

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA HISTORIE

*Utrakvisté a obraz hříchu v kulturních dějinách
reformace*

Mgr. Radim Červenka

Disertační práce

České dějiny

Školitel: doc. Mgr. Martin Elbel, M.A., Ph. D.

2020

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že předkládanou dizertační práci jsem vypracoval samostatně, pouze za pomoci uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci 28. 1. 2020

Radim Červenka

Poděkování:

Poděkování patří mému školiteli Martinu Elbelovi, který byl nejen dobrým učitelem, ale i přítelem. Práce vděčí za mnohé také mému bratrovi a spolupracovníkovi Janu Červenkovvi.

Dík bych chtěl zde na dálku vyjádřit i mému mentorovi na Katolické univerzitě v Lovani, dnes již emeritnímu profesorovi Eriku Aertsovi, z jehož rad dodnes vycházím a který mi ukázal, co všechno může mít svou historii.

Za podporu musím také poděkovat mým rodičům a partnerce Magdě, jelikož není jisté, že soužití s mým badatelským úkolem pro ně bylo stejně zajímavé jako pro mě.

Obsah

1. Úvod	7
1.1 Východiska a prameny	13
2. Utrakvismus mezi tradičními a moderními historickými koncepty.....	21
2. 1. Zplanělá církev a novoutrakvismus	24
2. 2. Utrakvismus jako via media v širší perspektivě	29
2. 3. Konzistoř a její kněží - příklad reformační správy	33
2. 4. Úvaha nad rolí rituálu z kulturně historické perspektivy.....	38
2. 5. Kazatelství a liturgie mezi středověkem a reformací.....	42
2. 6. Závěrem problém identity a hybridity	44
3. Kazatelé proti hříchu? Utrakvističtí kněží jako aktéři náboženského života	49
3. 1. Utrakvistický kněz mezi církví a komunitou.....	52
3. 2. Kněží ve světle konzistoriálních akt	58
3. 3. Neřádný kněz a hříšník Jan Lahvička	64
3. 4. Závěrem.....	71
4. Hřích a hranice mezi konfesemi	73
4. 1. Korandův <i>Manuál</i> a situace v 15. století	77
4. 2. Mikoláš Konáč z Hodíškova a dialog s Pikhartem.....	78
4. 3. Luther <i>O ustanovení služebníků církve</i> a problematika svátostného kněžství	80
4. 4. (Ne)existence solafideismu v české reformaci	84
4. 5. Závěrem.....	91
5. Dědičný hřích a pokání v kulturním kontextu pozdního utrakvismu a reformace	93
5. 1. Augustinův stín.....	96
5. 2. Jan Václav Cykáda, pokání a tradiční utrakvismus na začátku 17. století	100

5. 3. Porcius Vodňanský a pesimistická kultura dědičného hříchu	107
5. 4. Masopust jako alegorie hříchu a pokání	114
5. 5. Závěrem.....	121
6. Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století.....	124
6. 1. Teoretická východiska utrakvismu a proměna konceptu sedmi hříchů	126
6. 2. Tradice.....	129
6. 3. Sedmero hříchů a utrakvismus v konfesijní polemice	135
6. 4. Hříšní synové Masopusta.....	140
6. 5. Závěrem.....	148
7. Hřích obžerství	150
7. 1. Definice a sociální kontext	150
7. 2. Obžerství, půst a konfesijní třenice	154
7. 3. Obžerství a opilství v <i>Massopustu</i>	157
8. Závěr.....	163
9. Prameny	168
10. Sekundární literatura	173
11. Seznam zkratk.....	194
12. Summary.....	195

1. Úvod

Zejména díky svému ranému vzniku je možné vnímat české reformační hnutí s husitskými kořeny za jednu ze specifických, ale neméně významných, kapitol z reformačních dějin v Evropě.¹ Z pochopitelných příčin se utrakvismus ve svém pozdním období nestal klíčovým tématem historiografie 16. století. Mnohem větší pozornost je mu věnována ve století předchozím, kdy se potýkal jak s římským katolictvím, tak s radikálnějšími proudy domácí reformace. Přestože se v 16. století dostávaly do popředí zájmu nové náboženské proudy, utrakvisté vedle nich museli nadále existovat. Jakým způsobem jejich soužití vedle nové konfesijní konkurence vypadalo, je stále obsahem historických diskuzí. Kulturní činnost aktérů však po sobě musela zanechat určité stopy, které mohou pomoci poodhalit důležité souvislosti v odborné rozpravě. Obraz z kulturních dějin zaměřený na utrakvistický prostor v kontextu probíhající reformace, se stal základním vymezením bádání, jejichž výsledkem je předkládaná práce. Přestože má pojem „kultura“ různě široké definice, kulturně-historická bádání pracují zpravidla jen s jednotlivostmi, které ke kultuře přiřazujeme.² Pro pohled do utrakvistické kultury ve sledovaném období se práce zaměřila na fenomén hříchu, který výrazným způsobem formoval křesťanské náboženství.³

¹ James Palmitessa, “The Reformation in Bohemia and Poland,” in *A Companion to the Reformation World*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Oxford: Blackwell Publishing 2004), 185.

