

PAVLÍNA CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby,*

Praha 2013, Argo, 412 s., ISBN 978-80-257-1003-6

Recenzovaná práce je zajímavým a hned úvodem dlužno říci, že zdařilým příspěvkem ke snahám o vřazování husitství (jeho teologického, církevně-reformního i sociálně opravného smýšlení a zbožnosti) do širšího evropského středověkého socio-kulturního kontextu.¹ Pavlína Cermanová věnuje pozornost genezi a povaze eschatologicko-chiliastického a eschatologicko-adventistického myšlení husitské doby. Z českých děl rozebírá především výklady na Apokalypsu Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše Biskupce z Pelhřimova (včetně sledování různých linií jejich myšlenkového ovlivnění, například lolardským textem *Opus arduum valde*).

Porovnáme-li recenzovanou studii kupříkladu s názory Amedeo Molnára, můžeme říci, že by Pavlína Cermanová patrně mohla souhlasit s jeho míněním, že „česká reformace stanula nepřátelsky k tradičním formám středověkého křesťanstva především pro svou naději v přícházejícího Krista, soudce veškerenstva, jehož soud začíná od domu Božího, od církve“. Molnár by však v citované studii z 50. let, k níž se budu níže ještě opakovaně vracet, považoval tuto husitskou pozici pro 15. století za větší či menší měrou výjimečnou. „Fantastičnost dynamického pochopení dějin u Gioachima di Fiore“ nebyla v Molnárově pojetí v církvi sdílená.² Cermanová oproti tomu husitství, které považuje za „sociálně-náboženské hnutí“ (s. 169), obecně více včleňuje do dobového kontextu a – pokud jde o jeho eschatologicko-chiliastické myšlení – ukazuje jeho četné evropské kořeny a obdoby. Pavlína Cermanová ukazuje, jak se motiv sedmera (sedmi andělů, sedmi polnic, sedmi pečetí, sedmi nádob hněvu) z Apokalypsy (z Janova Zjevení) promítl do představy sedmi věků církve. Tuto obecněji rozšířenou představu o sedmi věcích církve porovnává s učením Jáchyma z Fiore, který ji kombinuje s triadickou soustavou (s. 148). Upozorňuje při tom na rozdíl mezi Jáchymovým chiliasmem a jinými chili-

1 Dnes již klasickým dílem, které určilo tyto snahy v posledních dvou desetiletích, jsou zejména první dva díly: FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 1: *Doba vymknutá z kloubů*, Praha 1993; FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2: *Kořeny české reformace*, Praha 1993.

2 AMEDEO MOLNÁR, *Eschatologické naděje české reformace*, in: *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 11–101, citováno ze s. 13–14.

astickými koncepcemi. „Apokalyptický text dal Biskupcovi (jako mnohým před ním i po něm) do ruky velký příběh, narativní rámec, do kterého zasadil a v rámci kterého vyloučil události husitských Čech“ (s. 129). Jakoubek i Biskupec, jak autorka ukazuje, svoji vlastní současnost řadili na konec pátého věku, popř. paralelně probíhajícího věku pátého a šestého (s. 134). Šestý věk měl být věkem naplno propuknuvší vlády Antikrista (Biskupec své tábořské současníky, tábořské kazatele ztotožňuje s šestým andělem, troubícím na šestou polnici, z Janova Zjevení, s. 139), vyžadující ráznou odpověď. Její povaha je předmětem sporů, od boje ryze duchovního až po brutální prolévání krve nepřátel Kristových. Cermanová ukazuje vývoj úvah o povaze sedmého věku, resp. třetího období dějin (církve); jak postupně došlo až k přesvědčení o jeho tisíciletém trvání (s. 152, 162) a co mělo být jeho obsahem (doba pozemského sabatu, doba duchovnosti, doba eucharistické hostiny a svobodného kázání apod., s. 148–154, 251). Tyto představy jsou zároveň propojeny s voláním po ideálu prvotní církve a její chudobě. Chudoba je přitom husitskými reformátory, stejně jako mnohými jim současnými autory, chápána v opozici k chudobě v koncepcích mendikantských řádů (s. 185, 196–204).

