁹⁰ Reformní impulsy pražského episkopátu se neděly bez vědomí a vůle císaře Karla.

Dalším nástrojem reformního působení na duchovenstvo byly provinciální synody. Vedle pravidelné úřední správy se dokonce s rostoucí frekvencí konaly v pražské diecézi synody duchovenstva jako původní kolegiální prvek v církevním životě. Jejich usnesení se týkala právních a liturgických norem a postupně se přesouvala k otázkám reformním a aktuálním, důležitým pramenem ve vztahu k českému reformnímu hnutí jsou synodní kázání.⁹¹ Tím byl také uskutečňován export reformních myšlenek mimo pražské centrum.⁹²

Pastorační starost o pravý křesťanský život v zemi byla u arcibiskupa Arnošta z Pardubic vyjádřena např. podporou kázání v domácím jazyce posluchačů a z iniciativy císaře Karla povoláním Konráda Waldhausera nebo podporou Milíčova Jeruzaléma, na jehož rozšíření přispěli donátoři z vyšších společenských vrstev. Arnoštův životopisec si také všimá jeho nápadně hluboké zbožnosti a pokory, kterou často označuje pojmem „devote“ a vyzdvihuje jeho náklonnost ke knihám a zpravuje také o jeho prožitku obrácení.⁹³ Biskupové (Jan a Arnošt), kteří se za svých pobytů v Itálii setkali i s tamním raným humanismem a s novoaugustinovskou spiritualitou,

⁹⁰ GERWING, Manfred: *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*. München ; Oldenbourg, 1986, s. 118.

⁹¹ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 40 a pozn. 20-23 s odkazy na literaturu a prameny k synodám. Konání synod nebylo v jiných diecézích běžné a vůbec ne tak časté.

⁹² Každý děkanát byl povinen mít na synodě zastoupení a konat poté ve svém území konvokace, každý farář si musel opatřit synodní statuta, která obsahovala v textu i hlavní myšlenky ze synodního kázání (HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 41).

„se pokusili zavést v Čechách hlubší a vědomější spiritualitu, jež byla spojena s četbou Bible a církevních otců, s úctou ke knihám a se snahou re-formovat sebe i druhé.“⁹⁴

Jan z Jenštejna, jež Winter charakterizuje jako představitele „reformistického mysticismu,⁹⁵ patří k výlučným osobnostem své doby. Pobýval na duchovních cvičeních v kartuziánském klášteře na Smíchově a v augustiniánském v Roudnici, kde se věnoval studiu knih z dobře vybavených knihoven i duchovním rozhovorům s mnichy a mystickému rozjímání s asketickou praxí. Jeho průvodcem ve *vita contemplativa* byl také dominikán Jindřich z Bitterfeldu. Vedle mystiky se jeho zájem soustředil na prohloubenou spiritualitu a mariánskou úctu, jako liturgickou inovaci prosadil svátek Navštívení Panny Marie a vytvořil pro něj sám liturgické texty a hymny officia. Jenštejn zasáhl do snah o časté svaté přijímání, když v souvislosti s událostmi pronásledování beghardů roku 1388 inicioval zákaz častého přijímání synodou z 19. října toho roku, zřejmě v obavě před extrémem. Zákazem by postižen Matěj z Janova. Pod vlivem patrně Jindřicha z Bitterfeldu a vlastního mystického zážitku z období vážné nemoci roku 1390 arcibiskup změnil názor na účinky Eucharistie a synoda z 16. června časté přijímání laiků (na základě řádné přípravy) povolila.⁹⁶ Roku 1396 Jenštejn po eskalovaném sporem s králem a jeho stranou v situaci vnitřních rozbrojů uvnitř království přesídlil do Říma, kde rezignoval na svůj úřad. Zemřel roku 1400 a jeho hrob je v bazilice sv. Praxidy. Jeho nástupcem se stal roku 1396 Olbram ze Škvorce.

⁹³ GERWING, Ibid., s. 118. *Vita venerabilis arnesti, primi archiepiscopi ecclesie Pragensis*. In *FRB I*, díl 1. Praha, 1873, s. 387-400.

⁹⁴ GERWING, Ibid., s. 118-9.

⁹⁵ Winter, Eduard: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin, 1964, s. 118nn.

⁹⁶ ČERNUŠKA, Pavel: Jindřich z Bitterfeldu a zápas o časté přijímání. In *z BITTERFELDU, Jindřich: Eucharistické texty*. Ed. Pavel Černuška. Brno, 2006, s. 52-132, zde s. 78.

3.1.4 Protohumanismus a Jan ze Středy

Okruh Karlovy říšské kanceláře, v jehož středu stál říšský kancléř Jan ze Středy, byl Wintrem spojován s raným humanismem. Tuto charakteristiku vyvrací na základě literárně-jazykových argumentů Ferdinand Seibt.⁹⁷ Elitní okruh císařské kanceláře je spojen se specifickou literární tvorbou kancléře a biskupa Jana ze Středy (Johann von Neumarkt / de Novoforo, asi 1310-1380).⁹⁸ Jan ze Středy se snažil alepsoň epistolárním stylem vyrovnat Petrarkovi.⁹⁹ „Raný humanismus“ se mohl prosadit a být pěstován pouze v kruzích úzké elity. Humanistický zájem o jazyk a pokusy integrovat mateřský jazyk do duchovního života měl být (tak to vidí Gerwing) tím východiskem, na jehož základě se podařilo uskutečnit vícero německých i českých překladů Bible. Lidové hnutí zbožnosti vyvolané Konrádem Waldhauserem se ani ve své semireligiózní formě nezajímalo o knihu nebo jazykovou kulturu, ale výhradně o Písmo.¹⁰⁰

Přes obecné výhrady historiků k pojetí protohumanismu Konráda Burdacha je kontakt Karla IV. a jeho okruhu s italským raným humanismem faktem. Humanistickým prvkem, jenž byl společný Petrarkovi i Janu ze Středy byl bibliofilský zájem o knihy, ale narozdíl id představitele italského humanismu se pražský kancléř zajímal nejen o antickou literaturu, ale též o postily Mikuláše Gorrana a Simona Fidata z Cassie. Jana Nechutová na tomto místě připomíná Le Goffovu teorii „dlouhého středověku“, kam by pak náležel i raný humanismus jako součást množství středověkých renesancí, a cituje Jana Lehára s názorem, že Petrarka „byl v českém prostředí vnímán spíše jako

⁹⁷ Viz zde v kapitole 4.1.1 referující o Winterově pojetí raného humanismu podkapitolu 4.1.1.4 věnovanou Seibtově kritice.

⁹⁸ KLAPPER, Joseph: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV.* Leipzig : St. Benno 1964, kde jsou též modlitby Jana ze Středy.. NECHUTOVÁ, Jana: Jan ze Středy a Konrád Waldhauser. In *Zprávy Jednoty klasických filologů* 21,1-3 (1979), s. 56-62.

⁹⁹ NECHUTOVÁ: *Latinská literatura českého středověku*, s. 145.

¹⁰⁰ GERWING, *Ibid.*, s. 119.

reprezentant nové, intimnější religiozity než jako znovuobjevitel antické vzělanosti."¹⁰¹

Karlova říšská kancelář pod vedením Jana ze Středy byla jazykově pod vlivem notářské tradice otonského kancléřství, kterou ovšem rozvíjela mistrně a její vlivy lze najít vedle univerzitní latiny i v písemném projevu revolučního husitství. Tvůrcem jejího jazykového stylu byl Jan ze Středy, jenž měl bohaté kancelářské zkušenosti ze slezské knížecí kanceláře a roku 1352 se stal protonotářem Karla IV., jehož provázal na italské cestě 1354 a opět v letech 1368-9. Udržoval kontakt s italským humanismem v osobě Francesca Petrarky a zapůsobil na něj Cola di Rienzo. V korespondenci s Petrankou se snažil odpovídat mu na úrovni jeho jazykového stylu. Od roku 1364 byl biskupem v Olomouci a nadále vedl císařskou dvorskou kancelář. Produktem jeho humanistického zájmu o sběratelství knih byla jeho knihovna, kterou odkázal klášteru augustiniánů-eremitů v Litomyšli.

Spolu s Petrankou byl Jan ze Středy obdivovatelem sv. Jeronýma a sv. Augustina a z Itálie přivzl pseudoaugustinská *Soliloquia animae ad Deum*. Na císařovo přání přeložil spis do němčiny pod názvem *Buch der Liebkosung*. Dále přeložil meditativní traktát *Stimulus amoris* (Stachel der Liebe). Zachovaly se jeho německé modlitby.¹⁰² Zájem o sv. Jeronýma a Augustina spolu s pokusy o laicizaci (religiózní) literatury je projevem vlivu nové zbožnosti.¹⁰³

3.1.5 Založení univerzity

Založení pražské univerzity Karlem IV. se společně účastnil také arcibiskup Arnošt, jenž byl pak prvním kancléřem vysokého učení. Tento akt lze řadit mezi reformní impulsy na nejvyšší státní a církevní úrovni. Univerzita přivedla do Prahy řadu

¹⁰¹ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 146, s odkazem na LEHÁR, Jan: La fortuna di Francesci Petrarca in Bohemia. In *Listy filologické* 118 (1995), s. 246-259 (př. cit.). Le GOFF, Jacques: Dlouhý středověk. In TÝŽ: *Středověká imaginace*. (Český překlad.) Praha, 1998, s. 32-38 (př. cit.).

¹⁰² Vydal je KLAPPER, Joseph: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV.* Leipzig, 1964.

¹⁰³ NECHUTOVÁ, Ibid., 150.

učenců a začala svými kruhy uplatňovat vliv na duchovní život ve svém prostředí. Stala se jednou ze základů reformních kruhů a její působení lze později výrazně postřehnout v husitské revoluci.

Mezi krajními reformními pozicemi stáli reformní a řádoví teologové spojení s univerzitou. Byli v kontaktu jak s nejvyšší sociální skupinou, tak s vrstvou středostavovského měšťanstva. Mnozí profesori pocházeli s měšťanských kruhů a jejich akademický gradus nahrazoval šlechtický titul („stavovská habilitace“). Akademická dráha otevírala profesorům cestu k církevním úřadům a beneficiím, a i přes kritiku, jakou adresovali soudobé církvi, se stávali biskupy nebo knížecími rádci. Proti nepřístojnostem v církvi postupovali teologickými distinkcemi, filosofickými úvahami a kanonistickými důkazy. Tím podporovali měšťanský princip, kdy nebyl podstatný původ, ale konání (u patriciátu se jednalo o hospodářský výkon).

Univerzita působila v prvních desetiletích své existence naprostý předěl v intelektuálním životě v království. Akademické cestovatelství zvýšilo výměnu informací a inteligence ve všech oblastech života, kde mělo vzdělání význam. Vedle měšťanských vrstev znamenala univerzita zvýšené možnosti studia i uplatnění pro řádové teology a řády postupně v univerzitním okruhu rozvinuli svá generální studia. Univerzita také posílila význam stávajícího latinského školství (bez ohledu na studentskou rivalitu), které tvořilo pro adepty univerzitního vzdělání předpoklady.

3.1.6 Řády

K nábožensky-kulturnímu prostředí patří neodmyslitelně existence a působení řádů, které mělo velmi různorodý charakter a zahrnovalo úkoly od kultické praxe přes církevní školství až k diplomacii. V dobovém společenském klimatu se odráželo vnímání klášterů jako vrchnosti či vlastníků majetku a příjmů, jejich (zvláště mendikantské) působení ve městech nebo jejich postoje ve sporech vysoké šlechty s králem na konci 14. stol. V českém prostoru byli usídleni benediktini, cisterciáci, premonstráti, augustiniáni-eremité, dominikáni, minorité (františkáni), kartuziáni a augustiniáni-kanovníci (o nich kapitola v souvislosti níže).

3.1.6.1 Cisterciáci

Cisterciáci, působili v Čechách od 1. poloviny 12. stol., kdy byl relativně nový reformovaný řád uveden do země Přemyslovci jako spirituální opora dynastie. Zbraslavský klášter Aula Regia se stal centrem literární kultury se svou rozsáhlou knihovnou, jejíž vybavení se projevilo také v *Malogranatu*.

3.1.6.2 Kartuziáni

Jan Lucemburský uvedl do Čech roku 1342 kartuziány, přísný posutevnicko-cenobitský řád založený sv. Brunem (1030-1101) na zostřené řeholi sv. Benedikta.¹⁰⁴ Vedle práce a modlitby se věnovali studiu a kontemplaci a také jejich klášter *Hortus*

¹⁰⁴ Řád kartuziánů (*Ordo Cartusianorum* n. *Cartusienensis*) se zpřísněnou řeholí Benediktovou v *consuetudines Carthusiae*, které vypracoval v letech 1121-8 Guigo I. (†1136). Životní styl je založen na východních pouštních anachorétech a představuje společné úsilí o bezprostřední kontakt s Bohem v naprosté odloučenosti. Náplní života je práce, studium, modlitba a kontempace, založená na čtyřech stádiích: *lectio* – kontemplativní četba; *meditatio* – prohloubení četby a hledání cíle modlitby; *oratio* – modlitba vedoucí člověka k Bohu; *contemplatio* – nazírání jako syntéza předešlých stupňů naplňující duši duchovními statky. Popis této duchovní cesty je obsažen v díle Guiga II. Andělského *Scala Paradisi* (Stupně k Ráji). K praxi kartuziánů dále patří naprostá chudoba, liturgická prostota, přísné silentium a odloučení v ele i v rámci poustevny – kartouzy (*cartusia*). V čele kartouzy stojí převor a řízení je rozděleno do dalších funkcí. Kartouzy se sdružují do provincií a jejich představitelé se scházejí v generální kapitule v Chartreuse. Mezi členy kartouzy jsou jak kněží (mniši), tak laičtí bratři. Kartouza tvoří svébytné klášterní schéma, jehož jádrem je jednoduchý jednolodní kostel bez věže, pro návštěvníky zvenčí přístupný jen na emporu, uvnitř navíc rozdělený lětnerem na část pro mnichy a pro laické bratry. Ke kostelu přiléhá menší ambit s refektářem, kapitulní síní a knihovnou, na něj navazuje větší ambit s cenobii postavenými po obvodu. Jsou to samostatné stavby se zahrádkou, dílnou a v patře s obytnými místnostmi, oddělené vzájemně zdí. Cenobium opouštějí mniši jen jednou týdně, do cel byla přivedena voda a přinášeno jídlo. Laičtí bratři obývali zvláštní dům a při společné práci byli také vázání zachováváním mlčenlivosti. K věčným slibům patří také slib stabilitatis loci. Obživu získávali kartuziáni výhradně z vlastní práce, dodržovali zákaz braní almužny.

Nová řehole byla potvrzena papežem Alexandrem II. až roku 1176. Již předtím vznikla také ženská větev řádu. V průběhu 12. stol. vzniklo 38 kartouz včetně ženských, ve 13. stol. 34 a ve 14. stol. se řád dočkal rozmachu 107 nových fundací, poněkud více ve Francii, ale i v dalších zemích Evropy včetně Anglie. V té době vznikly i slavné italské kartouzy v Bologni (1334) a Pavii (1396). V 15. a 16. stol. nárůst fundací opět poklesl.

Mariae Virginis v Praze na Újezdě byl vybaven cennou knihovnou.¹⁰⁵ Mniši se v rámci zaměstnání věnovali opisování knih a díky studiím byli v kontaktu také s univerzitou. Díky přísné řeholi se kartuziánům podařilo ochránit řád před propadnutím módním či úpadkovým vlivům. K tomu přispěla i exempce z biskupské jurisdikce, protože členové řádu nebyli činní v pastoraci mimo kartouzy. Proto u nich nacházeli mnozí reformně smýšlející myslitelé pravou zbožnost v intenzivním duchovním životě. Svou vlastní celou zde měl Jan z Jenštejna, který se zde podobně jako u roudnických augutiniánů věnoval četbě (Pseudo-)Dionysia z Areopagu a mystickému rozjímání.

3.1.6.3 Mendikanti

Mendikantské řády byly fenoménem středověkých měst a v českých zemích se etablovali minotrité a dominikáni již před pol. 13. stol. a zapojili se v řadách inkvizice do pronásledování kacířů, především valdenských. Hned od počátku byli farním klérem vnímáni jako nežádoucí konkurenti. V budoucnu se pak spory s představiteli

¹⁰⁵ Jan Lucemburský fundoval kartouzu *Hortus Beatae Mariae Virginis* za Újezdskou branou v Praze a osadil ji patrně z Mauerbachu u Vídně. Pražská kartouza se stala středem hornoněmecké provincie a byla také mateřskou kartouzou četných fundací v severním Německu. Další kartouzy vznikly ve 14. stol. v Králově Poli (1346), Tržku u Litomyšle (1378) a Dolanech u Olomouce (částečným přenesením z Tržku 1389). Sporný je případ kartouzy v Poděbradech, která měla vzniknout roku 1360, avšak nelze ji historicky doložit. Kartouza Zahrada Panny Marie na Újezdě byla pověřena úkolem modlit se za zemřelé členy lucemburské dynastie a její nadaci potvrdil roku 1356 Karel IV. Roku 1376 uzavřela kartouza konfraternitu s augustiniánskou kanonií v Roudnici. Za převora Markvarta (od r. 1407) újezdští kartuziáni správně odhadli hrozící nebezpečí v důsledku utrakvistického neklidu a odeslali klášterní knihy a klenoty do úschovy německých klášterů. Bylo to v důsledku předchozího aktivního podílu kartuziánů na vstoupení proti Wiclyfovu učení a proti všeobecnému utrakvismu. Nenávist proti nim se projevila bezprostředně po vypuknutí lidových pražských nepokojů v létě 1419, kdy byla kartouza den po králově smrti 17. 8. prvním cílem útoku pražské lůzy a o den později lehla popelem. Mniši jen velkým štěstím nebyli utopeni ve Vltavě, ale zatčeni a předáni staroměstským radním, kteří je umístili do budov cisterciácké koleje, někdejšího Milíčova Jeruzaléma, poté se jim přes peripetie podařilo opustit Prahu a doputovat do cisterciáckého kláštera v Sedlci u Kutné Hory, odkud se někteří rozmístili do kartouz v zahraničí a unikli smrti při vyrabování opatství v dubnu 1421. Přes mnohé pokusy nebyla již kartouza nikdy obnovena.

žebrevých řádů staly červenou nití církevně-opravných snah reformních mluvčích (spor Vojtěcha Raňků z Ježova s Heinrichem Tottinem z Oyty je ovšem zcela jiného druhu).

Obraz mendikantského působení v městské společenské struktuře dokreslují bouře mezi světským a řeholním duchovenstvem v Praze v létě roku 1334, rok po příjezdu královny Karla. Pražští faráři tehdy vyhlásili před věřícími obsah buly papeže Bonifáce VIII. namířené proti žebrevým řádům. Potom řádně spektakulárně vyobcovali dominikány, minority a auustiniány-eremity z církve a zakázali věřícím se s nimi stýkat. Mendikanti byli na to připraveni a zajistili si provokatéry, kteří v davu vyvolali pouliční potyčku a výstupy pokračovaly až do podzimu, kdy vynesl Jan IV. z Dražic smírný výrok, jemuž se ale některé kláštery dlouho odmítaly podříditi. Základem sporu byly pochopitelně příjmy z odkazů a darů na záduší, z nichž mendikanti získávali čtvrtinový podíl. Nesnášenlivost se projevila v neochotě světského duchovenstva spolupracovat s inkvizicí, např. v osobě nebezpečného inkvizitora dominikána Havla z Jindřichova Hradce, jemuž za dvacet let působení padly za oběť stovky upálených obětí i přes veškerou zmírňující snahu biskupa Jana a arcibiskupa Arnošta.¹⁰⁶

Dominikánský konvent u sv. Klimenta v Praze ale také patřil, podobně jako konventy v jiných městech, k centřům knižní vzdělanosti a dominikáni byli významnými scholastickými teology.

3.1.7 Bratrstva a cechy

Ve 14. stol. se v Čechách podobně jako jinde ve světě vyskytovaly korporace druhu kultovních bratrstev a řemeslných cechů.¹⁰⁷ Jejich kultovní funkce spočívaly především v zajištění Boží milosti konáním votivních bohoslužeb a pohřbů a zádušních mší za zemřelé členy. Nejvyšší počet těchto korporací vznikl v městském prostředí, ale i přes nedostatek dokladů lze předpokládat také na venkově bratrstva,

¹⁰⁶ ŠMAHEL: *Husitská revoluce II*, s. 182, tím také dokládá zdecimování jádra valdenství a beghardů.

¹⁰⁷ PÁTKOVÁ, Hana: *Bratrstvie ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha, 2000.

složená z farářů a šlechty, jak o tom svědčí také kritika Husova i ustanovení arcidiecézních statut.¹⁰⁸ V Knížkách o svatokupectví kritizuje Hus takové bratrstvo holdující obžerství a opilství. Taková korporace nejenže neslouží ke spáse duší, ale po její schůzi kněží zanedbávají mše, neboť nejsou až do vystřízlivění schopni činnosti.¹⁰⁹

Vztah českých reformátorů k fenoménu bratrstev je kritický a vyjádřen jen ve stručných zmínkách. Kritika je vedena ve dvou hlavních směrech: vůči nemorálnímu chování korporací, které neslouží obecnému dobrému a nemá nic společného s úctou Boží, a vůči korporacím jako takovým.¹¹⁰ Z formulací není vždy jasné, zda jsou míněny cechy či konfraternity, pojmu *fraternitas* je užíváno i pro řehole.

Matěj z Janova uvádí v Regulích škodlivosti zaváděné v církvi pro slávu vlastního místa a jeho bratrstva.¹¹¹ Bratrstva a cechy jsou zakládány lidmi milujícími sebe sama, nikoli celou církev. Jejich přílišná rozrůzněnost, stejně jako mnohotvarost řeholí, je důvodem nesvárů a schizmatu v církvi.¹¹² Často jsou to sdružení rytířů, lapků a zlodějů. Mikuláš z Drážďan ve spise *De fraternitate Christi* kritizuje cechy za simonistické a pokrytecké kultovní praktiky.¹¹³ Tomáš Štítný v Knížkách šesterých

¹⁰⁸ PÁTKOVÁ, *Ibid.*, s. 49.

¹⁰⁹ PÁTKOVÁ, *Ibid.*, s. 46 a pozn. 6., odkazuje na Husovy Knížky o svatokupectví in HUS, M. Jan: *Drobné spisy české. Magistri Iohannis Hus Opera Omnia*, Tom. IV, ed. Jiří Daňhelka. Praha : Academia, 1985, s. 230-1: „... bratrství od lidí vymyšlené jest velmi pro lakomství zvelebeno... A jedno slyším bratství mezi faráři a mezi panošemi..., že, sjeďte se k jednomu jeden den a potom k jinému jiný den a tak pořád, velmi v jedení a v pití se bratří sami objedí nebo opijí a obžerú, a na chudé nezpomenú, doma mše zmeškají a... za několik dnů netřezvějí. A tak přestupují svými hodováním zákon a bratrství Kristovo... Ještě, kterak svatokupčí v pohřebě zákonníci, měl bych psáti, ale bylo by dlouho.“

¹¹⁰ PÁTKOVÁ, *Ibid.*, s. 96.

¹¹¹ PÁTKOVÁ, *Ibid.*, odkazuje na Matěje z JANOVA *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, traktát V De Corpore Christi v edici Jany NECHUTOVÉ, München 1993, s. 107 (cit. dle). Jinak též podle Vlastimila KYBALA, z JANOVA, *Matěj: Regulae Veteris et Novi Testamenti : O těle Kristově*. Praha, 1926.

¹¹² *Regulae* I (ed. Vlastimil Kybal, Innsbruck 1908), s. 50; II (1909), s. 270, 286, 296; III (1911), s. 61.

¹¹³ PÁTKOVÁ, *Ibid.*, s. 97.

zmiňuje bratrstva, která se ve městech zajímají o dary a úplatky ke škodě celé obce.¹¹⁴ Hus také kritizuje kromě již zmíněného bratrstva kněží a šlechticů cechy a jejich hojnou oblibu, jež plyne z lakomství jako lidský výmysl.¹¹⁵ Ostře negativní hodnocení podal Milíč z Kroměříže v Knížce o Antikristu, kde mezi členy *fraternitates* vidí vrahy, kteří doufají v pomoc bratrstva při osvobození od trestu a vidí i bratrstva škodící kostelům, když připravují jejich správce o odkazy a dary.¹¹⁶

Pátková situaci shrnuje tak, že sestavením uvedených dokladů do chronologické řady počínaje textem Milíče z Kroměříže (1367) přes Janovovy *Regulae* (1388-90), Štítného Knížky šestery (1376) k Drážďanovu traktátu *De fraternitate* a Husovým Knížkám o svatokupectví (cca 1412) se ukazuje stabilní postoj reformátorů ke korporacím. Převažuje kritika jejich činnosti pro hromadění benefitů, zneužívání korporátního monopolu a korupční styl jednání. Matouš z Janova a Mikuláš z Drážďan zdůrazňují jejich odtrženost od církve obecné, partikularismus, egocentrismus vlastní skupiny jako důvod rozkolů a schizmat. Proti nim staví Janov a Hus hodnotu všeobecného bratrstva křesťanů, dokonalých i nedokonalých.¹¹⁷

Korporace druhu bratrstev a cechů byly v náboženské oblasti zaměřeny na kultovní aktivity, které je třeba řadit ke spektakulárním religiózním projevům statické zádušní spirituality. Pro reformně smýšlející skupiny nepředstavovaly žádnou základnu pro náboženskou obnovu.

¹¹⁴ „Ktož pak dary berú, aby křivě napomáhali protiv pravému; aneb ješto vši obci ke škodě v městech bratrstva přehlédají na koláči: nikakéžť to dobré znamenie.“ ŠTÍTNÉHO, Tomáš ze: *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*. Ed. Karel Jaromír Erben. Praha, 1852.

¹¹⁵ Knížky o svatokupectví, viz cit. **pozn. 3**.

¹¹⁶ *Libellus de Antichristo*. KAŇÁK: Milíč z Kroměříže, str. 125-6. (Překlad dle edice MENČÍK, Ferdinand: Milíč a dva jeho spisy z roku 1367. In *Věstník královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*. Praha, 1890.) Za tím je možné vidět přímou Milíčovu zkušenost s kostelní správou v úřadu kapitulního sakristána.

¹¹⁷ PÁTKOVÁ, *Ibid.*, s. 98-9.

3.1.8 Bekyně a beghardi

3.1.8.1 Evropský vývoj

Souhrnné pojmenování jevu, jenž se ve středověku spojoval s různými proudy a pohyboval se na hranici oficiálního uznání, označuje skupiny laických osob žijících ve společenství založeném na nějakém druhu zbožné praxe, avšak bez profese věčných slibů a bez řeholních pravidel. Jejich společným jmenovatelem byla *vita communis* v obecném smyslu, tj. postavení mezi stavem řeholním a laickým, a jev je spojen s prostředím měst. Společenství žila většinou v jednom domě a nebyla příliš rozsáhlá, řídila se jednoduchými pravidly a hierachií komunity (v čele domu stála *magistra* či *Martha*). Na území dnešní Belgie se však dochovaly také malé kolonie jednotlivých domků nebo bytů v komplexech oddělených od okolního města zdí či příkopem (Beginenhof).

Označení bekyní (*beguinae*, *beguttae* aj.) bylo dříve odvozováno od kněze Lamberta le Begue z Luttychu († asi 1177),¹¹⁸ avšak pochází snad od přirozené barvy vlněného šatu (*bège*, *beige* apod.), nebo z označení jihofrancouzských katarů „albigenští“.¹¹⁹ Jejich původ každopádně nelze podle současného stavu poznání odvozovat od konkrétního regionu nebo historické osobnosti.¹²⁰ Společenství bekyní a jejich mužské varianty beghardů (*bogardů*, *beggardů*, *bigardů*)¹²¹ se objevovala v celé západní a jižní Evropě, ponejvíce v severní Francii, v Porýní, v Nizozemsku, Livonsku, středním Německu, a dále ve Slezsku, Polsku i Čechách i na německém jihovýchodě. Fenomén se vázal převážně na ženskou formu a začal vznikat a sílit na přelomu 12. a 13. stol., mužská varianta se objevuje od pol. 13. stol. Až do 14. stol. pocházely bekyně z vyšších majetkových vrstev patriciátu a nižší šlechty, poté začal vzrůstat také podíl žen z chudších vrstev.

¹¹⁸ Tak BOROVÝ, Klement: Beghardové, beguini a bekyně. In Ottův slovník naučný, sv. III, s. 614-5.

¹¹⁹ ELM, Kaspar: Beg(h)inen. In *LexMA* 1, sl. 1799-1800.

¹²⁰ ELM, Ibid.

¹²¹ Odtud české označení sektáře „pikart“ či „pikaarat“.

Roku 1215 IV. lateránským koncilem vyhlášený zákaz nových řeholí a řádových společenství zkomplikoval postavení semireligiózních společenství, zvláště bekyní, neboť se v mnohem větší míře než beghardi pokoušely o církevní uznání právoplatnosti a bezúhonnosti své existence. Beghardi jsou naproti tomu častěji zasaženi různými herezemi a ustupují do částečné nebo úplné ilegality. Pronásledování bekyní bylo způsobeno jak nařčeními z heterodoxie a hereze, zvláště ze sektářství svobodného ducha,¹²² tak i nepřátelstvím světského kléru, zvláště, pokud se bekyně snažily o exemci z farního okrsku a hledali svou duchovní správu u mimofarního duchovenstva popř. u některých řádů. Papež Mikuláš IV. je hodlal všechny převést pod terciární formu řádu sv. Františka, což však nemohli akceptovat ostatní mendikanti, proti bekyním zasahovaly účelové koalice dominikánů, augustiniánů-eremitů i světských plebánů a byly formovány také pravidla dalších menikantských terciářů. K důvodům, proč se vlastně hnutí bekyní nikdy jako celek netransformovalo do terciární podoby, patřila i aplikace kvaziprofese, neboť terciářům bylo např. doživotně zakázáno řád opustit. Počet domů bekyní, které se staly terciárními komunitami především františkánského řádu, narůstal v důsledku pronásledování ve 14. a 15. stol., jež bylo mj. vyvoláno i tím, že po odsouzení některých bludů bekyní a beghardů na koncilu ve Vienne roku 1312¹²³ byl jejich stav

¹²² *Secta spiritus libertatis* se šířila nejprve v italské Umbrii a pronikla na území jižní a střední Evropy ve formě různých skupin, které byly jako kacířské odhaleny Albertem Velikým. Skupiny svobodného ducha ovlivnily také konsolidovaná společenství nizozemských bekyň. Bludné názory neměly jednotné učení a hlavními znaky byla víra v mystické splynutí duše s Bohem, v němž duše pozbývá svou individualitu a stává se nástrojem čistě božního jednání, takže každý, kdo dosáhl tohoto sjednocení, je ve všem svém jednání bez hříchu. K tomu se váže tendence k odvratu od světa a společnosti. Spása závisí na podvihnutí duše k Bohu, ne na zprostředkujícím působení církve. Ve spojení s přehnanými obviněními (zvl. ze sexuální nezřízenosti, přičemž žádné extrémy nelze vyloučit) byly různé formy „bratří“ či „sester svobodného ducha“, tj. samostatné mystické hnutí i součást religiózních proudů 14. stol., tvrdě pronásledovány (MANSELLI, R.: Brüder des freien Geistes. In *LexMA* 2, 732-3).

¹²³ Články konstituce *Ad nostrum qui* in DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. Peter Hünermann, 37. vyd. Freiburg i. Br. ; Basel ; Rom; Wien : Herder, 1991, články 891-9. Odsouzení se týkají např. názorů, že člověk po dosažení určitého stupně dokonalosti nepotřebuje posty a modlitby, kdo se nachází ve stupni dokonalosti a svobodě svatého Ducha, není vázán církevní disciplínou, protože kde je Duch, tam svoboda, nebo

v roce 1317 zakázán. Přesto se ve 14. a 15. stol. stal semireligózní stav mnohdy vyhledávanou alternativou ke klášternímu životu zvláště pro ženy, které na vstup do kláštera nemohly pomýšlet.¹²⁴

Laické hnutí samo sebe vnímalo jako obrat k prvotní obci, k nezkaženým pramenům křesťanské zbožnosti, tj. jako *re-formatio*. V apokalyptickém očekávání se obraceli proti každé povrchnosti, bohatství a ostatkovému sběratelství, proti pýše. V Bibli znalí laikové tak doufali dosáhnout odstranění nepravostí v církvi, což byl rovněž cíl reforem z nejvyšší sociální vrstvy, mnohdy ve spojení se středostavovskými vrstvami městskými.

3.1.8.2 *Bekyně a beghardi v českých zemích*

V českých oblastech je třeba odlišovat výskyt bekyní a působení Valdenských, kteří svá centra nacházeli v nově kolonizovaných oblastech jižních Čech na Jindřichohradecku a v okolí. Podrobně se jimi zabýval Amedeo Molnár.¹²⁵ Spor s inkvizitory zasahujícími proti beghardům měl neblahé následky pro biskupa Jana IV. z Dražic, avšak zde se jednalo o událost daleko širších politických souvislostí, kde údajný liknavý biskupův postup proti kacírům byl jen účelově využitou záminkou pro biskupova konkurenta Jindřicha ze Šumburka, jenž tu jednal v zájmu protikrálovské koalice šlechty.¹²⁶

že se nemá vstávat při pozdvihování a vůbec narušovat čistotu a výši své konteplance myšlenkami na rozdělení svátosti Eucharistie nebo na utrpení Kristovo.

¹²⁴ Ženské kláštery tradičních řeholí byly většinou skutečně elitními ústavami pro nevelký počet žen z nejvyšších společenských vrstev.

¹²⁵ MOLNÁR, Amedeo: *Valdenští : Evropský rozměr jejich vzdoru*. 2. vyd. Praha : Kalich 1991, s. 132nn.

¹²⁶ HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: *Biskup Jan IV. z Dražic (1301-1343)*. Praha, 1991, s. 78-81, 91-8. Důsledkem obvinění byla Jan IV. z Dražic na 11 let suspendován z biskupského stolce a pobýval po tu dobu v Avignonu, kde se od nařčení očistil. Do této situace se dostal jako straník a spojenec krále Jana, avšak ten jej v následujících letech nepodpořil.

Bekyně se začaly ve větší míře objevovat v Praze¹²⁷ na konci 14. stol. a týkaly se kruhů vyšších společenských vrstev. Šmahel připomíná, že se bekyně stávaly terčem výhrad mnohých církevních mluvčích a kazatelů, a to především pro svou aktivitu v náboženském sebevzdělávání četbou Písma a diskutováním o otázkách víry na základě kázání. Zbožné bekyně se také stávaly „vikleficemi“ a vysloužily si často stížnosti na vlastní kazatelskou či spisovatelskou činnost, třebaže kritické a satirické ohlasy nelze přeceňovat.

Kruhy bekyň předhusitské doby jsou navázány na aktivitu příslušnic šlechtických a patricijských rodin a jejich doprovodu, zatímco bekyně počátků husitské revoluce náležely nižšímu sociálnímu prostředí.¹²⁸ Větší počet chudých pražských bekyň opustil své domky a přidal se k tábořskému lidu, jak ukazuje množství domků prázdných po bekyních ve 20. letech 15. stol.¹²⁹ V Praze se pro zámožnější vdovy z venkova otevírala možnost zakoupit dům, usadit se třeba v blízkosti Betlémské kaple a poskytovat přístřeší svým zbožným družkám, jako Anežka, dcera Tomáše ze Štítného, která se před rokem 1400 přistěhovala s otcem do Prahy a po jeho smrti vedla v domě společenství žen podle otcových rad.¹³⁰ České nábožensky vzdělávací spisy a překladové kompilace Tomáše ze Štítného byly v kruzích zbožných paní čteny, i když nebyly určeny výlučně pro ně.¹³¹ Pražské bekyně patřily k okruhu posluchačů a podpůrců Milíče z Kroměříže a později kaple Betlémské.¹³² Obraz laické aktivity v milíčovském okruhu zaostřuje zpráva o výsledku u generálního vikáře, jež musela podstoupit služka paní ze Šternberka Kačka pro podezření z častého přijímání Eucharistie a dalších skutků v roce 1378. Bránila se obžalobě, že sama káže,

¹²⁷ TOMEK, Wáclav Wladivoj: *Dějepis města Prahy*. Sv. IX (1893), s. 163-6, 184; VIII (1891) s. 76, 79, 80, 83, 86, 87, 108-110, 115, 119, 120, 141, 184; III (1875), s. 232-4, 289, 439-40; II (1871), s. 146, 149, 150-51, 180, 186-7, 202.

¹²⁸ RYCHTEROVÁ, Pavlína: *Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. Einige Überlegungen zur Debatte über die sog. böhmische Devotio moderna*. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln, 2006, s. 229.

¹²⁹ Viz pozn. 118 (o 2 vejš)

¹³⁰ ŠMAHEL, F.: *Husitská revoluce II*, s. 40.

¹³¹ RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 229.

¹³² CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, Anna: *Posluchačky v kapli Betlémské*. Kalich : Praha, 1947.

vysvětlením, že ostatním služkám a paním při rozjímání sdělovala obsah slyšeného kázání a přiznala se k autorství vlastní modlitby.¹³³

Bylo by přehnané spolehnout se na zprávy, podle nichž bekyně houfně přijímaly bludné názory beghardů a valdenských, jak by se mohlo zdát z událostí přelomu 80. a 90. let 14. stol., které přerostly v „hon na beghardy“.¹³⁴ Tehdy se jednalo spíše o pověsti a záminku, jíž využil král Václav IV. v postupu proti arcibiskupu Jenštejnovi. Zbožné ženy dráždily pražské faráře především nežádoucím navyšováním jejich pracovních povinností v požadavcích častého sv. přijímání a s tím spojeného naplnění zpovědní povinnosti (své rodiny zase rozčilovaly tím, že se „více než o domácnost staraly o spásu duší“). I takto je třeba chápat obvinění bekyní z bludů a ne náhodou také arcibiskup ve své vyhlášce nařídil, že kdo vznesené obvinění do tří měsíců nedokáže, má být sám z církve vyobcován.¹³⁵ Matěj z Janova se v Regulích ohradil proti zkratkovitému kaceřování zbožných věřících, kteří toužili po častém přijímání Krista ve svátosti, jako beghardů.¹³⁶

Přes všechny stopy a doklady o tom, že se v Praze, na šlechtických sídlech (např. v Sezimově Ústí, kde zbožný život vedla Husova hostitelka, paní Anna z Mochova, jejíž podíl na formování prvního skutečného centra chiliastických nadějí husitské doby je znám) a patrně i v dalších městech prosazovaly koncem 14. a počátkem 15. stol. skupinky zbožných žen (*mulieres fideles*) žijících semireligiózním způsobem společného života je tento jev slabší a méně rozvinutý než v oblastech Nizozemí a Brabantska. Lze jen stěží předpokládat existenci takových domů jako institutů, které by přetrvaly generaci své zakladatelky, aniž by se z nich stala společenství *tertií ordinis*. To však neznamená, že by se tento jev neprojevil v klíčové době. V poslední

¹³³ ŠMAHEL, *Ibid.*, s. 34-5, 40 s odkazem na TADRA, Ferdinand: *Soudní akta konzistoře pražské I*, Praha 1893, s. 311-12, č. 398.

¹³⁴ ŠMAHEL, *Ibid.*, s. 206-210 se zabývá okolnostmi tohoto tažení proti milíčovskému okruhu a Matěji z Janova. Blíže též ČERNUŠKA, Pavel: Jindřich z Bitterfeldu a zápas o časté přijímání. In z BITTERFELDU, Jindřich: *Eucharistické texty*. Ed. Pavel Černuška. Brno, 2006, s. 52-132, zde s. 73nn.

¹³⁵ ŠMAHEL, *Ibid.*, s. 207

¹³⁶ ŠMAHEL, *Ibid.*, s. 207 cit. Matěje z JANOVA: *Regulae Veteris et Novi Testamenti I*, ed. KYBAL, Innsbruck 1908, s. 76.

čtvrtině 14. stol. v Praze vlivem působení reformních kazatelů Milíčova okruhu a později kaple Betlémské narůstá počet žen žijících zbožným způsobem života, reagujících na výzvy k častému přijímání Eucharistie a v závislosti na svém postavení a okolnostech zakládající ve svém bezprostředním okruhu společenství *vita communis*.¹³⁷

3.2 Projevy reformních konceptů

3.2.1 Kazatelé nové zbožnosti 1. pol. 14. stol.

Josef Tříška popsal dva představitele předreformního kazatelství 1. poloviny 14. století, Petra Žitavského a Jindřicha z Varnsdorfu jako kazatele nové zbožnosti – *predicatores devoti*, kterou označil jako *devotio moderna* a spojil s mysticismem.¹³⁸ Na jejich příkladu ukázal, že šíření nové zbožnosti bylo neseno řádovým prostředím.

Petr Žitavský byl členem citerciáckého opatství Aula regia na Zbraslavi a autorem podstatné části Zbraslavské kroniky a dalších textů, mj. řady svátečních kázání (*Sermones in festivitatibus summis*) z let 1316-40. V jeho podání je kázání uměleckým dílem s logickou stavbou a rétorickým zpracováním. V kázáních, za nimiž jsou někdy připojeny exortace, se objevují vedle alegorií moralizace, jimiž se řadí k mravoučné literatuře a blíží duchu *devotio moderna*.

Jako předchůdce *Malogranata* představuje Tříška Jindřicha z Varnsdorfu († před 1347), komtura žitavské johanitské komendy (1310), který dále působil v Hrádku nad Nisou a Vratislavi. Je autorem celoroční nedělní postily *Sermones dominicales per circulum anni. Devotio moderna* jeho kázání dokládá termíny zbožnosti, charismat a mystiky. Symbolickými trojicemi předznamenává *Malogranatum*: tři Marie pod křížem v *Sermones* představují podle Jindřicha tři stavy: počínajících, pokračujících a dokonalých.¹³⁹ Hlavní duchovnítrojicí jsou tři teologické ctnosti: *fides, spes a caritas*¹⁴⁰ a objevuje se i trojice pokání, modlitba a kontemplace.

¹³⁷ ŠMAHEL, Ibid., s. 207 („domů bekyň přibývalo jako hub po dešti“).

¹³⁸ TŘÍŠKA, Josef: *Literární a myšlenkové proudy latinsko-českého středověku : Rétorika, etika a symbolika*. Praha, 2004, s. 41-43.

Tříška z pohledu literární historie používá pojmu *devotio moderna* k označení náboženské literatury od konce 13. stol., v níž je patrná zvýšená zbožnost, směs mystiky a obrody (reforem).¹⁴¹ Jejimi představiteli jsou mu veršované české legendy (ca 1306), Kolda z Koldic (1312-1314), Anežčina legenda (konec 13. stol. - ca 1320), *Malogranatum* (ca 1335-1340) a Matěj z Janova (1388-1392). Šířila se v řádových komunitách dominikánů, minoritů (Anežka), cisterciáků a maltézských rytířů. *Devotio*¹⁴² *moderna* byla v 1. polovině 14. stol. byla charakterizována duchovní alegorií Trojice v triplexní symbolice *Malogranata* (narozdíl od světsky-moralistní symboliky čtveřice v *Quadripartitu*).

Druhým směrem, jenž reprezentuje novou literaturu pozdního středověku daného období je v Tříškově podání nová *ars dictandi*, nová rétorika, spjatá se směrem *devotio moderna*. Tříška k ní řadí Jindřicha z Isernie (2. pol. 13. stol.), Dalimila (1314 a okolo), Petra Žitavského (1328), *Quadripartitus* (60.-70. léta 14. stol.), Novou radu (1378-1380) a Tkadlečka (poč. 15. stol.).

3.2.2 Malogranatum

Pokud je řeč o české *devotio moderna*, popř. o nových směrech pozdně středověké spirituality v českém prostředí ve 14. stol., je rozsáhlé dílo *Dialogus dictus Malogranatum* nejvýznamnějším spisem o praxi a cílech zbožného života domácí provenience. Spis vznikl okolo poloviny 14. stol. ve Zbraslavském klášteře jako kompilace citující jmenovitě 75 patristických a teologických autorit (nadto několik dalších implicitě). Rozsáhlé dílo, které má v rukopise foliového formátu např. 763 stran,¹⁴³ je rozděleno do struktury tří knih členěných dále na kapitoly a distinkce. Trojitá struktura záměrně odráží třístupňovou cestu k dokonalosti přes tři stupně či

¹³⁹ TŘÍŠKA, *Ibid.*, s. 30, cituje: „*Iste tres Marie tres status hoinum signant ... statum incipiencium, proficiencium et perfectorum.*”

¹⁴⁰ Stejně jako v *Malogranatu* III, dist. I, 20, 21, 23 (př. cit.).

¹⁴¹ TŘÍŠKA, *Ibid.*, s. 29-38

¹⁴² *Devocio* bylo překládáno jako náboženstvo (zbožnost), náboženství, nábožnost.

¹⁴³ Tak nejstarší známý rukopis obsahující úplný text, Praha, Národní knihovna ČR, VII D 16 (fol. 1v-332v).

stavy (*status*) žáků (*incipientium* – „začínajících“), pokročilých (*profitentium*) a dokonalých (*perfectorum*). Jeho autor záměrně ustoupil do pozadí a není bezpečně znám, někteří badatelé nevyklučují Petra Žitavského († nejpozději 1339), avšak mnohé rukopisy nesou nejasnou poznámku o opatu Havlovi.¹⁴⁴ Podobně nepanuje dodnes shoda o datu vzniku díla, a to alespoň v řádu desetiletí. *Malogranatum* si získalo mimořádnou oblibu, bylo hojně opisováno a rozšířilo se rychle po desítkách knihoven, (pochopitelně především klášterních) v celé střední Evropě, dodnes se dochovalo přes 150 textových svědků, kteří mj. dokládají vliv díla na myšlenkový vývoj a praxi nejen nizozemské *devotio moderna*.¹⁴⁵

Analýzou díla se nejpodrobněji zabýval Manfred Gerwing v knize *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*.¹⁴⁶ Před ním se mu věnoval Leopold Lentner, který připravoval kritickou edici, stihl však publikovat jen přípravné práce.¹⁴⁷ První rozsáhlou studii k *Malogranatu* publikoval roku 1911 Vilém Kallab.¹⁴⁸ Pozornost historiků zabývajících se zdroji a vazbami reformních proudů evropského středověku vzbudilo díky odvážným a dalekosáhlým hypotézám Eduarda Wintera, na něž navázala Johanna (Girke-)Schreiber, když se jim *Malogranatum* stalo dokladem českého původu nizozemské *devotio moderna*.¹⁴⁹

¹⁴⁴ „Gallus Abbas.“ Cisterciácký opat toho jména není nejen na Zbraslavi doložen až do pol. 15. stol. Teprve roku 1467 se objevuje opat Gallus († 1478, nejpozději 1485) v cisterciáckém klášteře Lehnin jihozápadně od Potsdami (LENTNER, Leopold: *Bibliographie zum Zisterziensertraktat "Malogranatum"*. Heiligenkreuz ; Wien, 1980, s. 149 a pozn. 1).

¹⁴⁵ GERWING, Manfred: *Malogranatum*. In *LexMA* 6, 177-8.

¹⁴⁶ GERWING, Manfred: *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*. München ; Oldenbourg, 1986. V pozn. 8 na s. 122 zde autor podává informaci k původně zamýšlené edici díla, na niž musel vzhledem k velkému množství dochovaných rukopisů jako jednotlivec rezignovat a do budoucna lze takový projekt realizovat pouze jako týmovou práci, jak navrhl dr. Franz Machilek z Bambergu.

¹⁴⁷ LENTNER, Leopold: *Bibliographie zum Zisterziensertraktat "Malogranatum"*. Heiligenkreuzer Studien NF Nr. 1. Heiligenkreuz ; Wien, 1980. TÝŽ: *Prolog und Prooemium zum Zisterziensertraktat Malogranatum*. Heiligenkreuzer Studien NF Nr. 2. Heiligenkreuz ; Wien, 1984. Prof. Leopold Lentner, OCist. († 12. 2. 1995), profesor pastorální teologie Vídeňské univerzity a liturgiky na teologickém institutu cisterciáckého opatství Heiligenkreuz u Vídně ve Vídeňském lese (*Necrologium Sancrucense*. Heiligenkreuz, 2005, s. 46).

¹⁴⁸ KALLAB, Vilém: *Malogranatum a jeho původce*. In *Věstník královské české společnosti nauk. Třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*, roč. 1911. Praha : KČSN, 1912, část IV.

¹⁴⁹ Paralely českého reformního hnutí k holandské *devotio moderna* či přímo zdroje vlivu hledala Johanna Girke-Schreiber podnětenu Eduardem Winterem a vyjádřila přitom potřebu exaktního

3.2.2.1 Autorství

Nevyřešenou zůstává otázka autorství a doby vzniku díla. Ke vzniku spisu ještě před polovinou 14. stol. se kloní Manfred Gerwing, který se nebrání ani myšlence, že autorem mohl být opat Petr Žitavský (1260/70-1339). Gerwing ve svém datování do 2. poloviny 30. let 14. stol. využil odraz sporu o visio beatifica a odkaz na bulu cisterciáckého papeže Benedikta XII. *Fulgens sicut stella* z 12. 6. 1335 a necitování konstituce *Benedictus Deus* z 29. ledna 1336.¹⁵⁰ Helena Krmíčková upozornila na další

prozkoumání pojmu devotio v Malogranatu, které sama nemohla podniknout a jež by bývalo bylo „plodné pro objasnění podstaty (nikoli názvu) devotio moderna.“ GERWING: *Malogranatum*, s. 217.

¹⁵⁰ GERWING: *Malogranatum*, s. 205-215. *Visio beatifica*, eschatologická víra v blažené zření Boha, která má oporu již ve Starém zákoně, byla pojímána již ranou patristikou a sv. Augustinem a od doby Řehoře Velikého je spojena s vírou, že bezprostředně po smrti se rozhoduje o blaženosti, potřebě očištění nebo o zavržení duše. Intenzivní vnitřní zření Boží slávy, které je vyvoláno Božím světlem a otiskuje do duše Boží obraz formuloval Tomáš Akvinský jako naplnění spekulativního rozumu srozumitelnou formou, kterou Bůh sám vtiskuje do duše světlem své slávy, Bonaventura a následovníci vedle toho zdůraznili sjednocení s Bohem v jeho milosti. Papež Jan XXII. vyrukoval s tvrzením, že po smrti musí *animae separatae a corporibus* i u těch, kdo jsou svatí, dočkat posledního soudu, aby teprve vzkříšení mrtvých mohli patřit na Boha. To vzbudilo rozruch kvůli konsekvencím u modliteb ke svatým nebo mší za zemřelé, jež by ztratily význam, nebo (hlavně) poutí ke svatým ostatkům či obchodu s relikviemi, vyhasla by také naděje na lepší posmrtný život – posunula by se za očistec do roviny naprosto vzdálené výhledu člověka (bula Jana XXII. *Ne super his* ze 3. 12. 1334 /DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg i. Br. ; Basel ; Rom; Wien, 1991, čl. 990-991/). Věc vyjasnil až Janův nástupce Benedikt XII., když vydal 29. 1. 1336 dogmatickou bulu *Benedictus Deus*, která jenoznačně stanoví tomistické učení, že duše bez těl mohou hned po smrti vstoupit do stavu blaženosti (AUER, J.: *Anschauung Gottes*. In *LexMA* 1, s. 676-7). To má velký význam pro spiritualitu *Malogranata*, kde sice visio beatifica není přímo zmíněno, ale explicite je vyjádřeno přesvědčení, že *animae separatae* pokřtěných přicházejí bezprostředně po smrti do pekla, očistce nebo do nebe, nepokřtění pak plní *lymbus puerorum*. Auor *Malogranata* se opírá o komentář Tomáše Akvinského k Lombardovým Sentencím pasáže ze Supplementa k Tomášově teologické sumě a přejímá i tomistickou terminologii (GERWING, *Ibid.*, s. 208-9). Manfred Gerwing si z obsahové analýzy povšiml, že *Malogranatum* podporuje reformy papeže Benedikta XII., někdejšího cisterciáckého opata ve Fontfroide, a jako nejmladší dokument uvádí jeho bulu *Fulgens sicut stella* z 12. července roku 1335. Spis ve sporu o otázku visio beatifica zastává (i odůvodňuje) paralelně teologickou pozici konstituce *Benedictus Dominus* téhož papeže ze 29.

datační pomůcku pro určení post quem, jíž je skutečnost citací spisu *Horologium sapientiae* dominikána Heinricha Seuse, na něž *Malogranatum* odkazuje bez uvádění jména autora. Tento spis vznikl nejdříve roku 1334 a před publikováním musel být přezkoumán řádovým generálem, k čemuž došlo mezi lety 1334 a 1341. Krmíčková se proto přiklání k opatrnější dataci *Malogranata* „do doby předkarlovske počátkem 40. let 14. stol.“ a neshledává ani důvod, proč nezůstat u dřívějších předpokladů datace vzniku do 50. let 14. stol.¹⁵¹ Gerwingem navrženou dataci tím ale nelze považovat za vyloučenou.

Gerwing předkládá svou hypotézu jako úvahu a jako dosud nezodpovězenou uvádí otázku autorství. Hypotézu posílil studií¹⁵² o poučné skladbě Petra Žitavského pro mnichy *Formula composita in aedificationem fratris et monachi devoti*, v níž ji srovnává s obsahem *Malogranata* a nachází podobnosti, jež by opravňovaly nepřímou k případnému ztotožnění autorství obou děl. Tento směr úvah je ovšem nově zkomplikován bližším průzkumem textu básnické skladby, který autorství opata Petra zpochybil.¹⁵³

ledna roku 1336 (DENZINGER: *Enchiridion symbolorum*, čl. 1000-1002), aniž by ji vůbec zmínil nebo použil obdobné terminologie. Gerwing z toho vyvozuje, že dílo muselo být hotovo již před 29. 1. 1336, ale ne dříve než 12. 7. 1335, je-li možno vzít jako fakt předpoklad, že (vzhledem k souhlasu stanovisek) by konstituce *Benedictus Dominus*, byla-li vyhlášena před dokončením *Malogranata*, byla dozajista zmíněna (s. 214-215).