² Nejširší definice kultury pojmem označují veškerou lidskou činnost, nejužší definice kultury si pak vystačí s vnímáním kultury jako výsledku umělecké činnosti. Pokus o syntetický pohled na kulturu české reformace nabízí: Kateřina Horníčková, Michal Šroněk, Milena Bártlová eds., *Umění české reformace (1380-1620)* (Praha: Academia, 2010).

³ Henri A. G. Bocher, “Sin,” in *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, ed. Gerald R. McDermott (Oxford: Oxford University Press, 2010), 129–130.

Hřích⁴ je prvek od křesťanství zcela neoddělitelný. Po vypuknutí reformace navíc učení o ospravedlnění od hříchu bylo v myšlenkové rovině zásadní motivací odštěpení protestantských církví.⁵ U Martina Luthera se jednalo o klíčovou kategorii teologického myšlení, která zároveň utvářela jeho antropologické koncepty. Pro reformátora byl člověk *simul iustus et peccator*. Jeho antropologická koncepce vnímala člověka jako hříšného, i přes příslib božího ospravedlnění, umožněného jedině vírou. Hřích je základem křesťanské antropologie a v této pozici zůstal i po vypuknutí evropské reformace. Lutherova teologie následně formovala jak jeho antropologické koncepty, tak vnímání společnosti.⁶

Problematika v očích historika nezahrnuje pouze učené texty a dispute teologů (jakkoliv jsou pro téma zásadní), ale dotýká se celé škály kulturních projevů a je pevně spjata s žitou zkušeností člověka.⁷ Náboženství je napříč časem spojeno se základními existencionálními otázkami, na něž nabízelo určité odpovědi. Pohled do dobových narativních textů nám může napomoci v pokusech tyto problémy objasnit.⁸ Vztah mezi teologickými kořeny konceptu hříchu a kulturními projevy ovlivněnými tímto konceptem je základním východiskem, na němž je položen záměr této práce. Písemné záznamy učenců je totiž možné považovat za vykonstruované obrazy

⁴ Práce hovoří jak o hříchu v singuláru, kdy je zpravidla myšlen určitý stav člověka, v němž se nachází a v kterém je člověk zotročován jeho mocí, tak také o hříších v plurálu, kdy koncept hříchů odkazuje na konkrétní skutky. Felix Porsch, *Mnoho hlasů, jedna víra* (Praha: Zvon, 1993), 141. Hřích jako termín je v jednotném čísle také použit jako nadřazený pojem, kdy je potřeba mluvit o celém konceptu. Ve všech užitích termínu se z jazykových důvodů nedalo vždy přidržovat tohoto vymezení, ale i přesto považuje autor za důležité tyto úskalí definovat.

⁵ Přestože myšlenka sama o sobě není v historii křesťanské teologii revoluční, tak byla předpokladem pro zásadní revoluční změny Lutherovy reformace. Berndt Hamm “Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?” *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 83 (1986): 1-38, Tabita Landová, “Vnější slovo a víra v srdci. K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera,” *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 30 (2018): 69.

⁶ Sasja Emilie Mathiasen Stopa, “Through Sin Nature Has Lost Its Confidence in God – Sin And Trust as Formative Elements of Martin Luther’s Conception of Society,” *Journal of Early Modern Christianity* 5, (2018): 151-171.

⁷ Kathleen M. Crowther, *Adam and Eve in the Protestant Reformation* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), 51.

⁸ Jana Grollová, Daniela Rywíková, *Militia est vita hominis: sedm smrtelných hříchů a sedm skutků milosrdenství v literárních a vizuálních pramenech českého středověku* (České Budějovice: Veduta, 2013), 10.

reflektující společenské fenomény a právě touto optikou se práce problémem hříchu zaobírá.⁹

Jádro kulturní historie spočívá v hledání významu toho, jakým způsobem lidé v minulosti chápali okolní svět, vlastní život i společnost. Tento význam není inherentně spjat s historickým pramenem, ale musí být objeven a interpretován, což s sebou nese určitá úskalí, rozpory a výzvy.¹⁰ Hledání smyslu, který je ve zmíněném centru kulturní historie, se neobejde bez položení důrazu na interpretační metody historikovy práce. Historie jako disciplína přichází s novými poznatky buď prostřednictvím investigace neznámých pramenných zdrojů nebo díky jejich interpretaci.¹¹ Snaha objevovat prvky dobové kultury ve sledovaných pramenech směřuje text spíše k interpretačnímu pólu, pro práci se subtilní kategorií kultury je tento přístup nezbytný.