Rozsáhlé pramenné analýzy vedou autorku mimo jiné k následujícím závěrům: „Texty autorů, patřících k myšlenkovým následovníkům Jáchyma z Fiore, byly ve středověkých Čechách zřejmě rozšířenější, než jak se podle dosavadního bádání na tomto poli jeví. V době těsně předhusitské a husitské se při tom četli více v katolickém než v husitsko-reformním prostředí, jež bylo fixováno zejména na výklady biblické“ (s. 162). Zároveň je třeba velmi opatrně zacházet s představou rozhodujícího či přímého vlivu Jáchyma z Fiore. „Jáchymův konstrukt eschatologického vývoje mohl v té či oné podobě ovlivnit nejrůznější autory a náboženská hnutí, aniž by se tyto nutně k odkazu jáchymovské tradice přímo a vědomě hlásili. Husitství toho může být se svým chiliastickým učením příkladem“ (s. 178).

V následujícím textu budu věnovat pozornost recenzované práci z hlediska dějin (náboženského) myšlení či dějin pojmů a idejí (tj. nikoli z mediévistického hlediska, k němuž nejsem kompetentní). Chtěl bych se více zaměřit na několik vybraných problémů či otázek, ke kterým práce Pavlína Cermanové nabízí mnohé podněty.

Svoji pozornost si zasluhuje problematika typologie chiliasmu a na ni navazující otázka určité, řekněme, spiritualizace a pacifikace chiliasmu, resp. eschatologie. „Chiliasmus,“ říká autorka recenzované studie (s. 169), „lze v dějinách chápat jako kulturně antropologickou konstantu, konstrukt, navázaný na sociální a politickou utopii.“⁴³ K tomu autorka dodává, že lze načrtnout „rozlišení dvou linií výkladu chiliastických spekulací ve středověku“. „Na jedné straně stojí doslovně

chápaná zvěst o spoutání Satana a o tisícileté pozemské vládě Krista a svatých (Zj 20, 1–5), na druhé straně pak obraz sabatického, v radě pozemských posledního věku církve“ (s. 143). Dále pak upozorňuje, že se termín „chiliasmus“ vžil v současném bádání pro označení různých podob těchto výkladových linií, byť třeba i neodkazují na úvodní verše 20. kapitoly Janova Zjevení a byť třeba ani nemluví o tisíciletém posledním věku. V návaznosti na Roberta Lerneru rozlišuje „předantichristovský chiliasmus“, nemající přímé biblické opory a operující s představou „posledního císaře“, a „chiliasmus poantichristovský“, který se opírá o Bibli a exegetickou tradici (s. 143).

Eschatologie radikálního husitství, ať ve své chiliastické či adventistické podobě, by spadala pod typ „poantichristovského chiliasmu“. V adventistické podobě kazatelé budili očekávání Kristova příchodu na dobu mezi 10.–14. únorem 1420 (s. 170). „Do roku 1420 kazatelé s nadšením a naléhavostí oznamovali, že Kristus osobně sestoupí na zemi a svým přímým zásahem zničí zlo a hřích na zemi, čímž zanikne starý věk a nastane věk nový.“ Následně začali kazatelé „šířit zvěst, že Kristus na zemi přišel, ale zatím ‚tajně‘, jako zloděj (Mt 24,43), a až když bude starý věk přičiněním táborských bojovníků zcela zničen, sestoupí i tělesně, aby plně vládl své říši“ (s. 172). Touto cestou se pak do tzv. „bludných článků“ táborských (chiliastických) kněží dostávají ony body, hlásající, že každý věrný má umýt ruce v krvi nepřátel Kristových (s. 171). „V husitských radikálních konceptech příchodu nového věku bezhříšnosti a blaženosti byla dominantní autoritou Bible, zejména pasáže, který vyzývali ke změnám a k fyzickému oddělení vyvolených od hříšných (Dn 2,44; Iz 52, 11; Zj 18, 4; Jt 51,6, konkrétně pak známe verše z Izajášova proctví Iz 19, 18 vymezující pět měst, kde vyvolení najdou útočiště)“ (s. 169).