¹⁵¹ KRMÍČKOVÁ, Helena: *Malogranatum* a jeho pramen *Compendium theologiae veritatis*. In *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské univerzity*, řada C, 43. Brno, 1996. s. 40. (ve shodě s Pavlem SPUNAREM: K počátkům české devotie moderna, in: *AUC – HUCP XXXI/1*, 1991, s. 35). Řádovým generálem byl Hugo z Vaucemain, který byl ve funkci v letech 1333-1341. Časové rozmezí vzniku a schválení *Horologia*, které Krmíčková objasňuje, však nevyklučuje šíření spisu v období před rokem 1339 (1334-1341). Není zcela jasné, proč autorka na základě těchto údajů Gerwingovu dataci vylučuje (s. 41). Autor *Malogranata* mohl čerpat z *Horologia* i před rokem 1339 a dokonce již v letech 1335-6 (viz pozn. 60).

¹⁵² GERWING, Manfred: Das Lehrgedicht des Abtes Peter von Zittau und das *Malogranatum* – ein Vergleich. In VERBEKE, Werner et. al. (ed.): *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux : Pars Prior: Devotio Windeshemensis*. Leuven : University Press, 1992, s. 305-320.

¹⁵³ NECHUTOVÁ, Jana: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha, 2000, s. 135-6 a pozn. 264-5, s. 315-6, odkazuje k tomu na svou edici skladby doplněnou o důkazy o pochybné atribuci: TÁŽ: *Formula ad edificacionem fratris et monachi devoti* v rukopisech rakouské Národní knihovny ve Vídni. In *Listy filolofické* 122, 1999. Uvádí k tomu ještě, že větší část básně s incipitem *Cristus nobis tradidit*, je, tradována často samostatně, považována za dílo vídeňského teologa Jindřicha z Langensteinu (Heinrich von Langenstein / von Hessen der Ältere, vlastně Heinrich Heinbuche, 1340-1396) /NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 136./.

Autorství spisu je ostatně zahaleno tajemstvím i z toho důvodu, že vzhledem k charakteru i spirituálnímu záměru spisu ustupuje osoba autora vědomě do pozadí. Tato skutečnosti spolu s kompilačním charakterem díla (jak bude dále zmíněn) je další z důvodů, proč Helena Krmíčková odmítá hypotézu o Petru Žitavském. Při zkoumání Malogranata totiž badatelé odhalují stále více textu mezi jmenovitými citacemi, považovaného zprvu za autorský, jako další neoznačené doslovné citace z moderních autorit. Proto „není příliš pravděpodobné, že by tvůrce, který dal naší latinské literatuře dílo takových kvalit, jakým je Zbraslavská kronika,¹⁵⁴ neuplatnil svůj autorský podíl v Malogranatu jiným způsobem než skládáním označených a neoznačených citátů.“¹⁵⁵ Avšak právě skutečnost, že je Malogranatum sestaveno z množství přizpůsobených i nepřizpůsobených, jmenovitých i zamlčených citací tolika autorit, předpokládá autora velmi vzdělaného a literárně zblhlého, jenž pracoval s jasným záměrem spirituálního programu, v jehož rámci je sebezamlčení vědomý „actus devotionis“ a stejně tak k němu mohlo náležet vědomé sebe-překonání ve věci vlastních literárních ambicí.

3.2.2.2 Dochování

Malogranatum se rozšířilo do celé Evropy, jak bylo již zmíněno v úvodu kapitoly, po desítkách knihoven, náleželo k nejčtenějším knihám své doby a dnes lze najít 150 rukopisných textových svědků v originálním jazyce, 5 v holandštině a 3 v němčině. Rukopisy pocházejí ze 14. a 15. stol., nejstarší text je z roku 1383,¹⁵⁶ nejstarší úplný text z roku 1385.¹⁵⁷ Většina rukopisů pochází z 15. stol., to je také případ obou překladů. Tiskem vyšlo dílo třikrát jako inkunábule: Štrasburk 1474, sine loco 1481, Kolín 1487.¹⁵⁸ Rukopisy ze 14. stol. a některé mladší nejsou členěny na kapitoly a

¹⁵⁴ *Petri Zittaviensis Cronica Aule Regie* [Petra Žitavského Kronika zbraslavská] ed. Josef EMLER, in: *Fontes rerum Bohemicarum*, tom. IV, Pragae 1884, pp. 3-337,

¹⁵⁵ KRMÍČKOVÁ: *Malogranatum a jeho pramen*, s. 47.

¹⁵⁶ Praha, Národní knihovna ČR, XIV C 27, jen 3. kniha, původně z knihovny augustiniánské kanonie v Třeboni.

¹⁵⁷ Praha, Národní knihovna ČR, VII D 16.

¹⁵⁸ Na zdroje a soupisy inkunábulí odkazuje GERWING: *Malogranatum*, s. 136 a pozn. 102. Jeden exemplář kolínského vydání z roku 1487 je uložen v Praze, Národní knihovně ČR pod signaturou 41 E 12.

distinkce, na rozdíl od mladších rukopisů a všech tisků. Členění celého díla (strukturu distinkcí a kapitol ve třech knihách) přetiskl Gerwing ve své studii,¹⁵⁹ podobně ji dříve uvedl v překladu Lentner.¹⁶⁰

Exempláře dialogu byly rozšířeny v knihovnách cisterciáckých, benediktinských, kartuziánských a augustiniánských, avšak mezi jeho majitele a šířitele patřili také Rožmberkové. (v souvislosti se svými augustiniánskými fundacemi v Třeboni a Borovanech). Ze skutečnosti relativně malého počtu tištěných vydání díla v porovnání s počtem rukopisů nehodlal Gerwing činit závěry, dokud nebude proveden exaktní průzkum historie působnosti. Poznamenal pouze, že by to mohlo případně svědčit pro podepření jedné z tezí Eduard Wintra o vlivu *Malogranata* na pozdně středověkou, raně novověkou, ba i současnou spiritualitu cestami ryze nepřímými, např. skrze *Imitatio Christi* nebo exercicie Ignáce z Loyoly, neboť bylo pozdějšími učenici přijímáno jako inspirace pro vlastní širokému okruhu příjemců určená díla, nikoli však předáváno k přímému působení.¹⁶¹

3.2.2.3 Charakter a obsah díla

Podrobnou a dosud nejvíce vyčerpávající analýzu *Malogranata* jakož i okolností jeho vzniku, tradování a dochování včetně srovnání jeho učení s nizozemskou *devotio moderna* podal Manfred Gerwing v již citované knize *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*. Z jeho práce je čerpán následující přehled omezený pro potřeby tématu.

3.2.2.4 *Dialogus compilatus*

Malus granatorum, granátové jablko, plod složený z množství lahodných šťavnatých semen, je vlastní metaforou názvu tohoto kompendia, které je složeno „z mnoha

¹⁵⁹ GERWING, *Ibid.*, s. 261-5.

¹⁶⁰ LENTNER, Leopold: *Prolog und Prooemium zum Zisterziensertraktat Malogranatum*. Heiligenkreuz ; Wien, 1984, s. 129-140.

¹⁶¹ GERWING, *Ibid.*, s. 136 s odkazem na WINTER, E.: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin : Akademie Verlag, 1964, s. 56.

výroků a pravd rozličných doktorů.”¹⁶² Není třeba dokládat, že kompilace je postupem ve své době zcela běžným.¹⁶³ Na rozdíl od soudobé praxe však počet citovaných autorit neslouží k podtržení významu, věhlasu a učenosti autora; ten vědomě ustupuje do anonymity. Snaží se být věrný tradici a předkům, což ale nikterak neznamená kritické citace ale právě naopak, často se cituje mimo kontext a dokonce záměrně „nepřesně”.¹⁶⁴ Kompilace je označením, které přímo uvádějí i některé rukopisy a tisky („*dialogus compilatus*“, „*Malogranatum compilatum*“) a plně odpovídá, neboť dílo nejenom že výslovně čerpá citáty a myšlenky jmenovitě ze 75 autorit křesťanské tradice¹⁶⁵, odvolává se na četné anonymní homilie a sermone, ale vedle toho také hojně cituje zcela bez uvedení autora a bez upozornění, že jde o citaci.¹⁶⁶ Dílo samo se s tímto autorským postupem identifikuje metaforou svého názvu:

Název *Malogranatum* je „kongeniálním výrazem jeho teologicko-spirituálního obsahu“: autor ustupuje do pozadí, kompilace je teologicky odůvodněnou „vnější formou díla, jehož obsahem je kontemplace”.¹⁶⁷ *Malogranatum* je metaforou i pro dva funkční prvky, jimiž se dílo (jaksi bytostně spirituálně) zapojuje do dějinné činnosti Ducha sv.: *multiplicatio* představované zrněčky granátového jablka, čili sebranými pravdami víry a spásy, a *renovatio* (jež představuje mošt z nich vylisovaný) směřující k formování křesťanů a konsolidaci církve.¹⁶⁸ Cesta jednotlivce k Bohu nevede přes jedinou lidskou autoritu, ale jedinež skrze naslouchání rozmanitosti textů inspirovaných Duchem sv. Tato inspirace je také teologickým odůvodněním

¹⁶² GERWING, *Ibid.*, s. 137-138 + pozn. 4. cituje z Prologu *Malogranata*: „*Malogranatum ... plenus est doctrina veritate et consolatione, qui etiam satis convenieneter ac comparative a Malogranato tali pomo nomen accepit [...] multitudinem continet dogmatum et sententiarum diversorum doctorum.*” (inkunábule NK Praha 41 E 12 pag. 3 col. a).

¹⁶³ V této souvislosti připomíná Gerwing (139, pozn. 12), že charakter kompilace rozhodně není závažným důkazem pro tezi o době vzniku po roce 1350, jak o něm jako o představiteli „nové literatury“ karolinské doby píše Josef Tráška /*Písemnictví... 1962, 33-69/*).

¹⁶⁴ V tom smyslu, že citovaný výrok má posloužit ve zcela jiném kontextu, než je jeho původní.

¹⁶⁵ GERWING, *Ibid.*, s. 141-7, podává co nejlepší možnou statistiku citací a jmenovitých odkazů.

¹⁶⁶ Překvapivé je, že s přesnější analýzou vysvětluje zřetelněji, že „autorův zdánlivě vlastní text je rovněž zkompileován z děl neoznačených“. Je to jeden z důvodů nedůvěry Krmíčkové v hypotetické autorství Petra Žitavského (KRMÍČKOVÁ, *Ibid.*, s. 46-7, viz zde **pozn. 9**).

¹⁶⁷ GERWING, *Ibid.*, s. 138.

¹⁶⁸ GERWING, *Ibid.*, s. 148.

zmíněného hluboce kompilačního způsobu práce se zdroji: inspirované texty (křesťanské interpretace) nejsou pouze výsledky lidské aktivity, ale plodem božského Ducha, obsahují boží Slovo a jsou tak v jeho majetku; odtud jsou přístupné další křesťanské tvorbě, jak dokládá sv. Augustin¹⁶⁹. S tím se snoubí „apoštolská intence“ Malogranata (Gerwing): přinést teologicky nevzdělaným laikům vzhled do tradice církevních otců a doktorů.¹⁷⁰ Metoda kompilace se liší od dobově obvyklejších *florilegií*, jež byly sbírkami, „kyticemi“ jednotlivých výroků (výňatků). *Malogranatum* představuje z citátů nový celek, z granátového jablka o mnoha zrnech stáčí nektar. Díla jednotlivých autorit jsou autorem excerpována, nikoli jen doslovně vypisována, z čehož je poznat, že „autor tato díla sám studuje, nečerpá pouze z antologií“.¹⁷¹

Název také řadí spis do prostředí mariologických, ekleziologických a antropologických výkladů Písne písní (poslední především v mystických hnutích). V (nejmenovitě) citaci Bonaventury je granátové jablko obrazem pro *dulcedo devotionis*, „sladkost zbožnosti“, což „je zásadní charakteristikou zde artikulované spirituality“.¹⁷²

3.2.2.5 Dialog učitele a žáka (‘otce’ a ‘syna’)

Forma dialogu, v níž je *Malogranatum* sepsáno, určuje celý charakter díla a je tu obsahově naplněným výrazem zvláštního typu spirituality. Opírá se o patristickou a biblickou (starozákonní mudroslovnou) formální tradici, ne tolik o schematizující disputační tradici univerzitní.¹⁷³ Forma se liší od plynulého čistého dialogu (např. v *Horologiu sapientiae* Heinricha Seuse). Jeho struktura převažuje k učiteli, podílí na

¹⁶⁹ De Doctrina Christiana 4,29 n. 69 (CCL 32,165); cit. dle GERWING, Ibid., s. 147, pozn. 73.

¹⁷⁰ „Unde fratres simplices ac minus intelligentes qui non valent propter impericiam transcuerre aut perlegere libros sanctorum patrum.“ (GERWING, Ibid., s. 138 pozn. 11; cit. z malogr. Clm 6984, 1b?) – vzhledem k tomu není jasné, proč Pavel Spunar označuje *Malogranatum* za „dílo tak mělké a intelektuálně průměrné“ (SPUNAR: K počátkům české Devotio moderna. 1991, 36).

¹⁷¹ GERWING, Ibid., s. 139.

¹⁷² *Dulcedo devotionis* je pojem s ústředním významem pro *Malogranatum*, které cituje Bonaventuru aniž ho kdy uvádí jmenovitě. V tomto případě *Sermones de tempore*, Dominica III. Adventus, sermo II – viz GERWING, Ibid., s. 151 a zde pozn. 17.

¹⁷³ GERWING, Ibid., s. 151-2: literární žánr dialogu ve své vazbě na zmíněné tradice vykazuje monastický mimovědecký (ne ale nevědecký) genus. Možná je dialogická forma vzata z Písne písní.

tématickém členění textu a současně na spojení jeho toku: V díle, původně členěném na knihy, distinkce a kapitoly, je každá kapitola uvedena otázkou učedníka – *filius*, na niž následuje nepřerušovaná obšírná odpověď učitele – *pater*. Na konci kapitoly *pater* shrne odpověď do několika vět, které vedou *filia* nové otázce, logicky odtud vyplývající, která žáka, jenž naslouchal a přijal právě slyšené, musí napadnout. Učitel zpomaluje rytmus textu opakováním žákovy otázky („*Debes scire, quod...*“). V této periodě tkví didaktická funkce dialogu.¹⁷⁴ Perioda má tři etapy, které musíme pojímat v tomto pořadí: 1) tématické zopakování odpovědi učitelem; 2) otázka žáka s prosbou o odpověď; 3) zopakování otázky a odpověď učitele – duchovního otce. To zrcadlí tři *status* duchovní cesty.

3.2.2.6 Učení o třech stavech (*de triplici statu*)

Ústřední téma a myšlenkový model cesty k Bohu určuje učení o třech stupních (stavech)¹⁷⁵ (člověka) usilujícího o dokonalost (*perfectio evangelica*). Stěžejním textem je citát ze Sírachovce 2,1-3, který charakterizuje postupně všechny tři stupně, *status incipientium*, *status proficientium*, a *status perfectorum*.¹⁷⁶ Stupňům odpovídá i celkové trojinné členění celého díla na 3 knihy po 3 distinkcích:

1. <i>Primus liber: De statu incipientium</i>	1.1 <i>prima distinctio: De conversione hominis ad Deum</i>
	1.2 <i>secunda dist.: De contritione et confessione</i>
	1.3 <i>tertia dist.: De satisfactione</i>
2. <i>Secundus liber: De statu proficientium</i>	2.1 <i>prima dist.: De vitiorum detestatione</i>
	2.2 <i>secunda dist.: De virtutum operatione</i>
	2.3 <i>tertia dist.: De temptationum perpersione</i>
3. <i>Tertius liber De statu perfectorum</i>	3.1 <i>prima dist. De cordis mundicia</i>
	3.2 <i>secunda dist. De dei et proximi caritate</i>
	3.3 <i>tertia dist.: De creatoris omnium contemplatione</i>

Počáteční *status incipientium sive poenitentium* (stav začínajících neboli kajících) je stupněm očištění (Pseudo-Dionysius) a rozdělen na tři části: 1. *conversio* člověka

¹⁷⁴ Adresátem díla není kupodivu mnišský okruh, jak by se chtělo očekávat, ani akademický svět univerzitních disputací, ale široké neakademické vrstvy *simpliciores*. (GERWING, *Ibid.*, s. 157).

¹⁷⁵ Dříve užívaný převod „o třech cestách“ shledává Manfred Gerwing „iritující“ (s. 159) – jde pochopitelně o jednu cestu *ad finitum* rozdělenou na 3 etapy, jimž odpovídají 3 duchovní *status* člověka.

¹⁷⁶ *Status incipientium* ~ Sír 2,1a; *status proficientium* ~ Sír 2,1b; *status perfectorum* ~ Sír 2,3 (GERWING, *Ibid.*, s. 160).

k Bohu; pak následuje 2. lítost a vyznání; a na jejich základě je učiněna náprava 3. *satisfactio*. Jde o radikální rozchod s vnějším světem, odvrát od něj a obrát k Bohu. Vstup do kláštera, jakkoli doporučením hodný, není podmínkou pro dosažení třetího stupně, avšak lákadla a pokušení světa nelze podcenit.

Status proficientium (stav postupujících, pokročilých) vyžaduje pozornost veškerých duchovních sil člověka k Boží vůli. Tři kroky tohoto stupně jsou 1. zavržení morálních vad *vititia* – odstoupení od hříchu; 2. znovuobjevení ctnosti (mravní čistoty) kdysi v křesťanu přítomné; 3. trpělivé vytrvání a překonání pokušení. Svět, který je zde nahlížen jako výlučně špatný, představuje rušivou překážku mezi Bohem a člověkem, kterou je zapotřebí odstranit, odpoutat se od něj a zaměřit se („rozpomenout“) na sebe sama a Boha. To je počátek života v ctnosti, v níž nutno vytrvat navzdory pokušením (ponejvíce těla, ďábla a světa).

Status perfectorum (stav dokonalých) je představován jako stav čistoty srdcem lásky k bližnímu i k Bohu, kontempace vedoucí ke sjednocení s Bohem. Svět tu nevystupuje tolik negativně jako „stvoření boží“, který duše pozná jediné tehdy, naučí-li se člověk vidět svou duši „očima srdce“; to je předpoklad pro *contemplatio Dei* se zrakem upřeným na Spasitele samotného.

3.2.2.7 Zdroje učení o třech stupních

Pojetí světa jako stvoření Božího a Krista jako koruny tohoto jím vykoupeného stvoření je zastoupeno jen slabě. Stojí za tím „zřetelná teologická myšlenka“. V učení o třech stupních „vyžadován a procvičován není přitakávající – otevřený postoj ke světu jako veškerenstvu stvoření, nýbrž osobní vztah jednotlivce k jeho Bohu. Pojem ‚status‘ ... se stává individuálně zvnitřněným ‚stupněm‘ ... ke sjednocení s Bohem. Není divu, že učení o třech stupních bylo často nazíráno v souvislosti s tradičně mystickými směry.“¹⁷⁷ Gerwing ovšem upozorňuje na potřebu opatrnosti při užívání pojmu *mystika*, zvláště v souvislosti s *Malogranatem*. Díla německé poeckehartovské mystiky obsahují paralely učení o trojím stupni, avšak čím víc jsou prostoupena učením o třech stupních, tím více ztrácejí spekulativní charakter Eckehartovy intelektuální spirituality a přibližují se úrovni, kdy se jejich spiritualita může stát

¹⁷⁷ GERWING, *Ibid.*, 163.

praktickou lidovou zbožností. *Finis*, sjednocení s Bohem jako „věčným jediným“, dosahují nikoli *via speculationis* ale *via ,ascensionis‘*, asketickým výstupem.¹⁷⁸

Malogranatum opírá i o orientální monastickou tradici: vykazuje nepřímou (nejmenovitě) vliv pseudo-dionysiovský, citován je hojně spis *Scala paradisi* (první pol. 7. stol.), jehož autor Jan ze Sinaje je zván „Klimakos“ právě podle řeckého názvu svého díla. *Rajský žebřík* je systematicko-pedagogickým uvedením člověka k jeho morálnímu naplnění. *Malogranatum* jej cituje jako „de XXX gradibus“. Těchto třicet výhonků – stupňů je zahrnuto do pěti oddílů, které charakterizují duchovní cestu: odpoutání se od světa, ctnosti uskutečňujícími se skrze *bona opera*, překonání obtíží zvýšením úsilí, opět dobré skutky jako ctnosti duchovního života a konečně nejvyšší a nejdokonalejší stupně, po nichž člověk vystoupí k láskyplnému sjednocení s Bohem. Gerwing zde snadno odhaluje pseudodionysiovskou trojtinu: odpoutání se od všeho pomíjivého jako cestu k očistění od hříšných sklonů, dosažení ctností odpovídá osvícení a formování člověka božským světlem a láskyplné sjednocení s Bohem je *unio mystica* v praktickém životě víry.¹⁷⁹ Toto trojinné schéma představuje analogii k *Malogranatu*. Spis byl tradován ve františkánském prostředí¹⁸⁰, odkud *Malogranatum* čerpá ještě nejmenovitě z Bonaventury, zvláště v otázce osobního obratu – *re-formatio*.¹⁸¹ Nepřebírá však sofistickou teologickou odůvodnění, protože nesleduje spekulativní cíle, ale zaměřuje se na široké vrstvy (*simpliciores*). Zájem *Malogranata* nespočívá v dokonalém objasnění a vzdělání příjemců o teologických důvodech třístupňové cesty, zde jde především o co nejrychlejší uvedení žák přímo na cestu sebeproměny.¹⁸²

Učení o třech stavech zasahuje také recepce asketicko-mystické cisterciácké tradice v citacích (nikoli pouze) Bernarda z Clairvaux ovlivněného v učení o trojitě cestě k cíli Řehořem Velikým, rovněž často citovanou autoritou *Malogranata*. Čerpá z něj jak v

¹⁷⁸ GERWING, *Ibid.*, 164.

¹⁷⁹ GERWING, *Ibid.*, 165.

¹⁸⁰ Do latiny přeložil františkán Angelo Clareno v Cignoli okolo roku 1300. Dílo je důležité ve vztahu k *devotio moderna* a citovali jej Gerson a Ruysbroek. GERWING, *Ibid.*, 166, pozn. 41.

¹⁸¹ I on navazuje na pseudoareopagitskou tradici, odkud přijímá momenty očistění, osvícení a zdokonalení, cílem mystického života je jako v *Malogranatu* re-formovat člověka: *re-formatio ~ dei-formis* (hříchem smazaný obraz boží v člověku).

¹⁸² GERWING, *Ibid.*, s. 166.

mystické terminologii, tak v rozvrhu tří stupňů duchovního života (*očistění – osvícení – contemplatio*, jež je Bernardovým obrazem mystické svatby duše a Krista).¹⁸³

Jako možný zdroj „byl co do vlivu na Malogranatum přeceňován David z Augsburgu“ s dílem *De exterioris et interioris hominis compositione*, které není v *Malogranatu* citováno ani jednou a díla se liší formálně i obsahově i v okruhu adresátů,¹⁸⁴ i když se obě opírají o tutéž patristickou tradici.¹⁸⁵

Termín *status* označuje ve středověkém užívání (s bezprostředně prakticko-spirituálním významem) 1. pojem vývojového stupně v *ordo salutis*, status bytostně jako spásně-dějinný interpretament a 2. stav jako životní formu a princip členění v ordo církve a světa. Joachim da Fiore (1135-1202) rozlišuje ve své interpretaci ordo salutis (jež je typologicky inaugurujícím pojetím dějin) 3 dějinné status jako světově imanentní analogii božské Trojice. V dějinné konkretizaci je to triáda zaslíbení (status Otce) – naplnění (status Syna) – dovršení (status Ducha sv.).¹⁸⁶ Jeho vliv na české reformní hnutí 14. stol. je nepopíratelný, ačkoli jej nelze přeceňovat.¹⁸⁷ Žádné podobné, ať ortodoxní či heretické, dějinné teologické porozumění pojmu *status*

¹⁸³ První stupeň je u něj shodně stupněm očistění začátečníka od hříchů a jejich následků, jež připravuje stupeň druhý, stupeň pokročilých spojený s osvícením, kdy člověk následuje zářícího Krista a odolává pokušení koná dobré skutky plynoucí s prosazování ctností, a konečně stav dokonalých, kdy je člověk v lásce k sobě, Bohu i bližnímu očistěn a dosahuje mystického vrcholu v *contemplatio dei*. Znalcem Bernarda a učení o 3 stupních je Petr Žitavský, což Gerwing připomíná vzhledem k hypotéze o jeho pravděpodobném autorství, přestože pouze fakt jeho blízkosti ke spirituálnímu obsahu *Malogranata* nechápe jako doklad (GERWING, *Ibid.*, s. 169-170).

¹⁸⁴ Okruh *religiosi* františkánských noviců oproti Malogranatu, kde jde o široký okruh pokřtěných.

¹⁸⁵ GERWING, *Ibid.*, s. 170: „Bylo by zjednodušením redukovat mnohopramenné předivo tradice procházející učení o 3 stupních v Malogr. na vliv jediného spisu.“ Asi to taky nelze kvůli systému citací v kompilaci.

¹⁸⁶ Vnitřní logikou imanentních dějin spásy jsou to status otce (Adam – Zachariáš), status Syna (restituce lidství, hierarchická círk. organizace svátostí), dokonalý status sv. Ducha (zruší současnou formu církve a nastolí *ecclesia spiritualis*). GERWING, *Ibid.*, s. 176-7.

¹⁸⁷ „Pro Wintra jsou Konrád Wladhauser, Milíč z Kroměříže a Matěj z Janova všichni ve vleku ‚heretického myšlení‘ Joachima da Fiore a protagonisty ‚kacířských Čechů‘“ (GERWING, *Ibid.*, s. 176 pozn. 108 s odkazem na WINTER: *Ketzerschicksale : Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*. Zürich : Benzinger, 1980, s. 38-63). „Jeho vliv na české reformní hnutí karolinské doby sice byl marxisticky přeceňován, ale v zásadě nelze popřít: očekávání naplnění dějin jako vnitrosvětské události – ve 14. stol. obecně známý postoj, ale v heretické radikalitě odmítán – prolamuje se do chiliasticko-antikřesťanských pojetí a interpretací Apokalypsy v různých nuancích u reformátorů“. GERWING, *Ibid.*, s. 176-7.

v Malogranatu (které spíše rozlišuje status peccati, status gratiae a status gloriae jako individuálně-dějinné) není.

3.2.2.8 *Devotio v Malogranatu*

Gerwing ve své detailní analýze *Malogranata* rozebírá jeho ortodoxii, jež charakterizuje také pojetí visio beatifica nezavrhující možnost duše zřít Boha bezprostředně po smrti podle okolností jejich stavu milosti či jeho překážek, avšak učení není blíže vykládáno, což souvisí s celkovým zaměřením díla, které nehodlá být spisem zprostředkujícím poučení a tudíž nehovoří samozřejmou řečí, která by vylučovala jakékoli nedorozumění. Autorovi *Malogranata* nejde o zprostředkování objektivního vědění, ale o osobní oslovení čtenáře, a právě proto je formulováno dialogicky. Obrací se přímo k žákovi a klade důraz na souvislost mezi životní praxí na tomto světě a životem budoucím, na obrácení k Bohu a skrze něj rozeznat také v tomto světě boží blízkost. Právě v tom spočívá podstatný prvek „devotní“ spirituality.¹⁸⁸

V pojmu *devotio*, jeho adverbium *devote* a adjektivum *devotus*, tkví jedna ze základních kategorií spirituality *Malogranata*, která se objevuje téměř v každé kapitole. Slovo *devotio* se tu nevyskytuje v jednotném významu a čtenář je odkázán na daný kontext. Gerwing zjišťuje, že význam *devotio* koheruje s daným status, na němž se *devotus* právě nachází.¹⁸⁹ V díle nachází tři významové skupiny pojmu.

Devotio jako *reformatio* je významová rovina první a nejširší. Týká se vůle člověka k obrácení k Bohu, resp. odvrácení od všeho, co od Boha vzdaluje, a k aktivnímu nastoupení cesty vlastního *reformatio*.¹⁹⁰ Zde je rozdíl mezi *devotus* a *fidelis* spočívající

¹⁸⁸ GERWING, Ibid., s. 212-14. Na již zmíněný fakt (viz pozn. **buhvíkolik**), že *Malogranatum* zaujímá stanovisko v otázce, která má pro jeho koncepci zásadní význam (*visio beatifica*), avšak necituje ani jednou zásadní dokument své doby, dogmatickou konstituci Benedikta XII., jehož pozice přitom zastává, v tomto kontextu Gerwing znovu upozorňuje, neboť fakt necitování konstituce nelze pominout a Gerwingovi zakládá silné přesvědčení o správnosti hypotézy vzniku *Malogranata* po 12. 7. 1335 (vznik citovaného *Fulgens sicut*) a obdobím těsně po 29. 1. 1336 (*Benedictus Deus*).

¹⁸⁹ GERWING, Ibid., s. 217.

¹⁹⁰ Narozdíl od prostého věřícího, jehož přední starostí je, vyvarovat se spáchání nějakého smrtelného hříchu. (Ibid.).

v intenzitě prožívání božího bytí v člověku (u prostých věřících je Bůh skrytý). Další rozdíl je mezi *devotus* a *religiosus*, tj. řeholník nebo světský kněz. *Devotus* není určován svěcením nebo věčnými sliby, ale svým úsilím na cestě k Bohu.¹⁹¹ *Devotus* takto ovšem není jen začátečník, jenž se vykázal svou vůlí k odvratu a obrácení; *homo devotus* je každý, kdo se nachází na cestě uskutečnění svého *reformatio*,¹⁹² od počátku až ke stupni dokonalých, k *devotio perfecta*.¹⁹³ Bůh člověku *devotio* odňal pro jeho pýchu, jež ohrožuje právě ctnostné. Jiným důvodem je zase nedbalost v praktikování ctností v běžném životě. K podstatě *devotio* náleží *humilitas*, kající pokora (*status incipientium sive penitentium*), a uskutečňování ctností v praxi, dobré skutky (*status proficientium*).¹⁹⁴ Třetí důvod je pedagogický a zasahuje *status perfecturam*: Bůh umenšuje *devotio* tak, aby člověka, který to pociťuje, vyburcoval v větší touze a kontemplativní horlivosti, popř. mu nabídl příležitost k pokání.¹⁹⁵ To je pro *devota* příznačné – nikdy se nemůže zastavit na stupni, jež dosáhl, bez postupu vpřed by padl nazpět.¹⁹⁶ *Devotio* označuje v tomto ohledu běžnou lidskou cestu, nevyjadřuje stav náhlé extáze jako mimořádné milosti, v níž obdarovaný okamžitě dosahuje cíle *reformatio*.¹⁹⁷

¹⁹¹ GERWING, *Ibid.*, s. 218 podotýká, že striktní rozlišování mezi *devotus* a *religiosus* je o to pozoruhodnější, že autorem díla je řeholník, který na prvním místě pojednává o klášterním životě. Obě označení nejsou nikdy použita synonymicky, opakovaně stojí vedle sebe ve dvojici *devotus ac religiosus*. Terminologie je taková, že řeholník svým vstupem a sliby vyjádřil touhu a odhodlání zřít se světa a obrátit se plně na cestu k Bohu, ale aby jeho obrácení nebylo falešné, musí se obrátit také vnitřně, z řeholníka se musí stát *devotus monachus*. „Co platí pro každého pokřtěného, platí o to víc pro řeholníka“ (Malogranatum 2.2.12 cit. dle GERWING, *Ibid.*, pozn. 17).

¹⁹² Výklad tříступňové cesty jako *reformatio* je však implicitní. GERWING, *Ibid.*, s. 220.

¹⁹³ GERWING, *Ibid.*, s. 219.

¹⁹⁴ Citací Zj 2,5 současně Malogranatum přebírá tento motiv z Richarda od sv. Viktora (GERWING, *Ibid.*, s. 220).

¹⁹⁵ Tedy vlastně příležitost k novému počátku, k obnově *devotio*, neboť to začíná u radikální lítosti a pokání (GERWING, *Ibid.*, s. 227).

¹⁹⁶ GERWING, *Ibid.*, s. 221. V Malogranatu se tříступňová cesta neobjevuje explicitě spolu s *devotio*. *Pater* se „očividně ostýchá jej [pojem *cesty triplicis status*] vyložit jako vlastní jádro svého pojetí *devotio*.

Devotio jako *affectus* je dalším významovou skupinou užití pojmu v *Malogranatu*, kde je *devotio* opakovaně takto vykládána a definována jako *pius et humilis affectus*.¹⁹⁸ V tomto smyslu vychází *devotio* nejen ze stvořené lidské podstaty, ale také z rozjímání boží všemohoucnosti a dobroty, a vyplývá z existenciální zkušenosti celé lidské bytosti (*cum toto corde*). Pro objasnění pojmu *affectus devotionis* rozlišuje spis sedm afektů a podle nich je rozleznáváno sedm *genera devotionis*.¹⁹⁹

Affectus devotionis ale není pojímán jen a výlučně jako *pius affectus* v protikladu k intelektuální kognici, ne jako vyloučení ale jako rozvinutí intelektuální orientace na Boha.²⁰⁰ Ve spojení s prvním významem je tak *devotio* nikoli jen pouhé nezávazné učarování mysli, ale v povinnost se měnící stav bytí „přitahován Bohem“, čímž je člověk vtažen (vlastní rozhodnutí nevyjímaje) na cestu vlastního *reformatio* (zde přichází ke slovu pojem *dilectio* vnímaný v duchovní rovině).²⁰¹

Zde je v *Malogranatu* přítomna zásrubní mystika, v jejímž rámci je *devotio* pojímáno v teologicky-ontologickém významu a přibližuje se pojmu *contemplatio*, avšak rozdíl je znovu precizován, *devotio* je předpokladem kontempace.²⁰² Tu rozlišuje spis ve třech formách: kontempace vycházející z *dilatatio mentis* (předpokladem je právě *devotio*), *sublevatio mentis*, jejímž předpokladem je *affectus devotionis*, a *alienatio mentis*, jež se (ve shodě s Richardem od sv. Viktora) skládá ze tří veličin (*devotio*, strnutí v úžasu, radost).²⁰³ Odlišení *devotio* od *contemplatio* spočívá převším v napětí mezi

¹⁹⁷ Celý výklad obsahuje odkazy, že k *devotio* není cílem ale reálnou cestou. Je-li tato cesta z milosti Boží v mimořádném případě obdarování okamžitým duchovním vhladem přeskočena, nelze hovořit o *devotio*, nejedná se o výsledek zbožné disciplíny.

¹⁹⁸ Ve třetí knize Malgranata 3.3.5

¹⁹⁹ *Devotio ex timore, dolore, desiderio, compassione, amore, gaudio, admirationis stupore* (z bázně, bolesti, touhy, soucitu, lásky, radosti a strnutí v úžasu), GERWING, *Ibid.*, s. 222 a pozn. 43 (cit. *Malogranatum* 3.3.5).

²⁰⁰ GERWING, *Ibid.*, s. 222.

²⁰¹ GERWING, *Ibid.*, s. 223.

²⁰² GERWING, *Ibid.*, s. 224, cit. *Malogranatum* 3.3.11: *Anima vero devota que sic a domino visitatur habens et continens illum in seipsum, intuetur per contemplationem, amplexatur per dilectionem, eosculatur per devotionem*. *Devotio* je předpokladem první z forem kontempace, *contemplatio agitur mentis dilatatione*.

²⁰³ GERWING, *Ibid.*, s. 225, viz též zde pozn. 107.

budoucím a přítomným, v ambivalenci orientace *devotio* na budoucí cíl a současně jeho přítakání dosaženému přítomnému stupni, jež chce zároveň změnit a zároveň i v něm nachází boží milost. To odpovídá symbolice Velepísně, kde touha po manželství vyjadřuje touhu po dokonalém sjednocení, jež je zasnoubením přislíbeno, avšak ještě není dosaženo, Bůh je ještě skrytý.²⁰⁴ *Devotio* tak zahrnuje také eschatologický výhled úsilí a touhy člověka po naplnění *reformatio* v konečném sjednocení.

Devotio má ve třetí významové rovině charakter milosti, milostí darovná přítomnost Boží ve scholastickém smyslu *gratia* jako sebesdělení Boží skrze Ježíše Krista v Duchu svatém. *Gratia devotionis* je definována jako *adventus Dei in homine*,²⁰⁵ nicméně se to netýká každého božího příchodu, neboť *gratia habitualis* skryté přítomnosti boží je společná každému věřícímu (*fidelis*). Duchovní zrození Krista v člověku se děje zprvu vskrytu, člověk sice věří, ale není prostoupen vroucí zbožností, která je až darem milostí uvádějící na cestu k dokonalosti. *Devotio* je darem už tam, kde člověk pokročí k uvědomění této milosti, nedosahuje se jí až po vykonání určitých cvičení či disciplíny. Provází počátek i pokrok v úsilí na třístupňové cestě. Gerwing to uvádí na příkladu neustálé modlitby, která je současně předpokladem pro dosažení *devotio* a na druhé straně je *devotio* předpokladem pravé modlitby – *devota oratio*.²⁰⁶

3.2.2.9 Eucharistie v Malogranatu

Z hlediska dalšího vývoje reformních myšlenek v Čechách ve 2. pol. 14. stol. je důležité povšimnout si, jak *Malogranatum* pojímá Eucharistii a eucharistickou úctu, a to jak ve vztahu k *devotio*, tak obecně. Zásadní je doporučení častého přijímání Eucharistie. K tomu je vyžadována *devotio ac reverencia*. To se netýká případu výlučného vnímání *devotio* jako *affectus*. V ostatních dvou významech je uskutečnění *devotio* podmínkou cesty k dokonalosti, na níž časté sv. přijímání jako sakramentálně realizovaná přítomnost Kristova představuje neodmyslitelnou součást nutného jednání ze dvou důvodů: sakramentální přítomnost boží posiluje a podtrhuje

²⁰⁴ GERWING, Ibid.

²⁰⁵ GERWING, Ibid., s. 226.

²⁰⁶ GERWING, Ibid., s. 227.

spirituální přítomnost boží a přijímání svátosti také zesiluje intenzitu cesty *reformatio*.²⁰⁷ „*Devotio* jako *affectus* sice patří k podstatě devoce, nehraje však převládající roli, jak by se mohlo na první pohled zdát. Na druhé straně se právě na ní projevuje aspekt milosti“²⁰⁸

Svátostná přítomnost Kristova má pro věřícího komunikanta morální konsekvence a *Malogranatum* si všímá téměř výlučně tohoto pedagogického prvku. Povinnosti ovšem klade nejprve na kněze. Každý věřící je k přijímání povinen přistupovat s vnitřním postojem označeným jako *reverentia*, již se dosahuje prostřednictvím lítosti (*contrititia*) a *cordis devotio*. Pokud takto přistupuje ke slavení Eucharistie kněz, má mešní oběť účinek pro odpuštění hříchů a spásu vlastní duše. Kněží mají současně s privilegiem velkou odpovědnost, protože v jejich rukou se rodí Kristus jako v lůně Mariině. Nehodně sloužící kněz sice koná platně, ale uráží Krista v nečistých rukou jako by jej nechal rodit v blátě jeho konání je srovnatelné a horší než skutek katů Kristových (protože jej ukřižovali jednou zatímco nehodný kněz opakovaně).²⁰⁹

Mešní oběť neslouží k dobru jen jednotlivci, ale také církvi viditelné i neviditelné. Avšak to je jedna z mála zmínek *Malogranata* o církvi. Církev není zdůrazňována jako instituce zprostředkující dary milosti a spásu, která tu včetně kněžské hodnosti přichází od Boha a od Krista. Svátost je nahlížena ve vztahu ke knězi a ve vztahu k věřícímu, ale vůbec při tom nemá váhu církev (*ecclesia*). Věřícímu slouží svátost především k tomu, aby byl ještě úžeji spojen s Kristem, aby byl achován v dobrém, zmnoženy ctnosti a milost, zahlazeny lehké a odvráceny smrtelné hříchy. Do popředí vstupuje reduktivní morálně-pedagogické pojetí sv. přijímání.²¹⁰ „O pojetí Eucharistie jako Kristova odevzdání coby obětní dar v Duchu svatém ti již není ve prospěch morálně-pedagogického pochopení řeči: také sjednocení s Kristem, které se uskutečňuje v Eucharistii, je vyloženo jen stručně“ a sjednocení je pojímáno ve smyslu asketicko-spirituálním. V *Malogranatu* není rozváděno tomistické učení o

²⁰⁷ GERWING, *Ibid.*, s. 229.

²⁰⁸ GERWING, *Ibid.*, s. 230.

²⁰⁹ GERWING, *Ibid.*, s. 250, připomíná, že to je zároveň stanoviskem *Malogranata* v dobovém sporu o platnost nehodného slavení Eucharistie.

²¹⁰ GERWING, *Ibid.*, s. 251.

participaci na plodu Kristova utrpení a mše není popsána jako *sacrificatio (immolatio) Christi* ani jako oběť církve.²¹¹

Orientace věřícího ke Kristu se nemá omezit na jeho lidství, ale musí postupovat k jeho božství, ovšem představeném nikoli v ráci trojičního schématu, ale jako Kristus – Bůh, jenž je opěvován mysticky obraznou řečí odvozenou ze symboliky Velepísně podané jako eucharistická zásunbní mystika, kterou čerpá Malogranatum nejvíce bez uvedení zdroje z Heinriche Seuse. Jsou jí jsou silně ovlivněna také kázání Petra Žitavského.²¹²

Skutečnost, že *Malogranatum* se jen málo zmiňuje o církvi (jak v souvislosti s Eucharistií tak obecně) a jeho spiritualita nemá ekleziologický výraz, protože domem božím je srdce jednotlivce, odpovídá orientaci spisu na osobní a individuální dokonalost a subjektivní morálně-náboženský imperativ (subjektivní forma svátostí). Objektivní ekleziologická dimenze a její soteriologický indikativ není sledována, orientace nemíří k mystickému tělu Kristovu (pozemský Kristus zastupující nebeského), ale ke Kristu v člověku – devótu.²¹³ Je třeba vzít v potaz kontext díla sepsaného uvnitř kláštera mnichem a především pro mnichy (i když stav *religiosi* nijak zvlášť nevyzdvihuje a pro cestu k dokonalosti není podmínkou). Kontext čtení díla předpokládá vědomí církve církevní zbožnost u svých čtenářů a netematizuje ji. Malogranatum není teologickou sumou, má spíše povahu kázání. Gerwing však poznamenává, že víceméně ostentativní mlčení o instituci církve může být nadto anebo raději primárně interpretováno v historickém kontextu také jako tichá kritika přílišného zesvětštění církve a jejích služebníků, přílišného množství hodnostářů, jako kritika zpovrchnění a vnějškovosti, nedůstojného finančního hospodaření nebo zploštělé a okázalé kostelní zbožnosti posvátných relikvií a svatých poutí. Jde o hojivou kritiku v duchu *Malogranata* a devotio moderna, bez vzbuzování konfliktů a vášní a pranýřování zloduchů, ale vedenou tichým příkladem, jenž má ukazovat ke spásné cestě reformy.²¹⁴ „Psychologický – řečeno moderně – a vposledu pastorační zájem dovoluje našemu autorovi o církvi pomlčet. Jemu jde o to, navzdory

²¹¹ GERWING, *Ibid.*, s. 252.

²¹² GERWING, *Ibid.*, s. 253-4.

²¹³ GERWING, *Ibid.*, s. 254.

²¹⁴ GERWING, *Ibid.*, s. 256.

dezolátnímu stavu viditelné církve dostat jednotlivce ‚do formy‘, aby se reformoval. ... Mlčením o církvi a deficitem ekleziologických odkazů je učiněn závadek o málo později se v českém prostoru šířícímu učení o neviditelné církvi – zhruba v smyslu Wiclifa a Husa.“²¹⁵

3.2.3 Augustiniáni – řeholní kanovníci

3.2.3.1 Vznik a význam augustiniánského řádu

Řád řeholních kanovníků svatého Augustina (Canonici regulares S. Augustini) vznikl v 11. stol. transformací modelu katedrálních i kolegiálních kapitul na řeholní kanonie. Podnětem tohoto hnutí byla snaha o reformu *vita communis*, když její předchozí formy založené na kanovníckých řeholích ze 7. – 9. stol. selhávaly.²¹⁶ Hnutí bylo spojeno s gregoriánskou reformou církve a mělo realizovat myšlenku *vita apostolica* = *vita communis*, tj. přesvědčení, že apoštolové byli mnichy, sekulární duchovenstvo má žít podle jejich vzoru a církevní úřady mají být desekularizovány.²¹⁷ Dalším důvodem byla v 11. stol. snaha o prosazení kněžského celibátu.

Zakládání nových kanonií (proboštví a opatství) bylo na základě nově schválených pravidel podníceno Lateránskou synodou 1059 v čele s papežem Mikulášem II. Základem pravidel bylo zřeknutí se soukromého majetku, život v chudobě a zachovávání pevných pravidel soužití.²¹⁸ Původní kolegiální a katedrální kapituly však nová pravidla vzhledem k majetkovým zájmům a jurisdikční konkurenci

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Chrodegangova řehole prosazené na synodě v Cáchách 816, na konci 10. stol. byla kritizována zvláště pro povolení soukromého vlastnictví a z toho plynoucí excesy spojené také s nezachováváním kněžského celibátu v rámci kapituly. Blíže LAWRENCE, C. H.: *Dějiny středověkého mnišství*. Brno; Praha, 2001, s. 160-161.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie řádů a kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. Díl 2. Sv. 1, Řeholní kanovníci*. Praha, 2003, s. 17. Zde také výklad k celkovému vývoji řádu a jeho současnosti a dále k jednotlivým významným fundacím českých zemích a bibliografie.

s biskupy přijímat odmítaly a biskupové byli nuceni místo toho zakládat (zpravidla v sídelních městech) řeholní kanonie nové.

Na konci 11. stol. byla jako jednotící základ pro nové řeholní kanonie položena vedle již existujících statut (*consuetudines*) řehole sv. Augustina. „Její dopad na západní klášterní tradici lze klidně přirovnat k ... objevení Ameriky. ... Augustiniánská řehole ovlivnila veškeré následné úvahy o klášterním životě a prakticky vytvořila formální podklad pro tři významné instituce - řeholní kanovníky, řád premonstrátů ... a dominikány...“²¹⁹ Byla vnímána jako vyznavačský text a tak jako protiváha proti tradicionalistické mnišské řeholi Benediktově.²²⁰ Augustinova řádová pravidla ovšem nebránila rozmanitosti v jednotlivých řádových konstitucích.²²¹ To se projevilo již na rozdílné terminologii označení řádových funkcí (opat, prior, probošt, děkan aj.).²²² „Označení ‚augustiniánský řeholní kanovník‘ zahrnovalo širokou paletu řeholních institucí“ včetně katedrálních kapitul, městských převorství a kolegií špitálských nebo vytvořených při panských hradních kaplích.²²³ Zakládány byly také kanonie mimo městské prostředí, orientované na uzavřený kontemplativní život v askezi. Špitálské fundace zahrnovaly kromě kanovníků také přidružené laické členy

²¹⁹ LAWRENCE: *Dějiny středověkého mnišství*. S. 162. Zde také více k historii vzniku a k životu řehole sv. Augustina (s. 162-163). Historická Augustinova Řehole služebníků Božích (*Regula ad servos Dei*) je dokument natolik stručný, že vedle něj byl vznik vlastních podrobnějších statut, „zvyklostí“ čili *consuetudines* nutností. KADLEC, Jaroslav: Začátky kláštera augustiniánských kanovníků v Roudnici. In *Studie o rukopisech XX*, 1981, s. 66.

²²⁰ SCHMID, Michael: Augustiner-Chorherren. In *TRE IV* (1979), s. 725, ř. 20nn.

²²¹ LUDWIG, W. O.: Augustiner-Chorherren. In *LThK²* (1930), Bd. 1, col. 812-816. Překvapivě se zde nezmiňuje ani o klášteře sv. Petra v Pavii, ani o kanonii v Roudnici a její kongregaci střeoevropského významu.

²²² V románských zemích dominuje pro představeného titul *opat*, a pro jeho zástupce *prior*, později zde a zvláště u Windesheimské kongregace je představený titulován jako *prior* a jeho zástupce jako *subprior*, kláštery pak nazývány *prioráty*. V Německu je hlavním titulem pro představeného probošt (*Probst*, *praepositus*) a jeho zástupce děkan (*Dechant*, *decanus*). Titulatura nemá souvislost s jurisdikční závislostí. SCHMID: Augustiner-Chorherren. In *TRE IV* (1979), s. 725, ř. 36nn.

²²³ LAWRENCE: *Dějiny středověkého mnišství*. S. 165.

společenství, mnohdy též ženy či celé rodiny, kdy potom ženy obývaly zvláštní dům nebo dokonce přidružený klášter, odkud vznikala dvojklášteří.²²⁴

Obliba zakládání augustiniánských kanonií se neprojevila pouze u biskupů, jimž byly kanonie jurisdikčně přímo podřízeny. Vzhledem k *vita pauper* byla fundace spojena s jen minimálními úpravami majetkových vztahů a zakládání malých společenství tak přitahovalo i laické patrony (šlechtu). To byl jeden z důvodů rychlého šíření fundací.

Roztroušenost a roztríštěnost malých ústavů, z nichž některé stály mimo systém generálních kapitul, vedla k nařízení 4. Lateránského koncilu roku 1215, aby se v rámci provincií či království konalo jednou za tři roky shromáždění představených. Jejich úkolem bylo udržování disciplíny a vzájemná podpora. To bylo sice prosazováno velice vlažně, ale byl tím dán základ vzniku kongregací jednotlivých komunit podle společných *consuetudines*. Nebyla tedy prosazena jednotná observance celého řádu, ale kanonicitu nesly jednotlivé kongregace.

Velký význam pro augustiniány-kanovníky a všechny jejich další reformy měla konstituce papeže Benedikta XII. *Ad decorem ecclesiae* z roku 1339, která podporovala zřizování kongregací klášterů, konání provinciálních kapitul, společné vlastnictví a pilné studium. Byla tak podtržena role intelektuální aktivity, která tvořila součást příkazu fyzické práce (vedle studia např. práce ve skriptoriu). Konstituce se týkala konventu u sv. Petra v Pavii, odkud se prostřednictvím mortarské kongregace filiací dalších kongregací šířily tyto ideje do celé Evropy. K těmto filiacím patří kongregace sv. Rufa v Avignonu, sv. Viktora v Paříži a kongregace v Roudnici. Z této řádové reformy vyšla také nizozemská fundace Groenendaal, kde působil Jan van Ruysbroek, a především fundace ve Windesheimu (1386), spojená s působením Florense Radewijnse, jež se rozvinula v kongregaci.²²⁵

²²⁴ SCHMID, *Ibid.*, s. 725, ř. 50nn. Tato instituce však nepřetrvala příliš dlouho. Má ovšem zásadní význam pro vývoj komunit devotio moderna ve Windesheimské kongregaci a ještě více přibližuje model řeholních kanonií představě vzoru pro semireligiózní laická společenství.

²²⁵ O Windesheimské kongregaci viz zde kapitolu **xyzž**.

V průběhu 15. stol. se fundace mimo Čechy dále rozvíjely a ve středoevropském prostoru se prosadil reformní vliv Windesheimské kongregace v severní oblasti a roudnická reforma v oblasti jižní. Pro doplnění tohoto přehledu lze uvést, že v období světové reformace augustiniánské kanonie v reformovaných územích zanikají, ale tam, kde se prosadila protireformace, došlo opět k rozkvětu (např. na území Lotrinska). Přes odpor biskupů a zeměpánů agregovaly téměř všechny kláštery řádu k Lateránské kongregaci. Novodobá vlna rušení klášterů byla vyvolána osvícenstvím a francouzskou revolucí. Ve Francii i v Německu byly zrušeny všechny kláštery, v Rakouské monarchii za císaře Josefa II. mnohé, v období napoleonských válek postihla krize také kláštery italské. Ve 20. stol. se ze zbytků obnovené kanonie sdružují do konfederace nezávislých augustiniánských kongregací (1959), jichž je šest: Lateránská, Rakouská, Sv. Mikuláše a Bernarda, Sv. Mořice (obě ve Švýcarsku), Windesheimská a Neposkvrněného početí Panny Marie (Francie).

3.2.3.2 Roudnická kanonie augustiniánů, roudnická kongregace a reforma

Roudnická augustiniánská řeholní kanonie byla založena roku 1333 biskupem Janem IV. z Dražic (1301-1343). Základní kámen nového kláštera Narození Panny Marie²²⁶ při městském kostele Nejsvětější Trojice a Narození Panny Marie v Roudnici byl položen dne 25. května 1333 při slavnostním aktu, kdy byla současně vydána zakládací listina.²²⁷ Biskup měl také podíl na statutech roudnického kláštera, jejichž vzorem jsou statuta kláštera sv. Rufa v Avignonu.²²⁸ Odtud také přivezl Jan IV.

²²⁶ Takto specifikuje zasvěcení BUBEN, *Ibid.*, s. 22.

²²⁷ Ustanovení zakládací listiny viz RBM, III, č. 2008, s. 781nn.

²²⁸ Otázce vzoru pro roudnickou fundaci se věnoval KADLEC: Začátky kláštera augustiniánských kanovníků v Roudnici. In *Studie o rukopisech XX*, 1981, s. 65-86. Vyvrací zde jako nepodloženou a mylnou všeobecně rozšířenou domněnku, že vzorem byla Janu IV. augustiniánská kanonie sv. Petra v Pavii náležející k mortarské kongregaci a že roku 1340 sám Jan IV. uvedl do Roudnice kanovníky ze jmenovaného kláštera v Pavii, když se tam zastavil na zpáteční cestě z Avignonu. „Toto tvrzení bylo bez námitek přijato a udržuje se v literatuře až do doby nejnovější, ačkoliv spočívá na základech velmi vratkých.“ Kadlec nachází tuto tezi u I. Zibermayra (ZIBERMAYR, I.: *Zur Geschichte der Raudnitzer Reform*. In *Mitteilungen des Instituts für Österreichische*

stavitele Mistra Viléma, jež pověřil stavbou nových budov konventu, a zřejmě též instruktora²²⁹ pro prvního probošta a dvanáct kanovníků.²³⁰ V zakládací listině stanovil biskup klauzuli, podle níž se členem kláštera mohl stát pouze kandidát oboustranně narozený českým rodičům, protože příslušníci *alie nationis opido ... sunt infeste*.²³¹ Toto ustanovení však nelze vykládat jako projev nacionální nadřazenosti, ale jako projev biskupova českého sebeuvědomění. „Účelem požadavku české výlučnosti roudnické kanonie bylo totiž zrovnoprávnit oba zemské národy v možnosti uplatnění v řeholním životě. Tak jako cisterciácké kláštery přijímaly své členy pouze z dorostu německé národnosti, měly zase kláštery jiného řádu, augustiniánských kanovníků, přijímat pouze ‚rodilé Čechy.‘“²³² Později, roku 1349,

Geschichtsforschung XI, 1929, Ergänzungsband, s. 323-353) převzatou ze spisu A. M. Groczynského (dle Zibrmayra cituje GROCZYNSKI, A. M.: Johannes de Nigra Valle ... congregationis ... Lateranensis geneologia. Sine loco, 1707, s. 80.), jenž se (nesprávně) odvolává na kroniku Václava Hájka z Libočan. Ve svém článku (zde též odkazy na prameny, edice a komparační práce) Kadlec na srovnání statut kanonií roudnické a pavijské a kanonie Marbach v Elsasku, jež byla filiací kláštera sv. Rufa v Avignonu, dokládá, že „klášter roudnický neměl s klášteřem pavijským a s kongregací mortarskou nisc společného“ (s. 74), vylučuje uvedení pavijských kanovníků do Roudnice r. 1340 pro nesoulad s pravidlem výlučně českého původu roudnických kanovníků a původ a podnět roudnické fundace spatřuje nejspíše v Avignonu u kláštera sv. Rufa, jež Jan IV. z Dražic osobně navštívil při svém jedenáctiletém pobytu u avignonské kurie (1318-1329). Též citovaný Zibrmayr se domnívá, že roudnická statuta jsou původu francouzského.

²²⁹ Tak uvažuje KADLEC, *Ibid.*, s. 81. a pozn. 24, kde též uvádí upozornění prof. Ivana Hlaváčka, že „jediné řeholní jméno u nás neobvyklé, jež jest uvedeno v roudnickém nekrologiu, jest francouzské: ‚Obiit Hugo presbyter prior huius domus‘ (fol. 82v)“, odkaz je veden na původně děčínský rukopis č. 101 Statuta et necrologium canonicorum regularium S. Augustini monasterii Rudnicensis, Praha, Národní knihovna, sign. XIX B 3 (popis dle zde citovaného Kadlecova článku v databázi Manuscriptorium : Virtuální badatelské prostředí pro oblast historických fondů. [cit. 1. 4. 2008] Národní knihovna ČR, dostupné z <URL: <http://www.manuscriptorium.cz>>).

²³⁰ HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: *Biskup Jan IV. z Dražic (1301-1343)*. Praha, 1991. S. 148.

²³¹ HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 149-150, cituje ustanovení z RBM III, s. 782.

²³² HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 150. České sebeuvědomování vyšších vrstev společnosti v posl. čtvrtině 13. stol. vedlo k vytvoření zemského vlastenectví, jež mělo u nižší šlechty, z jejichž kruhů pocházel i Jan IV. z Dražic, český charakter také jazykově (s. 151).

arcibiskup Arnošt z Pardubic s vědomím císaře toto ustanovení zrušil a současně začaly také cisterciácké kláštery přijímat Čechy.²³³

Původním biskupovým záměrem bylo založit klášter v Praze na Starém Městě při kostele Panny Marie na Louži. Spolu s možným projektem nového mostu přes Vltavu podle avignonského vzoru to souviselo s Janovým plánem proměnit Prahu v episkopální město. Na fundaci dalšího klášterního institutu uvnitř města však neměl staroměstský patriciát žádný zájem, biskup nezískal ani patronátní právo ke kostelu, ani svolení ke stavbě a svůj plán musel realizovat na svých statcích v Roudnici.²³⁴ Tam byl také ještě roku 1333 položen základní kámen pro nový most přes Labe, jehož stavbu vedl rovněž Mistr Vilém. K přenesení fundace i snad i projektu mostu mohl přispět také návrat prince Karla, jenž se rázně ujal vlády a zastavil tak růst biskupova samostatného vlivu v zemi.²³⁵

Práce na stavbě konventních budov v Roudnici začaly hned roku 1333, 15. srpna 1340 byl vysvěcen chór nového kostela, hlavní budovy a větší část křížové chodby byly dokončeny za probošta Mikuláše (†1383). Kronikář František Pražský vyzdvihuje výzdobu oken a jejich vitráže. Okolo oken dal biskup Jan zhotovit pozlacené kamenné znaky své a pražského biskupství, objednal další bohatou sochařskou výzdobu a fundaci zajistil také hospodářsky značným obvěněním.²³⁶

Zánik kláštera se započal za husitských válek. V květnu 1421 vpustilo město do svých hradeb vojsko Jana Žižky se slibem ušetřit je výměnou za proviant, ale při odchodu byl husity zapálen klášter i probošství, probošt Valdemar přišel o život a oheň zničil klášterní knihovnu a archiv. Většina kanovníků uprchla do ciziny

²³³ HLEDÍKOVÁ (Ibid., s. 150-1) spatřuje v tom, že národnostní omezení stačilo svého účelu dosáhnout během krátkého období 16 let, doklad absence nacionálního napětí v českém řeholním prostředí.

²³⁴ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 147.

²³⁵ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 149: „Určitou nechuť mezi Dražicem a následníkem trůnu snad naznačuje i Janova velmi zdrženlivá účast při založení kapituly Všech svatých, jež odrážela francouzský královský vzor, a z opačné strany rychlé překrytí nebo dokonce likvidace některých biskupových ustanovení Karlovým a Arnoštovým okruhem.“

²³⁶ VLČEK, P. - SOMMER, P. - FOLTÝN, D.: *Encyklopedie českých klášterů*. Libri : Praha 1998, s. 622n.

(většinou do Vratislavi), v exilu byl roku 1431 konfirmován nový probošt a po husitských válkách se pokusili kanovníci o návrat, avšak pro naprostou zkázu konventu nebyla obnova možná a kanonie definitivně zaniká v 90. letech 15. stol.²³⁷

Další augustiniánské fundace následovaly. Z popudu Karla IV. bylo roku 1351 založeno opatství v Praze na Karlově, kde zasvěcení císařskému patronu Karlu Velikému i stavební podoba chrámu odkazovaly k říšskému oktogonu v Cáchách.²³⁸ Další kanonie vznikly z podnětů arcibiskupa Arnošta z Pardubic v Kladsku (1349/50), Jaroměři (1349/56), Rokycanech (1362), Sadské (1362). V Třeboni byli zakladateli Rožmberkové (1367), v Litomyšli a Lanškrouně (1371) litomyšlský biskup Petr Jelito, šlechtická fundace byla též v Borovanech na Budějovicku (1455). Na Moravě byly šlechtickými fundacemi kanonie ve Šternberku (1371), Fulneku (1387/89) a Prostějově (1391).²³⁹ Všechny tyto fundace byly filiacemi kanonie v Roudnici a patřily do její kongregace,²⁴⁰ stejně jako kanonie sv. Kazimíra u Krakova (1405) a z kanonie na Karlově osazený Dolní Ingelheim na Rýně.²⁴¹

Třeboňská kanonie, jež byla roku 1389 převedena z probošství na opatství, se stala mateřským klášterem pro kanonie v Dürnsteinu (1410) a u sv. Doroty ve Vídni (1414)²⁴² a bez újmy přestála pod ochranou rožmberského dominia husitské války, i když kanovníci se asi do roku 1426 pro jistotu uchýlili do rakouských kanonií. V letech 1446-7 byl ještě učiněn pokus o filiální fundaci v Českém Krumlově²⁴³ a později osadila Třeboň také Borovany.

²³⁷ BUBEN, M. M.: *Encyklopedie řádů a kongregací ... Díl 2. Sv. 1, Řeholní kanovníci*. S 23-24.

²³⁸ NEUMANN, Augustin Alois: *Z dějin českých klášterů do válek husitských*. Praha, 1936, s. 18.

²³⁹ Údaje jsou čerpány z BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie řádů a kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. Díl 2. Sv. 1, Řeholní kanovníci*. Praha, 2003, s. 21. V průběhu husitských válek zanikly kanonie v Sadské, Jaroměři a Lanškrouně. Lanškrounská a Prostějovská kanonie se pak přestěhovaly do Olomouce, kde společně s kanoniemi ve Šternberku a Fulneku vznikla kolem r. 1500 nová kongregace, jež přijala lateránská statuta.

²⁴⁰ Roku 1398 nařídil arcibiskup Olbram ze Škvorce platnost roudnických pravidel ve všech augustiniánských kláštorech pražské církevní provincie (BUBEN, M., *Ibid.*).

²⁴¹ KADLEC, Jaroslav: *Kláster augustiniánských kanovníků v Třeboni*. Praha, 2004, s. 39.

²⁴² KADLEC: *Kláster augustiniánských kanovníků v Třeboni*, s. 81-3.

²⁴³ BUBEN, *Ibid.*, s. 22.

Vliv roudnické kongregace se z Čech šířil přes Moravu do Slezska, Polska, do jižního Německa, do Rakous i do Uher.²⁴⁴ Zakladatelské hnutí dalo ještě v době vlády lucemburské dynastie vzniknout na území Čech, Moravy a Kladska dvanácti augustiniánským klášterům²⁴⁵, což neváhá László Mezey označit za „zakladatelské šílenství karolínské doby“.²⁴⁶ V rakouských zemích do konce 15. stol. období doloženo 25 augustiniánských kanonií včetně ženských kapitul, z toho 18 bylo založeno před koncem 14. stol. Roudnický vliv se projevil ve skromnosti fundací i jejich osazení, v liturgické nenáročnosti a odstupu od okázalé religiozity vrcholného středověku. Roudnická *consuetudines* se postupně šířila do rakouské a bavorské oblasti.²⁴⁷ Šíření augustiniánských kanonií v Uhrách není zcela jasné, uvádí se asi 20 malých proboštví nebo priorátů, mnohá z těchto založení již ze 12. a 13. stol. V 15. stol. došlo k jedné fundaci podle roudnických statut filiací z Třeboně v Novém Městě nad Váhom (Vágújhely) patricijskou rodinou Štiborů, patrně v souvislosti s exilem některých českých kanovníků před husitským nebezpečím.²⁴⁸

Počet členů roudnické kanonie vzrostl na 30 kanovníků a kanonie se stala centrem duchovní obrody. Reformní charakter statut roudnické kongregace se projevil v příklonu ke studiu a literární tvorbě. Tomu mělo napomoci také papežem potvrzené privilegium rozdělení dormitoria na jednotlivé cely (v Roudnici 1352, v Kladsku a Jaroměři 1358 a v Praze na Karlově 1379). Literární a studijní činnosti

²⁴⁴ K dějinám roudnické reformy ZIBRMAYR, Ignaz: Zur Geschichte der Raudnitzer Reform. In *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung XI*, 1929, Ergänzungsband, s. 323-353, cit. dle KADLEC: Začátky kláštera augustiniánských kanovníků v Roudnici. In *Studie o rukopisech XX*, 1981, s. 65-86, pozn. 1., tam též polemika a další literatura k počátkům roudnické kanonie.

²⁴⁵ Nepočítaje v to jihočeské Borovany (1455). Např. kartouzy byly ve 14. stol. založeny pouze čtyři.

²⁴⁶ MEZEY, László: Die Devotio Moderna der Donauländer Böhmen, Österreich, Ungarn. In *MB 3*, 1970, s. 177-192, cit. s. 180.

²⁴⁷ V roce 1465 byl učiněn pokus o institucionální sjednocení některých rakouských klášterů s Roudnickou kongregací. Roudnická statuta měla v jihoněmeckém prostoru dokonce vytlačovat statuta Marbašské kongregace, šířila se nejprve přes kláštery Indersdorf, Ranshofen a Diessen. MEZEY, *Ibid.*, s. 180-1.

²⁴⁸ MEZEY, *Ibid.*, s. 183-4. Počet nových uherských fundací roste ve 2. pol. 15. stol., souvisí s působením Matyáše Korvína a Ludvíka z Anjou a váže se na italskou reformu (*Ibid.*, s. 184).

kanovníků odpovídá rozsah jejich knihoven. Literární činnost kanovníků se projevila ve spolupráci na slovníku *Vocabularium grammaticum – Vokabulář gramatický* Bartoloměje z Chlumce zvaného Mistr Claretus († asi 1379).²⁴⁹ Pod vlivem právnických spisů ve své knihovně přispěli prý i k recepci římského práva v českých zemích.²⁵⁰

3.2.4 Konrád Waldhauser

Konrád Waldhauser (von Waldhausen, okolo 1320/25 – 8. 12. 1369) pocházel z oblasti hornoroakouského Waldhausenu, kde kolem roku 1340 vstoupil do augustiniánské kanonie sv. Jana Evangelisty. Na kněze byl vysvěcen 1343 nebo 1349, nejistá zůstává také možnost studia v Itálii (Boloňa) ve 40. letech. V milostivém létě 1350 vykonal pouť do Říma a po návratu začal kázat ve Vídni, Pasově a jinde, roku 1351 již byl pozván k promluvě před knížetem Albrechtem II. a o tři roky později jej ve Vídni slyšel Karel IV., jenž ho o rok později povolal do Prahy, kde měl působit jako Karlův osobní zpovědník. Od roku 1363 působil jako kazatel u sv. Havla. Ve svých kázáních kritizoval ostře nepřístojnosti v životě kléru, simonii, hamižnost a obchod s relikviemi, čímž se zvláště dotýkal praxe mendikantů, jejichž nenávisť tím vzbuzoval. Jeho kázání měla ale účinek na měšťanské posluchače, kteří skutečně upravovali své postoje a styl života.²⁵¹ Roku 1364 držel řeč při pohřbu Arnošta

²⁴⁹ Tak BUBEN. Přehled o životě a díle Mistra Klareta s odkazy na edice: NECHUTOVÁ, Jana: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 152-4, a VIDMANOVÁ, Anežka: Mistr Klaret a jeho spisy. In TÁŽ: *Laborintus. Latinská literatura středověkých Čech*. Praha, 1994, s. 151-163. Vidmanová se ovšem o spolupráci roudnických augustiniánů na Klaretově slovníku nezmiňuje. Vyloučeno to ovšem není, neboť Klaret potřeboval ke své práci podporu ve formě excerpt z literatury a mohl při tom jako školmistr svatovítské školy využít i arcibiskupské kontakty na roudnickou kanonii, její knihovnu a kanovníky. Tykový kontakt mohl mít význam i při tvorbě jeho dalších učebnic.

²⁵⁰ Tak uvádí BUBEN, *Ibid.*, s. 23.

²⁵¹ *Eodem anno in festo Conceptionis beate Virginis Marie mortuus est egregius predicator frater Conradus, canonicus regularis, rector ecclesie sancte Marie ante Letam curiam in civitate Pragensi, et ibidem in cimiterio sepultus. Hic cum esset nacione de Austria, vir magne litterature et maioris eloquencie, veniens Boemiam vidensque homines nimie voluptati deditos et in multis, ut supra meminimus, excedere metas suas, predicacione sancta sua correxit mores hominum patrie nostre, ita ut multi obmissis*

z Pardubic. V dalším roce byl povolán ke kazatelskému působení v hlavním staroměstském kostele Panny Marie před Týnem. V roce 1368 vyvrcholily spory s mendikanty, kteří jej obvinili z kacířství u římské kurie v době jeho cesty do Říma jako kaplan Karla IV. S císařem však odcestoval do Prahy ještě před ukončením procesu a před koncem roku 1369 zemřel. Udržoval písemné styky s Janem ze Středy a Vojtěchem Raňků z Ježova. Jeho přítel Milíč z Kroměříže jej následoval v kazatelství u Týna. Ve své Postile převzal Hus z Waldhauserových textů celé odstavce a výklady.

Díla *Postilla studencium sancte universitatis Pragensis* (před 1366), obsahuje 73 latinských kázání, dílo široce rozšířené. Okolo roku 1378 zpracováno do češtiny. *Apologia* (1364-5) je obranou proti útokům mendikantů, která podrobně popisuje průběh sporu, uvádí také znění žalobních článků a svědčí o autorových reformních názorech, k nimž patřila kritika svatokupectví, důraz na autoritu Písma a užití pojmu *veritas*, požadavek křesťanského života podle apoštolského ideálu a morální profil kněžstva. Podobný obsah mají také *Konrádovy listy*. *Summe seu sententiae Valerii Maximi* se pohybují v rovině morálního využití exemplární literatury a nelze z nich usuzovat na zájem o antickou látku a tudíž na případný protohumanismus Konráda Waldhausera.²⁵²

vanitatibus seculi, sedula mente Deo seruirent. Inter multa alia bona, que hic vir fecit, unum magnum et memoria dignum fecit, ut mulieres civitatis Pragensis, que ante hec tempora magna et multum superba pepla nec non vestes superbissimis modis exquisitas deferebant, illa et illas deponerent et satis humili habitu omnibus diebus huius predicatoris et doctoris eximii uterentur. Hic etiam predicabat intrepide contra usurarios et alios male fidei possessores et specialiter contra religiosas personas utriusque sexus, que per symoniacam pravitatem fuerant ad ordines recepte. Unde cum multe huiusmodi persone hac sancta predicacione compuncte dispensacionem a sede apostolica peterent et ulterius suos pueros alii ad ordines cum pacto tradere detractarent, insurrexerunt omnes fratres ordinum mendicantium contra hunc et plurima convicia eidem intulerunt. At ille, cum esset vir perfecte caritatis, omnia equo animo sustinuit pro Domino et in bona confessione migravit ad Christum. Requiescat in pace. Amen. Cronica ecclesie Pragensis Benessii Krabice de Weitmile [Kronika Beneše Krabice z Weitmile], ed. Josef EMLER. In FRB IV, s. 459-548 /cit. dle FRRB (e)/.

²⁵² NECHUTOVÁ, Jana: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha, 2000, s. 201-2.

3.2.4.1 K Waldhauserově korespondenci s Janem ze Středy

K otázce Waldhauserova protohumanismu, který u tohoto autora předpokládal Eduard Winter, je třeba uvést několik korektivů Jany Nechutové. To se týká především korespondence Jana ze Středy s Konrádem Waldhauserem, o kterou Winter svou tezi o humanismu reformního kazatele opřel.²⁵³ Nechutová ukázala na překladu těchto listů, že pokud vůbec lze v tomto případě skutečně vztáhnout list a odpověď k Janu ze Středy a proslulému kazateli jako autorům této korespondenční výměny,²⁵⁴ je Konrádova odpověď vlastně spíše dokladem jeho rezervovaného a odmítavého postoje k projevům či ideám raného humanismu a přihlášení se k programu teologického úsilí o reformu v oblasti zbožnosti a životní praxe jak v osobní tak v církevní oblasti. Takto rezervovaný postoj k humanistickým projevům a světským snahám nachází Nechutová v daném vyjádření před Jakoubkem ze Stříbra už jen u Matěje z Janova.

Připustíme-li, že se zmíněná korespondence autorsky vztahuje ke zmíněným osobnostem, pak Janův dopis, který vyznívá jako pozvání Konráda ke kázání, je ve své bezobsažnosti skryté v poetické humanistickém jazyce antických obrazů a až samoučelných stylových prostředků, následován srozumitelnou a přímou odpovědí, která nenechává na pochybách, že spíše než květnatá rétorika zajímá pisatele kázání. Nehodlá se zabývat „pěstěnou mluvou“ a „skládáními“, jež „jsou pro mou činnost méně užitečná než pracná“ a s odvoláním na Ježíšovo ponaučení z L 16, 27-29 vyzdvihuje studium Písma sv. a kazatelskou stručnost: „neboť nezáleží království nebeské v řeči, ale v ctnosti“ (1K 4,20).²⁵⁵

²⁵³ NECHUTOVÁ, Jana: Jan ze Středy a Konrád Waldhauser. In Zprávy Jednoty klasických filologů 21,1-3 (1979), s. 56-62.

²⁵⁴ Připomenuta je možnost, že by se mohlo u obou listů vzhledem k charakteru dochování jednat o fiktivní formulářové projevy, k čemuž více uvádí NECHUTOVÁ, Ibid., s. 56-57.

²⁵⁵ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 61-62.

3.2.5 Milíč z Kroměříže

Postava Milíče z Kroměříže patří k nejvýraznějším osobnostem v dějinách české reformace. Jeho život se odehrával mezi extrémními společenskými i historickými vrstvami evropského středověku karolínské doby. Na jeho životní cestě jej nacházíme v blízkosti krále a císaře Karla, u papežského dvora, ve svatovítské kapitule, při kázáních v pražské katedrále, před kapitulou i před synodami, ale také mezi městskou chudinou při pastorači pražských prostitutek. V jeho osobnosti se spojuje mnich - asketický idealista s knězem - apoštolem Kristova Evangelia a poctivým služebníkem nejpotřebnějších. Palacký zařadil Milíče po boku Konráda Waldhausera a Matěje z Janova k předchůdcům české reformace²⁵⁶ a František Loskot jej nazval přímo „otcem české reformace“.²⁵⁷ Reforma církve, náprava ve všech údech, to je hlavní Milíčův zájem.

Osudy Milíče jsou známy až od první zprávy roku 1358, kdy se objevuje v Karlově císařské kanceláři v Praze. Předtím o něm víme jako o kleriku olomoucké diecéze. O jeho původu proto vznikla řada spekulativních teorií, jež jsou vyloženy u M. Kaňáka.²⁵⁸ Ten považuje za nejpravděpodobnější, že Milíč byl žákem na latinské

²⁵⁶ Palacký, František: *Dějiny národu českého v Čechách i v Moravě, díl 3.* . Dle 3. vyd. ed. J. Kalouska z r. 1876. Praha : L. Mazáč, 1937, s. 7nn (kniha 11., čl. 1.). František Loskot jej nazval „otcem české reformace“ (LOSKOT, František: Konrad Waldhauser : Řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce Mistra Jana Husa. Praha, 1909).

²⁵⁷ LOSKOT, František: *Konrad Waldhauser : Řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce Mistra Jana Husa.* Praha : Volná myšlenka, 1909.

²⁵⁸ KAŇÁK, Miloslav: *Milíč z Kroměříže.* Praha, 1975. s. 10nn. Autor podává přehled o čtyřech teoriích Milíčova původu a sám předkládá hypotézu pátou. Za neudržitelné považuje 1. teorii o původu z pánů z Citova poblíž Brodku u Přerova spřízněných s Žerotíny, 2. teorii o původu z pánů z Miličina, kteří přesídlili na Moravu až později, 3. nejčastěji opakovanou teorii o původu "z obyčejného měšťanském původu" přímo z Kroměříže (KAŇÁK, Ibid., pozn. 7 (s. 137) cit. LOSKOT, František: *Milíč z Kroměříže,* Praha 1915, s. 15, pozn. 7), která je v literatuře indukována z *Vita Milicii (Vita venerabilis presbyteri Milicii, praelati ecclesiae Pragensis* z konce 14. stol. od anonymního Milíčova průvodce do Avignonu, vydána podle Balbína ve FRB I, s. 403-430; Balbínův český překlad viz zde **pozn. 5**), a 4. teorii o původu z pánů z Tečovic u Malenovic na Zlínsku, šlechty majetné, která je založena na údajích, že jeden ze tří synů pana Buně z Tečovic jménem Milíč byl roku 1348 knězem a bývá ztotožňován s kroměřížským kanovníkem jménem

škole olomouckého biskupství, svou znalost latiny mohl zdokonalit také studiem, avšak pravděpodobně ne univerzitním, v cizině, snad v Itálii, což přispělo k jeho kvalifikaci pro práci v kanceláři některého z vysokých moravských úřadů.²⁵⁹ Odtud vedla jeho cesta do Prahy zřejmě v doprovodu biskupa Jana Očka při některém diplomatickém jednání v císařské kanceláři. Zde pak působil nejprve v nižším postavení registrátora listin, poté ve funkci korektora a nakonec jako *notarius* pod vedením rektora kanceláře, litomyšlského biskupa Jana ze Středy. Na jeho žádost udělil Milíčovi papež Inocenc VI. 21. ledna 1361 rezervaci církevního obročí v pražské arcidiecézi a o dva roky později již byl patrně kanovníkem svatovítské kapituly s úřadem svatovítského sakristy spojeného s povinnostmi chrámového kustoda. Nejpozději tehdy byl tedy též vysvěcen na kněze. Současně byl roku 1362 jmenován zástupcem arcijáhna Jana de Marolio, jenž se v Čechách nezdržoval a na Milíčovi pak bylo plnit povinnosti plynoucí z tohoto benefícia. Ty se týkaly záležitostí jurisdikčních, vizitačních, finančních i pastoračních a "stavěly [Milíče] tvář v tvář skutečnému morálnímu stavu církve. Církev obrážela v sobě krizi feudálního řádu pozdního středověku, zmítaného stále se přiostrujícími rozpory sociálního a hospodářského rázu, a sama se ocitla v hluboké krizi. Zkušenosti o tom, které při svých visitacích far získal, neboť Milíč snažil se je konat v hojné míře a poctivě, byly pro něho otřásající."²⁶⁰ Zde v něm zřejmě vzklíčilo poznání, že církev a společnost potřebuje radikální nápravu a že právě náprava mravů církve je pro celospolečenské hledisko klíčová.

Militius (1353); v tom případě by se Milíč narodil okolo roku 1320. S poslední zmíněnou teorií polemizuje Miloslav Kaňák nejobširněji a KAŇÁK (Ibid., s. 10) zde také upozorňuje na podobu Milíčova jména, které je ve starší literatuře, ale mnohdy tvrošjně dodnes, traktováno jako "Jan Milíč" podle etymologie jména "Milíč" = "miláček (Páně)", což by v kontextové metonymii zastupovalo vlastní jméno "Jan Evangelista", kteréhož však pro sebe Milíč nikdy nepoužil (např. při signování listin).

²⁵⁹ Buď v kroměřížském oddělení olomoucké biskupské kanceláře Jana Očka, nebo v brněnské či olomoucké depozituře markraběcí kanceláře Jana Jindřicha. Pravděpodobná však je možnost první, neboť v Kroměříži koupil dům a podle ní se podepisoval *Miliczius de Chremsir*. Ve službě Jana Očka tak patrně přijal kroměřížský kanonikát. KAŇÁK, Ibid., s. 14.

²⁶⁰ KAŇÁK, Ibid., s. 16. Odvolává se na dnes jediný dochovaný vizitační protokol z té doby, který vydali HLAVÁČEK, Ivan a HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: *Visitační protokol pražského arcijáhenství pražského arcijáhna Pavla z Janovic z let 1379-1382*. Praha : Academia, 1973. 529s.

V té době (1363) začal v Praze na pozvání Karla IV. působit reformní kazatel, augustinián-kanovník Konrád Waldhauser. Císař jej poznal patrně u vídeňského dvora vévody Albrechta II., kde rakouský kazatel předtím působil. Pozvání bylo motivováno Karlovou snahou nějak přispět k nápravě stavu církve, který shodně se svým důvěrníkem arcibiskupem Arnoštem z Pardubic (1297-1364) považoval za neutěšený a hodný nápravy a povznesení.²⁶¹ Snad byla účast na jeho kázáních pro Milíče posledním rozhodujícím podnětem, aby patrně na podzim 1363 dospěl k vnitřnímu přerodu, složil kanonikát a všechny další hodnosti a úřady ve prospěch nové životní náplně, jíž se mělo stát kazatelství. V jeho radikálním rozhodnutí jej nezviklalo ani naléhání prelátů a arcibiskupa, aby své rozhodnutí přehodnotil a úřadů se nevzdával.

Odebral se záměrně na půl roku na arcibiskupskou faru do Horšovského Týna, kde pomáhal a cvičil se tak v praktických věcech duchovní správy a kazatelství. Současně v něm uzrálo přesvědčení vést asketický život. Po návratu do Prahy začal kázat česky u sv. Mikuláše na Malé Straně, ale zpočátku nebyla jeho snaha příliš úspěšná, česká kázání byla jazykově neobvyklá a terminologie zčásti Milíčem utvořená nebyla snad dost srozumitelná. Současně to ale budilo i zvědavost posluchačů a když Milíč neustával, i jich ponenáhlu přibývalo. Roli hrála také nestrojenost a upřímnost kazatele a jeho biblická orientace; v kázáních byly přítomny i apokalyptické vize (Kázání o příchodu Antikrista²⁶²) a vše dohromady spojené s nesporným talentem kazatele dokázalo způsobit, že se posluchači skutečně obraceli k pokání a nápravě.²⁶³ Nakonec musel Milíč pro velký počet posluchačů zvýšit frekvenci kázání na několik denně a posléze se přesunul do většího kostela sv. Jiljí na Starém Městě. Do roku 1365 kázal především česky, pak ale pro studenty a kněží kázal zvlášť v latině v kostele sv. Mikuláše na Starém Městě. Od roku 1366 pak převzal také část práce za

²⁶¹ HLEDÍKOVÁ, Z.: Karel IV. a církve. In: *Karolus Quartus*. Red. V. Vaněček. Praha, 1984, s. 137-155.

²⁶² NECHUTOVÁ, Jana: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha, 2000, s. 204, připomíná v této souvislosti Kadlecem vyslovenou domněnku, že Milíče na myšlenky Antikristova příchodu přivedl starší výrok profesora teologické fakulty, františkána Alberta Bludův (Nechutová v pozn. 510 cit. KADLECE, J.: Teologická fakulta. In: *Dějiny Univerzity Karlovy I., 1347/48-1622*. Praha : Karolinum, 1995, s. 136).

²⁶³ KAŇÁK, Ibid., s. 18-19.

nemocného Konráda Waldhausera a kázal německy, kterýžto jazyk se musel předtím doučit. Až do Waldhauserovy smrti roku 1369 zůstali oba kazatelé blízkými přáteli. Pak kázal Milíč také ve Waldhauserově někdejší působišti u Panny Marie před Týnem.

V Karlově dvorské císařské kanceláři vedené Janem ze Středy se měl Milíč setkat s „raným humanismem“. Kaňák vidí v Milíčově pobytu v Praze psychologický moment vlivu nových humanistických forem vyjadřování, jednání a práce včetně vytříbené latiny: „I když vlastní snahy humanismu v konečných cílech byly mu cizí, jakési stopy z něho na Milíčovi přece jenom zůstaly. Právě odtud byl asi jeho sklon k čerpání nových zdrojů poznání, odtud inspirace z reality života, odtud i jeho nové modernější citové emoce, odtud i jeho obrození novou citovější zbožností.“²⁶⁴

3.2.5.1 Nový Jeruzalém

Roku 1372 se vlivem Milíčových kázání obrátil větší počet pražských prostitutek na pokání.²⁶⁵ Milíč pokračoval v jejich pastorači především tím, že jim zajistil vhodné ubytování, aby je vymanil z bezvýhodného prostředí hampejzů, nejprve v domě měšťanky Kateřiny naproti kostelu sv. Jiljí. Přebývalo tu dvacet až osmdesát kajícnic a jejich počet kolísal, jak některé z nich nacházely uplatnění v počestném životě ve službě v patricijských domech, v návratu k rodičům nebo i v manželství. Zdá se, že Milíčovo pastorační působení mělo tak širší společenský dosah, než by se zdálo jen z prvotní informace o nápravě určitého počtu nevěstek. Milíč zajišťoval s pomocí svých příznivců prostředky také na vykupování žen ze sociálního otroctví

²⁶⁴ KAŇÁK, *Ibid.*, s. 15.

²⁶⁵ KAŇÁK, *Ibid.*, s. 26, tuto událost vykládá jako úspěch, který „vzrušil i samotného Milíče“. GERWING (*Die Böhmische Reformbewegung und die niederländische Devotio Moderna. In Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa: Vergleiche und Beziehungen.* Munich, 1992, s. 130) spatřuje založení Jeruzaléma jako vědomou Milíčovu akci v rámci přípravy na poslední dny. Záležitost byla koordinována zvenčí a měla přízeň nejvyšších kruhů (jako mravní reforma), již císař, když se přesvědčil o úspěchu projektu, ještě otevřeně prokázal svým vkladem. Nicméně zřejmě poněkud nečekaný rychlý úspěch musel být pro Milíče skutečně rozechvění vzbuzující doklad jeho pohledu na situaci a působení boží v této věci. Tato charismatická nálada vybucovala okolí k organizaci a podpoře rozšíření nadace.

svodnických domků. Jeho péče se týkala jak hmotného zajištění, tak duchovního upevnění, sloužil zde mše a denně kázal. Zřejmě již zde spoléhal vedle slova také na účinky svátosti: zavedl praxi častého (denního) společného slavení a přijímání Eucharistie. S počtem kajícnic se stala aktuální otázka nového kapacitně vyhovujícího útočiště. To bylo získáno odkazem od obrácené bývalé prostitutky a pozdější majitelky veřejného domu v Benátské ulici, který dala Milíčovi pro zbožný účel k dispozici. Současně daroval Milíčovi pozemek po zbořeném vedle stojícím hampejzu Benátky císař. Vznikla tak základna pro stavbu nového domu, jež nazval Milíč v duchu apokalyptické symboliky obnovy Jeruzalém a s arcibiskupským svolením nechal přistavět kapli sv. Máří Magdalény.²⁶⁶ Celý projekt počítal patrně císařské ochrany Karlovy a narostl natolik, že zde byli ustanoveni další kněží, aby zajistili větší počet mší a kázání denně.

Život byl řízen jednoduchými pravidly a nebyl navázán na žádnou řeholi. Důraz byl kladen na upřímnost pokání, vedle kajícího oděvu nebyla provozována žádná okázala kající praxe, která by mohla spět k vnějškovosti a formálnosti. „Ideálem Milíčovým bylo zřídit z Jeruzaléma vzornou obec, ve které by byly uskutečňovány všechny zásady jeho nové zbožnosti.“²⁶⁷ Při Jeruzalému získal Milíč koupí sousedních domků prostor, kde vznikl dům pro kněží a kleriky, a zřídil zde kazatelskou školu. Vznikl agregát ženské a mužské komunity, který vedl Milíč jako duchovní správce jako vzornou obec.

Duchovní správa byla částečně eximována z okolních farností, což spolu s kritikou církevních zlořádů v kázáních Milíčových a nyní i jeho žáků vedlo ke sporům s pražským farním duchovenstvem, zvláště o příjmy z domů při fundaci vyfařených. Milíč byl zbaven patronáního práva ke kapli sv. Máří Magdalény, které musel předat

²⁶⁶ Podle *Vita Milicii* v místě, kde dříve hřešily, měly se nyní nevěstky v pokání napravit (BALBÍN, Bohuslav: *Život ctihodného Jana Miliče z Kroměříže*. Praha : B. Rupp, 1939, s. 23-4, cit. dle KAŇÁK, *Ibid.*, s. 27 a pozn. 14). Podle Apokalypsy (Zj 14,8.21,1-2): „Spadla, spadla Babylon, to město veliké... A viděl jsem nebe nové a zemi novou... město svaté, Jeruzalém nové sstupující s nebe, bohem připravované jakžto nevěstu okrášlenou...“ (cit. dle Bible olomoucké, KYAS, Vladimír (ed.): *Staročeská Bible drážďanská a olomoucká II : Epištoly – Skutky apoštolů – Apokalypsa*. Praha, 1985, s. 411; 422).

²⁶⁷ KAŇÁK, *Ibid.*, s. 28.

arcibiskupskému generálnímu vikáři, avšak tím nebylo učiněno zadost. Milíč se proti předchozímu rozhodnutí arcibiskupského soudu odvolal k soudu papežskému a i když odvolání vzal zpět, popudil tak i arcibiskupa Jana Očka z Vlašimi vedle tak již nepřátelských pražských farářů a církevních hodnostářů, kteří se cítili dotčeni Milíčovou kritikou. Další obvinění z nedovoleného zavedení řehole apoštolského života u arcibiskupského soudu bylo odloženo, ale Milíč a jeho spolupracovníci byli obviněni z kacířství přímo u papežské kurie. Mezi obviněními byly články o Milíčově hlásání Antikristova příchodu na svět i článek o častém přijímání Těla Kristova v pražském Jeruzalémě a o nedovoleném založení mužské a ženské řeholní kongregace.²⁶⁸ Žalobní články předal u kurie mistr Jan Klenkok.²⁶⁹ Papež Řehoř XI. vydal 13. ledna 1374 proti Milíčovi bulu, jíž uložil pražskému arcibiskupovi a jeho sousedním biskupům²⁷⁰ postupovat proti Milíčovi inkvizičně. Milíč nechtěl vypovídat před pražským inkvizitorem, odvolal se k papeži a v březnu 1374 se vydal do Avignonu.²⁷¹ Zde se setkal s kardinálem Grimoardem, svým příznivcem z předchozích let, a s mistrem Janem Klenkokem, jenž se od žalobních článků a obvinění z kacířství distancoval. Kardinálem Grimoardem²⁷² byl po výsledku rehabilitován a na jeho výzvu o svatodušních svátcích 21. května 1374 v Avignonu

²⁶⁸ KEJŘ J. J.: Žalobní články proti Milíčovi z Kroměříže. In *Husitský Tábor 10*. Tábor 1991, s. 187 (edice Kejřem popsaného plného textu žalobních článků).

²⁶⁹ Mnich řádu augustiniánů-eremitů, který studoval v řádovém generálním studiu v Praze u sv. Tomáše v letech 1346-51 a v roce 1370-1 pobýval v Praze a Olomouci u Jana ze Středy.

²⁷⁰ Arcibiskup pražský a hnězdenský a biskupové vrativslavský, litomyšlský, olomoucký a krakovský. KEJŘ, J.: Žalobní články proti Milíčovi, s. 182.

²⁷¹ Dostavit se před inkviziční soud by znamenalo již přiznání viny, čemuž se chtěl Milíč vyhnout. KAŇÁK, *Ibid.*, s. 29.

²⁷² Kardinál Anglicus Grimoard (†1381), bratr papeže Urbana V., původně převor řeholních kanovníků sv. Augustina u sv. Petra v Die (Dauphiné), pak kardinál z Albana, 8. května 1381 sesazen z úřadu, mučen a popraven v rámci tvrdého postupu papeže Urbana VI. proti opozici v kardinálském kolegiu (KLICMAN, Ladislav: Milíč Jan. In *Ottův slovník naučný XVII*, Praha : J. Otto, 1901, s. 337-342; 'Prebendaries: Sutton-cum-Buckingham', *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300-1541: volume 1: Lincoln diocese* (1962), s. 113-114. Dostupné online na webu British History Online <URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=32653>>. [Date accessed: 11 May 2008]; FRENKEN, Ansgar: Urban VI. In *BBKL* Bd. XII (1997) sl. 925-8).

veřejně slavnostně kázal.²⁷³ Fyzické a duševní vypětí posledních dnů však napomohlo nemoci a Milíč připraven a zaopatřen zemřel na sv. Petra 1374 a byl pochován v Avignonské katedrále.²⁷⁴

Po Milíčově smrti byli v Praze jeho žáci dále pronásledováni (pro obsah svých kázání byli konsistoriálním soudem vyšetřováni a odsouzeni kazatelé kněz Vojslav a František) a útoky byly vedeny také proti Jeruzalému, který byl nakonec zrušen a koncem roku 1374 jeho budovy předal Karel IV. cisterciákům, aby zde zřídili své generální studium při pražské univerzitě jako kolej sv. Bernarda.

3.2.5.2 Dílo Milíče z Kroměříže

Sbírka *Abortivus* (1. pol. 60. let 14. stol.) obsahuje latinská kázání pro studenty a klérus. *Sermo de die novissimo* a *Libellus de Antichristo* (v Římě 1367), nejvýraznější Milíčovo díle je *Epistula ad papam Urbanum V.*, v níž předložil papeži své návrhy na reformu církve včetně svolání koncilu. V následující době vzniká v souvislosti se založením kazatelské školy homiletická příručka *Gracie Dei* a v téže době také *tři synodní kázání*. Dochováno je několik postil, *Quadragesimale*, *Sermones super „Venite post me“* a některá jednotlivá kázání. Vedle toho jsou známy německé a české modlitby.²⁷⁵ Německá a česká kázání patrně nebyla vůbec zaznamenána. Existuje však předpoklad, že v těchto jazycích kázal na základě latinských konceptů.

3.2.6 Vojtěch Raňkův z Ježova

Vojtěch Raňkův z Ježova (Adalbert Rankonis de Ericino, okolo 1320 – 15. 8. 1388) pocházel z Malého Ježova na Mladovožicku, jeho otec Ranko či Raněk byl zemanem. Vojtěch nejprve studoval patrně na pražské katedrální latinské škole, poté na pařížské univerzitě, kde roku 1346 dosáhl gradu mistra svobodných umění a na artistické fakultě působil jako profesor, roku 1352 se stal členem koleje Sorbonny a

²⁷³ KAŇÁK, Ibid., s. 30.

²⁷⁴ Místo jeho hrobu dnes není známo. KAŇÁK, Ibid.

²⁷⁵ VILIKOVSKÝ, Jan: České modlitby Milíčovy. In TÝŽ: *Písemnictví českého středověku*. Praha, 1948, s. 120-140.

1355 byl zvolen rektorem univerzity. Studoval dále teologii, v níž roku 1363 dosáhl bakalářské hodnosti, 1365 vykládal Lombardovy Sentence, jejichž komentář byl jednou z podmínek získání doktorského gradu. Mezitím usiloval motivován potřebou hmotného zajištění o církevní obročí, roku 1349 získal od papeže pražský kanonikát, o příjmy z něj se musel později soudit. V letech 1362-4 pobýval v Avignonu jako papežský penitenciář. Vojtěch navštívil také Oxford, kam vedly jeho kontakty ze studií v Paříži, kde byl zapsán v univerzitním národě anglickém.

Od roku 1366 žil v Praze ve funkci kanovníka metropolitní svatovítské kapituly, odkud mu plynul příjem, od roku 1369 byl pověřen funkcí dozorce latinských škol z titulu dómského scholastika. Nepůsobil na pražské univerzitě. Jejího člena, bakaláře teologie M. Jindřicha (Heinricha Totinga) z Oyty (†1397), obvinil z kacírství. Nebyl to jediný teologický spor, do nějž se pařížský mistr pustil vzhledem ke své ješitné povaze a hrdosti na pařížské univerzitní vzdělání.²⁷⁶ To byl zřejmě také důvod, proč se od nové univerzity v Praze distancoval.

Spor s Jindřichem Totingem přenesl M. Vojtěch nešťastným způsobem do Avignonu a učinil si tak v Praze řadu nepřátel v univerzitních kruzích. Zanevřel na něj také císař Karel IV. a znemožnil mu návrat do vlasti. Studoval pak dále na své alma mater v Paříži, kde se stýkal s Janem z Jenštejna, jenž jej finančně i jinak podpořil a dopomohl mu k získání doktorského gradu. Prý jej také usmířil s císařem a pomohl k návratu do Prahy (na přelomu let 1374/5). Ještě v Paříži se roku 1373 se Vojtěch Raňkův ujal svého chudého krajana Matěje z Janova. V Praze pak působil jako významný poradce v teologických otázkách a slavnostní kazatel (nejznámější je jeho

²⁷⁶ Blíže k tomu KADLEC, Jaroslav: *Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova*. Praha, 1969, S. 24-27 a ke sporům ostatním včetně arcibiskupa Jana z Jenštejna Ibid. s. 43-57. Spor s M. Jindřichem Totingem z Oyty, pozdějším profesorem vídeňské univerzity a doktorem teologie na univerzitě pařížské, se týkal článků přednesených k disputaci a jistě v něm nebyla přehnaná Raňkova péče o čistotu víry zcela případná. Arcibiskup Jan Očko musel rozhořivající se pŕtku zastavit, ale Vojtěch nechal Oytovy teze roku 1371 přezkoumat u papežského dvora v Avignonu, kam byl Oyta obeslán, po dva roky trvání procesu zadržován a věc byla v Praze vnímána jako útok na celou univerzitu. Když byl M. Jindřich papežským soudním rozhodnutím zproštěn obvinění, zaslal Vojtěch Raňkův pražské univerzitě stylisticky vybroušený omluvný dopis. Avšak svým obviněním popudil také císaře, který to vnímal jako útok na univerzitu a tudíž na stát, mu nedovolil návrat a Mistr Vojtěch byl zbaven příjmů z pražských obročí, odešel do Paříže, aby zde dále studoval.

kázání při pohřbu císaře Karla IV. 15. prosince 1378 s okřídleným pojmenováním panovníka „pater patriae“ – otec vlasti). V synodním kázání roku 1385 se obracel proti simonii.²⁷⁷

Z jeho pera se dochovalo 27 spisů, které se dělí na scholastické, homiletické, didaktické, apologetické, poetické a listy.²⁷⁸ V traktátu *De frequenti communione* obhajuje časté laické přijímání Eucharistie a zkráceně jej přejal do textu *Regulí* M. Matěj z Janova. Důležité jsou dva listy Konrádu Waldhauserovi. Z roku 1386 pochází jeho *Apologia*, kde hájí své stanovisko ve sporu s arcibiskupem Janem z Jenštejna.

Co se týče vztahu Vojtěcha Raňkova z Ježova k církevně-reformním proudům své doby, jsou doloženy jak vazby osobní, tak názorové. Vedle zmíněného pařížského patronátu nad studentem Matějem z Janova, jež se opět ujal ještě roku 1381 po jeho návratu z Paříže, to je zajímavá korespondence s Konrádem Waldhauserem, jež ve svém prvním listu (7. června 1364) Vojtěch velebí a přitakává jeho úsilí, horlivě se s ním shoduje v kritice mendikantské praxe, kterou označuje za simonii, a povzbuzuje ho k pevnosti vůči útokům nepřátel (mendikantů, zvl. minoritů). V dalším listě zmiňuje a pozdravuje Milíče z Kroměříže, o němž se vyjadřuje slovy *amicus specialissimus*.²⁷⁹ Vojtěchovu úctu k zapálenému kazateli a obdiv k jeho rétorickým schopnostem zmiňuje i *Vita Milicii*.²⁸⁰

²⁷⁷ KADLEC, *Ibid.*, s. 33 a TÝŽ: s. 182nn.

²⁷⁸ Takto je dělí podle KADLECE: *Mistr Vojtěch Raňkův*, 1969 ve své příručce NECHUTOVÁ, J.: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha, 2000, s. 208. Plnou kritickou edici všech dochovaných textů podal s využitím pozůstalosti Jana Vilikovského a Rudolfa Holinky KADLEC: *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio : Aus dem Nachlass von Rudlof Holinka und Jan Vilikovský*. Münster, 1971.

²⁷⁹ KADLEC: *Mistr Vojtěch Raňkův*, s. 59-60 a edice listů in TÝŽ: *Leben und Schriften*, 1971, s. 332-7. Svou podporu Konrádovi a Milíčovi se Vojtěch pokoušel tajit, ale neúspěšně, jeho první list Konrádovi byl čten nesprávnými očima, a i třebaže jej pro jistotu nepodepsal, vzbudilo mu to mnoho nepřijemností, takže se snažil naoko věc zvrátit nastrčeným nepřátelským dopisem Waldhauserovi.

²⁸⁰ Cituje (údajný) Raňkův výrok: „Vše, co já maje kázati mužům učeným a osvíceným sotva za celý měsíc sestaviti dovedu, sestavujue Milíč v mysli své za hodinu.“ (Cit. Truhlářův překlad dle *Život Milíče z Kroměříže* in *FRB I*, Praha 1873, s. 406.

Přátelství a obdiv k Milíčovi prokázal v situaci, kdy převzal správu a ochranu nad Jeruzalémem, k němuž náležela i kazatelská škola, v době Milíčova odchodu do Avignonu. Po Milíčově smrti v létě 1374 se mu ale nepodařilo ústav udržet a císař jej předal k užívání cisterciákům. Dění okolo Milíčovy nadace pak vyústilo k založení kaple Betlémské.²⁸¹ Vojtěch ve svém postavení dokázal pomoci také několika kazatelům z milíčovského okruhu, kteří sice po Milíčově ospravedlnění v Avignonu již nebyli v Praze pronásledováni, avšak po zrušení Jeruzaléma měli potíže s umístěním v církevní službě, neboť milíčovci nebyli na pražských farách vítáni.²⁸²

Vojtěch Raňků znal v Milíčově okruhu také Tomáše ze Štítného, jehož spisy četl a schvaloval jeho úsilí v počeném zpřístupňování textů širokému okruhu příjemců v domácím jazyce. Vojtěch poskytoval Tomášovi lektorské korektury jeho textů a zřejmě tak přispěl k české teologické terminologii.²⁸³ O tomto vztahu svědčí Štítného věnování sborníku *Knížky šestery M. Vojtěchovi*.²⁸⁴

Vojtěchovy názory o církvi, které vyjádřil v nedochovaném traktátu *De scismate* (1385/6), jenž se dochoval pouze v citacích jeho oponenta Jana z Jenštejna, nevycházejí z učení Viklefova a neanticipují ekleziologii M. Jana Husa.²⁸⁵ Zdá se, že svým postojem chtěl Vojtěch navrhnout arcibiskupovi mírnější postup vůči přívržencům Klementa VII. (strana krále), sám jsa na stejné straně jako Jenštejn, když

²⁸¹ Vojtěch Raňkův se ještě pokoušel získat kolej zpět, ale bezúspěšně a před svou smrtí předal správu nad budovami a pozemky Jindřichovi z Rožmberka a skupině osob, kam patřili Matěj z Janova, milíčinský farář Vojslav (dosazen na tamní faru patronem Jindřichem z rožmberka na přímlovu Vojtěcha Raňků jako někdejší milíčovský kazatel), kněží Štěpán z Kroměříže, Martin z Nové Vsi a kazatel Mikuláš a měšťané kramář Kříž, lékárník Angelo (z Florencie) a kroječ suklna Machuta. Když se ani jim nezdařilo Milíčův projekt obnovit, vedla tato snaha k založení kaple Betlémské s přispěním dvořana Hanuše z Mülheimu. KADLEC, *Ibid.*, s. 61. a HEROLD, *Ibid.*, s. 84, ŠMAHEL, F.: *Husitská revoluce II*, s. 206.

²⁸² ŠMAHEL, *Ibid.*, s. 205-6.

²⁸³ GEBAUER, Jan: O životě a spisích Tomáše ze Štítného. In *Spisy Tomáše ze Štítného č. 1 : Prolegomena*. Praha, 1923, s. 12-13 a pozn. 30.

²⁸⁴ KADLEC, *Ibid.*, s. 62 a pozn. 103 – informace o dedikaci se týká klementinského sborníku v vydání K. J. ERBENA, Praha, 1852.

²⁸⁵ V tom polemizuje KADLEC, *Ibid.*, s. 65 a pozn. 110 s F. M. BARTOŠEM: *Tetragonus Aristotelis*. In *Historický archiv* č. 41. Praha, 1916, s. 6 (př. cit.).

podporoval římského Urbana VI. Vojtěch argumentoval tím, že nejvyšší a stálou hlavou církve je Kristus, zatímco papež je hlavou podřízenou, která dočasně může i chybět (když papež zemře anebo se hříchem ocitne mimo stav milosti) a církev tím není poškozena. Církev ve smyslu všeobecného shromáždění věřících jsoucích ve stavu milosti je řízena Bohem samotným a tudíž takto pojmána nemůže zbloudit. Vůči této církvi univerzální je tu církev pozemská bojující, která zahrnuje i ty, kdož jsou dočasně v hříchu mimo stav milosti boží anebo předzvěděné ke ztrátě milosti, a je částečně nutná. K ní patří papež jako sekundární hlava církve, která může i zbloudit. Podobně mohou zbloudit i jeho volitelé. Pokud někdo z nedostatku správných informací o okolnostech volby nemůže rozeznat, kdo je pravým papežem, nedopouští se proto hříchu a nemá být trestán. Proto i v situaci schismatu má církev svou nejvyšší hlavu v Kristu. Papežství samo a jeho jurisdikce Vojtěchem napadány nejsou, ale Jenštejn, který ve svém pojetí církve nerozlišoval mezi církvi univerzální a církvi bojující, někdy bloudící, se zalekl možných důsledků v relativizaci papežství.