Ponecháme-li prozatím stranou christologické souvislosti tohoto chiliasmu a souvislosti s pojetím eucharistie, pozornost zasluhuje otázka postupné spiritualizace, resp. psychologizace, zniternění, a tím i pacifikace původně militantních

3 Ponechme nyní stranou, že klasikové kulturní antropologie by patrně nesouhlasili, že by bylo možné mluvit o takovýchto antropologických konstantách vůbec – srov. CLIFORD GEERTZ, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 13–64. I kdybychom však vyšli z filozoficko-dějinných či teologických rozborů typu RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994, museli bychom spíše říci, že chiliasmus je myšlenkové schéma, které se od určitého momentu vývoje kultur opakovaně vyskytuje na různých místech a v různých socio-kulturních kontextech (přičemž modernistický mýtus růstu je jeho extrémním, sekularizovaným příkladem). Chiliasmus tak může více než konstanta sloužit jako tzv. funkcionální ekvivalent, tj. určitá entita (myšlenkové schéma, kulturní vzorec, instituce apod.), která tím, že se v různých podobách (občas) vyskytuje v různých kulturách, umožňuje jejich komparativní analýzy.

směru chiliasmu. Takovouto proměnu můžeme v dějinách sledovat na více příkladech. Není to vždy změna ve smyslu kontinuitního vývoje jedné a téže skupiny, k níž se váže specifický nábožensky založený postoj či specifická náboženská (sub)kultura, nýbrž spíše změna, jež je pozorovatelná ve vztahu k širšímu socio-kulturnímu poli (český utrakvismus, německojazyčná reformace apod.) a prostoru (českém země, alpské země apod.). Jednotlivé podoby takové proměny by však, což je zde řečeno jen jako podnět pro případná další bádání, zasluhovaly komparativní studium, které by nemuselo být bez zajímavosti i pro lepší orientaci v současném světě (kupříkladu otázky, nakolik lze podobné myšlenkové restrukturační předpokládat třeba v islámském světě). Letmo, se značnou mírou zjednodušení, lze tuto proměnu představit kupříkladu tak, že proti sobě postavíme na jedné straně v recenzované práci hojně dokumentovanou představu Krista, který (tělesně) sestupuje na zem, aby se podílel na krvavém trestání nepravosti a násilné pomstě hříšníkům (zejména, ale nejen vyhocený chiliasmus počátků Tábora), a na straně druhé XVI. článek „O vrchnosti aneb moci světa“ *Bratrského vyznání* z roku 1535. Jeho 4. odstavec mimo jiné říká, že „vrchnosti náměstkové jsou nejen Boží (...) ale také Beránkovi, jehož v přirození našem Bůh Pánem pánů a Králem králů učinil (Zjev. 5 a 17, 14 a 19, 16) a předpověděno jest, že *království země učiněna budou Boží a Beránkova a čest svou do církve vnesouce, pěstounové její budou* (Zjev. 11, 15; Izai. 49, 23), z té příčiny soudíme, křesťanským vrchnostem velikého pozoru potřebí, aby té cti a částky moci Beránkovy dobře užívali, ani sami ji ledajaks nemrhajíce, ani ovšem satanu a Antikristu nedávající, poněvadž by tak šelmou nevěstku nesoucí učiněni byli (Zjev. 17, 3). Nýbrž povinnost jejich že jest za jméno Pána Ježíše se nestyděti, evangelium svatému dveře otevírati, Kristových sluh i lidu ochráncími býti, Antikristovým nepravostem odpírati, a tak před Beránkem koruny své skládati (...) a s Beránkem proti šelmě bojovati a tím vším jemu s jinými věrnými křesťany jakožto duchovními králi a kněžími sloužiti.“⁴ *Bratrské vyznání* tak obsahuje nejen nápadné stopy toho, jak se Jednota bratrská, řečeno terminologií Troeltschovy sociologie náboženství, postupně, během 90. let 15. století až 30. let 16. století, přetvářela z typu „sektý“ do typu „církve“,⁵ ale i to, jak je odlišně oproti tábořskému chi-

4 RUDOLF ŘÍČAN (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvétské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi Články pražskými*, Praha 1951, s. 167–168.

5 Pokud uplatníme Troeltschovo typologické rozlišení „církve“ a „sektý“ – ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, s. 967–997; TÝŽ, *Z dějin evropského ducha*, (ed.) Jaroslav Werstadt, Praha 1934, s. 16–19 – na prvních padesát let dějin Jednoty

liasmu pojednávána eschatologická problematika. Bratrský text vyznání se na jedné straně nápadně odlišuje od pojetí vrchnosti a světské moci v *Augsburském vyznání* a v *České konfesi* jak tím, že vrchnost nechápe pouze jako spočívající na místě božím, ale že jí připisuje i náměstkovství Beránkovo, Kristovo, tak tím, že text akcentuje eschatologický aspekt světské moci. Na druhé straně však zároveň existuje zřetelný rozdíl oproti představě sestoupivšího Krista, neboť v *Bratrském vyznání* je Kristus ve své eschatologické pozemské funkci zastupován lidmi, vrchnostmi. Pokud bychom chtěli posoudit míru „magičnosti“, či naopak míru „odkouzlenosti“ husitských představ o působnosti svátosti oltářní (Jakoubkova by byla spíše katolická, tj. z pozdějšího evangelického pohledu vlastně „magická“, Biskupec by svým pojetím patrně antcipoval pozdější, svátosti „odkouzující“ reformační pohled), bylo by zajímavé posoudit, zda pozemský sabat sedmého věku (třetí epochy dějin církve) měl být eucharistickou hostinou proto, že večere Páně budou vysluhovány i přijímány již vždy jen rádně (neboť všichni budou již žít v čistotě a bez hříchu), nebo proto, že svátost oltářní nabude v podmínkách posledního věku nové spasitelné moci.

Problematice přerodu eschatologického myšlení české reformace od táboorského chiliasmu k bratrskému pojetí se ostatně věnoval v již zmíněné studii Amedeo Molnár. Molnár přitom důsledně odlišuje „eschatologii“ od „chiliasmu“. Ani Chelčický, když psal o nutnosti duchovního boje, „nepochyboval (...) že se jeho etické rozhodování děje v čase posledním“, ani Jednota bratrská koncem 15. a počátkem 16. století nepochybovala, „že konec světa je blížký“. Toto eschatologické smýšlení však podle Molnára v pojetí Bratří nebylo „milenistickou křečí“ a bylo „také prosto jakéhokoli netrpělivého, nenechavého vypočítávání data konečných událostí“. Molnár ukazuje, že namísto chiliastických idejí se bratrská eschatologie soustřeďuje do pojmu „naděje“. „Křesťanská naděje (...) nepočítá s přirozenými předpoklady. Je nezávislá na historické situaci světa, i když se právě v ní uplatňuje. Jejím předpokladem je víra v jedinečné svérázné Boží dílo, uskutečněné v ukřížovaném Kristu. ‚Naděje ta jest o budoucích věcech věčných (...) kteréž máme čekati, napřed majice vieru živú.‘“ S takto pojatou eschatologií souvisela v teologii Jednoty bratrské ještě v době Lukáše Pražského

bratrské (srov. JOSEF MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 286–354), lze říci, že ta se, kupříkladu tím, že začala přijímat do svých řad šlechtu a že povolila (byť s určitými podmínkami) svým členům skládat světský slib věrnosti (srov. JAROSLAV GOLL, *Chelčický a Jednota v XV. století*, ed. Kamil Krofta, Praha 1918, s. 230–231), začala proměňovat od 90. let 15. století ze společenství naplňujícího spíše znaky „sektý“ v „církve“. Prece však, což je ve zde sledovaných souvislostech zajímavé, neztrácela poměrně silný eschatologický zřetel.

trojice ctností, uváděných důsledně v pořadí víra, láska a naděje. „Můžeme sotva pochybovat,“ dodává Molnár, „o tom, že k takovému pořadí nutila vnitřní logika svým způsobem dějinné theologie, družící k víře minulost, k lásce přítomnost a k naději budoucnost Božího spasitelského díla.“⁶ Tato „naděje“ je z perspektivy aktérů snad žita jako naděje na konci světa, přece však je v ní někdejší eschatologický chiliasmus zniterněn (psychologizován a spiritualizován), a naději (případnému světskému jednání v ní) je tak připsána určitá nečasovost či nadčasovost. Původní militantnost je nahrazena pacifismem. Skupina, která takto prožívá svět a svoji náboženskou pozici v něm, sama sebe chápe jako, byť třeba ne uzavřenou, přece však vyvolenou, a tudíž také výlučnou (menšinou). Je to vývoj obdobný, jaký bychom mohli později sledovat v (zčásti námi uměle konstruované) linii, propojující Thomase Müntzera a jeho stoupence s novokřtenci.⁷ Srovnání zasluhuje i eschatologické myšlení 15. a počátku 16. století s jeho obdobami z přelomu 16. a 17. století. Takové porovnání by mohlo odkryt proměnu jak v oblasti pojmů a idejí, tak v oblasti metaforických a alegorických imaginací.⁸