Jenštejnova polemika předznamenala spor, který přerostl v silný osobní konflikt. V něm sehrály roli okolnosti Vojtěchovy blízkosti s královským dvorem a jeho výrazného postavení v metropolitní kapitule, vůči kterým byl Jenštejn v opozici. Na synodě roku 1386 byl arcibiskupem vyhlášen svátek Navštívení Panny Marie bez předchozího souhlasu kapituly a rozhořel se spor, jehož mluvčím byl M. Vojtěch Raňků a k němuž se připojila ještě témata pojetí očištění, které vyvolal mezi Ještejnem a Vojtěchem král Václav IV., a otázka práva braní odúmrtí.²⁸⁶ Z okolností i povahy sporů celkem zřetelně vysvítá jako hlavní důvod Raňkovcých útoků jeho ješitná a konfliktní povaha.

²⁸⁶ Jednotlivé součásti sporu s arcibiskupem, rozebírá podrobně KADLEC, *Ibid.*, s. 44-57. Spor je podrobně dokumentován Raňkovou *Apologií* (1386) a Jenštejnovou *Replikou* (1388). Např. praxi na arcibiskupských statcích, kdy majetek poddaných sedláků, již zemřeli bez mužského potomka, nedělili příbuzní ale arcibiskupská mensa jako devolutio (odúmrtí), hodlal Jan z Jenštejna zrušit jako pohanský zvyk. Navrženou úpravu napadl M. Vojtěch z teologických a kanonických pozic, především argumentoval proti opření o starozákonní nařízení, které v obě zákona nového nemůže zavazovat. Proti Vojtěchovi polemizovali Jenštejn i generální vikář Kuneš z Třebovle na sporu je zřejmé, že zatímco arcibiskup byl ve svém úsilí veden snahou naplnit křesťanské milosrdenství a sociální citění a vycházel ze zásady, že se lidé rodí všichni svobodni, Vojtěch se zajímal pouze o formální stránku věci.

Vojtěch Raňků z Ježova představuje v reformně orientovaných kruzích 2. pol. 14. stol. osobnost, která spojuje prostředí církevní i státní elity s reformním kazatelstvím. Jeví se jako osobnost poněkud rozporuplná. Kdybychom soudili jen podle jeho teologických sporů, těžko by v něm bylo lze hledat skrytého příznivce církevně-opravného hnutí, které se rozhodně neopíralo o scholastickou přesnost racionální teologie. Jeho distance od pražské univerzity souvisí s osobními vztahy k okruhu jejích zakládajících členů. Vojtěch je zastáncem církevně-správního reformismu stylu Arnošta z Pardubic a zároveň je uchvácen osobností Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže, k jehož dílu chová nejen sympatie, ale odváží se je i podpořit, jakkoli zpočátku ustupoval (v případě korespondence s Konrádem) obavám ze střetu s mendikanty. Ve snaze o záchranu Nového Jeruzaléma je již mnohem pevnější a sebejistější ve svých pozicích (v té době se pouští i do poněkud nešťastého teologického sporu s arcibiskupem). V období vyšetřování Milíčových žáků, tlaků proti myšlence častého přijímání, s níž byl Jeruzalém spojen, a rozhořivajícího se honu na beghardy, byl nezdar úsilí o obnovu Jeruzaléma, který vedl k přenesení fundační aktivity k projektu Betlémské kaple a Nazaretské koleje, předem zřejmý.

3.2.7 Matěj z Janova

Matěj z Janova se narodil mezi roky 1350-55 v Janově u Mladé Vožice, nedaleko od Malého Ježova, rodiště Vojtěcha Raňků. Vojtěch jej podpořil na studiích v Praze a posléze v Paříži, kde studoval od roku 1373 a dosáhl gradu mistra svobodných umění roku 1376. Pokračoval ve studiu teologie, vyučoval na artistické fakultě a pobýval tu do roku 1381, kdy po vnitřních rozbrojích mezi univerzitními stranami v souvislosti s papežským schizmatem odešel do Prahy. Od papeže Urbana VI. získal expektaci na hodnost kanovníka u sv. Víta, avšak nikdy z tohoto kanonikátu nedosáhl příjmů a zůstal mu jen titulárně. Jan z Jenštejna jej jmenoval arcibiskupským zpovědníkem a „pařížského mistra“ se opět ujal ve svém domě kanovník a scholastikus Vojtěch Raňků z Ježova. Matěj pokračoval ve studiích teologie na pražské univerzitě, každodenně kázal u sv. Víta a též u sv. Mikuláše na Starém Městě, v roce 1388 získal pak obročí fary ve Velké Vsi u Podbořan.

Před pařížským studiem se Matěj setkal v Praze Milíčem z Kroměříže, jehož kázáním, činností a životním stylem byl stržen a podal o tom svědectví ve svém životním díle *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, kam zařadil jako samostatnou kapitolu *Narratio de Milicio*. Zde přiznává plamennému kazateli ctnosti křesťanské lásky i k nepřátelům, soucitu a milosrdenství, askeze a pastorační horlivosti a připojuje se k označení „druhého Eliáše“.²⁸⁷ Ve svých kázáních byl později ovlivněn Milíčem a jeho kazatelským okruhem a předkládal myšlenky, které v teologicky precizní formě vělil do pozdějších Regulí. Významným rysem je Matějova vázanost na text Písma, velmi redukuje obvyklou argumentaci patristickou a kanonickou tradicí.

Matěj z Janova se stal obětí honu na beghardy, jež v Praze rozpoutal roku 1388 Václav IV. jako záminku, zřejmě proto, aby ukázal, že se arcibiskup Jan z Jenštejna málo stará o pořádek a potlačování kacírství ve své provincii.²⁸⁸ Pražskou synodou byl Matěj spolu se svými žáky 18. 10. 1389 donucen odvolat pět bludných článků, které se týkaly úcty obrazů a ostatků svatých, otázky mystického těla Kristova a častého svatého přijímání. Matěj byl na půl roku zbaven oprávnění kázat v Praze.²⁸⁹ Věnoval se pak ve vzniklém čase práci na již započatých Regulích a o to horlivěji odhaloval projevy falešného křesťanství jako zjištěné praktiky světského i řeholního duchovenstva a povrchnost projevů úcty k relikviím a obrazům světců.²⁹⁰ Synoda o den později zakázala na popud arcibiskupa Jana z Jenštejna časté sv. přijímání z obavy před excesy beghardů.²⁹¹

²⁸⁷ M. Matěj z JANOVA: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*. Ed. Miroslav Kaňák, přel. Rudolf Schenk. Praha : ÚCN, 1954, s. 260, 261. TÝŽ: *Narratio de Milicio*. In: *Matthiae de Janov regulae Veteris et novi Testamenti III*, ed. Vl. Kybal, Oeniponte [Innsbruck] 1908-1913, 358-359.

²⁸⁸ ŠMAHEL: *Husitská revoluce II*, s. 207.

²⁸⁹ Spolu s ním byl mnohem přísněji potrestán desetiletým zákazem kázání Jakub z Kaplic, jemuž bylo předkládáno 14 bludných článků. Odvolal se k papeži Bonifáci IX., jenž nařídil Jenštejnovi kauzu přezkoumat, výsledek není znám (ŠMAHEL, *Ibid.*, s. 208).

²⁹⁰ ŠMAHEL, *Ibid.*, připojuje poznámku, že když Matěj získal trestem čas na dokončení svého díla, „Matějovi odpůrci tak proti své vůli přispěli k tomu, že následující reformní generace se mohla opřít o dílo zdůvodňující návrat k prvotní církvi a spásonosnou potřebu častého přijímání svátosti oltářní.“

Další zpráva o něm je až z roku 1392, kdy byl vyzván, aby předložil notáři generálního vikariátu dvě knihy, opisy svých děl, jednoho v češtině a jednoho v latině. Latinskou knihou byla patrně část Regulí, českou mohl být český překlad Písma sv.²⁹² Někdy v té době byl znovu trestán zákazem kněžských funkcí, jenž byl zrušen 13. 9. 1392 po slibu poslušnosti arcibiskupa Jana z Jenštejna učiněným před generálním vikářem Janem z Pomuku.²⁹³ Další potíže s církevní správou a censurou již vzhledem k okolnostem sporu konzistoře s králem neměl. Jana z Pomuku přežil o rok a půl, zemřel 30. listopadu 1394.

3.2.7.1 Učení Matěje z Janova

Janovova teologie obsažená v Pravidlech Starého a Nového zákona (*Regulae Veteris et Novi Testamenti*) z let 1388-1394 právem vzbuzuje opakovaný zájem teologů i historiků. Generace „předchůdců české reformace“ byla v podstatě objevena co do obsahu a dosahu jejich názorů až Františkem Palackým.²⁹⁴ Z Janovových Regulí vydal Josef Emler v Pramenech dějin českých Život Milíčův.²⁹⁵ Matěji z Janova věnoval pasáže v Dějepise města Prahy Václav Vladivoj Tomek.²⁹⁶ V letech 1908-1926 postupně vydal Vlastimil Kybal čtyři knihy Regulí.²⁹⁷ Kybal se jako Janovovský

²⁹¹ Na základě mystického zžitku v nemoci a zřejmě i pod vlivem Jindřicha z Bitterfeldu změnil arcibiskup pohled na časté přijímání laiků a synoda z června 1391 je povolila.

²⁹² KAŇÁK, Miloslav: Život a dílo Matěje z Janova. In z JANOVA, Matěj: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*. Ed. Miloslav Kaňák, přel. Rudolf Schenk. Praha : ÚCN, 1954, s. 5-27, zde s. 11-12.

²⁹³ ŠMAHEL, Ibid., s. 209.

²⁹⁴ Palacký např. považoval dílo *Regulae Veteris et Novi Testamenti* za ne zcela trefně nazvané, neboť se „jedná o knihy o pravém a nepravém křesťanství,“ ale autor míní „pravidla“ biblického základu jako poučení a instrukce pro správný život křesťana. Palacký, František: *Dějiny národu českého v Čechách i v Moravě, díl 3. . Dle 3. vyd. ed. J. Kalouska z r. 1876. Praha : L. Mazáč, 1937, s. 26 (knihy 11., čl. 1.)*.

²⁹⁵ *Život Miliče z Kroměříže*. [Vita venerabilis presbyteri Milicii...] Přel. Jos. Truhlář. In *FRB I*. Praha : Museum království českého, 1873, s. 404-30.

²⁹⁶ TOMEK, Václav Vladivoj: *Dějepis města Prahy*. Sv. III (1875). Praha : F. Řivnáč, s. 350.

²⁹⁷ Kybalova edice díla Matěje z JANOVA *Regulae Veteris et Novi Testamenti* vyšla ve 4 dílech před 1. sv. válkou v Innsbrucku: 1. díl 1908, 2. díl 1909; 3. *Traktát o Antikristu* (1911); 4. *Traktát o ohavnosti zpusťování na místě svatém* (1913). Pátý svazek vyšel až po válce: *Regulae Veteris et Novi Testamenti* :

badatel profiloval rozbor Učení M. Matěje z Janova.²⁹⁸ Výbor z Regulí v českém překladu vydali Miloslav Kaňák a Rudolf Schenk roku 1954.²⁹⁹ Janovovou ekleziologií se zabýval Emil Valášek,³⁰⁰ a jeho učení v souvislostech zdrojů a kontextu se dlouhodobě věnuje Jana Nechutová,³⁰¹ která spolu s Helenou Krmíčkovou vydala roku 1993 poslední pátou knihu Regulí s traktátem *De Corpore Christi*.³⁰²

Regule neboli pravidla pro pravý křesťanský život jsou založena na Písmu sv., je jich dvanáct, která se řídí nejdůležitějším třináctým pravidlem (poslední v 1. knize): *Regula principalis* či *generalis* identifikuje Janov s novoplatónskou „*Veritas prima*“ a tím s Kristem. Regule přinášejí biblické principy do celé teologie a prakticko-morálních konsekvencí. *Regula principalis* je cílem dvanácti předchozích. Celou Janovovu teologii vyjadřují dvě teologické charakteristiky: *princip Písma* (Bible jako jediný zdroj teologie, ovšem chápaná ve středověkých intencích, tj. jako Písmo sv. v podání tradice, nejedná se o reformační *sola scriptura*³⁰³). Janov jen zřídka (narozdíl od ostatních autorů své doby) cituje církevní otce či kanonické právo. Druhým

O těle Kristově. Ed. Vlastimil KYBAL. Praha, Komise pro vydávání pramenů čes. hnutí náb., 1926.

²⁹⁸ KYBAL, Vlastimil: Učení M. Matěje z Janova. Praha, 1905. Reprint ed. Jan B. Lášek – Jaroslav Hrdlička. Brno : L. Marek, 2000.

²⁹⁹ z JANOVA, Matěj: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona.* Ed. Miloslav Kaňák, přel. Rudolf Schenk. Praha : ÚCN, 1954

³⁰⁰ VALASEK, Emil: *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55-1393) : ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert.* Romae, 1971.

³⁰¹ V habilitační práci Učení Matěje z Janova a jeho působení. Brno, 1970/1991 a NECHUTOVÁ Jana: Matěj z Janova: znovu objeven biblický princip? In *Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia V : Miscellanea.* Praha : UK ETF, 2004, s. 7-15.

³⁰² *Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum veteris et novi testamenti. Liber 5, De corpore Christi (editionis volumen 6).* Edidit Jana Nechutová – Helena Krmíčková. München : Oldenbourg, 1993. ISBN 3-486-56039-5

³⁰³ Janov se na základě Písma nestaví proti tradici ve smyslu Podání, ale proti přebytečným a škodlivým přídávům, lidským „nálezkům“ a tradicím. STEINER, Václav: Eklesiologie Matěje z Janova v podání E. Valáška. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého sympozia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000.* Brno, 2002, s. 112-118, zde 115.

principem je *Veritas prima, princip „první pravdy,”* hlavní regule: pro křesťana je závazná autorita Krista, nikoli dogmat a církevních institucí. Ale Janov neupadá do hereze, aby odmítl církevní instituci jako takovou podobně jako pozdější reformátoři, problematická je mu především aktuální situace papežského schizmatu.³⁰⁴

Co se týče prvního principu, principu Písma, lze jej označit (jeho aplikaci) za „redukcionalismus“, protože jádrem Janovova učení je odmítnutí všeho, co stojí mimo Bibli anebo vzor Kristova života, apoštolů a prvotní církve. Označuje to „traditiones“ a „ad inventiones hominum“. Na jedné straně je pravda Kristova, na druhé straně lidské tradice. Lidským tradicím vládne Antikrist, kterýžto pojem Janov přímo nepersonifikuje, ale vztahuje na působení těch, kdo takové tradice prosazují na úkor skutečného jádra křesťanské víry: *corpus antichristi, magnus antichristus*. Zapomenutým jádrem (středem) víry je Kristus, jeho kříž a zmrtvýchvstání. Viditelné znamení milosti kříže je pro křesťana Eucharistie. Ta není jen *panis viaticus* pro jednotlivé komunikanty, její přijímání je nejen podstatným sjednocením duše s Kristem, ale také zakládá pravou jednotu věřících v lásce ve společenství církve – *communio sanctorum*. V Janovově podání, upozorňuje Nechutová, je zřetelná synonymie termínu *communio*, jež označuje jak nejsvětější svátost Eucharistie, tak církev. Funkcí Eucharistie je spojení věřícího s Kristem ale také s ostatními navzájem, tj. církev.³⁰⁵

Janovova ekleziologie vyrůstá z jeho teologie založené na dvou hlavních principech, vedle principu Písma na *regula generalis* jako vycházení všeho od Boha a směřování k němu jako cíli, jímž je *veritas prima* totožná s Kristem, božím Slovem. Je jen jediná pravá *veritas* a jediná pravá církev apoštolská. Příslušnost k církvi spočívá v naplnění Duchem svatým a sycením se tělem a krví Kristovou. Nezáleží jen na vnějších znacích, totiž na víře a křtu, ale skutcích milosrdenství a boží milosti, v poslušnosti Ducha nést Kristův kříž a tak Krista následovat. Z těch jako vyvolených je složena *ecclesia sanctorum*. Vedle toho existuje *ecclesia malignicum*, církev nevěrných, tělo Antikristovo.

³⁰⁴ NECHUTOVÁ, Jana: Die charismatische Spiritualität in Böhmen in der Vorreformatorenzeit. In *Österreichische Osthefte* 39, 3 (1997), s. 411-19, zde s. 416.

³⁰⁵ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 417.

Známkou církve je jednota, ve vnějších znacích *uniformitas*, ve vnitřních *communio*. Janov přijímá tradiční hierarchické uspořádání církve, které je důležité pro zachování její jednoty, a opírá se o obraz církve Pavla z Tarsu jako těla a údů, který teologická tradice přijala v obraze rodiny prostřednictvím Pseudodionysia Areopagity. Předkládá vlastní pohled na schéma církevní hierarchie skládající se ze 12 stupňů ve 3 úrovních přednostní – ustanovené Kristem (papež, biskupové a faráři), důležité – ustanovené Duchem sv. a církví (patriarchové, arcibiskupové, arcijáhni, děkanové) a podřízené (kardinálové, kanovníci, kaplani, minoristé (klerici) a laici).³⁰⁶ V církvi působí také rameno duchovní a světské (které je duchovnímu podřízeno) a tři stavy manželský, zdrženlivý a panenský.

Podle Valáška představuje Janov v českém reformním prostředí jeden ze tří reformních proudů, z nichž jeden je viklefismus Jana Husa, druhý ockhamismus Vojtěcha Raňků a třetí patetický spiritualismus Matěje z Janova. Jeho zdrojem jsou mystikové školy od sv. Viktora a autor zjišťuje na základě odkazů a paralel, že Matějovým zdrojem v tom byl augustiniánský opat bl. Šimon z Cascie (Simone Fidati di Cassia, †1348). Janov stejně jako opat Šimon ospouštějí klasické scholastické zpracování látky na otázky a články a zpracovávají látku volně v kapitolách. Hlavním Šimonovým důrazem je uvedení do ctnostného křesťanského života, centrem jeho spirituality je modlitba a svátosti pokání a eucharistie. U Janova tomu odpovídají pokání, pokora, láska ke kříži, Eucharistie a odvolání se na Písmo. Ani jeden z nich také neprosazoval mariánskou zbožnost.³⁰⁷

V teoretické výbavě Regulí užil Matěj z Janova jak aristotelsko-tomistické, tak platónsko-augustinovské motivy, jež dominují: definicí církve jako *communio sanctorum* navazuje přímo na sv. Augustina, zvláštní postavení mají prvky pseudodionysiovské. Janov čerpal z Heinricha Seuse, z františkánských mystiků Bonaventury a Davida z Augsburgu a Huga od sv. Viktora. Vzhledem k vlivům, které čerpal na Sorbonně, je zajímavé, že se u něj nenacházejí prvky umírněného nominalismu (Pierre d'Ailly, Jean Gerson) ani vlivy Wiclifovy. „Pro Janova má

³⁰⁶ STEINER, Ibid., s. 114

³⁰⁷ STEINER, Ibid. U posledního připomíná Matějův nesouhlas s Jenštejnovým úsilím o zavedení svátku Navštívení Panny Marie.

filosofie svůj smysl jen tam, kde slouží nadpřirozené spáse člověka, stane-li se samoučelnou, pak ji Janov odmítá.”³⁰⁸ Nikoli teologie ani patristika, ale odvolávání na Písmo sv. je základem Matějovy argumentace.

Matějovo pojetí církve je tradiční.³⁰⁹ Církev je neviditelné *communio ipsorum sanctorum* a současně viditelné *communio omnium credentium*. Neviditelné společenství svatých je součástí viditelné hierarchické církve a skrze ně je tato spojena s *ecclesia sanctorum*. Vzájemný vztah je zprostředkován jednotící první pravdou, tj. samotným Kristem, a Eucharistií. Církev jako tajemné tělo Kristovo je jednou osobou, její vnitřní jednota se viditelně projevuje ve svátostném životě a obecnství veškerých věřících. Zákon *veritas prima* je každému zprostředkován vnitřní inspirací Duchem svatým, k níž se pojí vnějším zprostředkováním inspirovaným Písmem a učitelskou tradicí svatých. Pravdu nachází křesťan v Eucharistii, jejíž přijímání – *communio* – spojuje člen *communio credentium* s *communio sanctorum*.³¹⁰ Z tohoto spojení dvojího porozumění pojmu *communio* vyrůstá také Janovův postulát opakovaný tak často, že se stal jeho hlavním požadavkem: časté přijímání laiků, též žen a těch, kdo jako *coniugati* žijí v manželství.³¹¹ Časté přijímání je prostředkem k naplnění Kristova království a svátostí horizontální i vertikální jednoty. Rozlišení mezi dvojím obecnstvím v celku církve, viditelným věřících a neviditelným svatých, se opírá o tradici sv. Augustina,

³⁰⁸ STEINER, Ibid., s. 115.

³⁰⁹ V této otázce nejsou Kybal a Valášek zajedno. První z nich tvrdil, že Janovova nauka hledající jednotu církve nikoli v papeži ale v Duchu svatém odporuje katolickému dogmatu. Protichůdná stanoviska se pokusil smířit SKALICKÝ, Karel: Církev Kristova a církve Antikristova v teologii Matěje z Janova. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000*. Brno, 2002, s. 47-68, zde s. 50-51, s heslem „distingue tempora et concordabis iura” poukazem na rozdílnou dobu vzniku obou názorů, neboť Valášek psal svou analýzu již v době po II. Vaticanu, takže rozpor se současnou katolickou ekleziologií nenalezl. Podstatné ovšem zůstává posoudit tuto otázku z hlediska doby vzniku díla, kde je právě v době rodícího se konciliarismu poněkud obtížné a zavádějící hledat ekleziologicky dogmatické měřítko. Matěj z Janova byl ve své době jednotě církve více oddaný než vzájemně se exkomunikující dvojipapežství a pravověrnější než konciliaristé (právě z jejich nominalistického pohledu na církev, srv. k tomu SKALICKÝ, Ibid.).

³¹⁰ STEINER, Ibid., s. 116.

³¹¹ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 417 s odkazem na monografii PETRŮ, Ondřej M.: *M. Matěj z Janova o častém svátém přijímání*. Olomouc, 1946.

přijímanou školou viktoriánů s Hugem od sv. Viktora. Této tradici je vlastní rozlišení mezi boží obcí *ecclesia sanctorum* začínající Ábelem a církví nevěrných *ecclesia malignitium* počínající Kainem. Protikladem církve – *corpus Christi* – je *corpus Antichristi*, který je tvořen hlavně lpěním na lidské tradici, z níž nejsilněji kritizoval Janov úctu k svatým obrazům v kostele a kult svatých, jež odvádějí křesťana od jádra víry.³¹²

S tím souvisí eschatologie Matěje z Janova. Očekával konec světa, po příchodu Elijáše a Henocha mělo do světa vstoupit království Boží. Tato nálada odpovídá dobovému pozadí a kontextu rozličných katastrof. Janov podobně jako Milíč, čerpal z oblíbených proroctví, Nechutová připomíná jeden z jeho zdrojů z okruhu francouzské mystiky, traktát pařížského mistra "De periculis novissimorum temporum" a považuje za potřebné připomenout tematiku učení Jáchyma z Fiore.³¹³ Emil Valášek odmítá tezi o závislosti Janova na Jáchymu z Fiore a argumentuje Janovovým zásadním opřením o Písmo sv. Příslušná místa mohl Janov citovat přímo z Písma a navíc u něj není jáchymistické učení o třetím období sv. Ducha.³¹⁴ Janovovo nasazení pro časté přijímání – *communio cottidiana sacramentalis corporis Christi* znamená jistější účinek sjednocující moci a tento prostředek spásy potřebuje církve o to víc v časech nejnebezpečnějších (*tempora periculosissima*), kdy je rozdělena ve dvě hlavy. Pro Janova je to dílo Antikrista, trest za hříchy lidí a znamení posledních dnů. Současně se na něm projevuje nezničitelná vnitřní a vnější jednota pravé Kristovy církve, kterou bytostně nelze rozdělit. Je pozoruhodné, že Matěj z Janova nepřejímá v souvislosti s požadavkem obnovení viditelné jednoty církve myšlenku konciliarismu, s níž se po roce 1378 musel u svých současníků a na Sorbonně setkat (Heinrich z Langensteinu, Pierre d'Ailly, Jean Gerson). Jediným právoplatným papežem shledával shodně s arcibiskupem Jenštejnem Urana VI. a po něm Bonifáce IX. v Římě; je jen jedna církev a jedna její hlava, zatímco ti, kdo nejsou praví, náleží k *ecclesia malignitium* a nemohou jednotu pravé církve zničit. Není tak třeba ji

³¹² Podrobně k ekleziologické problematice SKALICKÝ, Ibid., 50-66.

³¹³ NECHUTOVÁ, Ibid., 118-119.

³¹⁴ VALASEK, Emil: *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55-1393) : ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert*. Romae, 1971.

nastolovat změnou vnějších forem, ale cestou vnitřní obrody jednotlivců v otevřenosti působení Ducha sv. a prohloubení spirituálního života.³¹⁵

Podobně jako pozdější zastánci přijímání podobojí chce Janov úsilím o častější přijímání překonat ústrk laiků. Jeho učení pak bylo také vítaným východiskem utrakvistům Jakoubkovi ze Stříbra a Mikuláši z Drážďan, kteří jej oba, nikoli však jmenovitě, v argumentaci citují.³¹⁶ Úsilí o časté přijímání bylo také jedním z bodů sporu Matěje z Janova s pražskou arcidiecézí. Obrácení Jana z Jenštejna k podpoře častého laického přijímání, jež vedlo k rehabilitaci Janovova požadavku pražskou synodou 1391, dává Nechutová také do souvislosti s charismatickou spiritualitou, v jejímž duchu arcibiskup smýšlel.³¹⁷

3.2.8 Tomáš Štítný ze Štítného

Svérázný autor spirituálně zaměřené literatury a překladů do českého jazyka, ovlivněný názory Milíče z Kroměříže. Narodil se mezi léty 1351 a 1355 v jihočeském Štítném u Žirovnice v zemanské rodině, studoval v Praze na univerzitě bez dosažení akademického titulu, byl zaujat studiem scholastické a mystické literatury a poslouchal kázání Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže. Poté se věnoval povinnostem rodinným a hospodářským na rodové tvrzi, ale současně dále studiu, překladům a psaní literatury. Neustále udržoval kontakty s pražským prostředím a okolo roku 1380 se přestěhoval do Prahy, aby měl blíže k reformním kazatelům a autorům v okruhu pražské univerzity. Již před rokem 1376 ovdověl a věnoval se sám výchově svých čtyř dětí, jimž (mimo jiné) dedikoval k poučení svá díla.³¹⁸ Nabádal v nich k rozvíjení a praxi vnitřně orientované zbožnosti, ovlivněn mystickými díly,

³¹⁵ STEINER, *Ibid.*, s. 117.

³¹⁶ K této věci KRMÍČKOVÁ, Helena: Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000*. Brno, 2002, s. 78-88.

³¹⁷ NECHUTOVÁ, *Ibid.*, s. 118.

³¹⁸ Kniežky šestery o obecných věcech křesťanských i Řeči besední, avšak vždy se vedle dětí obrací také k předpokládanému širšímu okruhu čtenářů. ŠTÍTNÝ ze Štítného, Tomáš: *Řeči besední*. Ed. Milada NEDVĚDOVÁ. Praha, 1992, s. 5-6.

avšak ve smyslu reformních myšlenek devotio moderna.³¹⁹ Jeho působení literárně činného vzdělaného laika bylo na svou dobu neobvyklé zvláště jeho zájmem o teologická témata a jejich zpracováním v domácím jazyce.

3.2.8.1 Dílo Tomáše ze Štítného

Díla Tomáše ze Štítného jsou známa téměř jen z opisů a to v několika variantách, jež pocházejí z autorských přepracování a redakcí.³²⁰ Jsou to Knížky šestery o obecných věcech křesťanských, Řeči besední, Řeči nedělní a sváteční, staročeský překlad Zjevení sv. Brigity a tři traktáty zařazené do Vyšehradského sborníku (O bojování hříchů s ctnostmi, O sedmi stupních duchovního stavu a O korábu Noe).³²¹ Štítnému byly též připisovány dva anonymní texty, překlad legendy Barlaam a Josafat a česká verze alegorie Knížky o šaších, které dle nověji publikovaného rozboru pocházejí z okruhu Štítného příznivců a jsou jím ovlivněny.³²² Svá díla opírá v intencích zvyklostí středověkých autorů v co největší míře o církevní autority.³²³

Knížky šestery o obecných věcech křesťanských jsou celkem osmi traktátů složeným sborníkem, věnovaným M. Vojtěchovi Raňků z Ježova. Jednotlivé traktáty jsou „O víře, o naději a o lásce“; „Výklad pateře“ (modlitby Páně); „O třech stavech, panenském, vdovském a manželském“; „O hospodáři, o hospodyni a o čeledi“; „Jak

³¹⁹ POLÍVKA, Miloslav: *Thomas von Štítné*. In *LexMA* 8, 723.

³²⁰ Vyjímku tvoří „Knížky šestery o obecných věcech křesťanských“ z roku 1376. K přehledu Štítného tvorby zde čerpáme ze SOUŠEK, Zdeněk: *Tomáš Štítný ze Štítného*. In *Vlastivědný sborník Pelhřimovska* 10, 1999, s. 92-3. Dále GEBAUER, Jan: *O životě a spisích Tomáše ze Štítného*. In *Spisy Tomáše ze Štítného* č. 1. Praha, 1923.

³²¹ V kritickém vydání Františka Ryšánka ŠTÍTNÝ ze Štítného, Tomáš: *Sborník Vyšehradský : O bojování hříchův s šlechtnostmi - O sedmi duchovního stavu vstupních - O korábi Noemově - O domu duchovním*. 1. Úvod a text. Vydal a úvodní studii napsal František Ryšánek. 1. vyd. Praha, 1960, pod tímž názvem pak ještě 2. *Slovník*. Praha, 1969.

³²² SOUŠEK (Ibid.) připomíná práci Gebauerova žáka Josefa Straky (mj. editora Štítného Řeči nedělních a svátečních /Praha, 1929/), jehož rozbor z 50. let 20. stol. mohl vyjít až počátkem 90. let: STRAKA, Josef: *Přeložil vskutku legendu o Barlaamovi a Josafatovi Tomáš ze Štítného?* In *Z kralické torze* 18, 1991-1992 [vyd. 1993], s. 4-19. TÝŽ: *Námitky proti přisuzování staročeských Knížek o šaších Tomáši ze Štítného*. *Z kralické torze* 18, 1991-1992 [vyd. 1993], s. 20-34. TÝŽ: *Knížky o šaších nejsou prací Tomáše ze Štítného*. *Z kralické torze* 19, 1993, s. 3-15.

³²³ RYCHTEROVÁ, Pavlína: *Žena a manželství v díle Tomáše ze Štítného*. In *Mediaevalia historica bohemica* 6. Praha, 1999, s. 105.

se zdejší stavové lidští připodobňují k andělským kůrům“; „Osten svědomí“; „O pokušení ďábelském“; „Jak se očistíme z toho, že hřešíme.“ Pozdější autorské redakce redukovaly sborník o některé části, popř. upravil i text a členění traktátů.³²⁴

Řeči besední pocházejí ze 70. let 13. stol. a později byly dvakrát přepracovány.³²⁵ Jejich kritickou edici s předmluvou vydala Milada Nedvědová.³²⁶ Obsahují uvedení do křesťanské víry a Štítný je připsal svým dětem. Jde o formu katechismu v otázkách a odpovědích, které jsou vsazeny do modelu rozhovoru dětí s otcem.

Řeči nedělní a sváteční jsou českou postilou, která byla rozdělena ve dvou dílech na zimní a letní část. Vznikla asi roku 1392. Dochována je plně jen první část, druhá vinou eklektického opisu jen torzovitě.

Překlad Zjevení sv. Brigity zpracoval Štítný z latiny kolem roku 1400 volně ve dvou verzích, které se liší svým rozsahem.³²⁷ Sv. Brigita Švédská (asi 1303-1373)³²⁸ je známa

³²⁴ K dochování opisů díla viz SOUŠEK, Ibid., s. 94, pozn. 19. Sborník se dochoval v pěti rukopisech z 15. stol., z rukopisu Knihovny Národního muzea byl vydán J. VRÁTÍKEM: *(Thómy ze Štítného) Knihy naučení křesťanského*. Praha : Řivnáč, 1873.

³²⁵ Dochovány v rukopise Budyšínském (1420?) a Pařížském (pol. 15. stol.) s redakcí Petra Chelčického.

³²⁶ ŠTÍTNÝ ze Štítného, Tomáš: *Řeči besední*. Ed. Milada NEDVĚDOVÁ. Praha, 1992.

³²⁷ Dochováno je celkem pět opisů, z toho čtyři z 15. stol. Štítného překladem se zabývá RYCHTEROVÁ, Pavlína: *Kirchenkritische Visionen der hl. Birgitta von Schweden und ihre Übersetzung von Thomas von Štítný*. In *Pater familias. Sborník příspěvků k životnímu jubileu Prof. Dr. Ivana Hlaváčka*. Praha, 2002, s. 357-379.

³²⁸ Též „Birgitta“. Nar. snad na přelomu let 1402/1403 ve Finstě u Uppsaly, roku 1348/9 přesídlila do Říma, kde zemřela 23. července 1373. Z manželství s Ulfem Gudmarssonem se jí narodilo osm dětí, mezi nimi též sv. Kateřina Švédská. Oba manželé měli blízké kontakty k ekrálovskému dvoru a současně v rámci své zbožnosti konali náboženské poutě. Po pouti do Compostely (1341-3) vstoupil Ulf do cisterciického kláštera Alvastra, kde 1344 zemřel. Vdovský stav znamenal pro Brigitu životní zvrat, a zhojnily se její vize, které dostávala již od roku 1342 a které nyní vnímala jako prorocství pro celé křesťanstvo. Na královském hradě Vadstena v oblasti Östergötland na jihu Švédska založila na základě jedoho vidění řád a první klášter Birgitanek – *Ordo Sanctissimi Salvatoris* (1346), o tři roky později se odebrala do Říma. Při italském pobytu žila asketickým životem a charitativní prací, konala náboženské poutě a před svou smrtí putovala do Svaté země (MONTAG, U.: *Birgitta von Schweden*. In *LexMA* 2, 215-7). Vkládala naděje do papeže Urbana V., který potvrdil roku 1370 nový řád a Brigitinu řeholi *Regula Sancti Salvatoris*. Papež Urban VI. převedl 1378 roku řeholi po přepracování jako dodatek k řeholi Augustinově. Ženský řád působil

především jako bojovnice za vnitřní reformu církve, která kritizuje mravní úpadek křesťanstva, jako hlavní neřesti doby pýchu, lakomství a nenávist a vyzývá církev ve všech jejích údech k pokání a požaduje nastolení harmoni moci duchovní a světské.³²⁹ Příčinou úpadku církve je úpadek víry u křesťanů, kteří k církvi náležejí již pouze formálně. Vinu na tom nese církevní hierarchie i světská moc.³³⁰

Více než 700 zjevení, kterých se jí dostalo, bylo záhy po její smrti shrnuto ve sbírce *Revelationes*, která obsahuje v redakci jejího zpovědníka, biskupa z Jaén Alfonsa Pechy osm knih zjevení. Jako čtvrtá redakce je známa tzv. redakce „pražská“, kterou na základě redakce Alfonsovy pořídil Matouš z Krakova jako člen kanonizační komise Brigitiny sestavené papežem Urbanem VI. Pražská redakce se rozšířila v Čechách a Polsku.³³¹ V dalších redakcích se ale dílo šířilo jak v latinském znění tak v překladech celou Evropou. Štítného výběrový překlad vznikl okolo r. 1400 a týká se asi jedné šestiny latinského originálu. Dvě verze jsou určeny pro různé adresáty, první a delší text pro dceru Anežku, zkrácený a výrazně pozměněný text pro širší laický čtenářský okruh.³³² Jsou tématicky členěné, obsahují mariánská vidění, zjevení o Ježíšově narození, zjevení o Ježíšově utrpení a poselství, podobenství o zkažené církvi a světě a boží napomenutí k pravému pokání a vidění týkající se světských i církevních panovníků.³³³ Výběrovost překladu není zcela náhodná, v zásadě dal Štítný přednost menšímu rozsahu pro přehlednost a vybírá obsahově, pomíjí příliš

na švédské Vadsteně, v italském Paradisu u Florencie a německém Marienbrunn u Gdaňsku a na přelomu 14. a 15. stol. přijal nová statuta jako ženský řád s agregovanou komunitou kněží i laických bratří a dosáhl fundací ve Skandinávii, Aglii, Itálii, Bavorsku, v Porýní i v Nizozemí (NYBERG, T.: Birgittiner, Birgittinerinnen. In *LexMA* 2, 218-9).

³²⁹ RYCHTEROVÁ: *Kirchenkritische Visionen der hl. Birgitta...*, s. 357. Brigitiny výzvy nezůstávaly jen v obecně mravní rovině, ale reagovaly na aktuální politickou situaci, objevuje se zde mj. i milíčovský motiv požadavku návratu papeže do Říma.

³³⁰ Struktura zjevení je většinou taková, že nejprve Bůh Otec nebo Syn představí na podobenství ideální církev, následuje kontrast s obrazem církve padlé a vize je završena napomínáním celého křesťanstva nebo jednotlivých údů církve. RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 358.

³³¹ RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 359.

³³² RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 360. Zde podrobně o Štítného redakcích a dochování spisů. Delší text se dochoval ve dvou rukopisech, starší z poč. 15. stol., kratší text se dochoval ve třech rukopisech, nejstarší z nich z roku 1419.

³³³ RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 361.

ostrou kritiku církevních zlořádů a otázky teologicky komplikované.³³⁴ Zbavuje tedy *Revelaciones* jejich aktuálního kontextu a kritického ostnu vůči církevní hierarchii, expresivity a naturalistické obraznosti, a dává tak vzniknout dílu charakteru devočního ponaučení shodného druhu s obdobným náboženským písemnictvím 15. stol., jež tak „má ve Štítném svého též v evropském kontextu raného reprezentanta.“³³⁵

3.2.8.2 Náboženské vzdělávání laiků – koncept nové zbožnosti

Narozdíl od Milíče a Matěje z Janova, kteří své v latině formulované teologické výzvy zaměřili na „odborné publikum“ v univerzitních kruzích a kléru, byly české překlady a kompilace Tomáše ze Štítného zacíleny na laické publikum. Výše zmínění své nábožensky vzdělávací snahy směřovali ke kněžím činným v pastorači a ke kazatelům, kteří měli jejich obsahy sami sdělovat laickým příjemcům, Štítný se obracel přímo k laikům.

Štítného výběr zdrojové literatury patřil k všeobecně známým dílům v kruzích latinsky vzdělaných vrstev. řídil se pravděpodobně pastoračním kánonem tradice na pražské univerzitě, jenž se odrážel ve vzniku sborníků teologické a kontemplativní literatury. Štítný se přitom podle zjištění Pavlína Rychterové orientoval na takové sborníky, kde byl již předem učiněn tématický a obsahový výběr, proto podle ní nelze s předchozím českým literárně-historickým badáním poukazovat na Štítného výběry jako na doklad širokého horizontu jeho vzdělání ani jako na vědomě vytvořený výběr s ohledem na potenciální publikum.³³⁶

Štítný přeložil *Horologium sapientiae* Heinricha Seuse, *Soliloquia* Richarda od sv. Viktora a *Summa virtutum* Wilhelma Peralda. V kompilacích využil *Tractatus de interiore et exteriori homine* Davida z Augsburгу, *De conflictu viciorum et virtutum*

³³⁴ RYCHTEROVÁ, Ibid., s. 362-4. Štítný se v líčení Božího trestu např. systematicky vyhýbá výrokům o pekle.

³³⁵ RYCHTEROVÁ, Ibid., s. 364.

³³⁶ RYCHTEROVÁ, Pavlína: Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln, 2006, s. 219-237, zde 225.

Ambrosia Autperta, *De preparatione cordis* Gerharda z Lutychu a *De interiore domo* Hugona od sv. Viktora. V Řečech besedních citoval podstatnou měrou Malogranatum, odkud také převzal mnohé výroky patristické a teologické tradice.³³⁷ Tomáš svou motivaci sám popsal v první řadě jako poučení vlastních dětí, které mají v jeho knihách po jeho smrti nalézt podklady pro zbožné rozhovory a rozjímání, na které jsou v dané chvíli ještě nezralí. Četba se jim má stát zaměstnáním pro volný čas, zvláště na venkově, kde není dostupná duchovní péče a kázání.³³⁸ Okruh svých příjemců nacházel tak Štítný v nejbližším okolí a „jediné dílo, u něž na základě rozšíření lze předpokládat širší recepci, je výběrový překlad *Revelaciones* sv. Brigity Švédské,“ jejichž překlad do lidového jazyka i v dalších zemích Evropy odpovídá oblíbě latinské předlohy.³³⁹ Štítného teologické kompilace z děl moderních i klasických i přes užší rozšíření představují vedle toho myšlenkově náročnější materiál podaný srozumitelnou formou.

Jihočeský zeman byl jediným českým autorem, jenž se ve 14. stol. věnoval systematicky vernakulární náboženské vzdělávací literatuře pro laiky. Své spisy představoval jako základní četbu a průpravu čtenáře před tím, než sám nalezne kvalifikovaného učitele v otázkách víry. Přitom si postěžoval na kritické posuzovatele svého snažení z řad kléru, že se nevěnují obsahu knih, ale ptají se jen po autorovi. Štítnému bylo předhazováno, že se jako laik, navíc nelatinsky, věnuje otázkám, jež mu vzhledem k jeho postavení nepřísluší. Tomu se on brání „a zdali i po shnilých žlebiech neteče druhdy voda čistá?“³⁴⁰ Své spisy byl hotov podrobit posudku univerzitních teologů, v této souvislosti je třeba připomenout lektoráty Vojtěcha Raňků z Ježova.³⁴¹ Ve světle dedikací a odkazů ke konkrétním osobnostem

³³⁷ ŠTÍTNÝ ze Štítného, Tomáš: *Řeči besední*. K vydání připravila a úvod napsala Milada Nedvědová. Praha, 1992.

³³⁸ ŠTÍTNÉHO, Tomáš ze: *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*. Ed. Karel Jaromír Erben. Praha, 1852, s. 1, a podobně i v dalších (*Řeči besední*, *Knihy naučení křesťanského*).

³³⁹ RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 226.

³⁴⁰ RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 226-7, cit. ŠTÍTNÉHO: *Řeči besední*. Vyd. Milada Nedvědová. Praha, 1992, s. 71.

³⁴¹ Tak je Raňků zmíněn v dedikaci *Knížek šesterych*. Jeho příspěví se týkalo Tomášovy české teologické terminologie.

nelze skutečnost přejít jen odkazem k obvyklému pokornému autorskému postoji.³⁴² Vzhledem k typice takového postoje ale není nutné vyvozovat z toho závěry o Tomášově autorské nejistotě laika odvažujícího se do jemu nepřislušných sfér, když si tento laik dovede také stěžovat na osočování ze strany odborně vzdělaných nepřiznivců. Podobné sočení postihovalo pravidelně díla laických autorů jako mystiček a vizionářek nebo i např. Heinricha Seuse, autory nizozemské devotio moderna.³⁴³

Štítný orientoval svou dceru Anežku k tomu, že se neprovdala a svůj život prožila po jeho smrti zřejmě na základě jeho doporučení v polořeholní komunitě zbožných panen a vdov v pražském domě poblíž Betlémské kaple.³⁴⁴ Jí pro duchovní vzdělání věnoval jmenovitě některá svá díla.³⁴⁵ Odtud lze předpokládat, jak Rychterová připomíná, že Štítného spisy byly čteny v kruzích bekyní. Právě mnohé z pražských bekyní byly horlivými posluchačkami kázání reformního okruhu kaple Betlémské a Jana Husa a bekyně se objevily po vypuknutí husitské revoluce na straně radikálních budovatelů Tábora nebo přívrženců Jana Želivského (ovšem s tím rozdílem, že bekyně z vyšších sociálních vrstev měšťanských či šlechtických nejsou totožné s bekyněmi prvních revolučních let).³⁴⁶

Tomáš ze Štítného se obracel vedle své rodiny na další adresáty interesované laiky ale i řeholníky, zvláště na laické bratry a jeptišky a novice, které neovládají latinu a nerozumějí Písmu ani liturgickým textům, nebo na rodiče připravující své děti na vstup do řádu.

³⁴² RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 227, uvádí příklady takových devótních formulí v soudobé literatuře.

³⁴³ RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 228, s odkazem na nám nedostupnou práci KOCK, Thomas: *Die Buchkultur der Devotio moderna : Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksausbau im Zeitalter des Medienwechsels*. Frankfurt am Main, 1999, s. 184.

³⁴⁴ RYCHTEROVÁ: *Žena a manželství v díle Tomáše ze Štítného.*, s. 103, s odkazem na GEBAUERA, J.: *O životě a spisích Tomáše ze Štítného*, s. 8-11.

³⁴⁵ Překlad Zjevení sv. Brigity nebo Knížky sestery, kde přímo zmiňuje, že: „takéť jsem připsal o manželstvie, ač bych i raději tě pannú viděl, kdyby tomu chtěla od sebe sama. Ale každý má od Boha svůj dar zvláštní, onen takto, a onen takto.“ (TOMÁŠE ZE ŠTÍTNÉHO *Knížky sestery o obecných věcech křesťanských*. Ed. K. J. ERBEN. Praha, 1852, s. XXV, cit. dle RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 103, pozn. 35).

³⁴⁶ RYCHTEROVÁ: *Konzepte der Religiösen Erziehung*, s. 228-9 a viz kapitolu 3.1.8.

3.2.8.3 Štíttný a *devotio moderna*

Vztah díla Tomáše ze Štíttného k myšlenkám *devotio moderna* bývá v přehledech naznačován.³⁴⁷ Dříve zůstával víceméně nepovšimnut, zajímavou poznámku však učinil Machilek,³⁴⁸ blíže si jeho osobnosti povšiml Gerwing a s důrazem na motivaci náboženského vzdělávání laiků se jím zabývá Rychterová.³⁴⁹

K *devotio moderna* se připodobňuje tento vzdělaný a tvůrčí laik již svým životem a zápalem pro cestu zbožnosti, která je zaměřena na skutečnou vnitřní nápravu a praxi víry jednotlivce. V užším kontextu jsou znaky jeho díla zájem o Písmo sv. a jeho výklad a kázání v mateřském jazyce, překlady a osobité převody Zjevení sv. Brigity a kompilace z patristické, mystické a devoční literatury ve snaze oslovit široký okruh nelatinsky vzdělaných čtenářů. Jeho nejdůležitější práce tohoto druhu jsou traktáty *O trojích staviach, panenském, vdovském a manželském* a *O hospodáři, hospodyní a o čeledi* ze souboru *Knih o obecných věcech křesťanských*.³⁵⁰

³⁴⁷ POLÍVKA, Miloslav: *Thomas von Štíttné*. In *LexMA* 8, 723.

³⁴⁸ MACHILEK: Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jahrhunderts. In *Mediaevalia Bohemica* 3. Praha, 1970 [vročení 1971], s. 209-227., zde s. 212, připomněl téma kritiky poutní máníe u Tomáše Štíttného a v *Imitatio Christi*, kde se opírá o názory Geerta Grota.

³⁴⁹ RYCHTEROVÁ, Pavlína: Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. Einige Überlegungen zur Debatte über die sog. böhmische *Devotio moderna*. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln, 2006, s. 219-237. TÁŽ: Kirchenkritische Visionen der hl. Birgitta von Schweden und ihre Übersetzung von Thomas von Štíttný. In *Pater familias. Sborník příspěvků k životnímu jubileu Prof. Dr. Ivana Hlaváčka*. Praha, 2002, s. 357-379.

³⁵⁰ RYCHTEROVÁ, Pavlína: Žena a manželství v díle Tomáše ze Štíttného, s. 104-5. V těchto dvou traktátech podal Štíttný výklad svých pohledů na ženu a manželství. Harmonické manželství je podle něj založeno na vzájemné manželské lásce, věrnosti, podpoře a toleranci (RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 106). Drží se obecně přijímaného středověkého vzoru starozákonního manželství Tobijáše a Sáry, jako nejvyšší ctnost hodnotí pokoru, nikoli jako slepou poslušnost, ale jako schopnost naslouchat dobrým radám a čelit zlovykům jako pýcha a marnivost. Ke čtyřem hloavním ctnostem dobré manželky řadí Štíttný smířlivost a schopnost tolerance. Ve shodě s tracií popisuje Štíttný také ženské nectnosti, zvl. zálibu v tancích a marnivost, k ostatním je ale shovívavý a nesnaží se jejich výčtem charakterizovat ženskou méněcennost, jak je to jinak u středověkých autorů obvyklé (RYCHTEROVÁ, *Ibid.*, s. 104-6 a zde pozn. 23).

Jeho vnitřní motivací je snaha po nápravě stavu světa a církve, která začíná u každého jednotlivce uspořádáním vlastního života a vnitřním životem zbožnosti křesťanské víry. Snaha o srozumitelnost a přístupnost ho vede k přepracovávání spisů a odkrývání podstatného pomocí obrazného stylu podobenství a přirovnání. V odvratu od spekulativnosti a snaze po intelektuální dostupnosti se zaměřuje na zpracování děl charakteru devočního poučení. V tomto duchu zpracoval svůj převod Brigitiných *Revelaciones* pomocí výběru a zmírnění expresivity výpovědí, zcela ve smyslu snahy po dosažení nápravy skrze duchovní cestu individuální zbožnosti v zájmu nápravy v rámci stávajícího řádu světa. Interiorita co do vztahu ke změnám společenského řádu je charakteristikou hnutí nové zbožnosti.

Neméně zajímavý je Štítného vztah k prostředí rodiny a k ženám. Tyto názory mohou být vnímány jako konsekventní k augustinovskému pojetí. Jeho pohled se vymyká obvyklé středověké mysogynii, což je jistě způsobeno také rodinnou zkušeností s ženským prostředím, velmi ctil svou manželku a neobvyklé je také liberální posouzení manželského soužití.³⁵¹ Toto překonání tomistického pohrdání ženou a je prvkem nové zbožnosti, která ve svém zaměření na individuální zbožnost nečiní rozdíl mezi hodnotu lidské existence podle rodu. Ve shodě s ideály devotio moderna Tomáš ze Štítného překonal exkluzivitu monastického ideálu křesťanské dokonalosti.

³⁵¹ RYCHTEROVÁ, Ibid., podává přehled středověkých názorů na ženu, manželství a sexualitu s odkazy na literaturu. Obecně lze ve středověku, který vždy až na heretické excesy hodnotí ženu, sexualitu i manželství více nebo méně pohrdavě či nepříznivě vycházející vždy především z myšlenek Pavla z Tarsu a ideálu následování Kristova životního vzoru včetně pohlavní zdrženlivosti, sledovat dva hlavní nikoli protichůdné názorové proudy, z nichž mírnější se opíral o sv. Augustina a ostřejší až extrémní o sv. Jeronýma a vyvrcholil v misogynních názorech Tomáše Akvinského. To se odráželo v exkluzivním ideálu monastického způsobu života jako jediné cesty ke křesťanské dokonalosti. Život v manželství byl sice provázen také svátostně, ale jeho ideálem byla manželská pohlavní čistota podle vzoru duchovní svatby Krista s církví. Z extrémnějších pozic byl i pohlavní styk za účelem plození potomků považován alespoň za lehký hřích. Tomu všemu se Tomáš ze Štítného vskutku výrazně vymyká, když za legitimní důvod považuje pro pohlavní styk v manželství dokonce i uspokojení tělesné žádosti (cit. text z traktátu *O trojich staviech*, z části *O manželstvi*): „Pravda jest, když ne pro plod, ani pro manžela svého, ale pro svů tělesnú libosť dopustí se kto skutku tělesného v manželstvie, ač i v čas podobný k tomu: však jest poprznil čistoty manželské..., ale však lehce. Jakoby prielbici čistú posul prachem, aneb zmazal olejem, aby nezrezavěla, a potom by snáz to střel, než rez...” (TOMÁŠE ZE ŠTÍTNÉHO *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*. Ed. K. J. ERBEN. Praha, 1852, s. 96, cit. dle RYCHTEROVÁ, Ibid., s. 107, pozn. 49).

Předlohy Štítným zpracovávané se částečně shodují s díly, která tvořila základ duchovního a myšlenkového konceptu Geerta Grota (především *Horologium sapientiae* Heinricha Seuse) a jeho následovníků. Jeho překlady shodně jako u autorů *devotio moderna* „sloužit jedinému účelu: morálnímu a etickému vzdělání laiků, pokojné náboženské obnově a vývoji kvietistické spirituality.“³⁵² Narozdíl od Grota dospěl Štítný ke své formaci zcela laickou cestou mimo klášterní zdi, přičemž dosáhl spirituální praxe *devotio moderna*, kterou teoreticky formuloval v širší záběru od prostředí rodiny přes semireligiózní společenství až k řeholním komunitám. Při tom hojně citoval také zbraslavské *Malogranatum*. Podobně jako představitelé nizo- zemské *devotio moderna* rozeznal význam vernakulární náboženské literatury pro laiky a čerpal z podobných zdrojů patristické a mystické tradice, podobně jako oni byl univerzitně vzdělán a jeho záměrem byla náboženská četba pro duchovní vzdělání laiků, tak jako u Florense Radewijnse a Gerharda Zerbolda van Zutphen jejich vernakulární kompilace sloužily četbě laických bratří v komunitách a v konventech Windesheimské kongregace. Štítného lze tedy označit jako laického „teologa zbožnosti“ [Frömmigkeitstheologe], jehož cílem bylo zpřístupit laikům nikoliv pouze elementární katechezi, nýbrž také výsledky univerzitní i monastické teologie spolu s mystickým poznáním Boha.“³⁵³ Štítnému adresátem je každý křesťan, jenž je duchovním, protože žije z Ducha svatého.