Dalším pojmem s právě uvedeným úzce souvisejícím, pozornost zasluhujícím jak interpretovat tematiku krvavé očisty či násilí v mnoha apokalypticky laděných chiliastických textech. Tzv. „bludné články“ tábořských kněží obsahují koncept svatého boje, svaté války. „V tento čas měli všichni věrní následovat Krista, ne ale v milosrdenství, nýbrž v horlivosti, v ukrutnosti, ve spravedlivém odplácení (čl. 4). Tehdy ,každý věrný měl být zlořečený, který by svému meči bránil od krve protivníka Kristova zákona. Každý věrný měl umýt ruce v krvi nepřátel Kristových‘ (čl. 5)“ (s. 171). Jan z Příbrami vkládá tábořským kazatelům do úst, že „kdo zahyne v boji s hříšným nepřítelem, okamžitě bude spasen, ,tu hodinu

6 A. MOLNÁR, *Eschatologické naděje české reformace*, s. 60–61, 63–64, 70–71.

7 Thomas Müntzer spojuje chiliastické prvky s přesvědčením, že knížata, „která ,s námi vyznávají Krista‘, musí (...) užít svého meče k vyhlazení bezbožných, neboť ti ,nemají právo na život“ – AMEDEO MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*, Praha 1985, s. 224–239, citováno ze s. 230. Spojení eschatologicko-chiliastických očekávání s pacifismem u novokřtenců začíná již tím, že důsledně pojmají svátosti jako vnější znamení vnitřního stavu duše (například vodní křest je vnější „znak“ individuálního nalezení „vlastního smyslu víry vnitřním kitem“) a spiritualizují světské instituce (například jediné duchovní obsah zaručuje, že manželství není pouhým tělesným soužitím, stejným, jakým je soužití nemanželské) – RICHARD VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1997, s. 184, 193; TÝŽ, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, díl 3: *Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006, s. 13–44.

8 Možná východiska pro takovou komparaci nabízí kupříkladu studie VLADIMÍR URBÁNEK, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008.

jist bude božím královstvím“ (s. 172). Pavlína Cermanová o kus dále upozorňuje (avšak již ve spojení s tzv. „herezí svobodného ducha“), že mnohé z toho, co nám o takovýchto sektách a hnutích říkají dobové prameny psané protistranou, může mít povahu „vykonstruovaných obvinění, dokreslujících obraz zavřeného kacířství“. „Mohlo jít o nařčení, která vzešla z obrazů, které se nijak nevztahovaly k realitě, ale jež zároveň patřily k rozšířeným kulturním a hereziologickým stereotypům a ke středověkému způsobu popisu světa“ (s. 174). Nejde však pouze o tento problém interpretace „hlasů z druhé strany“.

Nalezneme-li totiž kupříkladu u jáchymisticky laděných autorů úvahu o konci „druhého věku, jenž měl po krvavé očistě přejít do věku třetího, do epochy pozemského sabatu“ (s. 149), je otázkou, zda toto a podobná tvrzení máme číst spíše jako pesimistické vize proroka, nebo jako normativní apely vybízející k násilné akci „božích bojovníků“? Tato otázka při tom vystupuje, jak by řekli socio-kulturní antropologové, jak v rovině našich, badatelských, „analytických teorií“, tak i v rovině aktérských, „nativních teorií“. Tato interpretační otevřenost (diskrepance mezi „textem“ o jednání a samotnou „texturou“ jednání; mezi „smyslem“ napsaného a „praktickým smyslem“ jednání) tak netrápí jen historiky, ale mohla znepokojovat i samotné dějinné aktéry.⁹ Jinými slovy řečeno, vystupuje tu otázka míry metaforičnosti výraziva pramenných textů. Opakovaně se objevuje problém, zda je ten či onen motiv míněn „reálně“, „tělesně“, nebo jen „duchovně“, tj. obrazně, jako metafora. Cermanová ostatně v tomto smyslu říká: „Oba autoři [Jakoubek a Mikuláš z Drážďan] anticipovali velký boj s Antikristem, přičemž každodenní přijímání krve Páně mělo posílit vyvolené v odhodlání prolít svou vlastní krev v době, kdy se blížil konec jednoho věku. Bojová rétorika, včetně jednoznačné interpretace přijímání krve Páně jako zbraně a jako posily v odhodlání prolít krev, nebyla tedy navázána pouze na specifické prostředí tábořské obce, nýbrž se ozývala daleko dříve. Jako však bylo přijímání pod obojí nutně duchovní zbraní, je možné i celý obraz boje chápat v duchovní rovině“ (s. 242). Aníž bych tvrdil, že nabízím jednoznačný návod, jak postupovat při otázce volby způsobu interpretace alegoricko-metaforických obrazů z biblických, teologických, vyznavačských či nábožensko-programových textů, chtěl bych upozornit na možnou inspirativnost

9 Srov. k odlišení analytických a nativních teorií THOMAS HYLLAND ERIKSEN, *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*, Praha 2012, s. 41–44. K rozlišení „psaného smyslu“ a „logiky praktického smyslu“, resp. „textu“ a „textury jednání“, srov. ROGER CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, *The Journal of Modern History* 57/1985, s. 682–695, zejména s. 685, 688–689, 692; PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění*, díl 1: *Zápletka a historické vyprávění*, Praha 2000, s. 94–96.

způsobu, jímž při rozboru „významu pojmu prvotního hříchu“ pracuje Paul Ricoeur s kategoriemi, jako je „symbol“ (zde jej užívá ve smysl výrazu, který má dvojitý význam, vedle významu „přímého“ ještě druhý, „metaforický“ či „alegorický“, srozumitelný jen určitému poučenému a relativně uzavřenému okruhu lidí), a jeho specifikace typu „mytický symbol“, „racionální symbol“ apod.¹⁰ Alegorické obrazy obsažené v takovýchto textech pak mohou nabývat jak metaforických, tak doslovných (soustavně definovaných) významů podle toho, nakolik se stávají součástí buď mytologických útvarů, nebo soustavné teologické nauky. Tak či onak však mohou přispívat v těchto svých užitích ke vzniku, jak by řekl Ricoeur, „falešného vědomí“, které může být výrazně vzdáleno od původní náboženské zkušenosti, kterou prvotně (metaforicky) vyjadřovaly. Záleží pak na řadě individuálních i skupinových okolností (na prožitku pocitu existenciálního ohrožení, v předhusitské době kupříkladu spojeném s morovou nákazou; na míře socio-ekonomické frustrace apod.), nakolik se tyto „symboly“ stanou nástroji niterné „etické práce „Já“ jedinců, či nakolik vstoupí do přímé motivace sociálních jednání, resp. alespoň do jejich druhotného zdůvodňování. Rozestup mezi metaforickou alegorizací (prostřednictvím „boje“ a „krvavé očisty“) a jednáním právě tak jako mezi vyslovitelným a v socio-kulturním poli reálně účinným rázem mizí.

Třetím bodem, o němž se zde chci více zmínit, je okruh otázek vážících se k problematice eucharistie. Česká reformace 15. a 16. století se v jedné své vývojové linii, kterou by šlo konstruovat od pikartů a radikálních tábořských kněží přes Mikuláše Biskupce k Jednotě bratrské a k melanchthonsky laděné části novoutrakvistů, propracovala k pojetí svátostí, které bylo v zásadě shodné s evropskou reformací (spása přestala být úzce vázána na svátosti, byla odmítnuta podstatná přítomnost Kristova těla a krve ve večeři Páně, pojetí večeře Páně se začalo značně přibližovat její symbolické koncepci helvétského ražení). Bratrská synoda se roku 1526 usnesla, že Kristus je ve večeři Páně přítomen duchovně a posvátně, tzn. pravě a mocně, ne tedy podstatně a tělesně, avšak ani ne ryze symbolicky. Kupříkladu tzv. *Filipistická konfese* z roku 1566 pak říká, že svátosti jsou „viditelná znamení neviditelné milosti Božské“. O večeři Páně pak říká, že „jest pravého těla a pravé krve Kristovy svátost záležející na dvou věcech: první, která se vidí, druhá, která se nevidí, ale o níž se skrze slovo Boží slyší, ustanovena a nařízena ku připomínání utrpení a smrti Kristovy podstoupené za hříchy naše, k utvrzení v nás víry, k duchovnímu sycení duší našich a k vyznamenávání spo-