Spirituální koncepci vystavěl Štítný na citátech z díla minority Davida z Augsburgu (†1272) *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres* a sice z jeho třetí knihy, traktátu *De septem processibus religiosum*.³⁵⁴ „Člověk duchovní“ (Štítného překlad *religiosus*) má na duchovní cestě sedm stupňů: „I jest první vstupuň plápolivé náboženství, druhý úsilí v utrpení, třetí duchovní utěšení, čtvrt pokušení, pátý proti pokušení lékařství, šestý skutky šlechtnosti, sedmý moudrosti pravé.“³⁵⁵ Štítný klade vedle

³⁵² RYCHTEROVÁ: Konzepte der religiösen Erziehung der Laien, s. 230.

³⁵³ RYCHTEROVÁ: Ibid., s. 231-2.

³⁵⁴ Autor sám vytvořil ještě zkrácené znění v němčině *Die sieben Vorregeln der Tugend*. Srovnání předlohy a Štítného zpracování podala v příkladech RYCHTEROVÁ, Ibid., s. 232-4 a pozn. 52-6.

³⁵⁵ Ibid., pozn. 55, kde Rychterová cituje ze *Sborníku vyšehradského*, sv. 1. Ed. F. Ryšánek, Praha 1960, s. 123-4 a uvádí zdroj ze zmíněného traktátu Davida z Augsburgu (odkud Štítný široce překládal):

sebe *vita contemplativa* („život duchovní“) a *vita activa* („život pracovitý“)³⁵⁶ *Vita contemplativa* vede paměť pěti cestami, aby se stále držela Boha: „Jedna jest čísti svaté Písmo, druhá přemlouvati o něm s jinými, třetí v své mysli o něm přemietati, čtvrtá modliti se, pátá spatřovati jej, dívajíc se jemu a spatřijíc dívati se vzdvižnú myslí k němu.“³⁵⁷ Sedm stupňů popisuje cestu k dokonalosti (pravé moudrosti) a pět cest popisuje praxi *devotio*.

Štítného zaměření na náboženské vzdělávání laiků pomocí vernakulární literatury jej odlišuje od jeho vzorů v kazatelích a teologiích reformního zaměření, Waldhausera, milíčova okruhu, Matěje z Janova. Pro kazatele jsou laici pasivními příjemci předávaných obsahů poučení a napomínání, pro Štítného jsou aktivními čtenáři a zapojují se do procesu individualizovaného náboženského (sebe)vzdělávání. Ve stopách Štítného později kráčel Petr Chelčický († okolo 1360), jenž Štítného spisy četl a sám určil svou staročeskou Postillu laickým čtenářům pro nedělní duchovní rozjímání o slově božím.³⁵⁸

„Profectus religiosi septem processibus distinguitur, licet non ab omnibus attingantur: primus fervoris, secundus laboris, tertius consolationis, quartus tentationis, quintus remediorum, sextus virtutis, septimus sapientiae.”

³⁵⁶ Ibid., pozn. 56.

³⁵⁷ Ibid., s uvedením latinské předlohy: Memoria, ut in Deum intendere iugiter assuescat eique inhaereat, quinque vias terere et frequentare addiscat, quae sunt: lectio et collatio, meditatio de Deo, oratio et contemplatio.”

³⁵⁸ RYCHTEROVÁ, Ibid., s. 236.

4 POJEM A TYPOLOGIE ČESKÉ DEVOTIO MODERNA

4.1 Koncepty otázky po české devotio moderna

Pojem české devotio moderna pro české reformní hnutí 14. stol. použil Eduard Winter v souvislosti se svým konceptem raného humanismu zasazeným do širokoplochého rámce evropských duchovních dějin. Jeho koncept vyvolal řadu polemických ohlasů. Tvrzení, že české reformní hnutí přímo ovlivnilo vznik a charakter nizozemské devotio moderna včetně jejího zakladatele Geerta Grota, ovšem současně přivedlo pozornost badatelů *devotio moderna* k tématu do té doby nepovšimnutému.³⁵⁹ Někteří historikové na Wintera navázali a pokusili se ideovou vazbu obou hnutí blíže popsat a doložit. Wintrova ideová koncepce reformních proudů podzního středověku jako proevů raného humanismu dnes není všeobecně přijímána, avšak odborná debata a prohloubení poznání, které byly orientovány i na základě jeho tezí, otevřely mimo jiné nové pohledy na české duchovní proudy ve 14. stol. Myšlenková příbuznost nizozemského hnutí a českých reformních projevů v některých významných aspektech nutí k vyrovnávání a zaujímání postojů k této skutečnosti.

4.1.1 Wintrova koncepce raného humanismu a její dosah

Představu raného humanismu v pojetí náboženských dějin jako heuristického principu pro dějiny myšlení v Čechách³⁶⁰ vyložil Eduard Winter již v krátké studii z

³⁵⁹ Přehled o nizozemské historiografii *devotio moderna* podává ENGELBRECHT, Wilken: War Geert Grote in Prag? Zur Frage der Beziehung Grotes zum Vorhussitismus – eine Problemskizze. In: *SPFFBU* řada E, 37 (1992), str. 171 – 185, zde str. 177-181.

³⁶⁰ Vlastní Winterovu myšlenku z roku 1932 cituje NĚMEC, Jiří: Raný humanismus v díle Eduarda Wintra. In *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Edd. Pavel Soukup a František Šmahel. Praha, 2004, s. 363-379, zde str 367.

roku 1935³⁶¹ a pojal ji do své syntézy českých duchovních dějin o tři roky později.³⁶² Plně své pojetí představil v monografii *Frühhumanismus* roku 1964.³⁶³ Raný humanismus byl podle něj nesen hnutím náboženské obrody, „nové zbožnosti“, jehož představitelé přijímali a šířili svou humanistickou životní orientaci prostřednictvím svého působení a osobních kontaktů.

Wintrův pojem raného humanismu byl vystavěn na rozsáhlém bádání Konrada Burdacha a jeho spolupracovníků, kteří hledali původ renesance v náboženské mystice 13. stol. „Konrad Burdach na českém archivním materiálu vystavěl pojetí italské a zaalpské renesance, které se od základu obracelo proti slavné interpretaci historika Jacoba Burkhardta.“³⁶⁴ Raná renesance byla reprezentována na císařském dvoře Karla IV. jeho kancléřem Janem ze Středy, jenž měl být inspirován Colou di Rienzo, jedním z trojice zakladatelů kultury renesance (spolu s Dantem a Petrarcou), v nichž Burdach spatřoval spojení dvou ideových tradic, mystické idey křesťanského znovuzrození (reprezentované Františkem z Assisi a rozvíjené v duchu reformy církve v chiliasmu Joachima z Fiore) a idey obnovení římské říše. Požadavek obrody náboženské, národní a osobní se stal v Burdachově interpretaci určujícím konstitutivním prvkem renesance a humanismu.³⁶⁵ Winter podřazuje svému pojmu raného humanismu veškeré kulturní a myšlenkové dění v Čechách 2. pol. 14. stol.³⁶⁶

Nositelem nových procesů a změn v duchovním životě bylo Wintrovi nově se rodící národnostní sebe-vědomí měšťanské vrstvy. To se projevilo jak v tiché občanské válce přelomu 14. a 15. stol. v Čechách, kdy soupeři byli na jedné straně král

³⁶¹ WINTER, Eduard: Die europäische Bedeutung des Frühhumanismus in Böhmen. In *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte* (Salzburg) 1, 1935, s. 233-242 (př. cit. z NĚMEC, Ibid., pozn. 15).

³⁶² WINTER, Eduard: *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum : Das religiöse Ringen zweier Völker*. Salzburg - Leipzig, 1938. Česky *Tisíc let duchovního zápasu v sudetském prostoru : Náboženské zápolení dvou národů*. Praha, 1940.

³⁶³ WINTER, Eduard: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin : Akademie Verlag, 1964. Beiträge zur Geschichte des Religiösen und Wissenschaftlichen Denkens 3.

³⁶⁴ NĚMEC, Ibid., s. 369.

³⁶⁵ NĚMEC, Ibid., s. 370.

³⁶⁶ NECHUTOVÁ: *Latinská literatura českého středověku*, s. 146

Václav IV., resp. jeho měšťansko-šlechtická královská rada, ve spojení s vlivnými a stále bohatšími městy a na druhé straně vysoká šlechta mající mocenské a majetkové zájmy na partikularizaci království. Na její straně stál také vysoký klérus, který hájil králem ohrožované majetkové a vlivové zájmy církevních institucí, jak se projevilo i v případě umučení generálního vikáře Jana z Pomuku.

4.1.1.1 Trojitá klasifikace českého reformního hnutí

Pro české reformní proudy ve 14. stol. navrhl a použil Winter trojdílnou klasifikaci úsilí o obnovu církve, a to snahy reformistické, reformní a revoluční.³⁶⁷ K reformistům zařadil Jana ze Středy, Jana IV. z Dražic, Arnošta z Pardubic, augustiniány a Jana z Jenštejna jako typického představitele „reformistického mysticismu.“ Usilovali o prosazení nové zbožnosti charakterizované niterností a

³⁶⁷ NĚMEC, Ibid., s. 376, podotýká, že se v tom projevil Wintrův nově po válce zformovaný osobitý druh „marxisticko-leninské“ filosofie dějin, do níž zapojil svůj rozsáhlý koncept duchovních dějin evropské kultury, v němž „Raný humanismus“ byl součástí trilogie s dalšími svazky o raném osvícenství a raném liberalismu v habsburské monarchii. Dějinně-dialektický rámec měl být, jak Němec zjistil z Wintrových poznámek, završen posledním dílem pojednávajícím o vítzství socialismu, neboť zamýšlena byla zřejmě tetralogie dějin vzniku renesance a pokroku moderního myšlení ve střední Evropě (Ibid., s. 378). V historikem nově přijatém „marxistickém“ dějinném rámci také spočívá rozdíl mezi pracemi z let třicátých a *Frühhumanismem* (jak vystihuje NĚMEC, Ibid., 376-7): „Zatímco v Tisíci letech duchovního zápasu... zasadil Winter úsilí o náboženskou obrodu, tedy raný humanismus a církevní reformu, do rámce dějin Čech jako domova dvou národů, ..., operuje Winter v šedesátých letech dějinným rámcem marxistickým ... Jeho duchovněvědná metoda mozaiky osobních kontaktů a významných analogií zůstala stejná. ... Nacionální střety jsou nyní interpretovány jako důsledek vzniku nové společenské třídy, buržoazie. ... [Winter se] pokouší dialektiku vzniku nových společenských tříd skutečně uplatnit při interpretaci počátků církevně reformních snah.“ A o něco dále: „Podle Wintra jde v raném humanismu vlastně o počátek dlouhého a v jeho očích neukončeného zápasu, který vytváří osobitou osu moderních evropských dějin. Z odstupu viděno nejde u Wintra o nic jiného, než o svérázně – církevně politicky – nahlížený proces sekularizace.“ Avšak Wintrovo přiznání k teologickým důrazům české reformace není primárně dílem pokleslého nebo naopak kultivovaného marxismu. Již jeho kritici v NDR tvrdili, že z hlediska metody, východisek a závěrů marxistou není. (VEVERKOVÁ, Kamila: Eduard Winter a česká reformace. In *My Jan bratr Žižka : Sborník z kolokvia "Jan Žižka a Žižkov", které se konalo 11. října 2004*. Brno, 2006, s. 103-109, zde s. 108.)

snahou o reformu církve ve smyslu vnitřní obrody, nebyli ale s to důsledně naplnit ideál prvotní církve.

Reformní myšlenky („reformatorische Ansätze“) hledal Winter především v okruhu pražské univerzity, kde docházelo k jejich zrání a setkávání s myšlenkami představitelů reformismu, a u reformních kazatelů Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže, který založil Nový Jeruzalém jako příkladnou křesťanskou obec ale vzhledem k nepříznivým okolnostem nemohl ideál naplnit. Revoluční je potom učení Viklefovo a Husovo. Viklefištům šlo o novou církev, která měla překonat duchovní feudalismus oficiální církve „mocenské“. Husitství mělo směřovat s celkové proměně společenského řádu, ale ztratilo svůj revoluční náboj přijetím kompaktát a návratem do společenské konformity utrakvismu.

4.1.1.2 Raný humanismus a česká *devotio moderna*

Hlavní důraz položil Winter na hypotézu, že nizozemská *devotio moderna* měla svůj přímý původ v Čechách. Odmítl jednostranného vidění 14. století jako přípravy pro Husovo vystoupení a navrhl jiný pohled na „století raného humanismu“, v němž hlavní moment byl vznik nové zbožnosti. V ní šlo o „vroucné spojení antiky a křesťanství v duchu svatého Augustina úsilím o niternost.“ a snahu o přímou cestu jednotlivce ke Kristu. Čtrnácté století získalo svou náboženskou tvář.³⁶⁸ Český raný humanismus spojil recepci antiky s novým životním pocitem a vnímáním národnosti.

Přesvědčení, že Čechy byly spojovacím článkem mezi italským raným humanismem a nizozemskou *devotio moderna* bylo patrně Wintrovým prvotním motivem k sepsání studie roku 1935 i monografie o 29 let později.³⁶⁹ Cestu idejí hledal v osobních kontaktech Grota a jeho okruhu s Prahou a českým prostředím 2. pol. 14. stol. Nepochyboval přitom o italském původu renesanční a humanistické kultury.

³⁶⁸ NĚMEC, *Ibid.*, s. 368.

³⁶⁹ WINTER: *Frühhumanismus*, s. 166, se opřel o srovnání českého reformního hnutí ve 14. stol. s nizozemskou *devoti moderna* Konstantina HÖFLERA: *Die geistigen Bewegungen in Böhmen vor dem Beginn des Hussitismus*. In *Historisch-politische Blätter* 1860 (př. cit.).

Winter přijal pojetí Burdachovo ve svém výlučném zájmu o české dění. Podle něj bylo raně humanistické myšlení spojeno s úsilím o reformu církve, jež se započalo již u Jana IV. z Dražic pod vlivem jeho stekání s novými myšlenkami při účasti na koncilu ve Vienne 1311-12 a během pobytu v Avignonu. Zde měl biskup přijít na myšlenku založení augustiniánské kanonie, kterou uskutečnil v Roudnici a osadil pravděpodobně z Pavie. Klášter, v němž se mniši věnovali v duchu raného humanismu opisování knih a jejich iluminování se měl stát jedním z evropských zdrojů devotio moderna. Jan z Dražic se nezajímal příliš o filosofii a teologii scholastického rázu, jak ji reprezentovali zvláště učenci z řad mendikantů, ale usiloval o pozvednutí úrovně vzdělání, což mělo souviset s roustoucími potřebami tvořícího se měšťanského národního povědomí. To měla podporovat také roudnická *consuetudines*.³⁷⁰

Podobnost českého reformního myšlení a devotio moderna ukazoval Winter na Regulích Matěje z Janova, které srovnával s *Imitatio Christi* Tomáše Kempenského. Matěj z Janova byl podle něj systematikem idejí Milíčovy školy, které fixoval v Regulích na základě nám nedochovaných ústních svědectví či písemných záznamů jeho kázání. Podle Wintera jsou Regule jedním z největších svědků náboženského myšlení 14. stol a odráží se v nich Milíč z Kroměříže. Jen pro svou teologickou úroveň a preciznost zpracování jako učený odborný spis se *Regulae* nestaly světovým dílem jako prosté a širokému okruhu příjemců určené *Imitatio*, psané narozdíl od vědeckých Regulí „melodickou latinou“.³⁷¹

4.1.1.3 Grote a nizozemská devotio moderna

Nositelem nizozemské devotio moderna byla měšťanská středostavovská vrstva, u níž nacházel Winter také tvořící se nacionální sebe-vědomí. Grote byl reformátorem života ve společnosti skrze založení jeho měšťanské formy.

³⁷⁰ WINTER, *Ibid.*, s. 34.

³⁷¹ WINTER, *Ibid.*, s. 133-4.

O Geertu Grotovi Winter bez odkazů na zdroje tvrdí,³⁷² že v Praze studoval mezi lety 1360-65, jeho zpovědníkem že tu byl augustinián-eremita, možná Jan Klenkok nebo Mikuláš z Loun. V Praze se mělo odehrát první Grotovo obrácení a měl zde být v kontaktu s kartouzou Zahrada Panny Marie, kde se mohl setkat s převory německých kartouz, mezi nimi i s převorem z Monnikhuizen Heinrichem Egerem von Kalkar. V Praze měl také slyšet Konráda Waldhausera i Milíče z Kroměříže a později kázat v jejich nápravném duchu. Winter to dokresluje výčtem paralel ze života Grotova a Milíčova.

Jako centrum Grotova úsilí vnímá Winter vytvoření společenství sester a bratří společného života, na němž „od roku 1374 systematicky pracoval.“ Jeho pojetí církve bylo nesené augustinovsky spiritualistickým chápáním jako společenství od počátku vyvolených, jež Bůh povolává pouze ze své milosti podle svého mínění bez ohledu na jejich zásluhy.³⁷³ Nové, Grotem představované náboženské myšlení a praxi charakterizovalo spojení nominalismu, raného humanismu a augustinismu. Nová zbožnost se neopírala o scholastiku ražení Tomáše Akvinského a Alberta Velikého.

4.1.1.4 Seibtova kritika Winterovy koncepce „raného humanismu“

Jednoznačného odmítnutí se Wintrova koncepce raného humanismu dočkala z pera Ferdinanda Seibta v odborné polemice z roku 1988.³⁷⁴ Autor se nejprve zaměřuje na to, čím *Frühhumanismus* charakterizován není. Je to podle něj prostá recepce antiky, kterou nelze označovat jako „raný humanismus“, neboť pak by bylo nutno hledat raný humanismus již v karolínské epoše která se minimálně formálně k antice navracela, případně v otonské renesanci v 9. a 10. stol. („císařská renesance“). Podobně lze mluvit o renesanci 12. stol. v univerzitním zakladatelském hnutí, která narozdíl od předešlých vyrostla spontánně z touhy po vzdělání a nejednalo se o řízené reformní hnutí. Zde jsou základy moderního intelektualismu. Nová školní

³⁷² WINTER, Ibid., s. 168nn.

³⁷³ WINTER, Ibid., s. 175.

³⁷⁴ SEIBT, Ferdinand: Gab es einen böhmischen Frühhumanismus? In HARDER, Hans-Bernd, ROTHE, Hans (edd.): *Studien zum Humanismus in den Böhmisches Ländern*. Wien : Böhlau Verl., 1988, s. 1-20.

organizace znamenala emancipaci na církvi, nikoli emancipaci individua na náboženství. K té ještě nedošlo ani ve 14. a 15. stol.

Pro období, které popisoval Winter a které je epochou duchovních dějin odlišnou od těch dosavadních, nenachází Seibt žádné znaky, které by mohl přisoudit případnému humanismu této doby. Definice raného humanismu jako spojení recepce antiky s novým životním a národnostním pocitem se mu zdá příliš široká. Mohla by se stejně dobře vztahovat na renesanci 12. stol. Ani ta však není raným humanismem.

Seibt nerozvádí marxistické pozadí Winterova konceptu (které ve skutečnosti není pro jeho pojetí zásadní). Všimá si jeho zkotvenosti v Burdachovi, který použil označení „česká devotio moderna“ jako první. Nezpochybňuje Wintrův přínos ve vyzdvižení málo povšimnutého fenoménu českého 14. stol, který představuje významné religioózní hnutí. Současně nezpochybňuje ani významné paralely tohoto hnutí k nizozemské *devotio moderna*, již Winter posal a podložil, a dokonce se ani nechce přít o českou prioritu tohoto hnutí. Nic z toho ale nenaplnuje pojem „raný humanismus“. Laická náboženská hnutí existovala stejně jako recepce antiky již ve 12. stol.

Podle Seibta je třeba hledat pojem, který by odpovídal celkovému fenoménu reformního úsilí ve vzdělání i v náboženství. Vznik univerzit můžeme chápat jako projev „nového, podle obsahu vzdělání humanistického intelektuálního od 12. do 16. stol.“ Pokud k tomu bude použit pojem „raný humanismus“ a chápat jej jako impuls zvláštního charakteru v rámci celkového evropského intelektuálního vývoje vázaného na latinitu vzrůstající se ve vlnách již od dob karolínské renesance, jako svébytný protipohyb, „pak si nevystačíme s oním českým ‚humanismem prelátů‘ (Prälatenhumanismus), jenž se ve více či méně důsledných sklonech blížil k augustinismu; nebudeme moci vřadit pod pozvednutou úroveň intelektuálního života ani české hnutí zbožnosti, jakkoli zajímavým může být; a konečně nebudeme moci sebevědomí onoho raného humanismu jako re-akce proti etablovaným profesorům a jejich scholastice zcela spojit s poslední vlnou zakládání evropských univerzit před reformací, která ovšem začala v Praze. ... Musíme rozlišovat bohatý duchovní život ‚zlatého věku‘ Čech za Karla IV. v jeho ‚gotické‘ duchovnosti ode

všech novot, jimiž se, často v generačním konfliktu, chystal nový intelektuální ideál překonat ‚středověk‘.“³⁷⁵ Seibt svůj pohled na vznik humanismu opírá latinitu jako charakteristický rys středověké intelektuality, kdy společný jazyk umění, vědy i politiky byl kritériem příslušnosti. Žádný druh humanismu nelze oddělit od vývoje latinity, která je všeobecnou základnou intelektuálních procesů. Ve středověké latinitě je třeba hledat případné doklad pro pojetí raného humanismu jako nového impulsu.³⁷⁶ Nové impulsy v latinské kultuře lze najít velmi snadno ve 12. stol., kdy latinský universalismus (spojený s užitkovou funkcí latiny) vedl téměř k jazykové integraci Západu. 14. stol. znovu nachází různé formy a těsnější vztah ke klasickému vzoru.

K vlivu Coly di Rienzo na latinskou kulturu Prahy uvádí Seibt korektiv, když relativizuje jeho vliv na Jana ze Středy, Arnošta z Pardubic i císaře a pražskou dvorskou kulturu. Ani neovlivnil Karlovy politické plány svou vizí obnovení antického císařství, ani jeho latina neměla takový ohlas, jaký tvrdil Konrad Burdach, jazykový styl jeho latiny se v Praze neužíval. Císařův list Petrarcovi stylizoval ve svém domácím vězení sám Cola di Rienzo. Na tom, že humanistický zajatec byl využit „jako překladatel“ současně Seibt dokládá, že v Praze v té době nebyl nikdo jiný, kdo by mohl italského humanistu oslovit na jeho jazykové úrovni.³⁷⁷ Císař sám psal svůj životopis nevyumělkovanou praktickou latinou. Nic tu neukazuje na raně humanistické vlivy u panovníka vzdaného v Paříži a zkušeného pobytem v Itálii.³⁷⁸

V Praze byl pěstován augustinismus jako jazykově vyjádřená religiozita spolu s bibliofilskými ambicemi. Do tohoto patřil jak Jan ze Středy a další příslušníci duchovní elity českého kléru, tak augustiniani-kanovníci v Roudnici a dalších konventech a také augustiniani-eremité u sv. Tomáše v Praze. Tato péče o intenzivní modlitební život není žádným zvláštním znakem raného humanismu. Jazykově nezaznamenal augustinismus zvláštní odezvu. Pro Seibta je příznačné, že schopnost

³⁷⁵ SEIBT, *Ibid.*, s. 5.

³⁷⁶ *Ibid.*, s. 6.

³⁷⁷ *Ibid.*, s. 10. Zde také odkaz na další revize vlivu Coly di Rienzo na Jana ze Středy (J. M. CLIFTON-EVEREST: Johann von Neumarkt und Cola di Rienzo. In *Bohemia* 28, 1987 / př. cit./).

³⁷⁸ *Ibid.*, s. 11.

ovlivnit náboženské hnutí je přítomna spíše na poli lidového jazyka (němčiny i češtiny).

Císařská kancelář se ukazuje v jazykové výbavě jako orientovaná tradicionalisticky a vytvořila z takto pojatých estetických měřítek vlastní vývojovou linii. Nečerpala z vlivů hornoitalských, ale z tradice štaufského kancelářského stylu, jež charakterizuje *cursus romanus*. Také univerzita neznamenal odezvu italského druhu, jazyk mistrů jako Heinricha z Langensteinu nebo Matouše z Krakova je běžnou scholatickou latinou. Z toho se vymyká stylově vybroušená latina Jana z Jenštejna, kterou Seibt ovšem také shledává nikoli humanistickou, ale navázanou na Augustina a projevující jazykově „krásný sloh“ své doby. Také v dalších rétorických projevech doby nachází latinu kancelářského stylu.

Dalším znakem, který by mohl označovat nový impuls v rámci pozastaveného vývoje, se Seibtovi jeví být optimismus v pohledu na vzdělání. I ten se ve srovnatelné míře objevuje již ve 12. stol. Snaha po hledání vzorů a nacházení předobrazů v antice byla již tehdy patrná a uspíšila náznakem již od karolínské epochy přítomný zájem o historii národních monarchií, jež se pak silně projevil ve 14. a 15. stol. a může se řadit ke znakům humanistického ducha. Ve 12. stol. se stal součástí vzdělání, od 14. stol. se jeví již jako naléhavý nárok na vzdělance. Vzdělání ve staré literatuře a ve vlastních dějinách získalo mnohem větší váhu. Rozdíl mezi přístupem ke vzdělání scholastickým a humanistickým spočívá v tom, že pro humanismus je vše, co přesahuje artistickou fakultu (teologie, medicína, právní věda) jen rozšířením vědomostí, ne však vzděláním. Tato ambivalence se ve 12. stol. ještě neprojevovala. Již ve 12. stol. se projevilo také společné sebevědomí intelektualismu ve vlastní současnosti a to sdíleli i „raně humanističtí“ učenci 14. stol. V tomto sebevědomí se tvořil okruh osobností, mezi nimiž vznikaly osobní vaby a probíhala výměna literární korespondence. Tento individualismus nebyl doma na univerzitní půdě a také ve dvorském prostředí se prosazoval jen zvolna. Síť osobních vztahů mezi osobnostmi přibližuje Seibt termínem (jež sám klade do uvozvek) „humanistická veřejnost“. I ta nakonec hledá vlastní organizační formy (akademie a lycea 15. a 16. stol.), které nejsou spojeny s univerzitním prostředím.³⁷⁹

³⁷⁹ Ibid., s. 8-9.

Podpora a „optimismus myšlenky vzdělání“ (Bildungsoptimismus) souvisí se založením univerzity a s partikulárním městským školstvím. Existuje také náboženský optimismus v souvislosti s kazatelstvím Konráda Waldhausera a Milíče nebo s ohledem na arcibiskupskou reformní činnost, popř. na přelmu stol. reformátory na univerzitě. Podle Seibta se tento „optimismus“ nevyjadřuje humanistickými formami. Všechny reformní jevy lze přiřadit ke středověkému vědomí pokroku, jako např. chiliastická očekávání, která vyznačují dílo Milíčovo, anebo i „optimismus vlády“ (Regierungsoptimismus) Karla IV. charakterizovaný výrokem *de bono ad melius progredi*.³⁸⁰

Při otázce po vůdčích osobnostech intelektuálního života zprostředkujících nové hnutí Seibt konstatuje, že nositelem humanismu nebyl Karel IV., jenž přes podporu vědy a umění nebyl novátorem, zachovával zbožnost zakomponovanou do sakrálního pojetí královské a dynastické legitimace, k čemuž patřil i jeho kult relikvií. Samostatnou osobností je Vojtěch Raňkův z Ježova, u nějž podobně jako u Mistra Bartoloměje Clareta shledává Seibt i humanistické tendence, jež se však neprojevily v jejich latině. V následující generaci dochází ke změně v univerzitních kruzích, kde mladí reformátoři studují dílo Wiclífovo. Pouze Jeroným Pražský ale projevuje humanistické myšlení (Seibt odkazuje k Jeronýmově kostnické obraně, která vedla Braccioliniho ke srovnání s klasickou obhajobou Catonovou).³⁸¹ Žádný z nich ale nepsal humanistickou latinou. S humanismem byli spojováni pouze Wintrem a ostatním, kdo se snažili nalézt spojení mezi humanistickým realismem a církevní reformou.

Co se týče revolučního období husitství, opět v něm po jazykové stránce nelze nalézt nic jiného, než (mistrovsky zvládnutý) kancelářský styl tradice karolínské doby. Pokud jde o revoluční změny, konstatuje Seibt, že „revoluce skutečně činí mnoho inovací, avšak staví je vždy znovu ze starých prvků.“³⁸² Takovou novinkou v latinském křesťanstvu byla například diskuse o spravedlivé válce (*bellum iustum*) a nálze oprávněnosti revolučního odporu *in casua fidei*, vše ovšem na scholastickém

³⁸⁰ Ibid., s. 14.

³⁸¹ Ibid., s. 15, s odkazem na ŠMAHEL, František: *Jeroným Pražský*. Praha : Svobodné slovo, 1966.

³⁸² Ibid., s. 15-16.

základě, a to i jazykově. Jazykového stylu královské kanceláře se drží také husitské manifesty tvorba Vavřince z Březové. Z toho je Seibtovi zřejmé, že ani mladší reformní generace a husité nepěstovali kontakty s hnutím humanistické latiny a stále se drží konzervativní středověké formy.

Seibt shrnuje, že ani mezi ranými církevními reformátory ve 14. stol., ani u jejich revolučních nástupců v 15. stol. se nenachází známky jazykové a myšlenkové formy, které by bylo možno oprávněně označit za raně humanistické, a to se patrně týká i husitské opozice.

4.1.2 Česká devotio moderna v pojetí Johanny Girke-Schreiber

Johanna (Girke-)Schreiber patří ke skupině historiků, kteří sledovali koncepci Eduarda Wintra a pokusili se ji využít v dalším bádání.³⁸³ 14. stol. je zcela obecně obdobím zneklidnění lidského sebepochopení, které, do té doby ještě určováno pojetím *ordo*, je pozvolna pronikáno vědomím vlastní odpovědnosti před Boem a světem. Dále zmiňuje autorka růst národnostního měšťanského povědomí a jeho konkurenci se šlechtou. S rozvojem sociální diferencovanosti městského prostředí vyvstává více také mětacká chudina, jež se společně sdílí v nemožnosti vymanit se ze svého stavu.

V karolínském období získává na významu Karlova kancelář a její literární vliv spojený s Janem ze Středy, vedle toho vzniká univerzita a vytváří se intenzivní náboženské hnutí vykazující podobnosti s nizozemskou devotio moderna. V této souvislosti Schreiber zmiňuje novoaugustinismus, který měl své italské zdroje v Boloni a Pavii a byl pěstován nově uvedeným řádem augustiniánů-kanovníků v Roudnici a dalších konventech, které náležely i mimo hranice království do Roudnické kanonie.

³⁸³ GIRKE-SCHREIBER, Johanna: Die böhmische Devotio Moderna. In *Bohemia Sacra: Das Christentum in Böhmen 973 – 1973*, ed. Ferdinand Seibt. Düsseldorf, 1974, s. 81-91. Téma pojednala v článku SCHREIBER Johanna: Devotio Moderna in Böhmen. In *Bohemia : Jahrbuch des Collegium Carolinum*, 6 (1965), 93-122.

Rychlé vymizení projevů *devotio moderna* v Čechách narozdíl od Nizozemí spojuje autorka s nepříznivými společenskými podmínkami způsobenými smrtí Karla IV. a rozpoutáním církevního schizmatu a současně upozorňuje na pohlcení nebo potlačení projevů hnutí radikálními proudy ústícími do husitské revoluce.

Kulturní prostředí 2. pol. 14. stol. je spojeno s biblickými překlady a biblickou literaturou v domácím jazyce, ať už se jedná o češtinu nebo němčinu. Českojazyčné spisy Tomáše ze Štítného působily kromě okruhu jeho rodiny i na širší kruhy.

Osobnost Arnošta z Pardubic vidí Johanna Girke-Schreiber jako první osobnost českého hnutí *devotio moderna*, jež se projevila v jeho stautech z let 1353 a 1355, podle nichž měli duchovní učit lid modlitbám a základním obsahům víry *in vulgari* – v rodném jazyce. *Vita Arnesti* označuje arcibiskupa přívržence *devotus*. Arnošt byl ovlivněn novoaugustinismem při studiích v Padově a Boloni a byl bibliofilem.

Podle Schreiber není náhoda, že prvním reformním kazatelem v Praze byl augustiniánský kanovník Konrád Waldhauser, jehož také shledává studovat v Boloni. V jeho povolání hledá také sociálně-politický aspekt působení na veřejné mravy (proti lichvářství). Konrád měl působit do vlastních řad duchovenstva k pojmenování a kritice nepořádků jako marnivosti a simonie, kterou shledával bujet u žebravých řádů. Nešlo mu přitom vůbec o odstranění řádů (sám k jednomu patřil) a dobré mnišství chválil.³⁸⁴ Avšak svatost zakladatele řádu nezabavuje jeho člena povinnosti osobního snažení. Jako farizejství (Milíč je nazýval *hyporisis*) označoval bezdůvodné žebrání, které je překážkou pravému následování Krista. Simonistické praktiky řádů považoval za obchodování s Duchem svatým, zvláště přijímání členek a členů komunit za peníze a předávání dětí klášterům, kde požadoval, aby v dospělosti bylo umožněno každému, rozhodnout se pro věčné sliby *suo libero arbitrio*. Poslední hodnotí Girke-Schreiber jako pokrokové převědčení augustinovsky-humanistického ražení.³⁸⁵

Waldhauserův žák Milíč z Kroměříže prokával rigorózní entuziasmus dovolávající se na vnitřní hlas. Ve stopách svého vzoru také on usiloval vzbudit u svých

³⁸⁴ GIRKE-SCHREIBER: Die böhmische Devotio moderna, s. 86.

³⁸⁵ Ibid.

posluchačů nahlédnutí, zlepšení a obrácení, jimiž má být napravena a zachráněna ohrožená církev. Vyostřil své argumenty o apokalyptický tón a blízkost Antikrista, takže boj se nevede proti jednotlivým zlořádům ale proti veškeré moci ďáblů. V tom smyslu chtěl zapůsobit na papeže. V tom bylo jeho očekávání poněkud nerealistické, když jen v něm viděl osobnost nedotčenou nepravostmi, jaké shledával v celém duchovenstvu a hierarchii.

Prapůvodem všeho zla jsou peníze a bohatství. Světskému duchovenstvu vytýkal touhu ziskuchtivost, ale obzvlášť ostře se obracel proti mendikantům, kteří si v simonii a majetku udělali obchod ze zbožnosti. Kritizoval luxus v odívání a životních návycích, opilství kněží, zálibu ve hře se zbraněmi apod. Tto výtky nejsou žádnou Milíčovou novinkou, avšak on je nově uvedl do souvislosti s duchovní nouzí doby a nedostatek lásky zvyšuje také materiální nouzi potřebných, „chudých“ - *pauperes*. Chudí v Kristu jsou označeni i pro *Militiani* - milíčovce, a sám Milíč je takto nazýván. V Novém Jeruzalémě je proto prvek charitativní pomoci chudým, např. ženám (chudým duchovně, mravně i materiálně) nebo studentům.

Komunita Nový Jeruzalém měla být vzorovou obcí a odrážet realitu prvotní církve ve *vita communis* podle příkazů Krista. Zdrojem této představy byl Pavel z Tarsu a křesťanská obec v Korintu. Vzhledem k specifickým sociálním okolnostem byla komunita Jeruzalém vytvořena nejprve z žen a na velkou tíseň ukazuje okamžitý nárůst až na společenství obývajících 30 domů. Milíč pak jeden dům obýval spolu s dalšími kněžími, studenty a příznivci, takže vznikla i mužská varianta semireligiózní komunity. „Moderna“ v tom spatřuje Girke-Schreiber v dobrovolnosti členství.

V otázce možné ideové výmny mezi Nizozemím a Čechami nevidí autorka hlavní důležitost. Přiklání se k verzi paralelního vzniku obou projevů, avšak českému přiznává označení *devotio moderna*, které nemá zůstat vyhrazeno nizozemskému hnutí, ale může označovat obecné duchovní hnutí. Navíc okazuje k užívání termínu *devotus* v českých pramenech. Nachází je jak u Arnošta z Pardubic, tak a především v milíčově okruhu a použité na Milíče samotného. *Devotio* se u lidí v milíčově okolí ukazuje v kajícnosti a účinné lítosti a vnitřní odevzdanosti. *Devotio* tohoto rázu není

podle autorky charakteristikou smýšlení Matěje z Janova a Vojtěcha Raňkova z Ježova.

Širší východiska devotio moderna hledala Girke-Schreiber v Malogranatu a jeho trojitě cestě k dokonalosti. Je třeba věnovat pozornost rozdílnému prostředí vzniku Malogranata ve zbraslavském cisterciáckém klášteře. Odtud si nese dílo znaky světa vzdáleného důrazu na kontemplativní složku. V zakotvení Malogranata v mysticko-teologické a patristické tradici vidí Johanna Girke-Schreiber další podobnost s nizozemskou devocí.

Autorka pak ještě zmiňuje požadavek častého přijímání (a jeho praxi) u Milíče a reformním okruhu. Milíčovo laické hnutí srovnává s nizozemskými laickými komunitami devotio moderna a krátce zmiňuje roudnickou kanonii augustiniánů s její péčí o knižní kulturu a Roudnickou kongregaci.

4.1.3 Vztah devotio moderna a českého prostředí v pojetí Jiřího Spěváčka

Jiří Spěváček se zapojil do diskuse o české devotio moderna v polovině 90. let jednoznačným příklonem k tezím Eduarda Wintra.³⁸⁶ Počátky české devotio moderna hledá u Arnošta z Pardubic jako „horlivého stoupence niterné obrody křesťanské víry“ a současně znalce augustinsko-eckhartovské mystiky, jež se u něj spojovala s intelektuálně laděnou novou zbožností. Té rozumí Spěváček podle Jana Kapistrána Vyskočila jako nikoli scholastický intelektualismus, ale jako zbožnost hledající niterní spojení s Bohem prostřednictvím srdce a citu. Tuto zbožnost označuje jako devotio moderna, jejímž nositelem byl augustiniánský řád.³⁸⁷ Spěváček se také odvolává k Vyskočilově charakteristice nové zbožnosti jako „praktické mystice pravého života křesťanského“ a interpretuje ji jako „široce sociálně

³⁸⁶ SPĚVÁČEK, Jiří: Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma. In *Mediaevalia historica bohemica* 4. Praha, 1995, s. 171-197.

³⁸⁷ VYSKOČIL, Jan Kapistrán: *Arnošt z Pardubic a jeho doba*. Praha, 1947. SPĚVÁČEK (Ibid., s. 188) tu odkazuje na s. 193.

chápanou obnovu praktického náboženského života, odpovídajícího vysoké kulturnosti svých nositelů a propagátorů.“³⁸⁸

Takto měla česká devotio moderna oslovit Geerta Grota (o jeho Wintrem proklamovaném pražském pobytu v první půli 16. let 14. stol. Spěváček nepochybuje), jenž do té doby rozvíjel zbožnost výrazně osobně chápanou a současně tápal v okulturních vědách a magii.

V určité fázi Grotova hledání byla ale devotio moderna blízko strohé, osobně orientované a teologicky spekulativní mystice, která neměla snahu ani potenciál oslovit širší vrstvy společnosti. Takovou mystiku nachází Spěváček u některých členů řádu augustiniánů-poustevníků. Tato praxe neaspirovala na cílenou společenskou proměnu a představovala introvertní únik před světem do vlastního individuálního nitra.

Roudnická augustiniánská kanonie představovala proud sociálně otevřený, orientovaný na změnu společenského klimatu, a do této souvislosti klade Spěváček také působení reformních kazatelů Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže. Jako odlišnou větev hnutí nové zbožnosti chápe intelektuální okruh kancléře Jana ze Středy, jež tvořili stoupenci raného italského humanismu z řad augustiniánů, orientovaní nikoli politicky jako humanismus Danta Aligieri, ale výlučně nábožensky na zušlechtnění víry ve smyslu introspekce a vnitřního sebezdokonalování. Podle Spěváčka stáli u zrodu české devotio moderna, ale současně se vyznačovali jistým intelektuálním elitářstvím, které při zušlechťování sebe sama opomíjelo zřetel k církvi jako společenství křesťanů. Vysoké církevní úřady nevyužívali k šíření víry ale k existenčnímu zajištění.

Také zbraslavské *Malogranatum* postrádá ve Spěváčkově srovnání s roudnickými augustiniány jeden podstatný rys hnutí nové zbožnosti, a sice vnější rozměr zahrnující nejen jedince, ale celá společenství. *Malogranatum* zaměřené na introspekci a cestu individua k dokonalosti, představuje tedy spíše devotio privata hraničící s mystikou (Spěváček dále zdůrazňuje, že šlo o spis vysloveně mystické povahy).³⁸⁹

³⁸⁸ SPĚVÁČEK, Ibid.

³⁸⁹ SPĚVÁČEK, Ibid., s. 191.

Na základě tohoto přesvědčení Spěváček neuvažuje o cisterciáckém díle a zbraslavské komunitě jako o jednom ze zdrojů české devotio moderna.

Vliv českého hnutí nové zbožnosti na nizozemské prostředí proběhl prostřednictvím zkušenosti jeho představitelů s českým kulturním prostředím v době, kdy studovali na artistické fakultě na pražské univerzitě. Spěváček se tu přesně drží Wintrova výkladu³⁹⁰ a v této souvislosti jmenuje Mistra Grota a Florense Radewijnse (mistr svobodných umění 1378), jejichž mladšími následovníky byli Gerard Skadde a Lutger ten Busch, titul mistra svobodných umění tu získal také Willem Vroede z Utrechtu.³⁹¹ Charakter této zkušenosti vidí Spěváček v karolínské kultuře a duchovním hodnotám doby lucemburské. Nezmiňuje se jmenovitě o reformních kazatelích nebo o hnutí za časté přijímání Eucharistie. Vyvozuje, že Grote a jeho spolupracovníci nemuseli mít natolik originální a autonomní podíl na rozmachu nové zbožnosti v západoevropském prostředí, jak se jeví ze zahraniční historiografie, a že se na něm značnou měrou podílelo české kulturní prostředí. Právě lucemburské Čechy také jako mocenské centrum Svaté říše římské se svým spojením s raně humanistickým centry v Itálii a s renomé pražské univerzity měly být ve Spěváčkově pojetí „hlavním inspirátorem hnutí nové zbožnosti“, a to nejen pro časový předstih, ale i pro raně humanistický zájem o knihy a literaturu, tedy pro svůj vyšší kulturní a intelektuální potenciál. Odtud měl pramenit zájem nizozemského hnutí o zakládání škol vedených Bratry společného života.³⁹² Spěváček doporučuje opatrnost při kladení devotio moderna do souvislostí s dalšími opravnými proudy své doby, neboť ne všechny paralely odpovídají historické realitě. Poznává, že např. vztah k bibli v národním jazyce sám o sobě není důvodem pro zakládání přesvědčivých paralel, neboť jej ve zcela diferentním a nikoli nutně teologickém významu užívala různá (i proticírkevní a heretická) hnutí.³⁹³

³⁹⁰ WINTER: Frühhumanismus, s. 168nn.

³⁹¹ Jemuž psal Grote o zprostředkování opisu díla *Opus imperfectum in Mattheum* (Pseudo-) Jana Zlatoústého.

³⁹² SPĚVÁČEK, *Ibid.*, s. 192.

³⁹³ SPĚVÁČEK, *Ibid.*, s. 193 odmítá hypotézy F. M. Bartoše o souvislosti devotio moderna s učením M. J. Husa a anglických lollardů (s odkazem na BARTOŠ, F. M.: Hus, lollardství a devotio moderna v národní bibli. In *JSH* 18, 1949, s. 8-12).

Svůj pohled na *devotio moderna* shrnuje Spěváček s poukazem na složitost a bohatost středověkého duchovního života, kde vážným a významným motivem životní praxe byla příprava na život posmrtný, tak, že nešlo o ideály utopické, ale o upřímnou snahu o skutečný obrat v životě tehdejšího člověka. Pro vykreslení jeho konceptu lze citovat: „Hnutí *devotio moderna*, zvláště jeho česká větev, bylo prakticky jediné v širším měřítku organizované hnutí, které zasáhlo značnou oblast snah o nápravu duchovního života především vzdělané části pozdně středověké společnosti a působilo přitom, až na výjimky, v rámci ortodoxie. Bylo tomu tak především proto, že mělo dobrou institucionální a organizační základnu, zvláště v českých augustiniánských kláštorech, že se neomezovalo na dílčí aspekty soukromé zbožnosti, ale snažilo se působit komplexně, tedy v celé šíři pozdně středověkého způsobu myšlení a jednání, nestalo se výlučně do sebe uzavřeným hnutím a bylo vždy spojeno s výraznou aktivitou v oblasti kulturního působení v nejširším smyslu toho slova.“³⁹⁴

4.1.4 Nechutové koncept charismatické spirituality

Pohledu na české reformní proudy 14. stol. se Jana Nechutová věnuje ve značné části své odborné tvorby. Zabývala se mj. podrobně učením Matěje z Janova a reformními kazateli od Konráda Waldhausera k Husovi. Její pohled se zaměřuje na reformní hnutí, které připravilo půdu pro českou reformaci.³⁹⁵ Všímá si srovnání s nizozemskou *devotio moderna*, které vyzdvihl Eduard Winter a další historikové po něm se jím zabývají. Ten také vnesl do oběhu pojem *česká devotio moderna*, jímž

³⁹⁴ SPĚVÁČEK, Ibid., s. 193-4.

³⁹⁵ K označení „česká reformace“ autorka vysvětluje, že pojem „reformace“ se vztahuje k Lutherovu vystoupení a k roku 1517, ale při pohledu na české prostředí lze popsat mnohem ranější náboženské projevy, pro něž je toto označení veskrze oprávněné. Amedeo Molnár hovořil o „první reformaci“, nikoli tedy o „reformě“ nebo „předchůdcích reformace“. Zahrnoval v to valdenství, viklefismus a učení Husovo s celým husitstvím. Počátek světové reformace tedy přesouvá do roku 1412 a v tomto smyslu lze hovořit o „české reformaci“. Ta by nebyla možná, jak naznačili již Pekař se Sedlákem, mj. bez předhusitského reformního hnutí. NECHUTOVÁ, Jana: Raně reformní prvky v 'Apologii' Konráda Walhausera", Sborník prací filosofické fakulty Brněnské Univerzity E 25 (1980), s. 241-248, zde s. 241.

označil náboženský směr, jenž vyvstal v českých zemích ve druhé polovině 14. stol. a našel svůj výsledek především v Nizozemí.³⁹⁶

Zatímco nizozemská varianta tohoto směru, jež by bylo možná podle Nechutové lépe charakterizovat jako základní spirituální cítění doby, je dnes zcela samozřejmě historiky označována jako *devotio moderna*, je analogický nábožensko-duchovní jev v Čechách tímto názvem označován jen několika málo specialisty. Mnohým se zdá být toto označení v jiné souvislosti než v dějinách nizozemských jako přímo nesrozumitelné. Když mluvil berlínský historik Eduard Winter jako první o vazbě mezi hnutím holandským a prostředím českým, následovali jej, jak autorka cituje Wilkena Engelbrechta, jen historikové sudetští (z nichž nejvýraznější je Johanna Girke-Schreiber), kteří pěstovali teorie o souvislosti obou hnutí. Sudetské teorie byly pak částečně přijaty německými historiky, jinak však zůstal pojem *devotio moderna* vyhrazen nizozemskému hnutí.³⁹⁷

Mezi oběma proudy jsou sice nepominutelné spojitosti, ale užívání pojmu *devotio moderna* pro obě hnutí se zdá být neopodstatněné. Navíc pojem *devotio moderna* označuje od dob Wintrovy knihy o českém raném humanismu mnohostranný komplex různých fenoménů, takže je podle Nechutové nicneřikající. Z toho důvodu tento jev v Čechách označuje pojmem *charismatická spiritualita*.

O srovnání mezi českou a nizozemskou *devotio moderna* (tedy českou „charismatickou spiritualitou“) se naposledy pokusil důkladněji Manfred Gerwing.³⁹⁸ Spatřuje v nizozemské *devotio moderna* údajně srovnatelné s českým reformním hnutím trojitou strukturu: 1. nápravné úsilí pražského episkopátu a osob s ním spojených, tedy lidí z horní sociální vrstvy; 2. exponované městské-středostavovské prostředí; 3. reformní řády jako cisterciáci, premonstráti, augustiniáni-řeholní

³⁹⁶ NECHUTOVÁ, Ibid.

³⁹⁷ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 242, a k tomu uvádí citaci ENGELBRECHT, Wilken: War Geert Grote in Prag? Zur Frage der Beziehung Grotes zum Vorhussitismus – eine Problemskizze. In: *SPFFBU* řada E, 37 (1992), str. 171 – 185.

³⁹⁸ GERWING, Manfred: Die Böhmisches Reformbewegung und die niederländische Devotio Moderna. Ein Vergleich. In *Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa: Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag*. Munich, 1992, s. 125-42.

kanovníci, augustiniáni-eremité. Gerwing je přesvědčen, že *devotio moderna* lze srovnávat pouze s městským laickým hnutím. Pak se lze soustředit pouze na "Nový Jeruzalém", jedině zde lze najít jisté paralely k holandské *devotio moderna*.

„Nový Jeruzalém“ byl útulek prostitutek, které se na základě Milíčova kázání obrátily a hodlaly vést život v pokání a následování Krista. Milíč se vzdal všech světských možností a osobních zájmů v zájmu služby chudým a zvěstování Slova Božího, jak o tom zpravuje *Vita Milicii* jeho žáka Matěje z Janova,³⁹⁹ v jehož pohledu Milíč „příkladně následoval Krista“ (*perfectum Christum Jhesum est secutus*).

Podle Manfreda Gerwinga jsou zjevné paralely mezi Novým Jeruzalémem a Grotem založeným hnutím v organizaci a orientaci na prvotní apoštolskou obec, „*ecclesia primitiva*“, která je prostředím umožňujícím střední cestu mezi klášterní komunitou a světem a pokouší se o „*status medius*“. Srovnatelný je také způsob soužití kleriků a laiků, jaký se v „Novém Jeruzalémě“ objevil již zpočátku a jaký se formoval také v Deventeru, Zwolle, Kampenu, Hoornu a Amersfoortu, později též mimo Nizozemí.

Obecně to Nechutová popisuje s Gerwingem jako praxi tvorby společenství, která stírala rozdíl mezi stavovským původem a jejich členové se soustředili na následování Krista v chudobě a skromnosti, avšak žebrání nahradili řemeslnou prací vlastními rukou, přičemž praktikovali komunitní život bez věčných slibů a řehole, hábitu a stavovských privilegií. Cílem těchto skupin bylo ukutečňování tří evangelických rad, práce na vlastní vnitřní obnově a podpora druhých v jejich snaze o dokonalost. Devóti se starali o mládež, o mravně a nábožensky aktivní kleriky i laiky, a to nikoli prostředky běžné pastorační, ale prostým příkladem života podle Krista.

Nizozemská *devotio moderna* se ale o počátku vyznačovala intenzivnější „niterností“ (*Inwendigkeit*) než jak tomu bylo u Milíče. S tím souvisí Gerwingem podtržený větší důraz na eschatologii v Milíčově teologii. U Milíče působilo

³⁹⁹ *Narracio de Milicio*. In: Matthiae de Janov regulae Veteris et novi Testamenti III, ed. Vl. Kybal (Oeniponte [Innsbruck] 1908-1913) 358-359. NECHUTOVÁ: Die charismatische Spiritualität in Böhmen in der Vorreformatorenzeit. In *Österreichische Osthefte* 39, 3 (1997), s. 411-19, zde s. 413, pozn. 6.

přesvědčení, že poslední dny světa se blíží a Antikrist již je při díle. Odtud vplynula charakteristika, jíž označuje Gerwing při srovnání s historicky-eschatologickým optimismem Grotovým jako „pesimismus“.

Nechutová nechce přímo polemizovat s Gerwingovými závěry, s nimiž lze podle ní v mnohém souhlasit, hodlá ale situaci v českém prostředí ukázat v poněkud jiném světle. Nejprve předesílá tezi, že Milíčův okruh sice vykazuje jisté společné rysy s nizozemskou devotio moderna, jak také tvrdí Gerwing, ale spíše lze postihnout vnitřní příbuznost devotio moderna a českého reformního řádu, přičemž jde o již zmíněnou niternost, jež se odráží plně a jasně v *Imitatio Christi* (aniž by se věnovala na tomto místě otázce po jeho původu a autorství), ale též v dřívější Grotově korespondenci.⁴⁰⁰ Individuální zdokonalení je podobné tématu cisterciáckého *Malogranata*. V centru pozornosti je cesta jednotlivce k Bohu. Ostatní lidé v tom pak nehrají téměř žádnou roli, nanejvýš funkci pasivních objektů dobrých skutků, jež musí člověk v zájmu své dokonalosti konat pro svou vlastní přísně individuálně chápanou spásu.⁴⁰¹

Teologie Husových předchůdců včetně Milíče byla naproti tomu orientována na společenství, šlo tedy o „teologii koinonického rázu“. Nechutová uvádí pravděpodobnou souvislost tohoto teologického ražení českého prostředí se specifickým silným pocitem krize církve, který vedl jednotlivé věřící k pocitu zodpovědnosti za církev chápanou jako *Corpus Christi*, s čímž jistě souvisela i apokalyptická a chiliastická nálada v českém předreformačním prostředí spolu s vírou v přítomnost a aktivitu Antikrista. Milíčovská eschatologie však nebyla přítomna v teologii Grotově.⁴⁰²

Základy českého reformního prostředí, které Nechutová nazývá „Vorreformation“, je třeba hledat u augustiniánského kanovníka Konráda Waldhausera. Kázal v Praze také pro německy mluvící měšťanstvo a jeho promluvy byly především rázu

⁴⁰⁰ Nechutová odkazuje na Grotovy listy v nám nedostupné edici *Gerardi Magni Epistolae*. Ed. Willem Mulder. Antwerpen, 1933. K dispozici byla pouze starší neúplná nekritická edice *Gerardi magni Epistolae XIV*. Ed. Johannes Gerhardus Richardus Acquoy. Amstelodami 1857.