10 PAUL RICOEUR, *Život, pravda, symbol*, Praha 1993, s. 131–147.

lečenství, kterouž jsme spojeni s Kristem Pánem a jeho svatou církví“.¹¹ To již je pojetí, které nápadně odděluje manipulovatelný smysl, tělesně uchopitelný znak od spirituálního (nemanipulovatelného) obsahu. Zároveň přijímání svátosti není nikterak bezprostředně spojeno se spásou duše přijímajícího. Jinými slovy řečeno, svátost je zde, weberovskou terminologií vyjádřeno, již značně odkouzlena. Se zřetelem k této vývojové linii je pak zajímavé pročitat to, co říká Pavlína Cermanová o souvislostech mezi eschatologickým chiliasmem a pojetím svátosti, zejména pokud jde o představu sedmého věku (třetí epochy) dějin církve jakožto pozemského sabatu, jenž má být zároveň i velkou eucharistickou slavností.

Pavlína Cermanová ukazuje, jak vedle pojetí eucharistie, které zastával Jakoubek, se na Táboře pod vlivem pikartů zažilo učení, „které prakticky znicotnilo svátostnou povahu eucharistické svátosti“ (s. 175). Toto „znicotnění“, které by však z hlediska výše představené vývojové linie bylo možné považovat jen za razantní vykročení směrem k symbolickému pojetí svátosti, úzce souviselo s podobami eschatologického učení. Pro radikální tábořské kněze nemá svátost význam v tom smyslu, že Kristus (vzhledem k podobě své přítomnosti na Táboře) „večeří se svými věrnými v každé krmi a nikoli jen v malém kusu chleba a v malém nabití vína“ (s. 175, 243). Byť Biskupec kritizoval toto pikartské pojetí večeře Páně, stejně jako je odmítal i Jakoubek (s. 234–235, 241), přece na ně Biskupec zčásti navázal odmítnutím tělesné, podstatné přítomnosti Kristova těla a krve v svátosti večeře Páně. Založil tak linii, na níž, jak již řečeno, později navázali Bratři. Důvod, proč nemůže být Kristus podstatně, tělesně, ve večeři Páně přítomen, je zároveň významně antiadventistický. Sedí svým tělem po pravici Otcově v nebi, odkud přijde soudit živé i mrtvé k Poslednímu soudu. Přes tuto odlišnost se však Jakoubek a Biskupec shodovali v očekávání eucharistické slavnosti sedmého věku. Otázkou však je, jakou měrou měla při tom být večeře Páně spasitelná?

Nalezneme-li totiž kupříkladu u Mikuláše Biskupce, že „řádné přijímání pod obojí je nejlepší zbrání proti apokalyptickému draku“ (s. 241), lze se v návaznosti na starší literaturu¹² ptát, co se myslí „řádným“ přijímáním (od nehršíšného kněze, nebo od jakéhokoli vysvěceného kněze, avšak za podmínky, že je přijímající předem očištěn od hříchu)? V jakém smyslu je pak svátost oltářní takovouto zbrání?

11 FERDINAND HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912., s. 36; OTAKAR ODLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, Český časopis historický 29/1923, s. 1–70, 301–357. V ní se okrajově věnuje bratrské teologii z 20. let 16. století, a tudíž zčásti i myšleni Lukáše Pražského.

12 Kromě již svrchu citovaného srov. VLASTIMIL KYBAL, *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, Praha 1905.

V rovině „svátostného“ (tj. tělesnými ústy učiněného, smyslově uchopitelného, materiálního) přijímání, nebo v rovině přijímání „duchovního“ (tj. přijímání vírou, působením Ducha svatého)? Uvážíme-li, že Biskupec chápe přijímání jako připomínku Kristova utrpení, jako prostředek následování Krista v jeho lidskosti a zároveň také jako způsob spojení s Kristem v jeho božství (s. 241–242), což je relativně blízké svrchu uvedenému pojetí z *Filipistické konfese*, a uvážíme-li dále, že Biskupec odmítá tělesnou, podstatnou přítomnost Krista ve svátosti večeře Páně, pak lze předpokládat, že Biskupec uvedenou funkci eucharistie (zbraň proti apokalyptickému draku) chápe ve smyslu duchovním (opět jsme u problému jak adekvátně porozumět míře metaforičnosti). Bylo by však patrně zapotřebí učinit ještě podrobnější rozbor v tomto směru, abychom mohli lépe z hlediska sociologie či antropologie náboženství vyhodnotit husitské představy o svátosti večeře Páně pro individuální dosahování spásy i pro vstup církve do sedmého věku svých dějin.

Konečně jako u čtvrtého problému, zasluhujícímu obširnější zmínku, se chci zastavit u otázky pojetí dějin v (husitském) eschatologicko-chiliastickém myšlení. Reinhart Koselleck uvažuje o „prostoru zkušenosti“ a o „horizontu očekávání“ jako o dvou „metahistorických“ kategoriích, jimiž lze vysvětlit kontinuitu dějin (lidé jednájí vždy v rámci určitého, řekněme kulturní sedimentací vzniklého a neustálými interpretacemi přestrukturovávaného, „prostoru zkušenosti“ a s ohledem na „horizont očekávání“, k němuž svá jednání orientují), které však lze zároveň využít i jako analytické kategorie při rozboru dějinně-filozofického myšlení v různých epochách. Základní proměna „horizontu očekávání“ se dá stopovat od sklonku 17. století a pak především od osvěcenských dob. „Horizont očekávání“ se s mysliteli, jakým byl Leibniz, začal postupně otevírat zlepšováním pozemského stavu věcí (do stvoření byla podle Leibnize Bohem vložena způsoblost dotvářet se, zdokonalovat se).¹³

Z tohoto hlediska je zajímavou otázkou, do jaké míry středověké eschatologicko-chiliastické či eschatologicko-adventistické myšlení pracovalo s pouhým motivem návratu poměrů prvotní církve, nebo do jaké míry bylo přesvědčeno, že pozemský sabat sedmého věku, resp. třetí epochy pozemských dějin, přinese naprosto novou, vyšší kvalitu přítomnosti člověka na tomto světě. Je při tom dobré mít na paměti, že ona „první“ či „prvotní církev“ nemusí být však chápána nutně v časovém smyslu. Lze to vyčíst i z Molnárem citovaného tvrzení, že „Bra-

13 REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 349–375.

tři se obrátili a přistoupili „k první církvi, ježto údové rozprostření sú po všem světě“.¹⁴ „První“ se zde tedy užívá ve smyslu „vyvolená“, „vyvolení“, tj. nikoli ve smyslu chronologickém, nýbrž axiologickém. „Návrat k prvotní církvi“ byl běžným motivem reformních učení. Vyskytuje se i v předhusitské kritice církevních poměrů. Avšak „nejradikálnější z táborských chiliastů spojovali obnovené království s návratem stavu prvotní nevinnosti. Jejich představy a snažení se tedy napínaly ke stupni ještě větší dokonalosti, než jakou představovala prvotní církev se všemi svými ideály“ (s. 173) Není to sice návrat k prvotní církvi, avšak je to stále ještě „návrat“, byť k nevinnosti z doby před prvotním hříchem. „Horizont očekávání“ by tak byl i u autorů tzv. „bludných článků“ konstruován pomocí představy návratu. Zdá se však, že prolomení tohoto myšlenkového schématu („horizont očekávání“ je strukturován představou návratu něčeho, co již jednou bylo) mohlo být smýšlením „sektý svobodného ducha“ (nakolik si však o něm můžeme učinit adekvátní představy). V souvislosti s „panteistickou vírou v naprostou jednotu s Bohem“ se zde mohla vyskytovat představa, „že dosažený stav dokonalosti je vyšší než dokonalost Krista a apoštolů“ (s. 174).

Uvedené snad dobře ukazuje, že *kromě* jiných kladů nabízí recenzovaná práce mnohé podněty a východiska pro další analytické a syntetické studie.

Jan Horský