⁴⁰¹ NECHUTOVÁ: Die charismatische Spiritualität, s. 414-415.

⁴⁰² NECHUTOVÁ, *Ibid.*, s. 415.

moralistického a napomínání. S Milíčem jej spojuje fakt, že jejich úsilí bylo neseno silou mluveného slova a charitativní či pastorální práce. Nejsou tedy v první řadě spisovatelé, narodil od Milíčova žáka Matěje z Janova, jenž byl „mužem pera“, jak píše Nechutová, o jehož praktické činnosti není známo nic.

K filosofickému momentu (jež lze sledovat např. ve věci augustinovského přístupu k pojetí církve jako *ecclesie sanctorum* a *ecclesia malignitium* či *corpus Christi* – *corpus Antichristi* podotýká Nechutová, že „česká reformace v opozici vůči scholastickému myšlení navazovala přímo na augustinou teologii, dokonce na augustinův platónský realismus, ostatně shodně s nizozemskou *devotio moderna* a později reformací Maritna Luthera.“⁴⁰³

Nechutová připomíná, že učení Matěje z Janova, jež je reprezentativním příkladem myšlení Husových předchůdců, je českými historiky pokládáno za součást české varianty *devotio moderna*. Na německé straně pak Manfred Gerwing označil život a praxi Milíče z Kroměříže jako projev podobný nizozemské *devotio moderna*. Nechutová však právě téměř jen zde spatřuje nějakou podobnost, protože u zbožnosti Husových předchůdců nachází silné kolektivní rysy, např. v eucharistických názorech Matěje Janova. Podle ní tento důraz na koinonickou funkci Eucharistie u nizozemské *devotio moderna* zcela chybí. Autorka dále spatřuje tento spíše praktický než mystický důraz eucharistického učení jako motiv znovunalezený předhusitským reformním hnutím v Čechách, když byl přítomen v prvotní církvi a pak ještě u Augustina, ze středověké teologie však zcela zmizel. S tím také souvisí orientace tohoto prostředí na "pesimistickou" eschatologii, jak ji nazývá Gerwing, a odtud Nechutová odvozuje pro českou spiritualitu výraz chiliastická eschatologie. To je nizozemské *devotio moderna* zcela cizí.⁴⁰⁴

Jana Nechutová koncipuje otázku české *devotio moderna* tak, že pokud o ní má být řeč, pak je třeba vidět spojitost spíše mezi spiritualitou nizozemských devotů a českých augustinianů a cisterciáků, jak alespoň ukazuje hlavní dílo české řádové spirituality, *Malogranatum*. Nakonec se autorka krátce vyjadřuje k souvislosti *devotio*

⁴⁰³ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 417.

⁴⁰⁴ NECHUTOVÁ, Ibid., s. 419.

moderna a raného humanismu. V Čechách zdá se máme co dělat se dvěma od sebe oddělenými projevy. S protohumanismem lze spojovat jen první Gerwingem uvedený proud, okruh učenců okolo panovníka (Karel IV.), ale zde se rysy charismatické spirituality ("chcete-li, *devotio moderna*") projeví jen slabě.

K tématu protohumanismu v souvislosti českými reformními snahami se Nechutová vyslovila v článku věnovaném korespondenci Jana ze Středy s Konrádem Waldhauserem, o kterou Eduard Winter oíral svou tezi o humanismu reformního kazatele.⁴⁰⁵ Nechutová na těchto listech doložila opak tohoto tvrzení. I kdyby se dalo v Praze 2. poloviny 14. stol., je postoj Konráda Waldhausera zcela opačný.

4.1.5 Otázka české *devotio moderna* v pojetí Pavla Spunara

K názorům na otázku po české *devotio moderna* se připojil nedávno historik Pavel Spunar zvláště článkem „Česká *devotio moderna* – fikce a skutečnost“ z roku 2004.⁴⁰⁶ Jednoznačně zde odmítl pojem české *devotio moderna* jako bezobsažný a rovněž zavrhl možnost vlivu českého prostředí na vznik nizozemské *devotio moderna*. Z formulací ve zmíněném článku vyplývá revize vlastního Spunarova názoru publikovaného o 13 let dříve⁴⁰⁷ a lze tu vytušit ostrou pozdní polemiku s Jiřím Spěváčkem.⁴⁰⁸

Svou úvahu Spunar uvedl konstatováním, že „v českém dějepisectví se užívá pojmu *devotio moderna* proměnlivě a v rozplzlém významu.“ Zahraniční historiografie dle jeho soudu spojuje označení *devotio moderna* výhradně s nizozemským reformním hnutím v oblasti zemí jeho rozšíření a s působením Geerta Grota (1340-1384) a

⁴⁰⁵ NECHUTOVÁ, Jana: Jan ze Středy a Konrád Waldhauser. In *Zprávy Jednoty klasických filologů* 21,1-3 (1979), s. 56-62. Blíže je věc referována zde v kapitole věnované Konrádu Waldhauserovi.

⁴⁰⁶ SPUNAR, Pavel: Česká *devotio moderna* – fikce a skutečnost. In *Listy filologické* 127, 2004, č. 3-4, s. 356-370. Odtud v této kapitole též citace, není-li uvedeno jinak.

⁴⁰⁷ SPUNAR, Pavel: K počátkům české *Devotio Moderna*. In *Acta Universitas Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 31.1 (1991), s. 35-39.

⁴⁰⁸ SPĚVÁČEK, Jiří: *Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma*. In *Mediaevalia historica bohemica* 4. Praha : Historický ústav, 1995. ISSN 0862-979X s. 171-197. Jde např. o otázku působení na proměny mentalit.

šířením spisu *De imitatione Christi* od Tomáše Kempenského (1380-1471). Táže se po tom, zda náboženskému nepokoji v českých druhé pol. 14. stol. není přikládán větší význam, než zasluhuje, a po tom, zda nebyly „různé pokusy vymanit se ze stereotypů zformalizované církve spíše přáním a fikcí než reálnou silou.“

Pojem *devotio moderna* vymezený v oblasti a prostředí bohatých kupeckých měst ve Flandrech označuje hnutí vyvinuvší se z kritiky církevní praxe ve svou zdrojích, v polořeholních společenstvích a v rozvíjení augustiniánských kanonií. Motivem obavy z církevních zlořádů byl u věřících pocit nejistoty ve vztahu k vlastnímu spasení, vyvolaný papežským schizmatem a průvodními jevy. To vedlo k oblibě vyprávění o ideální prvotní církvi žijící apoštolským životem v chudobě a prostotě a k hledání umlčeného Krista. „Radikály moudře přibrzdila prosazující se augustinovská teologie, zdůrazňující sebe a zkoumající vztah člověka k Bohu.“

Když Geert Grote věnoval svůj dům v Deventeru společenství žen, které zklamány úpadkem církve hodlaly ve zbožnosti hledat ideál zbožného života, vyjadřoval „*Meester Geert's Huis*“ potřebu alternativy, k níž patřil život v ústraní, obživa prostřednictvím práce vlastními rukou, zejména opisováním knih, které vyjadřovalo i tendenci k rozvíjení duchovního života. Zájem se soustředil zvláště na patristickou literaturu augustinské tradice, naopak stranou zůstala racionální scholastika aristotelského základu okruhu Tomáše Akvinského. „Vedle domů bratří a sester společného života se nizozemská *devotio moderna* opírala i o augustiniánské kláštery jako o přirozené základny augustinovské teologie.“ Založení augustiniánské kanonie ve Windesheimu a rozšíření její kongregace znamenalo prosazení hnutí v obou větvích – jak ve světském tak v církevním prostředí.

Devotio moderna neměla výraznějšího myslitele a jejím základním dílem je exhortativní spis O následování Krista (*De Imitatione Christi*, vznik mezi 1390-1440) „tvrdošijně připisovaný“ Tomáši Kempenskému, psaný jednoduchým stylem a prostým jazykem, jenž byl čten jak v komunitách bratří a sester, tak v kláštorech. Jeho klíčovými pojmy jsou *vnitřní duchovní život, utrpení Kristovo a úcta k Eucharistii*.

Na otázku, zda toto kultivované hnutí rozvíjené ve dvou větvích mohlo mít cizí vzor, si Spunar odpovídá tak, že „nizozemská *devotio moderna* by se nerozvinula jako

import. Byla autochtonním hnutím opřeným o hledání vlastní cesty z krize, domácím protestem.“ Společně mohlo být zklamání z přebujelé formalizované religiozity oslabené církve. Vše ostatní vyrůstalo v místních podmínkách, zvláště v regionech s bohatými a prosperujícími městy.⁴⁰⁹

Tradované kontakty nizozemských zakladatelů devotio moderna s pražským prostředím a univerzitou nepovažuje Spunar pro vznik holandského hnutí za rozhodující. Přes nemožnost prokázat Grotu pražský pobyt není vyloučeno, že v Praze byl, rozhodně ale byl alespoň v kontaktu s pražským prostředím, když si odtud objednal opis komentáře Jana Chrysostoma na Matoušovo evangelium. V Praze (opět bez záznamu v dochovaných fragmentech univerzitních pramenů) získal akademický gradus Florens Radewijns a studovalo zde množství Nizozemců ze Zwolle, Deventeru a dalších měst. evropské velkoměsto Praha „možná, že k lecčemu inspirovalo, ale nizozemskou devotio moderna rozhodně nevyvolalo. Grotu pražská zkušenost – i kdyby byla prokázána – nebyla jiskrou zažehující plamen.“⁴¹⁰

V otázce české „nové zbožnosti“ radí Spunar k opatrnosti. Narozdíl od Nizozemí byly jejím základem pouze augustiniánské kláštery, neboť polořeholní komunity mají význam až na prahu husitské revoluce. Relevanci spatřuje v tomto ohledu jen u vnitrocírkevních aktivit, laické pokusy byly podle něj příliš různorodé a někdy s s ideály „nové zbožnosti“ mýjely (např. čeští beghardi a bekyně), jejich význam byl v Čechách spíše okrajový. Autor připomíná, že za laickou oporu nového hnutí nemohou být pokládána ani různá bratrstva vyrůstající z jiných, nikoli duchovních potřeb městského života. jejich působení bylo spíš opačné, kultovně-formalizující.

Působení charismatického kazatele Milíče z Kroměříže by podle Spunara bývalo mohlo inspirovat Grotu a jeho okruh především ve věci jeho důsledného postoje vlastních činů následujících za slovy, když založil roku 1372 svůj ústav pro napravené prostitutky Jeruzalém. Pro „novou zbožnost“ v Čechách tu ale nevidí širší vliv.

⁴⁰⁹ SPUNAR, Ibid., s. 358.

⁴¹⁰ SPUNAR, Ibid.

Spiritualita zbraslavského Malogranata byla autorem dle vlastních slov považována dříve za jeden ze zdrojů nové zbožnosti mylně.⁴¹¹ Duchovně vzdělávací dialog (otce se synem) směřuje dovnitř klášterní komunity a především „nevede ani tak ke kontemplaci, jako k askezi a konečnému prožitku.“ Přes důrazy na Augustina, odkud byly hledány vazby k „nové zbožnosti“, zůstal rychle se šířící spis „cisterciácký“, jeho úspěch souvisí s prostým stylem bez metaforických hříček. A tak soudí o Malogranatu Spunar, že „dílo nebylo možno přehlédnout, ale k základům širší duchovní obrody v Čechách nepatřilo.“⁴¹²

Autor dále připomíná jiný text z oblasti české mystiky, považovaný za její mezník, a to Pasionál abatyše Kunhuty kláštera sv. Jiří (†1321) a v něm obsažené dva alegoricko-mystické spisky dominikána Koldy z Koldic (†1321), jejichž mystický ponor je dle Spunara přeceňován a na monument doby je povýšil mimořádný mysticky naplněný obrazový program kodexu, jehož ilustrátorem byl kanovník Beneš. Kodex byl ojedinělým exkluzivním dílem určeným jen pro Přemyslovnu.

U zdrojů české „nové zbožnosti“ je třeba hledat aktivitu církevní hierarchie, která do země uvedla řád augustiniánských kanovníků. Důvody biskupa Jana IV. z Dražic k tomuto kroku vidí Spunar v potřebě řádu garantujícího duchovní obrodu církve a jazykové češtví oproti starším německým a tradicionalistickým cisterciákům. Působení řeholních kanovníků (autor jako významnou lokalitu augustinianismu jmenuje také eremitský klášter na Malé Straně) se týkalo i externího kazatelství. V tom měli odpovědět na výzvu papeže Benedikta XII. v bule *Ad decorum ecclesiae* k posílení širokého evangelijního působení. Jako klíčové vidí Spunar zaměření augustiniánských klášterních knihoven. Nacházela se zde (v Roudnici) díla z okruhu augustinovské tradice: spisy Augustina, Řehoře Velikého, Anselma z Canterbury a Bernarda z Clairvaux, také asketicko-mystická díla Guilelma Peralda (†1271) a zbraslavské *Malogranatum*, spisy kanonistické a homiletické, např. díla Milíče z Kroměříže a Štěpána z Pálče. Roudnický augustiniánský klášter hrál důležitou roli vlivem svých tvůrčích osobností Petra Clarificatora († po 1406) a Štěpána z Uherčic

⁴¹¹ SPUNAR, Ibid., s. 360 tu odkazuje ke svému článku K počátkům české Devotio Moderna. In *Acta Universitas Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 31.1 (1991), s. 35-39.

⁴¹² SPUNAR, Ibid., s. 360.

(† po 1365), profesora pražské právnické fakulty, a jejich kontakty na církevní i státní hierarchii. Ke klášteru měl vazby také pražský kanovník Vojtěch Raňků z Ježova.

Clarificatorovo *Compendium honeste vite*, jež nastínilo zásady nového duchovního směru spočívající v sebereflexi a zájmu o Kristovo utrpení, se, jak Spunar poznamenává, neprosadilo, snad ani nebylo k šíření mimo špičky církevní hierarchie určeno. Větší ohlas získala jeho *Collectio super statuta (Dietarius)*,⁴¹³ která se šířila prostřednictvím roudnické kongregace. S augustinsky laděným programem obrody souzněly hojně (též studenty) opisované *Questiuncule* Štěpána z Uherčic, které ocenil arcibiskup Arnošt z Pardubic. Dále autor připomíná klíčovou roli vztahu augustiniánů k Písmu a spojení roudnických augustiniánů s projektem českého překladu biblických knih,⁴¹⁴ jež bylo vzhledem k okolnosti oficiální nedůvěry k vernakulárnímu textu dílem průkopnickým. Spunar připomíná tu významovou rovinu překladu, v níž mělo být dílo prestižní záležitostí reprezentující české království a vyspělost jeho národního jazyka. Naznačuje možnou roli M. Bartoloměje z Chlumce řečeného Klareta († asi 1379), správce školy pražského kostela, v jehož osobě by bylo možné spatřovat spojení mezi arcibiskupem, lektory generálních studií a roudnickou kanonií. Projekt překladu Vulgáty vnímá Spunar nejen jako vrchol české církevní politiky, ale jako součást nejvyšších aspirací obrozující se české zbožnosti.⁴¹⁵

Na základě přehledů o obsahu knihoven dalších českých augustiniánských klášterů v Rokycanech a Třeboni, kde nechybělo mj. *Malogranatum*, postily Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže, dospívá Spunar k závěru, že snahou těchto

⁴¹³ *Collectio super statuta canonicorum regularium sub regula Sancti Augustini vivencium* neboli *Dietarius observancie regularis*, dílo dokonce vyšlo tiskem v Krakově 1618. SPUNAR, *Ibid.*, s. 362.

⁴¹⁴ K tomu nejvíce dílo editora prvního českého překladu Bible: KYAS, Vladimír: *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha, 1997. Spunar k tomu odkazuje na články Pavla FREITINGERA v *Křesťanské revui* 1982-3, 1987-9. Podíl roudnických augustiniánů na překladu dokládá použití pařížského rukopisu Vulgáty darovaného biskupem Janem IV. z Dražic, z něž pronikla do překladu chyba (FREITINGER, P.: K latinské předloze staročeského překladu bible. In *Křesťanská revue* II, 1982, s. 27-30 a TÝŽ: Ještě k latinské předloze staročeského překladu bible. In *Křesťanská revue* L, 1983, s. 127-133).

⁴¹⁵ SPUNAR, *Ibid.*, s. 365.

klášterů bylo „vyzařování pokojné ‚nové‘ zbožnosti“, úsilí o „vymýcení mělkého formalismu v církevní praxi“ a „mravní obrodu církve, nepatřili však k radikálním kritikům papežství ani nevstupovali do konfliktů s hierarchií a autoritami.“⁴¹⁶

Autor nechce zapomenout zmínit existenci a působení dalšího řádu, jenž se opíral o učení sv. Augustina a v jeho duchu orientovali svou spiritualitu k introspekci a vzdělání, augustiniánů-eremitů s jejich knihovnou v pražském malostranském klášteře u sv. Tomáše (fundace Václava II.). V Čechách se počínala tradice konventů tohoto řádu od druhé poloviny 13. stol. Spunar tu upozorňuje na drobný ale významný rozdíl v knihovním fondu,⁴¹⁷ jenž byl zaměřen více studijně a byl rozmanitější.

Spunar nazývá tento směr obrozující se spirituality spojený s prostředím augustiniánských klášterů augustiniánskou spiritualitou. Vnímá ji jako jeden zdroj obnovující se spirituality, již vykládá jako „snahu chápat víru jako osobní dialog s Kristem, jako zamyšlení nad jeho utrpením.“⁴¹⁸ Vedle augustiniánské zbožnosti rozlišuje v českém prostředí 2. poloviny 14. stol. ještě vzrůstající úctu k Eucharistii. V ní se „autentický prožitek víry rozvíjel jako kontempace směřující k mystickému vyvrcholení nebo jako kající akt přijetí svátosti oltární jako posilujícího léku v trnitě cestě za Kristem.“⁴¹⁹ Pro tento směr připravil půdu Milíč z Kroměříže a teologicky jej interpretoval Matěj z Janova jako *communio*, jež představuje spojení lidské duše s Kristem a zároveň vazbu a jednotu mezi věřícími. V úsilí o časté přijímání Eucharistie se dle Spunarova mínění obě tyto polohy vyvažovaly. Oba proudy, augustiniánská zbožnost i nová eucharistická úcta, měly jako společný prvek důvěru v Bibli a povýšení jejího příkladu do centra všech úvah.⁴²⁰

⁴¹⁶ SPUNAR, Ibid., s. 364-5.

⁴¹⁷ Ke knihovním fondům HLAVÁČEK, Ivan: Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské, I. In *Sborník historický* 12, 1964, s. 5-52. Zde publikoval Hlaváček katalog a inventář knihovny třeboňského kláštera a odkazuje na další inventáře (augustiniánské knihovny u sv. Tomáše v Praze 1409 a 1418).

⁴¹⁸ SPUNAR, Ibid., s. 366.

⁴¹⁹ SPUNAR, Ibid.

⁴²⁰ SPUNAR, Ibid., s. 367.

Používání termínu *devotio moderna* v kontextu českých středověkých dějin se Spunar brání a jednoznačně se vymezuje vůči tomuto širokému užití pojmu, jenž by měl být vyhrazen „jen pro označení nové zbožnosti v Nizozemí a souvisejících bohatých zemích. V Čechách byly akcenty rozloženy jinak a termín zavádí. Bude třeba se pokusit o jiné pojmenování.“⁴²¹ K těmto výhradám vedou autora obavy, zda projevy české „nové zbožnosti“ nejsou idealizovanou představou o daleko prostší skutečnosti, zda tedy nedochází k dezinterpretaci oněch fenoménů. Zdá se mu, že se obrodné proudy v církvi týkaly jen elity a teprve postupně našly širší odezvu zvláště ve městech, podporu a porozumění našlo úsilí o časté přijímání Eucharistie. Duchovní obroda české společnosti má dle Spunara v dané době skromnější vliv, než bývá traktováno, a označení *devotio moderna* považuje pro české prostředí za nepatřičné. Nevyhovuje mu však ani širší pojem *chiliastického spiritualismu* Jany Nechutové a navrhuje jít cestou zúžení pojmu a hovořit o „augustiníánské zbožnosti“ popř. spiritualitě, o „*devotio augustiniana*“, neboť termín jasně poukazuje na své zdroje i okruh působnosti.⁴²²

4.1.6 Česká *devotio moderna* jako výraz kuriálního reformního směru (Zdeňka Hledíková)

V řadě historiků zabývajících se českými dějinami 14. stol. se nově k otázce české *devotio moderna* vyjádřila historička Zdeňka Hledíková.⁴²³ Ve své práci předesílá úhel pohledu ovlivněním dlouhodobou zkušeností se studiem a interpretací pramenů správní a kancelářské povahy, které v souvislosti s otázkou české *devotio moderna* zkoumala z hlediska „řeči souvislostí, příčin a následků.“⁴²⁴ Svě úvaze předeslala přesvědčení, že církevní vývoj v českých zemích měl v průběhu 14. stol. vzestupnou tendenci od prvotní christianizace ke zvyšování křesťanského povědomí a hlouběji zakotvených životních postojů. Nejednalo se tak na konci 14. stol. o úpadek církve, ale o širší vnímání nesprávného stavu věcí a přesvědčení o nutnosti

⁴²¹ SPUNAR, Ibid.

⁴²² SPUNAR, Ibid., s. 367-8.

⁴²³ HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: O „*Devotio moderna*“ trochu jinak. In *Querite primum regnum Dei : Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Brno 2006, s. 403-415.

⁴²⁴ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 403.

spět k ideálu. Byl to důsledek pozvolného působení církve k hlubší christianizaci. Hledíková v tom spatřuje reformu v původním smyslu slova jako permanentní, třebaže někdy naivní, snahu přiblížit skutečnost a ideál evangelia.⁴²⁵

Individualistický rys charakterizující evropskou *devotio moderna* vidí Hledíková odvozen od ideálu klášterního života, jenž je jako takový orientován na jedince a jeho žitou zbožnost. Připomíná holandskou *devotio moderna*, která nepřekročila hranice klášterního společenství. Ve srovnání s tím je tendence k prožívané zbožnosti v klášterním prostředí v Čechách jen předstupněm vývoje k *devotio moderna*.⁴²⁶ Ani staré monastické řády ani městské mendikantské konventy neměly vliv na širší vrstvy obyvatelstva. Na populaci ale přímo působila duchovní správa farností a v ní spatřuje Hledíková „zdroj vlivu, který u některých laiků připravil půdu pro potřebu nové zbožnosti.“⁴²⁷ Farní síť přitom ve druhé polovině 14. stol. byla v porovnání k počtu obyvatel hustá již i na venkově. Formaci a kontrolu duchovenstva drželo arcibiskupské centrum. Jemu bylo vzorem uspořádání avignonské papežské kurie, kde se inspiroval arcibiskup Arnošt z Pardubic, aby později prosazoval právně reformní směr, jímž chtěla kurie sjednotit Evropu, zvaný směr *kuriálně reformní*. Prostředkem formování k ideálu se stala úřední církevní správa, která měla být prostředkem, jak přiblížit postoje kléru a obce morální rovině reprezentované kanonickým právem. Postupně byla do života duchovenstva i do veřejné sféry vnesena právní jistota a určitá míra vyšší právního povědomí.⁴²⁸ Formování duchovenstva se dělo stálým správně disciplinárním tlakem, jenž měl udržet a zajišťovat morální i intelektuální vzestup duchovenstva, jež pak mělo být schopno působit na obyvatelstvo v pobídce k žité zbožnosti.⁴²⁹

Hledíková označuje působení pražské církevní správy a jejích norem jako *kuriálně reformní směr*, pro nějž je podstatné, že všechny s ním spojené akty a instituce slouží jednotnému vyššímu cíli, v němž je smysl právního uspořádání možný jen ve spojení

⁴²⁵ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 404.

⁴²⁶ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 405.

⁴²⁷ HLEDÍKOVÁ, Ibid.

⁴²⁸ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 406, připomíná, že podobné uspořádání nemělo v okolních diecézích obdobu a že nově utvářený byrokratický systém představuje zároky uspořádání novověkého státu.

⁴²⁹ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 407.

s věroučným základem. Arnošt z Pardubic např. zavedl pro faráře morálně teologickou příručku pro zpovědníky, jejímž vypracováním byl pověřen augustiniánský kanovník z Roudnice Štěpán z Uherčic. To je jen jeden z mnoha dokladů vlivu a spojení roudnické kanonie a pražského arcibiskupství. Orientace na prožívanou víru odtud prostřednictvím arcidiecézní správy mířila mimo okruh uzavřených klášterů, nejprve jako požadavky na formování kléru v duchovní správě v duchu odpovědné, aktivní, žité zbožnosti. K prostředkům formování patří též časté arcidiecézní synody a jejich specifické kazatelství.⁴³⁰

Výsledkem změn v duchovní správě byly ale také změny v postojích laického obyvatelstva vůči působení církve. Pro ně se stala samozřejmostí určitá forma křesťanského života včetně minimální sumy náboženských povinností a povědomí o disciplinárních požadavcích na klérus odlišujících jej formou života od ostatních (kněžský celibát, povinnost sloužit mše, udílet svátosti a zaopatřovat atd.). Formálně právní rovina akceptace církevních požadavků však v sobě skrývala nebezpečí charakterizující celý právně administrativní směr, totiž ustrnutí ve formalismu a náboženském indiferentismu. Současně ale mohla působit k požadavku hlubšího laického vzdělání a potřebě žité víry, což chápe Hledíková jako počátky *devotionis modernae*.

Prostředkem vzdělávání laiků v otázkách základního katechismu a byla povinnost kázání, kvůli níž byli při farářích ustanovováni se souhlasem arcibiskupa vikáři-kazatelé, zprvu jen při katedrále, ale po polovině 14. stol. jejich počet rostl i na venkově mimo centrum. Obsahem kázání byl výklad základních modliteb, věroučných textů a biblických míst. Hledíková upozorňuje v té souvislosti na to, že též díky působení univerzity a značnému počtu negraduovaných univerzitně vzdělaných kleriků lze u kazatelů předpokládat většinou slušnou úroveň znalostí i homiletických schopností.⁴³¹

Ke kazatelství je třeba přičíst tradici věhlasných reformních kazatelů, kteří nebyli vázáni běžnými farními povinnostmi a mohli tak více rozvíjet postupy a literární formy. Jejich styl se vyvinul z tradic synodních a klášterních kázání, tj. promluv

⁴³⁰ HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 407.

⁴³¹ HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 409-410.

určených pro duchovenstvo. V Praze je prvním z řady reformních kazatelů charismatický Konrád Waldhauser, augustiniánských kanovník z Waldhausenu pozvaný do země roku 1363 Karlem IV., aby kázal latinsky duchovenstvu a německy pražským patricijům. Stejně charismatický a lidsky ucelenější byl Milíč z Kroměříže, jehož činnost „nevzešla z tradic žádného řádu, ale jeho vystoupení je v jistém smyslu plodem dosavadní všestranné a důsledné snahy všemi známými prostředky zvýšit úroveň kléru jako nástroje k realizaci žité víry. Předchozí generací probuzená touha po opravdovosti křesťanského života se u Milíče spojila se studiem Písma a živým sociálním cítěním. Vyústila v opravdový, asketický život, kde osobní příklad byl nejpůsobivějším argumentem pozdějšího kazatele.”⁴³² Jeho postava je dle Hledíkové typická pro český vývoj v mnoha ohledech, především v samostatnosti vlastní osobnosti vzešlé z blíže nepostižitelné spirituality duchovní správy diecéze, nikoli ze spirituality řeholních tradic. Milíčova kazatelská příprava se odehrála během působišního působení jako vikář-kazatel v Horšovském Týně. Měřítkem mu bylo Písmo, jímž poměřoval charakter života i těch nejvyšších společenských kruhů, které poznal. Vnímá Písmo jako základní zdroj křesťanského poznání a z jeho okruhu měl vzejít podnět k překladu biblických knih do domácího jazyka.⁴³³

Podstatné na Milíčovi ale je, že použil pro laické posluchače dosavadní duchovenskou homiletiku, rozšířil poadvak častého až denního přijímání Eucharistie, do té doby pojednávány na stránkách literatury určené řeholníkům nebo členům zbožných komunit. Podobně už *Malogranatum* doprovodilo kontemplativní stupeň na cestě k dokonalosti doporučením častého přijímání Eucharistie. Tak tomu bylo i ve spise z roudnické kanonie autora Petra Clarificatora (převor roudnického kláštera 1393-1400) *Compendium honestae vitae*.⁴³⁴ Milíčova eucharistická úcta nečinila ze svátosti objekt adorace a nazírání ve stylu té doby běžně laickým kruhům předkládaném, ale představovala mu zdroj života duše určený všem toho hodným dle

⁴³² HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 410.

⁴³³ Milíč patrně také přeložil některé části Bible: epištoly k Římanům, Korintským 1 a 2, Galaťanům, Efezanům a Filipánům a před každou z nich sepsal stručný úvod podle vzoru Vulgáty. KYAS, Vladimír: *Staročeská Bible drážďanská a olomoucká II : Epištoly – Skutky apoštolů – Apokalypsa*. Praha, 1985, s. 7.

⁴³⁴ Tento spis se ale na rozdíl od *Malogranata* nestal hojně opisovaným a rozšířeným dílem a dochoval se jen v jediném podání.

příkazu Kristova. Požadavek častého přijímání, jak si Hledíková všímá, vzbudil takovou odezvu, podle níž je možné usuzovat, že na něj byli posluchači připraveni a Milíč jím vystihl a pojmenoval ducha své doby.⁴³⁵ Nutnost častého přijímání Eucharistie zdůrazňoval i Tomáš ze Štítného ve svých česky psaných dílech a překladech. Do poč. 90. let pak trvala diskuse mezi teology na toto téma, které se zúčastnili především Matěj z Janova, Matouš z Krakova a Jindřich z Bitterfeldu.⁴³⁶ Jejich řešení znělo tak, že Eucharistie je pokrmem duše a lékem proti hříchu, její oddalování tedy působí na člověka nepříznivě, proto je lépe přijímat často a jako příprava postačí ošklivost nad hříchem a pokora. Takový nálezný byl potřeba ještě prosadit do praxe, což se stalo synodním usnesením z června 1391 vydané Janem z Jenštejna a dovolující přijímat kdykoli všem, kdo se vyzpovídají, jsou svátosti hodni a touží po ní. Pro Hledíkovou je toto synodální řešení eucharistického požadavku cenné jako těžiště svébytné české *devotio moderna* (pojem používá ale s výhradou), která znamená také to, že v církvi začali být v rámci její hierarchie plně přítomni jak kněží tak laici. Monastická forma zbožnosti (reprezentovaná např. *Malogranatem*) neměla v širších vrstvách přímou odezvu. Zvýšená náboženská citlivost ve společnosti spolu s destabilizací vlivem schizmatu a počínající hospodářské regrese vedly ke zvýšení sociálně orientované kritiky, která vedle stále existující eucharistické orientace stále více nabývala na významu v novém viklefsko-husitském směru. V husitském hnutí se „žité křesťanství“, *devotio moderna*, již vymklo z jakéhokoli diecézního řízení.

Zdeňka Hledíková shrnuje svou koncepci české *devotio moderna*, jež je velmi odlišná od *devotio moderna* holandské, a to především v tom, že se obrací do jiných kruhů a její příznivci i nositelé pocházejí z jiných společenských vrstev. Jinde také podle Hledíkové spočívá myšlenkové těžiště. Jejimi protagonisty nejsou řeholníci nebo uzavřené komunity, ale laici. Od laiků „ve světě“ z určitého stupně jejich sebeidentifikace s vírou vzešel požadavek častého přijímání Eucharistie, na nějž se

⁴³⁵ To dosvědčuje i množství se řada českých a německých dochovaných modliteb před a po Eucharistii, srv. např. modlitby Jana ze Středy (KLAPPER, Joseph: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV.* Leipzig, 1964), na něž spolu s ostatními navázal jako autor i Milíč (VILIKOVSKÝ, Jan: *České modlitby Milíčovy.* In TÝŽ: *Písemnictví českého středověku.* Praha : Universum, 1948, s. 120-140). HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 412.

⁴³⁶ HLEDÍKOVÁ, *Ibid.*, s. 413 a tam též další odkazy na literaturu.

česká devotio moderna v těchto kruzích soustředila. „Oba směry, česká i holandská devotio moderna, mají sici v impulzech, které je formovaly, i ve svých projevech mnoho společného, nejsou však totožné, nejsou ani časově synchronizované, ani přenesené z jedné země do druhé. Samostatná „česká devotio moderna“ je vrcholným plodem působení dobře fungující, promyšleně skloubené církevní správy, jež prostřednictvím formování duchovenstva ovlivnila laickou populaci natolik, že tu může mluvit druché christianizaci.“⁴³⁷ Je otevřená v důraze na časté svaté přijímání v obecné rovině a nelze ji dle autorky chápat jako zvláštní „hnutí“, ale jako určitý stupeň plynule pokračujícího vývoje. V jejím centru není kazatelství, ale svátosti. Slovo je prostředkem připravujícím, Eucharistie tím působícím.⁴³⁸

4.1.7 Gerwingovo pojetí vztahu *devotio moderna* a českého reformního hnutí

O důkladnější porovnání českého reformního hnutí v době Karla IV. s nizozemskou *devotio moderna* se pokusil Manfred Gerwing v článku *Die Böhmishe Reformbewegung und die niederländische Devotio Moderna*.⁴³⁹ Autor se snaží popsat a pojmenovat styčné body a společné motivy, rozdíly, protiklady a antinomie. Odvolává se na „oduševněle provokativní“ recenzi Ferdinanda Seibta reflektující roku 1966 vydaný Wintrův *Frühhumanismus*.⁴⁴⁰ Seibtova námitka proti Wintrovu návrhu se zakládala v té době na principiálních úvahách, které se rozhořely ohledně *Frühhumanismem* přijaté klasifikace osobností (směrů) na *reformistické, reformní a revoluční*.⁴⁴¹

Metodologické reflexe vedly k jasným korekturám. Seibtovi se (dle Gerwingova referátu) nelíbil příliš širokoplochý proud myšlenek ve smyslu samostatného a v sobě koherentního sociálního pozadí nadmíru dalece rozředěných ideových dějin v

⁴³⁷ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 414.

⁴³⁸ HLEDÍKOVÁ, Ibid., s. 415.

⁴³⁹ GERWING, Manfred: Die Böhmishe Reformbewegung und die niederländische Devotio Moderna. Ein Vergleich. In *Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa: Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag*. Munich, 1992, s. 125-42.

⁴⁴⁰ Seibt, Ferdinand: Eduard Winter : Frühhumansimus. (Recenze.) In *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 15 (1966), s. 567-570 (př. cit.).

⁴⁴¹ WINTER, Eduard: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin, 1964, s.

prostorovém rozvinutí z Itálie přes Čechy až do Nizozemska. Je třeba zorné pole vždy redukovat na patřičný sociální horizont ve více rovinách, nikoli mechanickou redukcí na parciální sociální závislosti. Naopak, teprve s ohledem na celou danou sociální strukturu se vyjevují přesvědčivé reformní programy.

4.1.7.1 Trimorfní struktura českého reformního hnutí

Gerwing shledává české reformní hnutí s ohledem na sociální pozadí členěné *trimorfní strukturou*.⁴⁴² Nejprve odlišuje reformní snahy příslušníků horní sociální skupiny, tj. okruhu krále a císaře, tedy státní a mocenské elity, a církevního vedení, především pražského episkopátu (Jan IV. z Dražic, Arnošt z Pardubic, Jan Očko z Vlašimi, Jan z Jenštejna). Církevní politika byla zacílena na vybudování církevní autonomie, rozvinutí episkopální jurisdikce nad klérem a prosazení arcibiskupské farní investitury. Hlavní intencí je pozvednutí úrovně kléru. Posilováním své biskupské pravomoci vytlačují biskupové ze svého prostoru univerzální moc papežské kurie, což se jim dařilo i díky přízni panovníka, a jejich zásahy do církevní organizace v Čechách a na Moravě vedou ke vzniku české zemské církve. Biskupové pochopili, že politická rozhodnutí Karla IV. jsou často výrazem jeho osobní zbožnosti a svědčí o jeho vědomí náboženského poslání.

Hlavním komunikačním kanálem císaře byla jeho kancelář pod vedením Jana ze Středy. Jeho vztahy ke Colovi di Rienzo a Petrarcovi byly dříve příliš pozitivně hodnoceny, pro svou zálibu v literatuře a jazykové vybroušenosti bývá přiřazován k „raným humanistům“. Patří k vysoce postaveným vzdělaným klerikům, kam se řadili roudničtí kanovníci, augustiniáni-eremité od sv. Tomáše v Praze, kteří prosazovali reflexivní religiozitu.⁴⁴³ Službu slova božího (Logos) chápali jako službu krásného stylu i slohu a co nejpřílehlavějších příměrů. Orientují se na rétoricky vzělaného sv. Augustina. Jan ze Středy přeložil do němčiny Augustinovi

⁴⁴² GERWING, Manfred: Die Böhmische Reformbewegung und die niederländische Devotio Moderna. Ein Vergleich. In *Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa: Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag*. Munich, 1992, s. 126.

⁴⁴³ GERWING, Ibid., s. 127.

připisovanou knížku *Soliloquia animae ad deum* (Das Buch der Liebkosungen),⁴⁴⁴ vedle toho přeložil další díla a řadu modliteb. Biskup Jan ze Středy byl ve svém překladatelském i autorském úsilí motivován snahou o zpřístupnění intimní osobní a literárně profilované religiozity vzdělanému laikovi a mnohým zaměstnaným tohoto světa, aby jim pomohl soustředit se na slovo Boží a úvážlivě je posuzovat.⁴⁴⁵

Dalším (druhým) tvarem reformního hnutí jsou aktivity okruhu Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže, jež náleží městskému středostavovskému prostředí, avšak mají spojení s aktivitami horní (elitní) společenské vrstvy a bez jejího přispění se o nich nedá uvažovat. Konrád Waldhauser byl do Prahy pozván Karlem IV. a Arnoštem z Pardubic ve zprostředkování pány z Rožmberka. Jejich motivací bylo pozvednout duchovní úroveň a mravní život pražských měšťanů a tak (podle tehdejší představy) přivolat na „hlavu království, svaté město Prahu“ boží požehnání. V té souvislosti Gerwing připomíná Karlovu „devotio antiqua“,⁴⁴⁶ která je co do původu spojena s městskou laickou zbožností, a odmítá stavět Karlovu zbožnost do protikladu k městskému laickému hnutí, a to už vůbec ne v tak křiklavě povrchním protikladu (jak se často děje) „Karlovy devotio antiqua“ proti „městské laické devotio moderna“.⁴⁴⁷

Konrád Waldhauser byl nejen elitním kazatelem společenských špiček, když kázal před císařským dvorem a členy kanceláře a před univerzitou. Nepromlouval pouze na klasických kazatelnách, ale i na tržištích a nárožích, také mimo Prahu a založil kazatelskou školu studentů. V kázáních se obracel proti pýše, hrabivosti a

⁴⁴⁴ Český překlad *O samotném rozmlouvání duše s Bohem* vyšel poprvé r. 1543, pak v překladu Daniela Adama z Veleslavína v Praze r. 1583, 1600, 1784, 1786 a v překladu Benigna Sichrovského r. 1736. Novodobé vydání *Rozhovory duše s Bohem*. Praha : Cyrilo-metodějské knihkupectví G. Francla ¹1935, ²1946 (Ladislav KUNCÍŘ: *Svatého Otce a Učitele Církve Aurelia Augustina Vyznání*. Praha, 1926, reprint: Aurelius AUGUSTINUS: *Vyznání*. Praha, 1992, s. 560, pozn. 3)

⁴⁴⁵ K Janu ze Středy viz KLAPPER, Joseph: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV.* Leipzig : St. Benno, 1964. Kniha obsahuje (latinské a německé) modlitby Jana ze Středy a jeho okruhu.

⁴⁴⁶ Viz k tématu CHADRABA, Rudolf: Kaiser Karls IV. devotio antiqua. In *Mediaevalia Bohemica* 1. Praha, 1969, s. 51-68. (Gerwing tento text necituje.)

⁴⁴⁷ GERWING: *Die Böhmisches Reformbewegung*, s. 128, pozn. 9.

marnivosti, proti lichvě a nepoctivosti při nakládání s majetkem, podtrhoval sociálně-etickou převahu sedláků nad měšťany. Usiloval o žité následování Krista co možná nejdokonalejší, orientované na prvotní církev a opřené o Písmo svaté. Vojtěch Raňků jej chválil jako „druhého Elijáše“ varujícího před svody Antikristovými. Jeho kázání měla úspěch. Následování Krista bylo formulováno jako *Christum imitari* – cit. Apologi Konradi⁴⁴⁸ a Beneš z Weitmile.⁴⁴⁹

Milíč z Kroměříže vyvodil z Konrádových kázání osobní konsekvence a došlo u něj k životnímu obrácení. Jeho rozhodnutí kázat v češtině bylo vědomým navázáním na Waldhauserova německá kázání pro pražský patriciát. Obsahem jeho kázání je stále znovu kritika společenských mravů a nepravostí v církevním životě a správě, zvláště souvislosti obročnictví. Původ zjevných hříchů je především hrabivost lidí, ale více než Waldhauser zdůrazňuje Milíč charakter Bohu odporujících skutků jako znamení Antikrista a blížících se posledních dnů lidstva. Antikrist se projevuje jako „Antiprincip“ snažící se zrušit vše, co navazuje na Krista, jak v člověku, tak v církvi a ve světě, za pomoci lži a všeobecného úpadku, jež odkrýval Milíč všude kolem sebe a antikristem nakaženého shledal dokonce i císaře Karla. Milíč byl přesvědčen o brzkém konci světa, před nímž už není úniku. I při tomto pesimistickém výhledu není Milíčův postoj rezignovaný, ale veškeré úsilí vkládá do pokusu o „Nový Jeruzalém“. Gerwing se domnívá, že bylo Milíčovým zřejmým cílem založit společenství, které by představovalo protipól zkorumpovaného pražského Babylónu.⁴⁵⁰ Jeruzalém byl podle něj více než charitativní institut pro padlé dívky, měl se stát centrem, kde by společenství v pokání odolávalo náporům Antikrista a očekávalo příchod Kristův. Existence ústavu byla tak hnutím oporu proti pokleským společenským normám a živá „výtko pražskému establishmentu, ztělesněný kritický protest proti všemu, co reprezentovalo bohatou ‚Zlatou Prahu‘... ‚Nový Jeruzalém‘ představuje antitezi ke konzumu a luxusu, penězmi, chtíčem a mocí prostoupenému životnímu stylu pražských patricijů, obročimi oplývajícími klerikům i řeholníkům

⁴⁴⁸ Apologia Konradi in Waldhausen. In HOEFLE, Constantin: *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung* II. Fontes Rerum Austriacarum, 1. Abtheilung, VI. Bd., Theil II, Wien 1865, s. 17-39.

⁴⁴⁹ Viz kapitola 3.2.4. a zde cit. *Cronica ecclesiae Pragensis Benessii Krabice de Weitmile* [Kronika Beneše Krabice z Weitmile], ed. Josef EMLER. In *FRB* IV, s. 459-548.

⁴⁵⁰ Viz zde kapitola 3.2.5.1.

pohodlně se schovávajícím v atmosféře duchovního egosimu.”⁴⁵¹ Ženy kajčnice praktikovaly *vita communis*, živily se prací vlastních rukou, nikoli žebrotou. Gerwing v tom spatřuje analogii k nizozemské devotio moderna. Podporu z nejvyšších míst vysvětluje tím, že šlo o místo aktivního pokání a božího odpuštění s křesťanským zaslíbením a že snad vědomí spásného účinku takových míst radikálně žitého křesťanství mohlo být důvodem, proč byl zbožný císař přes Milíčovy výpady ochoten ústav nejen strpět, ale i finančně podpořit a přispět k jeho zachování.⁴⁵²

Tímto spojením Gerwing uvádí další nositele reformních aktivit (třetí v koncipované trimorfní struktuře), reformní řády, k nimž v daném kontextu výslovně neřadí dominikány a františkány, ale premonstráty, cisterciáky, augustiniány-kanovníky a augustiniány-eremity. K jejich působení řadí duchovní obnovu společenství i jednotlivců v nové intenzitě a s pastorační aktivitou až k překladu Bible.

Střed pražského intelektuálního světa zajistila církev i stát společně založením univerzity, která „sehrála v reformních snahách kulturní elity Čech ve druhé pol. 14. stol. rozhodující roli.” Měla spojení s nejvyšší sociální vrstvou v zemi, dále s představiteli řádových společenství. Jejich členové (augustiniáni-kanovníci, kartuziáni, cisterciáci) byli s univerzitou ve vztahu duchovní výměny. „Vznikl takřka junktim učenosti a reflektující spirituality, který v postupující stabilizaci a rostoucí intenzitě teologických studií na mladé univerzitě zavedl nový, dobově kritický tón ve vědecké disputaci a přinesl bohatství univerzitní literatury, dodnes ještě zdaleka ne

⁴⁵¹ GERWING, *Ibid.*, s. 130.

⁴⁵² S posledním tvrzením nelze souhlasit. Podle Gerwinga (*Ibid.*, s. 131) se snažil Karel IV. po Milíčově smrti Jeruzalém uchovat tím, že jej svěřil cisterciákům, kteří pěstovali „spiritualitu, jež mohla oslovit i ty, kdo žili za klášterními zdmi”. Ve skutečnosti podlehl Jeruzalém útokům protivníků, společenství bylo zdecimováno, kněží a kazatelé vyšetřováni pro podávání častého sv. přijímání a pro obsah svých kázání konsistoriálním soudem (případ kněží Vojslava a Fraňka). O zachování se snažil Vojtěch Raňků z Ježova, a to i poté, co císař předal budovy cisterciákům pro potřeby jejich řádového generálního studia při pražské univerzitě. Z toho lze sotva usuzovat na nějakou cisterciáckou snahu působit společensky mimo řeholní společenství. Nelze to ani považovat za pokus o záchranu fundamentu po přechodnou dobu – skupině, do níž náleželi vedle Vojtěcha Raňkova kramář Kříž či Matěj z Janova a další, nakonec nezbylo než přesunout svou aktivitu k nadaci kaple Betlémské s projektem kazatelské školy a budoucí univerzitní koleje (BARTOŠ: *Z dějin kaple Betlémské*. Praha, 1951, s. 22).

dostatečně probádané.”⁴⁵³ V té souvislosti jen výčtem jmenuje Gerwing reformní nadšení Alberta z Bludova, Jana z Dambachu, Mikuláše z Loun, Heinricha Tottunga z Oyty, Matouše z Krakova, Vojtěcha Raňků, Jindřicha z Langensteinu a Jindřicha z Bitterfeldu.

4.1.7.2 Paralela k nizozemské devoci jen u Milíčova Nového Jeruzaléma

Tak nastínil Gerwing svou interpretaci *trimorfního českého reformního hnutí* a na jejím základě shledává srovnání nizozemské devotio moderna smysluplné pouze s městským laickým hnutím okolo Milíče z Kroměříže, „přesněji s ‚Novým Jeruzalémem‘,” jak uvádí, „neboť pouze s ohledem na tuto konkrétní nadaci lze očekávat určité paralely k nizozemské devotio moderna.”⁴⁵⁴ Gerwing zde ovšem připouští, že Milíčova aktivita je zapojena do celku českého reformního hnutí a nelze ji od něj oddělovat, což vnímá nejen na pozdějším vývoji Nového Jeruzaléma, ale v celku reformního hnutí. Na tomto místě znovu uvádí neurčitelnou dílčí interpretaci, že se císař snažil ve spojení s episkopátem, patriciátem a reformními řády snažil Milíčův odkaz zachovat, ale v období slabé autority Václava IV. se hnutí okolo Nového Jeruzaléma radikalizovalo a založilo „Betlém” jako kazatelské stanoviště.

V „radikalizaci” hnutí po Milíčově smrti vidí Gerwing závažný rozdíl proti nizozemské devotio moderna, která ani neskončila, ani se smrtí svého zakladatele Geerta Groteho zásadně nezměnila, mohla se naopak šířit po Evropě, „protože se Groteho následovníci rozhodli k tvůrčí věrnosti svému zakladateli, přidrželi se devočního ideálu zniternění a byli ochotni trpělivě praktikovaného každodenního následování Kristova a dokázali nejen pro své klášterní zázemí vzdorovat otevřeným i skrytým, církevním i světským útokům.”⁴⁵⁵ Nizozemská devotio moderna se nevyznačuje „nervózní hektickou radikálností a krátkodechou spiritualitou”⁴⁵⁶ ani

⁴⁵³ GERWING, *Ibid.*, s. 132.

⁴⁵⁴ GERWING, *Ibid.*, s. 132.

⁴⁵⁵ GERWING, *Ibid.*

⁴⁵⁶ Což charakterizuje pozdně-středověká hnutí zbožnosti, jak GERWING, *Ibid.*, s. 132-3 a pozn. 21, cit. Arno BORSTA: *Religiöse und geistige Bewegungen im Hochmittelalter*. In *Islam. Die Entstehung Europas*. G. Mann – A. Nitschke (edd.). Berlin ; Frankfurt a. M. 1991, s. 556 (př. cit.).

prostým stažením do sféry privátní religiózní intimity. Naopak shodu shledává Gerwing v organizačním uspořádání komunit, jimž je společná orientace na apoštolskou *ecclesia primitiva* a odtud plynoucí legitimaci *vita communis* mimo rámec věčných slibů, tj. *status medius* mezi klášterem a světem. Srovnatelný je také druh soužití laiků a kleriků, jak tomu bylo v Novém Jeruzalémě a jak se formoval od počátku v okruhu působnosti nizozemské *devotio moderna* (Deventer, Zwolle, Kampen, Amersfoort, Hoorn), obecně praxi společenství, v němž zanikají stavovské rozdíly a vše se orientuje na následování Krista v chudobě, prostotě a pokoře, avšak bez žebroty jako zdroje obživy. Tak shrnuje Gerwing *vita media* jako život bez věčných slibů, řehole, jednotného oděvu a uskutečňování evangelijních rad bez stavovských privilegií, ve vlastním úsilí o obnovu a vzájemné podpoře v cestě k dokonalosti.

Vita media se opírala o dlouhou tradici,⁴⁵⁷ nebyla sama o sobě novým výdobytkem, avšak nová tu byla radikálnost a vážnost, v níž ovšem zase tkví rozdíl mezi příkladem českým a nizozemským, neboť tamní *devotio moderna* vedle toho vykazala schopnost dlouhého trvání a vydržela neupadnout do hereze. Přese všechna podezření a mendikantské či inkviziční intervence *devotio moderna* nejen vytrvala, ale ještě se dalece rozšířila.

4.1.7.3 Pojem *devotio moderna*

Pojem *devotio moderna* nenese význam pouze v oblasti kanonistiky a dějin institucí, je třeba jej nahlížet také z hlediska užívání. Gerwing uvádí Seibtův překlad *devotio moderna* jako „nová zbožnost“ (neue Frömmigkeit), jež je třeba současně číst jako „nová pokora“ (Demut) a „nová odevzdanost“ (Hingabe).⁴⁵⁸ Dále odkazuje na předchozí Ditscheho zjištění rozpolcenosti použití pojmu *devotio moderna* nizozemským hnutím samotným, kdy u Heinricha Pomeria označuje téměř jako

⁴⁵⁷ GERWING, Ibid., s. 133, tu odkazuje na ELM, Kaspar: Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geisliche Lebensform zwischen kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit. In *Geert Grote en Moderne Devotie*. Ed. Jozef Andriessen. Nijmegen 1985, S. 470-496 (př. cit.).

⁴⁵⁸ GERWING, Ibid., s. 134 odkazuje na SEIBT, Ferdinand: Die Krise der Frömmigkeit – die Frömmigkeit der Krise. Zur Religiosität des späteren Mittelalters. In *500 Jahre Rosenkranz 1475-1975*. Köln, 1975, s. 11-29 (př.cit.).

konkrétní jméno windesheimskou kongregaci augustiniánů-kanovníků a na druhé straně jako opis pro určitý postoj zbožnosti, jenž se vyvinul na základě působení Grotova.⁴⁵⁹ Gerwing k tomu připojuje svůj převod pojmu jako „nový život víry“ (neues Glaubensleben).

Pojem *devotio moderna* byl dvojznačný už v zakladatelské generaci, kdy (cituje Gerwing důraz E. Iserloha) znamenal jak sebeoznačení nizozemského duchovního hnutí, tak výraz nového náboženského života akcentujícího vnitřní zkušenost boží blízkosti, afektivní aktivitu i návod k sebekontrolě.⁴⁶⁰

„Devotio“ je vnímáno jako dynamický pojem, jenž zahrnuje postoj kritický vůči pozdně scholastické teologii s jednostranně racionálním výkladem víry, ale také odporuje prázdnému povědomí víry a apeluje na niterný a citový život člověka. Afektivita se nesmí z komplexního procesu víry vytratit, ale musí být aktivována a zformována. Ve smyslu „moderna“ jako obnovení oživujícího a atraktivního přístupu prvotní církve jde tak devótům o vitální život z víry. Gerard Zerbold van Zutphen definuje *devotio* jako *affectuosa inclinatio ad bonum*, které se prosadí teprve skrze *exertitia* spočívající v *lectio, meditatio* a *oratio* v nitru člověka, tudý formuje jeho život víry a navenek se projevuje ve skutcích lásky. Gerwing podtrhuje, co nenachází dostatečně vyjádřeno v Ditscheho analýze, že právě u Gerarda Zerbolda v nejdůležitějším spise *De spiritualibus ascensionibus* je dynamická jednota *devotio* zdůrazněna a není zde ani náznaku po různých ba dokonce antinomických *devotiones*.

Třetí významovou rovinou *devotio*, která nemá být zapomenuta, je právní obsah pojmu, který byl v nizozemském hnutí přítomen na počátku, aby poté na nějakou dobu ustoupili chápání *devotio* jako výrazu vnitřního postoje, avšak následně se zase vrátil jako „čestné označení“ a juristická záruka. Gerwing zde cituje Kaspara Elma,

⁴⁵⁹ DITSCHÉ, Magnus: Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes Devotio moderna. In *Historisches Jahrbuch* [der Gorres-Gesellschaft] 79 (1960), s. 124-145. Viz zde kapitola 2.1.5. Gerwing v této významové rovině pojmu upomíná na reformní impulsy *devotio moderna* sahající až k Ignácovi z Loyoly a katolické reformě 16. stol.

⁴⁶⁰ ISERLOH, Erwin: Die Devotio moderna. In *Handbuch der Kirchengeschichte*. Ed. Hubert Jedin. 1965, Bd. III/2, s. 520.

jenž „právně bezpečnostní“ užití označení *devotio*, *devote*, sleduje u Bratří společného života. V tomto smyslu mělo být označování pozic Milíče z Kroměříže a Nového Jeruzaléma slovem *devote* také právní ochranou, jež je vymezovala od heretických skupin. Proto Gerwing radí k opatrnosti při snaze spatřovat v milíčovském okruhu jiné obsahově významové roviny *devotio* (*devote*), jak se o to pokusila Johanna Girke-Schreiber.⁴⁶¹

Přesto Gerwing spatřuje i v rámci českých reformních proudů té doby *devotio* jako výraz vnitřního postoje blízký pozdějšímu nizozemskému hnutí. Důkazem je mu *Malogranatum*, které vzniklo ve váženém klášteře, kde nebyl důvod pro „juristické“ užití pojmu, jímž by se musel nový životní postoj zajišťovat, a přesto nebylo dílo, návod k trojitě cestě k dokonalosti, určeno pouze monasticky ohraničené skupině ale mnohým, nazývaným *devoti*.⁴⁶²

4.1.7.4 Srovnání Milíče a Grotá

Přes otázku užití pojmu jako právního jistění se Gerwing dostává ke srovnání zakladatelských osobností Milíče a Grotá. Oba byli právně vzdělaní, oba měli výnosná postavení (nebo jejich záruku), mohli se na svá obročí plně spolehnout a vést život společenské elity, ale oba změnili radikálně svůj život na základě setkání s hlubokým křesťanstvím augustiniánského kanovníka (u Milíče) nebo kartuziána (Grote),⁴⁶³ složili své úřady a pak hledali vnitřní klid (Milíč necelý rok, Grote tři roky), nastoupili život askeze a dokázali orientovat další, laiky i kleriky, na cestě každenního následování Krista. Oba takto působili v městském prostředí charakterizovaném prosperitou a promiskuitou, pozvedli kritický hlas proti expandujícímu bohatství způsobujícímu sociální škody a obraceli se k těm posledním

⁴⁶¹ GERWING, *Ibid.*, s. 136, s odkazem na GIRKE-SCHREIBER, Johanna: Die böhmische Devotio Moderna. In *Bohemia Sacra: Das Christentum in Böhmen 973 – 1973*, ed. Ferdinand Seibt. Düsseldorf, 1974, s. 81-90. Viz kapitola 4.1.2.

⁴⁶² GERWING, *Ibid.* Viz kapitola 3.2.2 referující Gerwingovu analýzu díla.

⁴⁶³ Gerwing jmenuje kartuziána z Monnikhuizen Heinricha Egera von Kalkar a arcijáhna biskupství v brabantském Lutychu Gulielma de Salvarvilla.

na společenském žebříčku (chudé ženy, bývalé prostitutky). Oba byly kvůli svému kázání a fundacím obviněny z hereze a musely se ospravedlňovat.⁴⁶⁴

Vedle paralel jsou Gerwingovi zřejmé i rozdíly, které se týkají jádra vajádné spirituality. Nizozemská *devotio moderna* se od počátku vyznačovala intenzivní niterností (*Inwendigkeit*), jakou nelze zjistit u Milíče a Nového Jeruzaléma (a symptomatický tu má být kratší čas Milíčova ústraní před veřejným vystoupením). Grote byl fascinován spásou a svatostí ve svém nitru (vrátit se *ad sua intima* – *inwert te trekken*), zatímco Milíč byl vyburcován blízkým příchodem konce Antikrista před bezprostředním apokalyptickým děním. I Grote příležitostně mluvil o blízkém konci světa, avšak vnímal jej ve vztahu k vnitřnímu obrácení jako konečný průlom niternosti v nejvlastnějším smyslu nevlastnitelného a neuchopitelného a vše ostatní nesoucího a umožňujícího, tj. skutečně pravého nitra.⁴⁶⁵ Milíčův pohled byl pesimisticky zaměřen na příchod Antikrista a jeho projevy, Groteho pohled byl (přes kritiku) optimistickým vhladem na nitro jako místo nalezení spásy a svatosti potřebné pro církve.

Grote reflektoval vlastní obrácení jako proces spásy a uzdravení od nemoci touhy po majetku, uznání, moci a smyslech požitcích. Podstatu jeho reformy církve tvořilo nikoli úsilí o restrukturaliaci, ale terapie pomocí obratu do nitra a návratu k tomu, kdo „všechno činí nové“, reformuje zevnitř. Gerwing analyzuje v Grotově *devotio moderna in statu nascendi*“, jak ji nachází v jeho epištolách,⁴⁶⁶ „trimorfni strukturu.“⁴⁶⁷

1. *Solidarita s nespokojenými neboli pohled ven*

Grote dokázal oslovit nespokojenost se stavem církve (pocit vyjádřitelný obratem „trpět církví“), nesmlčel pochybení a závady, které seznal, ale dovedl je tvrdě pojmenovat a vyjádřit širší náladu nespokojenosti. Tomu předcházely nutně pohled směrem ven, církevně kritický popis *tempora et mores*. Pohled

⁴⁶⁴ GERWING, *Ibid.*, s. 136-7.

⁴⁶⁵ GERWING, *Ibid.*, s. 137.

⁴⁶⁶ *Gerardi magni Epistolae XIV*. Ed. Johannes Gerhardus Richardus Acquoy. Amstelodami 1857.

⁴⁶⁷ GERWING, *Ibid.*, s. 138-9.

víry vidí veškerou bídou a nepořádky v křesťanstvu trpět samotného Krista (a to víc než na kříži). Solidarizace s nespokojeností se ukazuje být solidarizací s (trpícím) Kristem.

2. *Solidarita s Ukřižovaným neboli pohled dovnitř*

Obrat pohledu od nedostatků v křesťanstvu ke Kristu obrací směr dovnitř. Je to průhled a výhled celkového procesu obrácení rozšiřující perspektivu na Krista trpícího tímto světem a v něm. Na to má člověk odpovědět vnitřním prožitkem utrpení s Kristem (*compassio*). Není to Grotův fatalismus ale existenciální apel na vnitřní sílu člověka dospět k souladu (*conformitas*) s Kristem.

3. *Podobnost s Kristem neboli nasazení pro Boží království*

V podobnosti (*conformitas*) s trpícím Kristem jde o plné nasazení bez ohledu na odměnu. Podle Groteho je to nemoc příliš mnoha křesťanů, že sami nejsou ochotni plného nasazení a zůstávají v úkostlivém uzavření (v křehkosti – *fragilitas*), příliš se soustředí na věci vnější a pomíjivé, na „vlastněné“ (*das Eigene*) namísto na „ryze vlastní“ (*das Eigentliche*). Radikální zpochybení vnějškovosti a (duchovního) vlastnictví je opět obratem dovnitř a k základu života, bytí v Kristu, *vivere in Christo*, jak Grote opakuje se sv. Pavlem, je darem i úkolem a takřka druhým obrácením vedoucím k úplnému radikálnímu nasazení se pro boží království, což se týká jednotlivce i společenství, skrze konkrétní činy uzdravování nemocných, útěchy nešťastných, sycení a odívání chudých a potřebných. To vše pro co nejdokonalejší následování Kristovo.

Gerwing klade důraz na potřebu nahlížet nizozemskou *devotio moderna* takto analyticky v trojitě struktuře její praxe, která může být propracována ještě detailněji. Bez takového vhledu nelze rozeznat hnací sílu a specifické cíle tohoto hnutí. Tak je třeba chápat Grotovu ostrou kritiku klerikálního aklášterního života a současně velkou úctu před knězi a řeholníky z nastíněné perspektivy apelu na *imitatio at conformitas Christi*, s nímž se obrací nejprve na ty, kdo se vzhledem ke svému

postavení či svěcení nacházejí ke Kristu (též svátostně) blízko. Zároveň chce Grote v křesťanech vzbudit touhu (zápal – *ardor*) po co nejdokonalejší boží blízkosti. Proto upomíná kněží a řeholníky na jejich vyvolenost a požaduje od nich bytostné obrácení vyjádřené navenek *verbo et exemplo*.⁴⁶⁸ Grote rozeznal a akceptoval, že takové obrácení vyžaduje čas, naproti tomu, jak Gerwing podotýká, Milíč čas neměl, jeho hlavní zvěstí bylo: času je málo, zachraňte, co zachránit lze, Antikrist je už mezi námi. „Milíč nedal sobě ani svým přívržencům čas, aby vychovali novou generaci náboženských osobností, jež by byla zralá k odpovědi na reformní potřeby doby.“⁴⁶⁹ Autor to charakterizuje jako rozdíl mezi subjektivním prožitkem objektivním tokem času, jenž má význam pro spiritualitu a sebepochopení *devotio moderna*. Vidí rozdíl v jisté krátkodechosti a krátké životnosti českého laického hnutí, které bylo příliš nazajištěné a závislé na sociokulturních a politických podmínkách, které se (v prvním období vlády Václava IV.) rozkolísaly až k odstranění zbožných reformátorů z vlivu v církvi a jejich vehnání do husitské revoluce (tak Gerwing). V tom spočívá vlastní důvod, „proč nelze Milíče považovat za druhého Geerta Grota anebo, chronologicky přesněji, Grota za druhého Milíče“.⁴⁷⁰

Gerwing nechce vylít s vaničkou dítě a znovu upozorňuje na existenci paralel, které nevyniknou, pokud je pohled zúžen výlučně na Milíče anebo pokud není v potaz vzata diferencovaná trimorfnní struktura českého reformního hnutí. Ani tu nejde o otázku Grotova pražského pobytu v 60. letech 14. stol., ale o důsledky, které

⁴⁶⁸ GERWING, *Ibid.*, s. 140.

⁴⁶⁹ GERWING, *Ibid.*, s. 141. K tomu je ale třeba připomenout, že k určitému i když apokalyptickým náledem ovlivěnému výchovnému pokusu došlo vytvořením okruhu kazatelské školy. U Nového Jeruzaléma byla na nějakou dobu v činnosti komunita kněží (kazatelů) v čele s Milíčem, kde přebývali také studenti, z nichž mnozí později patřili k reformnímu okruhu Betlémské kaple a M. Jana Husa. Pravdou však zůstává, že se jednalo o zařízení jednoznačně zacílené na kazatelskou potřebu pod vlivem eschatologické vize. Rozdílem vůči nizozemskému hnutí tak není sama pohnutka založení komunity a reformní myšlenkové školy, ale vyostřená apokalyptika v Milíčově reformní motivaci, která řídila jeho postoje, vedla jej na samu hranici momentálních možností (fyzických i spirituálních) a neumožnila mu rozvinout dlouhodobější plán, k čemuž ale ve stejné míře přispěla vnější okolnost obvinění a obhajoby před kurií.

⁴⁷⁰ Bádání se podle Gerwinga ubíralo mylnou cestou, kterou poprávu odmítl již R. R. POST (*The modern devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden 1968).

případně pro nizozemskou *devotio moderna* plynou ze skutečnosti, že vedle Paříže začali v té době proudit nizozemští studenti do Prahy a s nimi byl Grote v písemném kontaktu.⁴⁷¹ Objednával si odtud kopie náboženských spisů, které tu studenti kupovali či opisovali.

V Praze studoval (a gradu magistra svobodných umění dosáhl) Florens Radewijns, pozdější nejbližší Grotův spolupracovník v Deventeru, jenž organizovalo společenství Bratří a později založil druhou větev *devotio moderna* v klášterní reformě augustiniánské windesheimské kongregace. Podle Gerwinga zde převládal stejný duch jako u augustiniánů českých a kongregace je jednou z příčin úspěchu nizozemského hnutí v porovnání s českým, neboť pomocí kongregace nejen získalo na svou stranu další reformní skupinu, ale podařilo se tak institucionalizovat prvek hnutí, který v kritických dobách stabilizoval a chránil laická společenství *devotio moderna*. *Via media* tak nebyla jen cestou mezi světem a klášteřem, ale současně cestou uprostřed krize a ukazatelem z ní.⁴⁷²

4.1.8 Současný dosah pojmu *devotio moderna* a „nová zbožnost“

Konference ›Nová zbožnost‹ v Evropě v pozdním středověku konaná na půdě Institutu Maxe Plancka pro dějiny v Göttingen v roce 2000 a její později vydaný sborník⁴⁷³ ukazují současný směr v interpretaci reformních jevů v pozdně středověké evropské společnosti a posun v užití pojmu *devotio moderna*. Svobodná spolupráce odborníků z obou stran někdejší světové hranice mezi politicky „východní“ a „západní“ Evropou umožnila editorům formulovat společné přesvědčení, „že posunutí perspektivy ›nové zbožnosti‹ pozdního středověku od nizozemské *devotio moderna* až k jevům tematizovaným pod heslem ›česká *devotio moderna*‹ v Čechách a ve Slezsku (jejichž obraz se stal mezitím mnohem diferencovanější, než tomu bylo

⁴⁷¹ Např. si dopisoval s Wilhelmem Vroede z Utrechtu a zajímaly je též morálně-teologické otázky, jaké byly v té době disputovány v Praze.

⁴⁷² GERWING, *Ibid.*, s. 142.

⁴⁷³ *Die "Neue Frömmigkeit" in Europa in Spätmittelalter*. Hg.: Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2004. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 205. ISBN 3-525-35855-5

v době Eduarda Wintera) a odtud opět ke zbožnosti ve střední a východní Evropě může zajistit nové náhledy na celoevropský rozměr tohoto fenoménu a jeho dějiny.“⁴⁷⁴

V této perspektivě se tak jeví nizozemská i česká *devotio moderna* vyproštěna z příliš úzkého interpretačního rámce, v němž je „stále ještě s oblibou nahlížena z teologického či ›archeologického‹ hlediska jako předstupeň reformace, popř. husitství.“⁴⁷⁵ Pozornost je zde věnována kontextům nábožensky motivovaného jednání a interakcí včetně jimi ovlivněných a určených (nebo naopak je ovlivňujících) institucí, tudíž se do zorného pole dostaly takové skupiny a organizované struktury, jimž se zdařila integrace ve středověké církvi. Ta nesla ve vrcholném středověku od doby gregoriánské reformy stále více institucionální rysy v centralizaci, byrokratizaci, růstu právního vědomí, racionalizaci, které nevyklučovaly vznik různých společenství ani nepronikly celou strukturou života a víry.

Ve svém příspěvku ve zmíněném sborníku z konference používá Kaspar Elm termíny „*devotio moderna*“ a „nová zbožnost“ nikoli synonymicky.⁴⁷⁶ Pokud hovoří o *devotio moderna*, míní tím některou explicitně vyjádřenou formu, tj. především kompaktní hnutí nizozemské *devotio moderna*. Podobně hovoří o české *devotio moderna*, avšak ve smyslu naznačeném shora v úvodu sborníku: *devotio moderna bohemica* jako terminus technicus označující určitý vymezený soubor jevů. Autor přichází s tezí, že koncentrace na severozápadní Evropu a prostor Baltského moře a Porýní, vlivem institucí vzešlých z nizozemského hnutí nové zbožnosti, období přelomu epoch a s tím spojené diskuse o historické hodnotě hnutí a jeho význam pro sebevědomí nizozemských států „vedly k monopolizaci pojmu *devotio moderna* a jeho omezení na severozápadní Evropu.“ Přes všechny hlasy poukazující také na další srovnatelné evropské fenomény „nebylo dosud tázání po tradici, v níž stojí devóti a která sahá daleko do minulosti, spojeno s potřebným důrazem, a jen v nedostatečné

⁴⁷⁴ Ibid., s. 9.

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ ELM, Kaspar: Die ›Devotio moderna‹ zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit. In *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa in Spätmittelalter*. Hg.: Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen, 2004, s. 15-29.

míře bylo poukazováno na historický a geografický kontext, v němž se [devóti] nacházeli."⁴⁷⁷ Elm podotýká, že nelze uvažovat o obrácení Geerta Grota a založení *devotio moderna ex nihilo*, připomíná Grotův pobyt v kartouze Monnikhuizen a kontakt s Janem van Ruysbroekem v jeho komunitě Groenendaal u Bruselu. Společenství zbožných žen v rodičovském Grotově domě v Deventeru je druhem společenství bekyní. Hnutí samo sebe nechápe jako něco nového („moderna“), ale jako obnovu nebo znovunalezení staré tradice. Neustále argumentuje tradicí staré církve, zvláště proti napadání praxe neřeholní *vita communis*, aby obhájilo svou kanonicitu a legitimitu. V odvolávkách na tradici se objevují římsští raně křesťanští asketé, průvodci Pavla z Tarsu Priska a Akvila nebo Augustinova komunita na statku Cassiacum nebo raná kongregace komunit založená sv. Jeronýmem (Eusebiem Sofroniem) v Betlémě, rané eremity křesťanského orientu či starozákonní proroky vnímali nikoli jako předobrazy mnišství, ale jako iniciátory semireligiózní *vita communis*. Nejvlastnější vzor však nacházeli v *ecclesia primitiva* a její prvoapoštolské obci. O svých ústavech se devóti vyjadřovali ne jako o klášteřích či konventech, ale jako o *sodalitates* a *societates*.

Semireligiozita⁴⁷⁸ zde tak jako ve 2. pol. 20. stol. označuje ty formy života, které umožňují věřícím vést duchovní život intenzívnější než na úrovni laiků, který však nevyžaduje zcela se zříci světa a dosavadního postavení jako řeholníci. V rámci těchto kanonicky ne vždy zřejmých forem byla dodržována určitá pravidla společného života, praktikováno duchovní sebezdokonalování, v centru pozornosti mohla být charitativní činnost a duchovní apoštolát. Elm podtrhuje skutečnost, že „semireligiozita ve 14. stol. zažila před tím nevídaný rozkvět trvající až do 15. stol., což naznačuje, že se ›groupes informelles‹ a ›free religious associations‹ rozšířily

⁴⁷⁷ ELM: Die ›Devotio moderna‹ ..., s. 20.

⁴⁷⁸ K pojmu „semireligiozita“ a jeho adjektivní formě viz BÖHRINGER, Letha: Tagungsbericht De derde orde op orde. Die „Zweite religiöse Frauenbewegung“ im späten Mittelalter, 01. 10. 2004, Amsterdam. Zpráva ze sympózia. In *H-Soz-u-Kult*, 16. 01. 2005. On-line [cit. 12. 5. 2008] <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=676>>. (H-Soz-u-Kult je informační a komunikační síť pro historický výzkum, Humboldtova Univerzita Berlín.) Jako český ekvivalent lze použít tvarů „poloklášterní“ či „polořeholní“ (polořeholnictví), Spunar použil tvaru „poloreligijní“ (SPUNAR: Česká devotio moderna – fikce a skutečnost. In *Listy filologické* 127, 2004, č. 3-4, s. 356).

nejen v severozápadní, ale téměř v celé Evropě, že se bekyně a beghardi, bratrstva kajícíků, terciářů, konvršů a donátů, eremité a poustevníci obojího pohlaví nejenom vyskytovali ve velkém počtu, ale že si získali takový respekt, že v určitých kruzích byl žebříček dokonalosti postaven na hlavu a o polořeholnících se bylo ... řečeno, že dosáhli křesťanské dokonalosti."⁴⁷⁹ Mnohé z charakteristických znaků *devotio moderna* se objevily také v reformních snahách zevnitř vlastních řádů a v mnoha případech je doložitelný přímý vliv kruhů *devotio moderna*, jinde však naopak řády ovlivnily hnutí laické zbožnosti.

4.2 České reformní směry a projevy *devotio moderna*

4.2.1 Raný humanismus a *devotio moderna*

Pojem raného humanismu, který vyzdvihl Eduard Winter jako interpretační princip pro myšlenkový vývoj v Čechách ve 14. stol., byl odmítnut Ferdinandem Seibtem, který svou kritiku opřel o nepřítomnost jednoho ze základních znaků humanismu, recepce antiky v oblasti jazykově-literární i politické v čechách lucemburské doby. Na otázku *Existoval v Čechách 14. stol. raný humanismus?* si Seibt odpověděl *ne*. Uvažovat o českém myšlenkovém vývoji 14. stol. v intencích raného humanismu podle Seibta není možné. To, co Seibt svou kritikou objasnil, se týká spojení „raného humanismu“ s ranou italskou renesancí. Definici raného humanismu u autorů českého pozdního středověku skutečně nelze opírat o jazykovou a literární recepci antických vzorů. V tomto smyslu odmítli protohumanismus i další badatelé.⁴⁸⁰ Pro

⁴⁷⁹ ELM, *Ibid.*, s. 21-2.

⁴⁸⁰ Např. Anežka Vidmanová: „Tzv. protohumanismus Jana ze Středy je víceméně optický klam, který vzniká tím, že se neberou v potaz středověké znalosti antické literatury a že se každé odvolání na antickou literaturu nebo jmenování antického božstva nebo přepis díla Petrarckova už pokládá za humanismus. Petrarca i Jan ze Středy rostli ve středověké notářské tradici a navazovali především na díla středověká. Nesporný humanistický rys je v jejich zájmu o získávání nových rukopisů...” VIDMANOVÁ, Anežka: *Středolatinská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus*. In: *Historická Olomouc a její současné problémy III*. Olomouc, 1980. Cit. dle republikace In TÁŽ: *Laborintus : Latinská literatura středověkých Čech*. Praha, 1994, s. 140-8, zde s. 144.

zjevné proměny v myšlení a jeho strukturách od počátku 14. stol. však nebyl nabídnut žádný komplexní interpretament.

Pojem raného humanismu však můžeme specifikovat blíže než jako spojení recepce antiky s novým národnostním a životním pocitem. Zásadním znakem raného humanismu je *individualismus* a *sebeuvědomění* ve smyslu filosoficko-antropologickém. Konkrétními projevy jsou pak zájem o lineární dějiny jako znak *vývoje*, pozitivní vnímání přítomnosti a optimismus budoucnosti, zájem o jazykové a literární formy, exempla, zájem o knihy a literární kulturu vůbec. V tom smyslu je humanistickým projevem i literární činnost okruhu Jana ze Středy, byť je jazykově zakotvena ve středověké notářské tradici.

Raný humanismus konce středověku je spojen na jedné straně se sebeuvědoměním střední měšťanské sociální vrstvy a růstem právního vědomí, na druhé straně individualismem v přístupu k náboženské reflexi vlastního života. Odlišuje se od italského humanismu tím, že nezdůrazňuje recepci antických vzorů jazykových, literárních a politických (představa o znovuoobnovení antického císařství v raně renesanční Itálii) a humanistické jsou jeho tendence.

Raný humanismus 14. století v Čechách je nesen hnutím nové zbožnosti. Toto spojení vede k náboženskému humanismu nové zbožnosti, v němž je renesance „zlatého věku“ namísto v antických vzorech hledána v prvotní církvi a její apoštolské legitimaci. Myšlenkovým obzorem humanismu nové zbožnosti je augustinianismus, příznačně nazvaný Novotným „novoaugustinismus“, jenž je charakterizován individuálním přístupem a niterností víry. Jiří Spěváček právě u znovunavázání na sv. Augustina, v (novo)augustinismu, shledal ideové kořeny nové zbožnosti, „praktické křesťanské renesance středověku.“⁴⁸¹

Otázku po existenci českého raného humanismu je ve světle jeho projevů a za učiněných nutných upřesnění jeho vymezení třeba zodpovědět kladně.

⁴⁸¹ SPĚVÁČEK, Jiří: Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma. In *Mediaevalia historica bohemia* 4. Praha, 1995. s. 171-197, zde s. 179.

4.2.2 Vymezení pojmu *devotio moderna* a nová zbožnost

Pojem *devotio moderna* je možné v obecné rovině použít ve vztahu k takovým projevům reformního myšlení nebo nové zbožnosti v pozdním středověku, pro něž jsou konstitutivními prvky uvědomělá reflexe víry, individualismus niterného náboženského prožitku a vnitřní obroda člověka, které jsou chápány jako cesta následování Krista a vztahovány k ideálu prvotní církve. Ve zcela obecné rovině je vhodné přidržet se termínu „nová zbožnost“.⁴⁸²

Termín *devotio moderna* vyvstal v okruhu nizozemského hnutí nové zbožnosti, byl odvozen z teologie jeho zakladatelů a jejich myšlenkových zdrojů, především z *Horologia Sapientiae* Heinriche Seuse, z něž čerpal Geert Grote a později *Imitatio Christi*.

Devotio je používána jako pojem pro niternou, uvědomovanou a hluboce prožívanou religiozitu, která se vědomě snaží vyvarovat ulpívání na povrchu forem, i když se jich nutně nezbavuje. Změna vnímání se odehrává v hloubce vědomí, v lidském nitru, zasahuje osobnost člověka a proměňuje ji v intencích cíle zbožnosti. „Zbožnost“ – *devotio* – je charakterizována niterností, uvědoměním a individualitou.

V predikátu *moderna* nezní jen pouhý časový odkaz na současnost, ale především odkaz na obnovení hodnot prvotní křesťanské církve. Jedná se o zbožnost ve své době „novou“ avšak z hlediska křesťanské církve „obnovenou“, neboť pramení v apoštolské *ecclesia primitiva* a k jejím zdrojům – vposledu ke Kristu – se navrácí.

Devotio moderna označuje náboženské myšlení a úsilí vedoucí k vědomé individuální reflexi náboženské zkušenosti a praktickým důsledkům. K její charakteristice patří otevřenost. Monastický mysticismus je přeorientován do prostředí mimo klášterní uzavřenost a odloučení. Tento rys se opakuje i v praxi augustiniánských konventů Windesheimské kongregace, které se neuzavírají laickým členům ani působení navenek. *Devotio moderna* stupuje od scholastického modelu teologického akademismu, v centru její pozornosti není přesná teologická formulace pravd víry, ale vlastní náboženská zkušenost a praxe víry.

⁴⁸² Viz kapitola 4.1.7.

Devotio moderna je třeba od základu pojímat jako hnutí duchovní obnovy. Její spiritualita byla inspirována v hlavních rysech společnými prvky pozdně-středověké tradice náboženského života, jak byl praktikován u observantních řádů a kázán ve farnostech. Na tomto základě vytvořila *devotio moderna* v oblasti spirituality podobně jako v ideové oblasti nové způsoby myšlení a přístupu, nikoli naprosté inovace co do jednotlivých znaků.

Znakem raně humanistického zaměření je prvek knižní vzdělnosti a bibliofilství, jenž se objevuje v různých podobách nové zbožnosti. Není sám o sobě ničím výlučným, ale je pro novou zbožnost signifikantní. Studium není primárně určeno k získání teologických či jiných vědomostí, ale k náboženskému růstu – dalo by se říci vzdělání. Základem tohoto pojetí je nový důraz na četbu Písma svatého.

Devotio moderna nemůže být termínem vyhrazeným jen pro popis specifického nizozemského hnutí nové zbožnosti. V tomto smyslu není již požívána a takové zúžení významu by bylo z pohledu současného bádání anachronismem.⁴⁸³ Hnutí nové zbožnosti, které je třeba termínem *devotio moderna* označit, je ve své různorodosti směrů a projevů typické společnými znaky niterné zbožnosti, *devotio*, která se vztahuje k vnitřnímu prožitku setkání s Kristem a jeho působením na proměnu osobnosti. Vnitřní náboženská zkušenost je připravena a zaštitěna v rámci různých modelů spirituálního života, které se mohou opírat o zbožnou četbu, osobní modlitbu, účast na svátostech, především na eucharistii.

4.2.2.1 Otázka pojmu »*devotio moderna bohemica*«

Pojem *devotio moderna bohemica* použil Kaspar Elm ve shodě s Markem Derwichem a Martialem Staubem⁴⁸⁴ jako terminus technicus označující určitý vymezený soubor jevů. Nelze jej chápat jako označení téže kategorie, jako „nizozemská *devotio moderna*“, která značí jedno i když vnitřně diferencované, přesto jednotné hnutí definované vedle místa a doby vzniku také svými zakladateli (anebo těmi, k nimž se

⁴⁸³ Viz kapitolu 4.1.8.

⁴⁸⁴ Die "Neue Frömmigkeit" in Europa in Spätmittelalter. Hg.: Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen, 2004, s. 9 (přemluva). ELM, Kaspar: Die »Devotio moderna« zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit. In TAMTÉŽ, s. 15-29, zde s. 20.

jako zakladatelům vztahovalo) a určitými ustálenými formami. *Devotio moderna bohemica* nebo »česká *devotio moderna*« naproti tomu musí být chápána jako souhrnné označení většího počtu projevů vzniklých nezávisle na sobě nebo paralelně, i když v kontaktu a v souhrnném spojení s novou zbožností, popř. se společnou vazbou na své zdroje. Technicky by bylo možné převést tento pojem jako „různé české projevy *devotio moderna*“, zatímco užší kategorie hnutí nizozemského je užívána ve výzamu jako „specifický fenomén nizozemské *devotio moderna*.“

Tento posun sémantické roviny formálně analogického pojmu může být zdrojem nedorozumění, jemuž se chceme vyhnout. „Česká *devotio moderna*“ neoznačuje jedno navenek homogenní hnutí a nelze jí použít jako souhrnnou interpretaci myšlenkových proudů 14. stol. Významovou rovinu pojmu je možné přiblížit: V českých reformních a spirituálních proudech 14. století se projevuje na různých místech různou měrou vliv *devotio moderna* a některé projevy jsou *devotio moderna* konstituovány.

4.2.2.2 Svěbytnost nizozemské *devotio moderna*

Nizozemská *devotio moderna* dala pojmu nové zbožnosti pevný termín a teologické vyjádření, představovala specifické vyústění nové zbožnosti, konstitovala a konsolidovala její formy v semireligiózní *vita communis*, která zahrnula jak polohu laické komunity, tak polohu komunity rovnocenného soužití laiků a kleriků nebo kanonii se soužitím řeholníků a laických členů, a to vše v ženské i mužské variantě. Konkrétní společenství je formou pro praxi osobního zbožného života a zastupuje důraz na církev a koncepty rozlišení na viditelnou a neviditelnou. Nizozemská *devotio moderna* se tak stala základnou hnutí nové zbožnosti, která dokázala přetrvat přelom věků a ovlivnit novověká náboženská obrodná hnutí.

Z porovnání českého reformního hnutí druhé poloviny 14. stol. a okolností vzniku nizozemské *devotio moderna* je zřejmé, že hledat závislost druhého na prvním ve smyslu přímé inspirace nebo dokonce myšlenkového importu není možné. Nelze prokázat, že by nizozemská *devotio moderna* měla svůj přímý původ v Čechách. Paralely mezi reformním kazatelstvím nebo mezi augustiníánskou spiritualitou

nedokládají závislost vzájemnou, ale dokládají výraznou shodu v myšlenkových a literárních zdrojích. Tím nejsou vyloučeny vzájemné kontakty prostřednictvím nizozemských studentů na pražské univerzitě, význam těchto případných zprostředkovaných vlivů není konstitutivní.

Geert Grote pravděpodobně sám v Praze nepobýval, zcela jistě ne tak dlouhou dobu mezi lety 1360-65, jak uvádí Eduard Winter.⁴⁸⁵ Měl ale dobrý přehled o situaci v Praze, udržoval písemný kontakt s nizozemskými studenty, objednával od nich opisy rukopisů⁴⁸⁶ a mohl mít i informace o reformním kazatelství a kritice církevních nepořádků Waldhauserově a Milíčovy školy.⁴⁸⁷ Po návratu ze studií se mnozí z nizozemských studentů (Jan Cele, Willem Vroede) zapojili do hnutí *devotio moderna*, které sice mezitím bylo již započato, takže o této cestě vzniku hnutí uvažovat nelze, avšak právě jejich generace v čele s Florentem Radewijnsem (jenž byl Grotovým kázáním ovlivněn až po návratu z Prahy roku 1380) tvořila rozvoj hnutí a to jak jeho laické tak monastické větve.

Kontakt s českým univerzitním a pražským reformním prostředím mohl tedy přispět k formaci první generace po Grotovi. Nelze to však přeceňovat, protože některé podstatné prvky českého reformního směru nizozemská *devotio moderna* nereflektovala. Je to především chybějící důraz na časté svaté přijímání. Nizozemská devoce rozvíjela pokornou adorační eucharistickou spiritualitu (někdy poněkud excesivního rázu), účast na mši byla i v laickém společenství každodenní, avšak přijímání to bylo předepsáno v intervalech téměř třítydenních. Takto by devóti vyhověli představám Jana z Jenštejna, nikoli však milíčovců a Matěje z Janova.

⁴⁸⁵ WINTER: Frühhumanismus, s. 167nn. Bez odkazu na zdroj tvrdí tu Winter i další detaily ohledně Grotova pražského pobytu.

⁴⁸⁶ Viz zde kapitola 2.1.1.2.

⁴⁸⁷ *Cronica ecclesiae Pragensis Benessii Krabice de Weitmile* [Kronika Beneše Krabice z Weitmile], ed. Josef EMLER. In *FRB IV*, s. 459-548 /cit. dle FRRB (e)/ (zde cit. v kapitole 3.2.4) upozorňuje na Waldhauserovu kritiku a současně úspěchy v parenetické oblasti. Stejně tak Milíčova činnost kazatelská i pastorační nemusela uniknout pozornosti zahraničního studenta se zájmem o novou zbožnost a stav křesťanské víry. Studenti samozřejmě navštěvovali populární reformní kázání, která jim byla v latině přístupná. Nizozemci nadto neměli problémy ani s němčinou (viz zde referenci o polemice Regnera Richarda Posta, kap. 2.1.1.2).

Nizozemská *devotio moderna* přes všechny útoky a protivenství vytrvala jako hnutí, které se právně zaštitilo augustiniánskou řeholí a dokázalo uhájit svou existenci. Možná k tomu přispěla i menší mocenská exponovanost regionu, který narozdíl od Prahy nebyl na konci 14. stol. centrem a křižovatkou politických ambicí. Spíše však sehrála úlohu rozvinutější sociální struktura hanzovních měst a dlouhá tradice semireligiózních konventů bekyní nebo tradice malých augustiniánských kanonií, jaká v českých zemích nebyla.

4.2.3 České projevy *Devotio moderna*

Na základě poznatků o myšlenkových a reformních směrech v českém prostředí 14. stol. je možno navrhnout následující klasifikaci české *devotio moderna* (ve smyslu diferencovaných popř. nezávislých projevů). Prvním hlediskem může být dělení časové na českou *devotio moderna* (zhruba) 1. poloviny a 2. poloviny 14. stol. U tohoto pohledu je rozhodující souhrnný kontext vzniku i rozvoje fenoménu.

Do první poloviny 14. stol. bychom pak mohli zařadit literární *devotio moderna*, kam řadí Josef Tráška veršované české legendy (ca 1306), dominikána Koldu z Koldic (1312-1314), Anežčinu legenda (konec 13. stol. - ca 1320) a svěbytné dílo *devotio moderna Malogranatum* (ca 1335-1340) předznamenané Petrem Žitavským a Jindřichem z Varnsdorfu.⁴⁸⁸ Ve druhé polovině 14. stol. jsou pak projevy *devotio moderna*: 1) skupina tří příbuzných proudů, (1.1) kuriálního reformismu, (1.2) řádového augustinianismu (především Roudnické kongregace) a (1.3) elitního protohumanismu. 2) reformní okruh Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže, kde vynikají složky (2.1) charitativní *devotio moderna* Nového Jeruzaléma a (2.2) Tomáš Štítný jako skutečný *devotus modernus bohemicus*.

Jiným klasifikačním přístupem bychom mohli členit na monastickou spiritualitu ovlivněnou *devotio moderna* (*Malogranatum*, augustiniáni), laická hnutí (Nový Jeruzalém, Štítný) a elitní reformismus (kuriální a kancelářský). Je třeba se nesrovnávat monastickou a laickou spiritualitu se dvěma větvemi nizozemské *devotio moderna*.

⁴⁸⁸ Viz kapitolu 3.2.1.

4.2.3.1 Česká *devotio moderna* 1. pol. 14. stol. – *Malogranatum*

Rozsáhlé dílo *Dialogus dictus Malogranatum* vzniklé koncem 30. let 14. stol.⁴⁸⁹ v cisterciáckém klášteře na Zbraslavi je nejvýznamnějším spisem o praxi a cílech zbožného života domácí provenience. Spis je kompilací výroků z děl patristické, teologické a spirituální literatury. Odráží mystickou literaturu monastického prostředí, zároveň ale upouští od mystických spekulací a nenachází cíl ve vytržení. Formální trojitě členění díla vyjadřuje obsažený popis trojitě cesty člověka ke křesťanské dokonalosti. Ta není primárně vázána na složení věčných slibů a může ji následovat kdokoli, nikoli pouze *religiosus*. *Malogranatum* se stalo evropsky populárním nejen v klášterních knihovnách, bylo v 15. stol. přeloženo do němčiny a holandštiny a bylo součástí knihoven konventů a společenství *nizozemské devotio moderna*. Z *Malogranata* čerpal Tomáš ze Štítného. *Malogranatum* je dílem české nebo přesněji vyjádřeno středoevropské *devotio moderna* v kontextu svého vzniku jako spis předávající duchovní cestu v intencích nové zbožnosti. Současně je lze považovat za dílo *devotio moderna* v kontextu čtení. Rozšířilo se jak v kruzích monastické spirituality, tak v okruhu semireligiózní *devotio moderna* nizozemské.

4.2.3.2 *Devotio moderna*, kuriální reformismus a elitní protohumanismus

Představiteli kuriálního reformismu je episkopální trojice Jan IV. z Dražic, Arnošt z Pardubic a Jan z Jenštejna. Jan z Dražic ovlivněn myšlenkami nové zbožnosti uvedl do čech augustiniánské kanovníky jako spirituální a odbornou oporu svých církevně správních ambicí. Roudnická kanonie mu měla být i duchovní oporou narozdíl od soupeřící svatovítské kapituly a založil ji nejprve jako český protipól elitnímu německému klášteru zbraslavskému. Inspiroval se k tomu buď v Pavii nebo již u kanonie sv. Rufa v Avignonu (pravděpodobněji) a v Pavii by pak prohloubil svůj sklon k (novo)augustinismu a získal první kanovníky k osazení nového kláštera.

Arnošt z Pardubic bývá tradičně spojován s *devotio moderna* pro své působení v duchu niterné zbožnosti, z něž měla plynout podpora základního náboženského

⁴⁸⁹ Datování vzniku *Malogranata* přes některé výhrady jiných badatelů lze přijmout podle hypotézy M. Gerwinga, viz kapitola 3.2.2.1.

vzdělávání laiků prostřednictvím jejich duchovních správců⁴⁹⁰ a snaha o nápravu a obrodu morálního stavu duchovenstva. Požadavky na klérus jsou nesený duchem vnitřní náboženské obrody a výzev k obrácení, změně jednání.

Jan z Jenštejna, jenž studoval kanonistiku v Boloni, Padově a Paříži a jeho otec náležel ke správní elitě v kruzích Karlovy kanceláře,⁴⁹¹ byl jazykově ovlivněn sv. Augustinem a myšlenkově středověkou monastickou mystikou a askezí, jimž se spolu s četbou věnoval na exerciciích v kartuziánském klášteře nebo u augustiniánů v Roudnici. Nepřestavuje zástupce devotio moderna, a také jeho mariánská spiritualita a osobní obrácení, po němž povolil časté přijímání laiků, nelze vykládat z těchto zdrojů.

Jan ze Středy patří k protohumanistické elitě, která jediná si mohla dovolit pěstovat zálibu v krásné literatuře a měla možnost kontaktu s italskými ranými humanisty, a k vysoko postaveným vzdělaným klerikům, k nimž se řadili roudničtí kanovníci či augustiniáni-eremité od sv. Tomáše v Praze prosazující reflexivní religiozitu. Jeho vztahy ke Colovi di Rienzo a Petrarkovi nelze přeceňovat, avšak korespondence s Petrarkou, společné zájmy v (novo)augustinismu nebo bibliofilství jeho humanistické sklony potvrzují. Službu slova božího (Logos) chápali jako službu krásného stylu i slohu a co nejpřiléhavějších příměrů, orientovali se na rétoricky vzělaného sv. Augustina.

Spolu s Petrarkou byl Jan ze Středy obdivovatelem sv. Jeronýma a sv. Augustina a z Itálie přivzl pseudoaugustinská *Soliloquia animae ad Deum*, jež na císařovo přání přeložil do němčiny (*Buch der Liebkosung*). Dále přeložil meditativní traktát *Stimulus amoris* (Stachel der Liebe). Zachovaly se jeho německé modlitby.⁴⁹² Zájem o sv.

⁴⁹⁰ Zdeňka Hledíková připomíná morálně teologickou příručku pro zpovědníky (pro faráře), jejímž vypracováním byl pověřen augustiniánský kanovník z Roudnice Štěpán z Uherčic. Viz kapitulu 4.1.6.

⁴⁹¹ LUCHTERHANDT, Martin: Johann II. von Jenstein. In *BBKL* Bd. III (1992) sl. 159-160.

⁴⁹² Vydal je KLAPPER, Joseph: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV.* Leipzig, 1964.

Jeronýma a Augustina spolu s pokusy o laicizaci (religiózní) literatury je projevem vlivu nové zbožnosti.⁴⁹³

4.2.3.3 Roudnická augustiniánská kanonie

Roudničtí augustiniáni mohou být dokladem augustiniánské spirituality stojící v proudu nové zbožnosti prezentující se spirituálním individualismem.⁴⁹⁴ Jejich založení Janem IV. z Dražic je staví do blízkosti jeho osobnosti ovlivněné zkušeností augustinismem a duchem nové zbožnosti z Padovy, Boloni a koncilu ve Vienne. Svým literárním a bibliofilským působením se přibližují elitnímu protohumanismu, svým podílem na církevní správě a vzdělanosti souvisejí s kuriálním reformismem. Představují v Čechách monastickou *devotio moderna*, která byla nesena zbožnou četbou a praxí niterné zbožnosti postavené stále na monastických spirituálních základech. Důraz četbu a studium za účelem vyšší zbožnosti charakterizoval pravidla Roudnické kongregace, jimiž ovlivnila další kanonie. Mezi Roudnickou kongregací a Kongreací windesheimskou nejsou kromě společného základu *Consuetudines* ve statuech pařížské kanonie sv. Viktora a augustinově řeholi⁴⁹⁵ paralely charakteru *devotio moderna*.

4.2.3.4 *Devotio moderna* a pražští reformní kazatelé

Aktivity okruhu Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže náleží městskému středostavovskému prostředí, avšak mají spojení s aktivitami horní (elitní) společenské vrstvy a bez jejího přispění se o nich nedá uvažovat. Okruh reformních kazatelů v Praze od Konráda Waldhausera přes Milíče z Kroměříže k jeho žákům a následovníkům, počítaje v to Matěje z Janova a také Vojtěcha Raňkova z Ježova,

⁴⁹³ NECHUTOV8, *Ibid.*, 150.

⁴⁹⁴ Spěváček vnímá augustiniánské hnutí jako českou *devotio moderna*, proud náboženské obrody raného humanismu Karlovy doby (SPĚVÁČEK: *Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma*. In *MHB* 4, s. 171-197, zde s. 188.

⁴⁹⁵ KADLEC, Jaroslav: Začátky kláštera augustiniánských kanovníků v Roudnici. In *Studie o rukopisech XX*, 1981, s. 65-86.

spojovala v osobnostech prvních dvou jmenovaných s českou devotio moderna Johanna Girke-Schreiber.⁴⁹⁶ Vztah jejich působení k devotio moderna je složitější.

Konrád Waldhauser je představitelem reformního úsilí motivovaného pocitem odpovědnosti za stav církve. Byl nejen elitním kazatelem společenských špiček, když kázal před císařským dvorem a členy kanceláře a před univerzitou, ale . promlouval vedle klasických kazatelen také na tržištích a nárožích, i mimo Prahu, a založil kazatelskou studentskou školu. Kritizoval nepořádky, především hrabivost a nenasytnost. Usiloval o žité následování Krista co možná nejdokonalejší, orientované na prvotní církev a opřené o Písmo svaté. Následování Krista formuloval ve svých kázáních jako *Christum imitari*.

Jeho žák Milíč z Kroměříže je kazatelem apokalyptického přesvědčení o posledních dnech. Je na více místech označován jako člověk vroucí zbožnosti (*devotionis*) a na své osobě představuje prvek obrácení a pokání, které vnímal silně eschatologicky. Městské laické hnutí okolo Milíče z Kroměříže, Nový Jeruzalém, je podle Gerwinga jedinou paralelou z českého prostředí k nizozemské devotio moderna co o formy *vita media*. Milíč ale narozdíl od zakladatelů devotio moderna v Nizozemí nezakládal v Novém Jeruzalémě institut *semireligiální vita media* jako cíl obrodného programu, ale jako potřebu chvíle a reagoval na aktuální nouzi. Vzniklo nábožensky vedené společenství kajícnic, které podle vzoru bekyní setrývaly ve společném domě s jednoduchým denním spirituálním programem.

Vedle ženské hlavní komunity se vyvinula mužská verze z kněží a kleriků okolo Milíče. Milíčova aktivita je zapojena do celku českého reformního hnutí a nelze ji od něj oddělovat. Silný apokalyptický náboj se od nizozemské devoce podstatně odlišuje. Nový Jeruzalém ale zaniká nepřízní okolností, podléhá témuž druhu útoků, jakým musí čelit nizozemské komunity a v období slabé autority Václava IV. se hnutí okolo Nového Jeruzaléma radikalizuje zakládá „Betlém“ jako kazatelské stanoviště. Rozdíl mezi Novým Jeruzalémem a nizozemskou laickou devotio moderna je také v českém důrazu na časté svaté přijímání, který v nizozemském

⁴⁹⁶ Viz kapitola 4.1.2.

hnutí chybí, jeho pojetí se stále smíšeno s eucharistikou bázni a členky a členové přijímají jednou za dva až tři týdny po důkladné přípravě.

4.2.3.5 Tomáš ze Štítného jako »*devotus modernus bohemicus*«

Tomáš ze Štítného svým českojazyčným dílem směřoval k cílenému náboženskému vzdělávání laiků, které šlo nad rámec běžného katechetické požadavku doby. V jeho podání je každý věřící pozván k rozvíjení osobní víry. Aby tomu napomohl, sestavil z teologických a mystických spisů popř. z hotových latinských sborníků překladové kompilace, kde se snažil látku podat srozumitelným způsobem jako prvotní poučení. Nehodlal tím konkurovat svátostné praxi a kázáním, byl ale ovlivněn zkušeností venkovského zemana, který měl řídké příležitosti k účasti na mši, svatém přijímání nebo slyšení kázání a exhortací.

Ve svém překladu Zjevení sv. Brigity Švédské záměrně otupil ostrost kritických výroků na adresu nepořádků v církvi, aby dílo přiblížil účelu zbožné lectio, a neoslabil je vydáním všanc možným útokům. Kritiku církevních poměrů přenechal v explicitním podání kazatelům.

Štítný vystavěl na základě díla mysticko-spirituální literatury koncepci spirituálního života, která odpovídá duchu devotio moderna. Základem je uvědomělá niterná zbožnost pěstovaná a posilovaná metodicky pod duchovním vedením na základě duchovní četby, rozjímání, rozhovoru a modlitby a přijímání svátostí. Pokusil se tak zpřístupnit laikům spirituální teologii a mystiku své doby, a současně je pro tento okruh příjemců přizusobil.

Narozdíl od Grota dospěl Štítný ke své formaci sám bez osobní zkušenosti s monastickou spiritualitou a dospěl k praxi obdobné s nizozemskou devotio moderna. Ve shodě s ideály devotio moderna Tomáš ze Štítného překonal exkluzivitu monastického ideálu křesťanské dokonalosti. Jeho nábožensky-vzdělávací zájem sahal od prostředí rodiny přes semireligiózní společenství až k řeholním komunitám. Příznačné je pro něj akceptování ženské spirituality. Také překonání tomistického pohrdání ženou je prvkem nové zbožnosti, která v individuální zbožnosti nečiní rozdíl mezi hodnotu lidské existence podle rodu. Svou

dceru Anežku přivedl k realizaci semireligiózní formy společného života v okruhu posluchačů pražské kaple Betlémské.

Tomáš ze Štítného je ze všech postav českého reformního dění ve 14. stol. nejbliže k nizozemské devotio moderna, jsou to však společné rysy, paralely a podobnosti, nikoli shoda či myšlenková závislost. Jeho postoj je výrazem spojení intelektuálního zájmu, otevřeného lidství a hlubokého křesťanského ducha snažícího se pozitivně přispět k obrazu církve a k praxi víry.

5 ZÁVĚR

Devotio moderna označuje náboženské myšlení a úsilí vedoucí k vědomé individuální reflexi náboženské zkušenosti a praktickým důsledkům. Pojem *devotio moderna* je definován zpětně skrze nizozemské hnutí tohoto jména, které dalo termínu konkrétní teologický a praktický obsah. Díky němu je zřejmé obecné vymezení pojmu jako uvědomělá reflexe víry, individualismus niterného náboženského prožitku a vnitřní obroda člověka, které jsou chápány jako cesta následování Krista a vztahovány k ideálu prvotní církve.

Nizozemská *devotio moderna* vznikla působením Geerta Grota a generace jeho žáků, především Florenta Radewijnse, jako hnutí čerpající z patristické a mystickoteologické tradice v duchu novoaugustinismu a nové zbožnosti. Jeho přímá závislost na nějaké formě české *devotio moderna* není prokazatelná a není třeba ji předpokládat. Vztah nizozemské a české *devotio moderna* vykazuje podobnosti a paralely, které je možné vysvětlit čerpáním ze stejných zdrojů a recepcí (novo)augustinismu v obzoru nové zbožnosti. Dále však také některé podstatné rozdíly, jako třeba typické téma české reformace v otázce častého přijímání Eucharistie.

Kritika pojmu „raného humanismu“, jak jej vyzdvihl Eduard Winter, ukázala potřebu jeho upřesnění. Raný humanismus se odlišuje od italského humanismu v otázce recepce antických vzorů. V náboženském vyjádření je nesen hnutím nové zbožnosti, které při různorodosti svých projevů vykazuje společné znaky v návratu ke ideálu prvotní apoštolské církve, který je spatřován v rovině osobního, zodpovědného prožívání víry. Postoj individuálního přístupu a vztahu k niterně prožívanému obsahu křesťanské víry je označen jako *devotio*. Neváže se na monastické formy spirituality a opouští statickou religiozitu pompézních kultických projevů, spirituální spekulativnost mystiky a teologickou spekulativnost scholastiky, zdůrazňuje vnitřní náboženský prožitek, tj. Krista, a v něm proměnu osobnosti.

Česká *devotio moderna* je souhrnné označení diferencovaných i když v některých aspektech vzájemně provázaných projevů myšlenkových a reformních proudů ve 14.

stol. Pojem *devotio moderna bohemica* je třeba chápat ve smyslu „různé české projevy devotio moderna“, zatímco užší kategorie hnutí nizozemského je užívána ve výzamu jako „specifický fenomén nizozemské devotio moderna.“

České projevy *devotio moderna* lze rozdělit do časových úseků zhruba 1. a 2. poloviny 14. stol. Do první poloviny 14. stol. patří především svébytné dílo monastické devotio moderna *Malogranatum* (ca 1335-1340) jež předznamenaly postily Petra Žitavského a Jindřicha z Varnsdorfu. Ve druhé polovině 14. stol. patří k projevům devotio moderna dvě hlavní skupiny jevů: jako první *devotio moderna* „elitní společenské vrstvy“, kam je třeba zařadit kuriální reformismus (Jan IV. z Dražic, Arnošt z Pardubic), řádový augustinianismus (Roudnická kongregace augustiniánů-kanovníků) a elitní protohumanismus (okruh Jana ze Středy); druhou skupinou je reformní okruh Konráda Waldhausera a Milíče z Kroměříže, kde vynikají charitativní devotio moderna Milíčova Nového Jeruzaléma a Tomáš Štítný jako skutečný *devotus modernus boemicus* s konceptem vernakulárního náboženského vzdělávání laiků.

V jiném úhlu pohledu lze hovořit o členění české devotio moderna na ovlivněnou monastickou spiritualitu (*Malogranatum*, augustiniáni), laická hnutí (Nový Jeruzalém, Štítný) a elitní reformismus (kuriální a kancelářský).

Pojem „česká devotio moderna“ jako označení diferencovaných projevů vlivu myšlení nové zbožnosti nevysvětluje české reformní myšlení úplnosti jeho motivů. Zahrnuje však specifický český příspěvek evropské nové zbožnosti – *Malogranatum* – a domácí projev smýšlení devotio moderna u Tomáše ze Štítného stejně jako český ohlas augustinianismu a nové zbožnosti v duchovních, kulturních a myšlenkových proudech 14. století.

6 JMENNÝ REJSTRÍK

A	
Akvinský, Tomáš.....	61, 115, 140
Albert Veliký.....	123
Alberts, Wybe Jappe.....	19
Albrecht II., vévoda rakouský.....	90
Ambrosius Autpertus.....	112
Anežka, dcera Tomáše ze Štítného....	56, 110, 113, 177
Anna z Mochova.....	57
Arnold z Dickeninge.....	23
Arnošt z Pardubic.....	43, 46, 50, 82, 83, 85, 90, 99, 120, 125, 129-131, 143, 146, 147, 151, 152, 172, 179
Auer, J.....	61
Augustinus Aurelius. .	8, 46, 77, 78, 104, 105, 121, 126, 138, 142, 144, 151, 166, 173, 174
B	
Banning, J. H. A. van.....	16, 17, 19
Bartoloměj z Chlumce (Klaret).....	85, 143
Benedikt XII., papež.....	61, 71, 79, 142
Benedikt z Nursie.....	48
Bernard z Clairvaux.....	37, 69
Berniers van den Bussche, Lubbert.....	20
Berthold ten Hove.....	12
Böhringer, Letha.....	164
Bonaventura z Bagnoregia.....	37, 61, 66, 69, 104
Bonifác IX., papež.....	100
Bonifác VIII., papež.....	50
Borový, Klement.....	53
Bracciolini, Paolo.....	127
Brigita (Birgitta) Švédská.....	108-110, 112-115
Brinckerinck, Jan.....	13
Bruin, C. C. de.....	19
Bruno z Kolína.....	48
Buben, Milan.....	24, 77, 80, 83, 85
Burdach, Konrad.....	9, 45, 119, 122, 124, 125
Busch, Jan.....	12, 25, 31-33, 35, 36, 133
C	
Cassián (Joannes Eremita Cassianus).....	28
Cato	127
Cele, Jan.....	13, 31
Císařová-Kolářová, Anna.....	56
Clareno, Angelo.....	69
Cola di Rienzo.....	46, 119, 125, 151, 173
Č	
Černuška, Pavel.....	44, 57
D	
Dante Aligieri.....	132
David s Augsburgu.....	39
David z Augsburgu.....	111
Delft z Windesheimu.....	36
Denzinger, Heinrich.....	54, 61, 62
Derwich, Marek.....	162, 163, 168
Dier van Muiden, Rudolph.....	14, 16
Dionysios z Areopagu.....	49
Ditsche, Magnus.....	31-37, 157
Drda, Miloš.....	41
Drossbach, G.....	24
E	
Eckehardt, Mistr.....	13
Eger von Kalkar, Heinrich.....	13, 123
Elm, Kaspar.....	53, 156, 163-165, 168
Emler, Josef.....	63, 86, 101, 153, 170
Engelbrecht, Wilken.....	13, 15-20, 118, 135
Engen, Jan van.....	25, 26
Epiney-Burgard, Georgette.....	19
Erben, Karel Jaromír.....	52, 97, 112
Evžen IV., papež.....	23
F	
Fiala, Zdeněk.....	38
František Pražský.....	82
František, kněz.....	94
Freitinger, Pavel.....	143
Frenken, Ansgar.....	93
G	
Gallus (Havel), opat.....	60
Gebuer, Jan.....	113
Gerhard z Lutychu.....	112
Gerson, Jean.....	69, 104, 106
Gertruda z Helfty.....	13

Gerwing, Manfred.....	14, 43-45, 60-76, 91, 114, 135-139, 162, 175
Girke-Schreiber, Johanna...	10, 18, 31, 60, 128-131, 135, 158, 175
Grimoard, Anglicus.....	93
Groczyński, A. M.....	81
Grote, Geert. .10-24, 26, 27, 29-33, 35, 40, 114, 116, 118, 121, 123, 132, 133, 135-137, 139-141, 155, 157-162, 164, 167, 170, 176, 178	
Grote, Werner.....	12
H	
Hájek z Libočan, Václav.....	81
Havel z Jindřichova Hradce.....	50
Hedwiga van der Basselen.....	12
Heinrich Seuse.....	13, 34, 35, 39, 62, 66, 76, 104
Heinrich von Ahaus.....	22
Heinrich z Langensteinu.....	106
Heinrich, vikář v Münsteru.....	22
Herwaarden, van.....	19
Hledíková, Zdeňka.....	41-43, 55, 81, 82, 89, 90, 145-150
Holeček, František.....	41
Hoorn, Petrus.....	15, 16, 19, 20, 24, 136
Hrdlička, Jaroslav.....	102
Hugo od sv. Viktora.....	13, 35, 37, 104, 112
Hünemann, Peter.....	54
Hus, Jan...41, 51, 52, 57, 86, 121, 133, 134, 137, 138	
Hyma, Albert.....	18
I	
Inocenc VI.....	89
Iserloh, Erwin.....	14, 15, 19, 21-23
J	
Jáchym z Fiore.....	70, 106, 119
Jakoubek ze Stříbra.....	87, 107
Jan de Marolio.....	89
Jan IV. z Dražic.....	50, 80, 120, 122
Jan Klimakos (ze Sinaje).....	69
Jan Lucemburský.....	48
Jan Tauler.....	39
Jan XXII., papež.....	61
Jan z Jenštejna...14, 40, 42, 44, 49, 57, 95-101, 104, 106, 107, 120, 126, 149, 151, 170, 172, 173	
Jan ze Středy17, 45, 46, 86, 87, 89, 91, 93, 119, 120, 125, 128, 132, 139, 149, 151, 152, 165, 166, 173, 179	
Jan Zlatoustý.....	16, 133, 141
Jedin, Hubert.....	14, 19
Jeroným (Eusebius Sophronius Hieronymus). 46, 127, 164, 173, 174	
Jeroným Pražský.....	127
Jindřich (Heinrich) z Bitterfeldu.....	44, 57, 149
Jindřich z Bitterfeldu.....	40, 44, 155
Jindřich ze Šumburka.....	55
K	
Kačka, služka.....	56
Kadlec, Jaroslav.....	78, 80, 81, 83, 84, 90, 95-98
Kallab, Vilém.....	60
Kaňák, Miloslav.....	88-94, 101, 102
Karel IV.....8, 38, 43, 46, 49, 50, 83, 85, 86, 90, 92, 94-96, 119, 124, 127, 128, 139, 148, 173	
Kateřina, měšťanka pražská.....	91
Kejř, Jiří.....	93
Kempenský, Tomáš.....10, 12, 16, 20, 23, 26, 29, 31-33, 35, 122, 140	
Klapper, Joseph.....	45, 46, 149, 152, 173
Klenkok, Jan.....	17, 93, 123
Klicman, Ladislav.....	93
Kock, Thomas.....	35, 113
Konrád Waldhauser.....17, 43, 86, 88, 91, 99, 107, 117, 121, 123, 127, 132, 134, 137, 139, 143, 152, 171, 174	
Konrád ze Soltau.....	14, 15
Krausš, Suzanne.....	12, 14
Krmíčková, Helena.....	61-63, 65, 102
Kühler, W. J.....	16
Kuneš z Třebovle.....	98
Kyas, Vladimír.....	92, 143, 148
Kybal, Vlastimil.....	51, 100-102, 105, 136
L	
Lambert le Begue.....	53
Lášek, Jan B.....	102
Lehár, Jan.....	45
Lemego, Jan.....	20
Lentner, Leopold.....	60, 64
Lombardus, Petrus.....	61, 95
Loskot, František.....	88

Ludolf Saský.....	13	Pseudodionysius z Areopagu.....	67
Ludwig, W. O.....	78	R	
<hr/>			
M		Radewijns, Florens 12-15, 18-21, 24, 29, 32, 33, 35, 79, 116, 133, 141, 170, 178	
Machilek, Franz.....	38-41, 60, 114	Raňků z Ježova, Vojtěch.....	112
Marie z Betánie (sestra Lazara a Marty).....	30	Raňkův z Ježova, Vojtěch.....	96, 131, 174
Markvart, převor.....	49	Reinhard, Klaus.....	15
Marta z Betánie (sestra Marie a Lazara).....	30	Richard od sv. Viktora.....	111
Martin V., papež.....	24	Ruysbroek, Jan.....	12, 13, 23, 24, 31, 79, 164
Matěj z Janova. 39, 40, 44, 51, 52, 57, 70, 82, 87-89, 95-97, 99-107, 111, 117, 122, 131, 134, 136, 138, 144, 149, 170, 174		Rychterová, Pavlína.....	56, 108-111, 113-115
Matěj z Janova. 51, 52, 57, 95, 96, 99, 136, 138, 144		Ryšánek, František.....	108, 116
Matouš z Krakova.....	40, 110, 149	Ř	
Mezey, László.....	84	Řehoř Veliký.....	28
Mikuláš IV., papež.....	54	Řehoř XI., papež.....	17, 93
Mikuláš z Drážďan.....	51, 52, 107	S	
Mikuláš z Loun.....	123	Scadde van Kalkaar, Gerard.....	20
Mikuláš, probošt.....	82	Seibt, Ferdinand.....	18, 45, 123-128, 135, 150, 165
Milíč z Kroměříže. 17, 43, 49, 52, 56-58, 70, 86-94, 96, 97, 99-101, 106, 107, 110, 111, 121-123, 127, 129-132, 136-138, 141-144, 148, 149, 152, 153, 155, 158, 159, 161, 171, 174, 175, 179		Seuse, Heinrich. 13, 34, 35, 39, 62, 66, 76, 104, 111, 113, 116, 167	
Molnár, Amedeo.....	55, 134	Schenk, Rudolf.....	102
N		Schmid, Michael.....	78
Nedvědová, Milada.....	109, 112	Skalický, Karel.....	105, 106
Nechutová, Jana 15, 45, 62, 85-87, 90, 96, 102, 103, 105-107, 134-139, 145		Soušek, Zdeněk.....	108, 109
Novotný, Václav.....	166	Spěváček, Jiří.....	13, 17, 131-134, 139, 166
O		Spunar, Pavel.....	62, 66, 139-145, 164
Očko z Vlašimi, Jan.....	93	Staub, Martial.....	162, 163, 168
Olbram ze Škvorce.....	44, 83	Straka, Josef.....	108
P		sv. Jeroným.....	115, 164
Palacký, František.....	88, 101	Š	
Pátková, Hana.....	50-52	Šimon Cascie (Simone Fidati di Cascia).....	104
Pavel z Tarsu.....	21, 104, 164	Šimon Cascie (Simone Fidati di Cassia).....	45, 104
Peraldus, Wilhelm.....	111	Šmahel, František. 50, 56-58, 97, 100, 101, 118, 127	
Petr Clarificator.....	142, 143, 148	Štěpán z Uherčic.....	147
Petr Žitavský.....	60-63, 65, 70, 76	Štěpán z Uherčic.....	142, 143
Petrarca, Francesco.....	45, 46, 165, 173	T	
Petrů, Ondřej M.....	105	Tauler, Jan.....	24
Pierre d'Ailly.....	104, 106	Tomáš Akvinský.....	123
Pohl, Joseph.....	23	Tomáš ze Štítného. 40, 51, 52, 56, 97, 107-117, 129, 149, 171, 172, 176, 177, 179, 199, 200	
Pomerius, Henricus.....	31	Tomek, Václav Vladivoj.....	56, 101
Post, Regnerus Richardus.....	18	Totting z Oyty, Heinrich.....	14, 50, 95
		Truhlář, Jan.....	96, 101
		Tříška, Josef.....	16, 58, 59, 65, 171

<hr/> U <hr/>		
Urban V., papež.....	12, 93, 94, 109	
Urban VI., papež.....	15, 93, 98, 99, 109	
<hr/> V <hr/>		
Václav IV.....	14, 42, 57, 98, 100	
Valášek, Emil.....	102, 106	
Vavřinec z Březové.....	128	
Verbeke, Werner.....	62	
Vidmanová, Anežka.....	85, 165	
Vilikovský, Jan.....	94, 96	
Vojslav, kněz.....	94	
Vojtěch Raňkův z Ježova.....	20, 40, 50, 86, 94-99, 104, 108, 127, 143	
Vroede, Willem (Wilhelm).....	16, 19, 133	
Vybíral, Zdeněk.....	41	
		Vyskočil, Jan Kapistrán.....131
<hr/> W <hr/>		
Waldhauser, Konrád (von Waldhausen)....	15, 17, 43, 45, 85-88, 90, 91, 94, 96, 99, 107, 117, 121, 123, 127, 129, 132, 134, 137, 139, 143, 148, 152, 153, 170, 171, 174, 175, 179, 199	
Winter, Eduard.	9, 10, 15, 17, 18, 20, 44, 64, 70, 87, 118-124, 127, 133-135, 139, 165	
<hr/> Z <hr/>		
Zerbold van Zutphen, Gerhard	23, 30, 34-36, 116, 157	
Zibrmayr, Ignác.....	80, 81, 84	
<hr/> Ž <hr/>		
Želivský, Jan.....	113	

7 POUŽITÁ LITERATURA A PRAMENY

7.1 prameny a pramenné edice

- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vyznání*. (Reprint ex: *Svatého Otce a Učitele Církve Aurelia Augustina Vyznání*. Ladislav KUNCÍŘ [přel., ed.]. Praha, 1926.) Praha : Kalich, 1992. ISBN 8017-480-3
- BALBÍN, Bohuslav: *Život ctihodného Jana Miliče z Kroměříže*. Podle vydání ctihodného Patera Bohuslava Balbina S.J. přeložil tuto legendu z latiny a poznámkami opatřil pražský klerik Zdeněk Václav BOUŠE. Praha : B. Rupp, 1939. 34 s.
- Cronica ecclesiae Pragensis Benessii Krabice de Weitmile* [Kronika Beneše Krabice z Weitmile], ed. Josef EMLER. In FRB IV, s. 459-548 / cit. dle FRRB (e)/.
- Cronica Francisci Pragensis* [Kronika Františka Pražského]. ed. Josef EMLER, in: *Fontes rerum Bohemicarum*, tom. IV, Pragae 1884, s. 347-456 / cit dle FRRB (e)/.
- ČERNUŠKA, Pavel: Jindřich z Bitterfeldu a zápas o časté přijímání. In z BITTERFELDU, Jindřich: *Eucharistické texty*. Ed. Pavel Černuška. Brno : L. Marek, 2006, s. 52-132.
- DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. Peter Hünermann, 37. vyd. Freiburg i. Br. ; Basel ; Rom; Wien : Herder, 1991. ISBN 3-451-22442-9
- Dyalogus dictus Malogranatum*. Inkunábule. Kolín 1487. Exemplář: Národní knihovna ČR Praha 41 E 12.
- KEMPENSKÝ, Tomáš Hamerken: *Leben des ehrwürdigen Magisters Gerardus Grooß*. In *Saemmtliche Werke des Gottseligen Thomas von Kempis* Bd. 2. Přel. J. P. Silbert. Wien, 1840, s. 44-108.
- KEMPENSKÝ, Tomáš Hamerken: *Leben des ehrwürdigen Herrn Florentius...* In *Saemmtliche Werke des Gottseligen Thomas von Kempis* Bd. 2. Přel. J. P. Silbert. Wien, 1840, s. 109-176.
- KYAS, Vladimír (ed.): *Staročeská Bible drážďanská a olomoucká II : Epištoly – Skutky apoštolů – Apokalypsa*. Praha : Academia, 1985.
- MILÍČ z Kroměříže: *Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*. Vyd. a komentář naps. Vilém Herold a Milan Mráz. 1. vyd., Praha : Academia, 1974. 152 s.
- MILÍČ z Kroměříže: *Poslání papeži Urbanu V. : Spisek o Antikristovi*. Přel. Fr. Loskot, úvod a pozn. F. M. Bartoš. Praha : Blahoslavova společnost, 1948. 27 s.
- Patrologiae latinae cursus completus*. Ed. MIGNE, Jacques-Paul. Sv. 1-221 (1844-1864).
- Regesta Bohemiae et Moraviae : diplomatica nec non epistolaria. Pars 3, 1311-1333*. Opera Josephi Emler. Praha : Tiskárna Grégerianis : E. Valečka, 1890. 954 s.

ŠIMEK, František: *Staročeské zpracování postily studentů svaté university pražské Konráda Waldhausera*. Praha : Česká akademie věd a umění, 1947. 145 s.

Život Miliče z Kroměříže. [Vita venerabilis presbyteri Milicii...] Ed. Josef Emler, Přel. Jos. Truhlář. In *FRB I*. Praha : Museum království českého, 1873, s. 404-30.

7.2 sekundární literatura

BARTOŠ, František: *Z dějin kaple Betlémské*. Blahoslav : Praha, 1951.

BAUTZ, Wilhem Friedrich: Groote, Geert. In *BBKL II* (1990), sl. 354-5.

z BITTERFELDU, Jindřich: *Eucharistické texty*. Ed. Pavel Černuška. Brno : L. Marek, 2006. ISBN 80-86263-88-6

BOHÁČ, Zdeněk – BOHÁČ, Pavel - ŠIMŮNEK, Robert (edd.): *Topografický slovník k církevním dějinám předhusitských Čech : pražský archidiakonát*. 1. vyd. Praha : Historický ústav AV ČR, 2001.

BÖHM, Roland: Konrad von Waldhausen. In *BBKL Bd. IV* (1992), sl. 441-4.

BOROVÝ, Klement: Beghardové, beguini a bekyně. In *Ottův slovník naučný*, sv. III, s. 614-5.

BRUIN, Cebus Cornelis de – PERSOONS, Ernest - WEILER, Antonius Gerardus: *Geert Grote en de Moderne Devotie*. Zutphen : De Walburg Pers, 1984. 152 s. ISBN 90-6011-309-8

BYLINA, Stanisław: "Devotio moderna" et dévotion des masses chrétiennes en Europe centrale aux XIVE-XVE siècles. In *Die "Neue Frömmigkeit" in Europa in Spätmittelalter*. Hg.: Derwich, Marek – Staub, Martial. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2004, s. 211-224.

BYLINA, Stanisław: La dévotion nouvelle et le probleme de la communion fréquente en Europe Centrale XIVE-XVE siècles. In *The Bohemian Reformation and Religious Practice: Vol. 4. Papers from the IV. International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice under the auspices of The Philosophical Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic held at Vila Lanna, Prague 26-28 June 2000*. Edd. Zdeněk V. David a David R. HOLETON. Praha : Academy of Sciences of the Czech Republic, 2002, s. 31-42.

CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, Anna: *Posluchačky v kapli Betlémské*. Kalich : Praha, 1947.

ČERNUŠKA, Pavel: Eucharistie v tradici západní církve vrcholného středověku; Hlavní teologické, spirituální a společenské impulsy náboženského života v Čechách 14. stol; Životní osudy Jindřicha z Bitterfeldu. In z BITTERFELDU, Jindřich: *Eucharistické texty*. Ed. Pavel Černuška. Brno : L. Marek, 2006, s. 12-50.

DITSCHÉ, Magnus: Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes Devotio moderna. In *Historisches Jahrbuch [der Gorres-Gesellschaft]* 79 (1960). Freiburg : Karl Alber Verl. 1880-, ISSN: 0018-2621, s. 124-145.

- ELM, Kaspar: Beg(h)inen. In *LexMA* 1, sl. 1799-1800.
- ELM, Kaspar: Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums. In *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. München ; Oldenbourg, 1998, s. 239-273.
- ELM, Kaspar: Die ›Devotio moderna‹ zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit. In *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa in Spätmittelalter*. Hg.: Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2004, s. 15-29.
- van ENGEN, John – OBERMANN, Heiko A.: *Devotio moderna : basic writings*. New York u.a. : Paulist Press, 1988. 331 s. (The Classics of Western Spirituality IX). ISBN 0-8091-0403-2 / 0-8091-2962-0
- FREITINGER, Pavel: K latinské předloze staročeského překladu bible. In *Křesťanská revue* IL, 1982, s. 27-30.
- FREITINGER, Pavel: Ještě k latinské předloze staročeského překladu bible. In *Křesťanská revue* L, 1983, s. 127-133.
- FRENKEN, Ansgar: Urban VI. In *BBKL* Bd. XII (1997) sl. 925-8
- GEBAUER, Jan: O životě a spisích Tomáše ze Štítného. In *Spisy Tomáše ze Štítného č. 1 : Prolegomena*. Praha : Česká akademie věd a umění, 1923.
- van ENGEN, John: A Brabantine Perspective on the Origins of the Modern Devotion : the First Book of Petrus Impens's Compendium decursus temporum monasterii Christifere Bethleemitice puerpere. In VERBEKE, W. et al. (ed.): *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux : Pars Prior: Devotio Windeshemensis*. Leuven : University Press, 1992. S. 3-78.
- GERWING, Manfred: *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*. München ; Oldenbourg, 1986. 312 s. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), ISBN 3-486-52921-8.
- GERWING, Manfred: Das Lehrgedicht des Abtes Peter von Zittau und das *Malogranatum* - ein Vergleich. In VERBEKE, Werner et. al. (ed.): *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux : Pars Prior: Devotio Windeshemensis*. Leuven : University Press, 1992, s. 305-320.
- GERWING, Manfred: Die Böhmisches Reformbewegung und die niederländische Devotio Moderna. Ein Vergleich. In *Westmitteleuropa, Ostmitteleuropa: Vergleiche und Beziehungen. Festschrift für Ferdinand Seibt zum 65. Geburtstag*. Munich, 1992, s. 125-42.
- GERWING, Manfred: Die sogenannte Devotio Moderna. In *Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*. Ed. Ferdinand Seibt. Munich, 1997, s. 49-58. = *Takzvaná devotio moderna*. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Ed. Jan Blahoslav Lášek. Praha : Česká křesťanská akademie, 1995. 333 s., ISBN 80-85795-17-5.
- GIRKE-SCHREIBER, Johanna: Die böhmische Devotio Moderna. In *Bohemia Sacra: Das Christentum in Böhmen 973 – 1973*, ed. Ferdinand Seibt. Düsseldorf, 1974, s. 81-91.

- GROTE, Geert: *Gerardi magni Epistolae XIV*. Ed. Johannes Gerhardus Richardus Acquoy. Amstelodami 1857.
- HEROLD, Vilém – MRÁZ, Milan: Jan Milíč z Kroměříže – autor Tří řečí synodních. In MILÍČ z Kroměříže: *Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*. 1. vyd., Praha : Academia, 1974, s. 7-24.
- HEROLD, Vilém: Vojtěch Raňkův z Ježova a česká reformace. In *Per saecula ad tempora nostra. Sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka*. Sv. 1. Praha : Historický ústav Akademie věd České republiky, 2007, s. 82-86.
- HEUSSI, Karl: *Kompendium der Kirchengeschichte*. 18. vyd. (= 12. vyd.). Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. 570 s., ISBN 3-16-145842-7.
- HLAVÁČEK, Ivan: Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské - I. Knihovna kláštera třeboňského v rámci knihoven českých augustiniánských klášterů. In *Sborník historický 12*, 1964, s. 5-52.
- HLAVÁČEK, Ivan: *Knihy a knihovny v českém středověku*. Karolinum : Praha, 1964. 395 s. ISBN 80-246-0917-7
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: Karel IV. a církve. In *Karolus Quartus*. Ed. Václav Vaněček. Praha : Univerzita Karlova, 1984. s. 137-155.
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: *Biskup Jan IV. z Dražic (1301-1343)*. Vyd. 1. Praha : Karolinum, 1991. 206 s. ISBN 80-7066-611-0
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století. In DRDA, Miloš – HOLEČEK, František J. – VYBÍRAL Zdeněk (edds.): *Husitský Tábor Supplementum 1 : Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia (Papežská lateránská univerzita Řím, 15. – 18. prosince 1999)*. Tábor 2001. S. 35 – 58.
- HLEDÍKOVÁ, Zdeňka: O „Devotio moderna“ trochu jinak. In *Querite primum regnum Dei : Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*. Edd. Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžičková a Libor Švanda. Brno : Matice moravská, 2006, s. 403-415.
- HOJDA, Zdeněk, PEŠEK, Jiří, ZILYNSKÁ, Blanka (edd.): *Seminář a jeho hosté. Sborník prací k 60. narozeninám doc. dr. Rostislava Nového*. Praha : filozofická fakulta UK, 1992. ISBN 80-901489-0-5
- HOLETON, David R.: The Sacramental Theology of Tomáš Štítný of Štítné. In *The Bohemian Reformation and Religious Practice: Vol. 4. Papers from the IV. International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice under the auspices of The Philosophical Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic held at Vila Lanna, Prague 26-28 June 2000*. Praha : Academy of Sciences of the Czech Republic, 2002, s. 57-79.
- HORST, Han van der: *Dějiny Nizozemska. Z nizozemského orig. přel. Petra Schürová a Jana Pellarová*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2005. 667 s. ISBN 80-7106-487-4.

- HÖFLER, Constantin: *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung II. Fontes Rerum Austriacarum*, 1. Abtheilung, VI. Bd., Theil II, Wien : Kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1865
- HYMA, Albert: *The Christian Renaissance : a History of the "Devotio Moderna"*. Second edition. Archon Books : Hamden; Connecticut, 1965. 617 s. 2. vyd. obsahuje dodatky (1. vyd. Grand Rapids, Michigan : Reformed Press, 1924; 3. vyd. /reprint 1. vyd.*/ Kessinger Publishing : Whitefish (Montana, U.S.A.) 2007, ISBN 1-43255-470-0).
- CHADRABA, Rudolf: Kaiser Karls IV. devotio antiqua. In *Mediaevalia Bohemica* 1. Praha, 1969, s. 51-68.
- CHARVÁTOVÁ, Kateřina: *Dějiny cisterckého řádu v Čechách 1142-1420. 2. svazek, Kláštery založené ve 13. a 14. století*. Praha : Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0385-3
- ISERLOH, Erwin: Die Devotio moderna. In *Handbuch der Kirchengeschichte*. Ed. Hubert Jedin. 1965, Bd. III/2, s. 516-538. Cit. dle 1. vyd. na CD-ROM, Berlin : Directmedia Publishing, 2000, s. 6138-6194. ISBN 389853135X
- ISERLOH, Erwin: Devotio moderna. In *LexMA* 3, 928-30.
- z JANOVA, Matěj: *Regulae Veteris et Novi Testamenti : O těle Kristově*. Ed. Vlastimil KYBAL. Praha, Komise pro vydávání pramenů čes. hnutí náb., 1926.
- z JANOVA, Matěj: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*. Ed. Miloslav Kaňák, přel. Rudolf Schenk. Praha : ÚCN, 1954.
- JANOWSKI, Hans Norbert: *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*. Olten; Freiburg i. Br. : Walter-Verl., 1978. ISBN 3-530-28790-3
- KADLEC, Jaroslav: *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio : Aus dem Nachlass von Rudlof Holinka und Jan Vilikovský*. Münster : Aschendorff Verl., 1971. 356. s.
- KADLEC, Jaroslav: *Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova*. Univerzita Karlova : Praha, 1969. 97 s. Edice Práce z dějin University Karlovy sv. 7.
- KADLEC, Jaroslav: *Das Augustinerkloster Sankt Thomas in Prag. Vom Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussitenkriegen mit Edition seines Urkundenbuches*. 1. Aufl. Würzburg 1985. 480 s. ISBN 3-7613-0139-1
- KADLEC, Jaroslav: *Klášter augustiniánských kanovníků v Třeboni*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0695-X
- KADLEC, Jaroslav: Petr Klarifikátor, duchovní vůdce a životopisec arcibiskupa Jana z Jenštejna. In *Sborník Katolické teologické fakulty*. Praha : Karolinum 1998, s. 101-150.
- KADLEC, Jaroslav: Začátky kláštera augustiniánských kanovníků v Roudnici. In *Studie o rukopisech XX*, 1981, s. 65-86.

- KAŇÁK, Miloslav: *Milíč z Kroměříže*. Na českých překladech z Milíčova díla spolupracoval Karel Červený. Praha : Blahoslav, 1975. 148 s.
- KALLAB, Vilém: Malogranatum a jeho původce. In *Věstník královské české společnosti nauk. Třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*, roč. 1911. Praha : KČSN, 1912, část IV.
- KAŇÁK, Miloslav: Život a dílo Matěje z Janova. In z JANOVA, Matěj: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*. Ed. Miloslav Kaňák, přel. Rudolf Schenk. Praha : ÚCN, 1954, s. 5-27.
- KAREL IV.: *Karel IV. : vlastní životopis*. Z lat. orig. přel. Jakub Pavel, revize lat. textu Bohumil Ryba, úv. stař Jiří Spěváček, výtvarná studie Josef Krása. Praha : Odeon, 1978.
- KAVKA, František: *Karel IV. : historie života velkého vladaře*. Praha : Mladá fronta, 1998. 1. vyd., 361 s. ISBN 80-204-0753-7
- KEJŘ JIŘÍ: Žalobní články proti Milíčovi z Kroměříže. In *Husitský Tábor 10*. Tábor 1991. S. 181 – 190.
- KETTNER, Jiří: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*. Praha : Zvon, 1993. ISBN 80-7113-079-6
- KLAPPER, Joseph: *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV*. Leipzig : St. Benno, 1964. Erfurter theologische Studien Bd. 17 [Obsahuje modlitby Jana ze Středy a jeho okruhu.]
- KRAUß, Suzanne: *Die Devotio moderna in Deventer : Anatomie eines Zentrums der Reformbewegung*. Berlin : Lit. Verl., 2007. 518 s. ISBN 978-3-8258-0172-4
- KRMÍČKOVÁ, Helena: Malogranatum a jeho pramen Compendium theologiae veritatis. In *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské univerzity*, řada C, 43. Masarykova univerzita : Brno, 1996. ISBN 80-210-0973-X, s. 37-47.
- KYAS, Vladimír: *Česká Bible v dějinách národního písemnictví*. Praha : Vyšehrad, 1997. 319 s., ISBN 80-7021-105-9.
- KYBAL, Vlastimil: *Učení M. Matěje z Janova*. Praha, 1905. Reprint ed. Jan B. Lásek – Jaroslav Hrdlička. Brno : L. Marek, 2000.
- LAWRENCE, Clifford Hugh: *Dějiny středověkého mnišství*. Přel. Pavel Pšeja a Jan Vomlela. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury; Praha : Vyšehrad, 2001. Z angl. orig. *Medieval Monasticism : Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. 1. vyd. Longman Group UK 1984 (²1989 a ³2001). ISBN 80-85959-88-7 a 80-7021-536-4.
- LENTNER, Leopold: *Bibliographie zum Zisterziensertraktat "Malogranatum"*. Heiligenkreuzer Studien NF Nr. 1. Heiligenkreuz ; Wien, 1980.
- LENTNER, Leopold: *Prolog und Prooemium zum Zisterziensertraktat Malogranatum*. Heiligenkreuzer Studien NF Nr. 2. Heiligenkreuz ; Wien, 1984.

- LOSKOT, František: *Konrad Waldhauser : Řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce Mistra Jana Husa*. Praha : Volná myšlenka, 1909.
- LUCHTERHANDT, Martin: Johann II. von Jenstein. In *BBKL* Bd. III (1992) sl. 159-160.
- MACHILEK, Franz: Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jahrhunderts. In *Mediaevalia Bohemica* 3. Ed. Zdeněk Fiala. Praha : Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1970 [vročení 1971], s. 209-227.
- MACHOVCOVÁ, Markéta – MACHOVEC, Milan: *Utopie bluzniců a sektářů*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1960.
- MENŠÍK, Jan: *Počátky staročeské mystiky*. Matice česká : Praha 1948. Památky staré literatury české 5
- MEZEY, László: Die Devotio Moderna der Donauländer Böhmen, Österreich, Ungarn. In *Mediaevalia Bohemica* 3. Ed. Zdeněk Fiala. Praha : Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1970 [vročení 1971].
- MOLNÁR, Amedeo: *Valdenští : Evropský rozměr jejich vzdoru*. 2. vyd. Praha : Kalich 1991. ISBN 80-7017-384-X
- MORÉE, Peter C. A.: *Preaching in fourteenth-century Bohemia : the life and ideas of Milicius de Chremsir (+1374) and his significance in the historiography of Bohemia*. Heršpice : Eman, 1999. ISBN 80-86211-07-X
- NECHUTOVÁ, Jana: Jan ze Středy a Konrád Waldhauser. In *Zprávy Jednoty klasických filologů* 21:1-3, (1979), s. 56-62.
- NECHUTOVÁ, Jana: Raně reformní prvky v ‚Apologii‘ Konráda Waldhausera“. In *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské Univerzity*, řada E, 25 (1980), s. 241-248.
- NECHUTOVÁ, Jana: Eschatologie in Böhmen vor Hus. In *Eschatologie und Hussitismus*. Praha : Historický ústav AV ČR, 1996. S. 61-72.
- NECHUTOVÁ, Jana: Die charismatische Spiritualität in Böhmen in der Vorreformatorenzeit. In *Österreichische Osthefte* 39, 3 (1997), s. 411-19.
- NECHUTOVÁ, Jana - MACHOVEC, Milan: *Pocta Mladé Vožice Matěji z Janova*. 2. vyd. Mladá Vožice, 2000. 105 s
- NECHUTOVÁ, Jana: *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha : Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-305-1
- NECHUTOVÁ, Jana: Matěj z Janova - M. Jan Hus? In DRDA, Miloš – HOLEČEK, František J. – VYBÍRAL Zdeněk (eds.): *Husitský Tábor Supplementum 1 : Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia (Papežská lateránská univerzita Řím, 15. – 18. prosince 1999)*. Tábor 2001. S. 71 – 82.

- NECHUTOVÁ Jana: Matěj z Janova: znovu objeven biblický princip? In *Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia V : Miscellanea*. Praha : UK ETF, 2004, s. 7-15.
- NECHUTOVÁ, Jana: Reform- und Bussprediger von Waldhauser bis Hus. In EBERHARD, Winfried – MACHILEK, Franz (edd.): *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln, Böhlau Verlag 2006, s. 239-254.
- NĚMEC, Jiří: Raný humanismus v díle Eduarda Wintra. In *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945*. Edd. Pavel Soukup a František Šmahel. Praha : Filosofia, 2004, s. 363-379. ISBN 80-7007-201-6
- NĚMEC, Ludvík: The Czech Reform Movement: Devotio Moderna in the Fourteenth and Fiteenth Centuries. In *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 124, No. 5, October 1980, s. 386-397. ISSN 0003-049X.
- Die "Neue Frömmigkeit" in Europa in Spätmittelalter*. Edd. Marek DERWICH und Martial STAUB. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2004. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 205. ISBN 3-525-35855-5
- NEUMANN, Augustin Alois: Z dějin českých klášterů do válek husitských. Příloha revue „PAX“. Praha, 1936. od Zdeňka Žaluda
- NOVOTNÝ, Václav: *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století. Část 1. : do Husa*. Praha : Jan Otto, [19?] (bez vnočení, vyd. před r. 1918). 281 s.
- NOVÝ, Rostislav: Hospodářství a sociální poměry doby Karla IV. In *Karolus Quartus*. Ed. Václav Vaněček. Praha : Univerzita Karlova, 1984. s. 39-74
- NYBERG, T.: Birgittiner, Birgittinerinnen. In *LexMA* 2, 218-9.
- ORLOWSKI, Jaroslaw: Arnošt z Pardubic i czeski ruch devotio moderna. In *Arnošt z Pardubic (1297-1364). Osobnost - okruh - dědictví. = Postac - srodowisko - dziedzictwo*. Wrocław - Praha - Pardubice : Uniwersytet Wrocławski - Univerzita Karlova - Univerzita Pardubice 2005, s. 195-198. ISBN 80-7308-107-5 (FF UK); 80-7194-822-5 (Univerzita Pardubice); 83-88430-40-8 (Uniwersytet Wrocławski)
- PÁTKOVÁ, Hana: Statuta bratrstva služebníků svatovítské katedrály z roku 1328. In HOJDA, Zdeněk, PEŠEK, Jiří, ZILYNSKÁ, Blanka (edd.): *Seminář a jeho hosté. Sborník prací k 60. narozeninám doc. dr. Rostislava Nového*. Praha : Filozofická fakulta UK, 1992. s. 53-61.
- PÁTKOVÁ, Hana: *Bratrstvo ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha : Koniasch Latin Press, 2000. 213 s.
- PÁTKOVÁ, Hana: Die vorhussitischen Fronleichnambruderschaften in Böhmen. In *Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa in Spätmittelalter*. Hg.: Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 2004, s. 77-83.
- PETRŮ, Ondřej M.: *M. Matěj z Janova o častém svatém přijímání*. Olomouc, 1946.

- PODLEŠÁK, Jan: Matěj z Janova jako kritik středověké církve. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002, s. 31-46.
- POLC, Jaroslav V.: „Vášeň“ Karla IV. po ostatcích svatých. In POLC, Jaroslav V.: *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. s. 133-152.
- POLC, Jaroslav V.: Arnošt z Pardubic. In POLC, Jaroslav V.: *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. s. 99-132.
- POLC, Jaroslav V.: Církevní správa v Čechách do poloviny 14. století. In POLC, Jaroslav V.: *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. s. 29-82.
- POLC, Jaroslav V.: Časté přijímání laiků – základ české reformace. Duchovní proudy od Karla IV. ke kalichu. In POLC, Jaroslav V.: *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. s. 207-230.
- POLC, Jaroslav V.: *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. ISBN 80-85770-75-X
- POLC, Jaroslav V.: Disputace o častém přijímání laiků na předhusitské teologické fakultě. In POLC, Jaroslav V.: *Česká církev v dějinách*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. s. 231-240.
- POLC Jaroslav V.: Duchovní proudy v Čechách ve XIV. století. In DRDA, Miloš – HOLEČEK, František J. – VYBÍRAL Zdeněk (eds.): *Husitský Tábor Supplementum 1 : Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia (Papežská lateránská univerzita Řím, 15. - 18. prosince 1999)*. Tábor 2001. S. 59 – 70.
- POLÍVKA, Miloslav: Thomas von Štítné. In *LexMA* 8, 723.
- POST, Regnerus Richardus: *The modern devotion : confrontation with reformation and humanism*. Leiden : Brill, 1968. 694 s. (Studies in medieval and reformation thought ; 3)
- RÜEGG, W.: Humanismus : Allgemein und Italien. In *LexMA* 5, sl. 186-193.
- RYCHTEROVÁ, Pavlína: Žena a manželství v díle Tomáše ze Štítného. In *Mediaevalia historica bohemica* 6. Praha : Historický ústav, 1999, s. 95-109.
- RYCHTEROVÁ, Pavlína: Kirchenkritische Visionen der hl. Birgitta von Schweden und ihre Übersetzung von Thomas von Štítný. In *Pater familias. Sborník příspěvků k životnímu jubileu Prof. Dr. Ivana Hlaváčka*. Praha : Scriptorium, 2002, s. 357-379.
- RYCHTEROVÁ, Pavlína: Vikleřice a její předchůdkyně. In ŠMAHEL, František – NODL, Martin (Ed.): *Člověk českého středověku*. Praha : Argo, 2002, s. 220-247. ISBN 80-7203-448-0
- RYCHTEROVÁ, Pavlína: Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. Einige Überlegungen zur Debatte über die sog. böhmische Devotio moderna. In *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. Köln : Böhlau Verlag, 2006, s. 219-237.

- SEIBT, Ferdinand: Gab es einen böhmischen Frühhumanismus? In HARDER, Hans-Bernd, ROTHE, Hans (edd.): *Studien zum Humanismus in den Böhmisches Ländern*. Wien : Böhlau Verl., 1988, s. 1-20.
- SCHREIBER, Johanna: viz též GIRKE-SCHREIBER
- SCHULZ, Werner: Jan van Ruysbrec. In *BBKL* Bd. II (1990) Sp. 1538-1540.
- SKALICKÝ, Karel: Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002, s. 47-68.
- SOUŠEK, Zdeněk: Tomáš Štítný ze Štítného. In *Vlastivědný sborník Pelhřimovska 10*, 1999. Pelhřimov : Okresní muzeum, 1999, s. 90-95.
- SPĚVÁČEK, Jiří: Karel IV. a jeho Vlastní životopis. In *Karel IV. : vlastní životopis*. Praha : Odeon, 1978.
- SPĚVÁČEK, Jiří: *Karel IV.* Praha : Svoboda, 1980.
- SPĚVÁČEK, Jiří: Politický profil Karlovy osobnosti a ideové kořeny jeho budovatelského díla. In *Karolus Quartus*. Ed. Václav Vaněček. Praha : Univerzita Karlova, 1984. s. 17-35
- SPĚVÁČEK, Jiří: Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma. In *Mediaevalia historica bohemica 4*. Praha : Historický ústav, 1995. ISSN 0862-979X s. 171-197.
- SPUNAR, Pavel: K počátkům české Devotio Moderna. In *Acta Universitatis Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis XXXI/1*, 1991, s. 35-39.
- SPUNAR, Pavel: Česká devotio moderna – fikce a skutečnost. In *Listy filologické* 127, 2004, č. 3-4, s. 356-370.
- STEINER, Václav: Eklesiologie Matěje z Janova v podání E. Valáška. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002, s. 112-118.
- SVOBODA, Ludvík: Raný humanismus doby Karlovy. In *Karolus Quartus*. Ed. Václav Vaněček. Praha : Univerzita Karlova, 1984. s. 233-245.
- ŠMAHEL, František: *Husitská revoluce I-IV*. Praha : Historický ústav, 1993. ISBN 8085268-24-8.
- ŠMAHEL František – MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. Herausgegeben von František Šmahel unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München : Oldenbourg, 1998. ISBN 3-486-56259-2
- ŠMAHEL František – PATSCHOWSKI, Alexander (edd.): *Eschatologie und Hussitismus*. Herausgegeben von Alexander Patschovsky, František Šmahel. Praha : Historický ústav AV ČR, 1996. 185 s. ISBN 80-85268-48-5
- ŠTÍTNÉHO, Tomáš ze: *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*. Ed. Karel Jaromír Erben. Praha : J. Hlaváček, 1852.

- ŠTÍTNÝ ze Štítného, Tomáš: *Řeči besední*. K vydání připravila a úvod napsala Milada Nedvědová. 1. vyd. Praha : Academia, 1992. 218 s. ISBN 80-200-0150-6
- TOMEK, Wáclav Wladivoj: *Dějepis města Prahy*. Sv. II (1871), III (1875), VIII (1891), IX (1893). Praha : F. Řivnáč.
- TRÍŠKA, Josef: *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348-1409*. Praha, 1981. 555 s.
- TRÍŠKA, Josef: *Literární a myšlenkové proudy latinsko-českého středověku : Rétorika, etika a symbolika*. Praha : Národní knihovna ČR, 2004. ISBN 80-7050-442-0
- VALASEK, Emil [= Valášek]: *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55-1393) : ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert*. Romae : Facultas Theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1971.
- VERBEKE, Werner et. al. (ed.): *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux : Pars Prior: Devotio Windeshemensis*. Leuven : University Press, 1992. 452s.
- VEVERKOVÁ, Kamila: Eduard Winter a česká reformace. In *My Jan bratr Žižka : Sborník z kolokvia "Jan Žižka a Žižkov", které se konalo 11. října 2004*. Brno : L. Marek, 2006, s. 103-109.
- VIDMANOVÁ, Anežka: Mistr Klaret a jeho spisy. In TÁŽ: *Laborintus. Latinská literatura středověkých Čech*. Praha : KLP, 1994, s. 151-163. ISBN 80-901508-6-1
- VIDMANOVÁ, Anežka: Středolatinská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus. In: *Historická Olomouc a její současné problémy III*. Olomouc, 1980. Republikace in TÁŽ: *Laborintus : Latinská literatura středověkých Čech*. Praha : KLP, 1994, s. 140-8. ISBN 80-901508-6-1
- VILIKOVSKÝ, Jan: České modlitby Milíčovy. In TÝŽ: *Pisemnictví českého středověku*. Praha : Universum, 1948, s. 120-140.
- VLČEK, Pavel - SOMMER, Petr - FOLTÝN, Dušan: *Encyklopedie českých klášterů*. Libri : Praha 1998. 778 s. ISBN 80-85983-17-6.
- VYSKOČIL, Jan Kapistrán: *Arnošt z Pardubic a jeho doba*. Praha : Vyšehrad, 1947.
- WEIS, Martin: Mistr Matěj z Janova a jeho myšlenkoví současníci. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29. - 30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002, s. 16-30.
- WINTER, Eduard: *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum : Das religiöse Ringen zweier Völker*. Salzburg - Leipzig, 1938.
- WINTER, Eduard: *Frühhumanismus : seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin : Akademie Verlag, 1964. Beiträge zur Geschichte des Religiösen und Wissenschaftlichen Denkens 3.
- ZUMKELLER, Adolar: Johannes Klenkok. In *BBKL III* (1992), sl. 440-442.

7.3 encyklopedie a slovníky

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. I-(XXVIII). Nordhausen : Verlag Traugott Bautz, 1990-(2007). Elektronická verze dostupná na Internetu [cit. 2006 – 28. 5. 2008] vydaných svazků s aktuálními doplňky dostupná na URL: <<http://www.bbkl.de/>>

BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie řádů a kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. Díl 1, Řády rytířské a křížovníci*. Praha : Libri, 2002.

BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie řádů a kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. Díl 2. Sv. 1, Řeholní kanovníci*. Praha : Libri, 2003. ISBN 80-7277-086-1

BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. 2. díl, 2. sv, Mnišské řády*. Praha : Libri, 2004. ISBN 80-7277084-5

BUBEN, Milan M.: *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. 3. díl, 1. svazek. Žebravé řády*. Praha : Libri, 2006. ISBN 80-7277-088-8

Lexikon des Mittelalters. Hrsg. von Robert Henri Bautier. München ; Zürich, 1986. Cit. dle vyd. na CD-ROM. Stuttgart : Verl. J. B. Metzler, 2000.

Lexikon für Theologie und Kirche : Zweite, neubearbeitete Auflage des kirchlichen Handlexikons. Hrsg. von Michael Buchberger. (Bd. I – X) Herder & Co. Verl. : Freiburg i. Br. 1930.

Ottova encyklopedie obecných vědomostí [Ottův slovník naučný (1888-1909) a Ottův slovník naučný nové doby (1930-1943)] dostupné na Internetu, URL: <<http://encyklopedie.seznam.cz/>>. U jednotlivých článků neuvádí autorství ani odkazy na lokaci v tištěné encyklopedii. [cit. 2007 – 28. 5. 2008]

SONDEL, Janusz: *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS : Kraków, 2003. CD-ROM. ISBN 83-242-0005-3

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Bd. 1 – 36. Berlin ; New York : De Gruyter, 1977-2004.

7.4 elektronické dokumenty

BÖHRINGER, Letha: Tagungsbericht De derde orde op orde. Die „Zweite religiöse Frauenbewegung“ im späten Mittelalter, 01. 10. 2004, Amsterdam. Zpráva ze sympózia. In *H-Soz-u-Kult*, 16. 01. 2005. On-line [cit. 12. 5. 2008] URL: <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=676>>. (H-Soz-u-Kult je informační a komunikační síť pro historický výzkum, Humboldtova Univerzita Berlín.)

FONTES RERVM REGNI BOHEMIAE (e) – projekt Kabinetu klasických studií Filosofického ústavu AV ČR: elektronicky zpřístupňované prameny k dějinám Zemí koruny české, dostupné na Internetu [cit. 2005-2008], URL: <<http://www.clavmon.cz/clavis/FRRB/>>

Manuscriptorium : Virtuální badatelské prostředí pro oblast historických fondů. [cit. 1. 4. 2008] Národní knihovna ČR, dostupné z URL: <<http://www.manuscriptorium.cz>>. Elektronická databáze evidenčních záznamů rukopisů a starých tisků - *Otevřený katalog historických fondů a knihovna digitálních dokumentů* dostupná na Internetu. Licencovaný přístup byl realizován prostřednictvím projektu *Litterae ante portas*, URL: <<http://litterae.phil.muni.cz/>> Filosofické fakulty MU v Brně (hlavní řešitel) 2004-2008.

Necrologium Sancrucense. Ultima editio MMV. 378 s. Elektronický dokument dostupný na Internetu [cit. 2. 5. 2008] ve formátu PDF, URL: <http://stift-heiligenkreuz.org/fileadmin/bilder/TEXTE_DOWNLOAD/NECROLOGIUM_2008.pdf> na internetové stránce kláštera Heiligenkreuz, URL: <<http://stift-heiligenkreuz.org/>>

8 RÉSUMÉ

České reformní proudy 14. století a *devotio moderna*

Die böhmischen Reformströmungen des 14. Jahrhunderts und die *Devotio moderna*

Devotio moderna bezeichnet die religiöse Gesinnung und Bemühung, die an bewusste individuelle Reflexion der Religionserfahrung mit praktischen Folgen gerichtet ist. Der Begriff *devotio moderna* wird im Rückblick durch die niederländische Bewegung dieses Namens, die zum konkreten theologischen und praktischen Begriffsinhalt beitrug, bestimmt. Aus ihm ergibt sich die allgemeine Begriffsabmessung als bewusste Glaubensreflexion des Einzelnen, Individualismus des innhaftigen Glaubenserlebnis und innere Erneuerung des Menschen, die als der Weg von Nachfolge Christi bezogen zum Ideal der apostolischen Urkirche verstanden werden.

Die niederländische *Devotio moderna* war durch Wirkung Geert Grotes und der Generation seiner Nachfolger, vor allem der Florens Radewijns, entstanden als eine aus der patristischen und mystisch-theologischen Überlieferung im Geiste des (Neu-)Augustinismus und der Neuen Frömmigkeit schöpfende Bewegung. Ihre direkte Abhängigkeit auf irgendeiner Form von einer böhmischen *Devotio moderna* lässt sich nicht beweisen und ist auch nicht vorauszusetzen. Die böhmische und niederländische *Devotio moderna* weist Parallelen und Ähnlichkeiten aus, die sich erklären lassen durch das Ausnutzen der gleichen Quellen und die Rezeption der (Neu-)Augustinismus im Blickfeld der Neuen Frömmigkeit. Weiter gibt es jedoch auch einige wesentliche Unterschiede, wie das typische Thema der böhmischen Reformation in der Frage von häufigen Kommunionsempfang.

Kritik des Begriffs „Frühhumanismus“, wie er von Eduard Winter hervorgehoben wurde, zeigte den weiteren Präzisierungsbedarf. Der Frühhumanismus weicht von dem italienischen Humanismus in der Frage der Rezeption der Antikvorbilder ab. Im religiösen Ausdruck ist er von der Bewegung der Neuen Frömmigkeit getragen, die bei Vielfalt ihrer Äusserungen mehrere Gemeinmerkmale aufweist, wie etwa der des

Rücktritts zum apostolischen Urgemeindeideal, der im Bereich des persönlichen individuellen verantwortlichen Glaubenserlebens verstanden ist. Die Haltung der individuellen Stellung und Beziehung zum verinnerlicht erlebten christlichen Glaubensinhalte wird als *devotio* bezeichnet. Sie knüpft nicht an die monastische Spiritualitätsformen und verlässt die statische Religiosität der spektakulären Kultausdrücke, die spirituelle Spekulation der Mystik und theologische Spekulation der Scholastik, betont die innige religiöse Erfahrung, d. h. die des Christus, und Individualitätsverwandlung in ihm.

Die böhmische *devotio moderna* stellt eine Gesamtbezeichnung differenzierter, wobei auch in einigen Aspekten gemeinsam verbundene Ausdrücke der Gedank- und Reformströmungen des 14. Jhds. dar. Der Begriff von *devotio moderna bohemica* ist im Sinne „verschiedene Ausdrücke der *devotio moderna* im Böhmen“ zu verstehen, indem die etwa engere Kategorie der niederländischen Bewegung wird im Sinne „der spezifische niederländische Phänomen der *devotio moderna*.“

Die Erscheinung der böhmischen *devotio moderna* lässt sich in Zeitabschnitte der 1. und der 2. Hälfte des 14. Jhds. In die erste Hälfte des 14. Jhds. gehört vornehmlich das eigenständige Werk der monastischen *Devotio moderna Malogranatum* (ca 1335-1340) vorausgeht von Postillen Petrus von Zittau und Heinrich von Warnsdorf. In der zweiten Hälfte des 14. Jhds. gehören zur *Devotio-moderna*-Erscheinungen zwei Hauptgruppen: die erste ist *devotio moderna* der „sozialen Elitenschicht“, wozu der Kurialreformismus (Johann IV. von Draschitz, Ernest von Pardubitz), der Ordensaugustinianismus (Raudnitzer Kongregation der Augustiner-Chorherren) und der elitäre Protohumanismus (Kreis des Johann von Neumarkt) zuzuordnen sind; die zweite Gruppe ist der Reformkreis des Konrad von Waldhausen und Milíč von Kremsier, woraus die charitative *Devotio moderna* des Milíč's „Nový Jeruzalém“ und der Thomas von Štítné als der wahre *devotus modernus bohemicus* mit seinem Konzept der vernakulären religiösen Laienerziehung.

Aus einem anderen Blickwinkel kann man die böhmische *Devotio moderna* in die durch ihr geprägte monastische Spiritualität (*Malogranatum*, die Augustiner), die

Laienbewegung („Nový Jeruzalém“, Thomas von Štítný) und der elitäre (Kürial- oder Kanzlei-)Reformismus einteilen.

Der Begriff „böhmische *devotio moderna*“ als Bezeichnung von differenzierter Erscheinungen des Gedankeneinflusses der Neuen Frömmigkeit erfasst das böhmische Reformdenken in Völligkeit seiner Motive. Sie jedoch umfasst sowohl den spezifischen böhmischen Beitrag zur europäischen Neuen Frömmigkeit – *Malogranatum* – und die einheimische Erscheinung der Devotio-moderna-Gesinnung bei Thomas von Štítné, wie auch den böhmischen Wiederhall des Augustinismus und der Neuen Frömmigkeit innerhalb der Geistes-, Kultur- und Gedankenströmungen des 14. Jahrhunderts.