Někteří historikové, a vědci obecně, pokládají historii z podstaty za interpretační disciplínu. „*Jejím cílem je pochopit, jak jiní lidé vnímají svou existenci. Studium kulturního jevu, například masakru koček, se podobá sledování divadelní hry: soustředíte se na chování herců, abyste porozuměli tomu, co se vám snaží sdělit.*“¹² Takto popsal svou metodu ve slavné monografii jeden z předních představitelů tzv. nové kulturní historie Robert Darnton. Divadelní metafora je jedním z pohledů, jak vnímat antropologické prvky v kulturních dějinách.¹³

V intencích divadelní metafory může na stránkách zkoumaných historických pramenů figurovat jako kategorie hřích. Hřích hrál roli jakéhosi univerzálního

⁹ Richard Whatmore, *What is Intellectual history?* (Cambridge: Cambridge University Press: 2016), 9.

¹⁰ Mary A. Fissel, “Making Meaning from the Margins: The New Cultural History of Medicine,” in *Locating Medical History: The Stories of Their Meanings*, eds. Frank Huisman – John Harley Warner, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2004), 365.

¹¹ Jaroslav Miller, *Falcký mýtus: Fridrich V. a obraz české války v raně Stuartovské Anglii* (Praha: Argo, 2004), 14-15.

¹² Robert Darnton, *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie* (Praha: Argo, 2013), 13.

¹³ Peter Burke, *Co je to kulturní historie?* (Praha: Dokořán, 2011), 52-55.

prostředku vhodného ke kritice náboženských, sociálních nebo antropologických aspektech. Takovéto vnímání hříchu v pramenech, kdy na jedné straně stojí vzdělaný autor písemného záznamu a na druhé straně potenciální čtenář či posluchač, nabízí obraz kultury, která překračuje sociální hranice.¹⁴ I proto byl hřích vhodným argumentačním prostředkem používaným k moralistní kritice. V těchto souvislostech byl svým způsobem kulturně-antropologickým divadlem vhodným k vysvětlení a ospravedlnění kritiky. Jeho prostřednictvím oficiální představitelé křesťanské církve zprostředkovávali svá etická stanoviska svým následovníkům z řad laiků. Široce rozšířený fenomén hříchu byl totiž dobře srozumitelný. Na divadelní analogii používanou kulturními historiky zde upozorňují také proto, že popis hříchu v raně novověkých pramenech je určitou „divadelní inscenací“ autorů a kultury, kterou reprezentují.

Na hřích jako kategorii nejen teologickou, ale i kulturně-historickou, se zaměřila řada historiků. Základní prací dobře známou v českém prostředí je kniha francouzského historika Jeana Delumeau *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*.¹⁵ Autor popisuje evropskou kulturu vymezeného období jako velmi pesimistickou, s neobvyklým důrazem na hříšnost člověka. V rozsáhlé práci rozebírá jak středověké a renesanční pozadí, tak intenzifikaci fenoménu v období reformace. Vše ilustruje na rozsáhlých ukázkách z různých dobových pramenů. Podobnými ukázkami jsou i prameny analyzované v této práci. Delumeauova studie věnuje pozornost jak středověku, tak období reformace, a zabývá se konfesijními prostory nejvýznamnějších náboženských uskupení tehdejší Evropy. Jednou z možností jak na jeho dílo badatelsky navázat, bylo zaměřit se na

¹⁴ Barry Reay, *Popular Cultures in England 1550-1750* (New York: Routledge, 1998), 1.

¹⁵ Jean Delumeau, *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. Století* (Praha: Volvox Globator, 1998).

český utrakvistický prostor, který nezaznamenal výraznou badatelskou reflexi u historiků reformace.¹⁶

Vzhledem k zaměření na utrakvismus, který pochopitelně unikl pozornosti povětšinou západoevropských a amerických historiků zabývajících se kulturou a hříchem ve středověku a raném novověku, je práce i určitým materiálovým doplněním tezí těchto historiků.¹⁷ Jak bude rozebráno níže, utrakvismus v 16. století se částečně vytratil z oficiálního historiografického příběhu reformace, i když je jeho důležitou národní variací. Sám Luther si existenci staršího hnutí uvědomoval. Reagoval na něj ve své tvorbě, což je jedním z důkazů umělého odtržení dějin střední Evropy reformačního období od dominujícího narativu západní historiografie. Realita raného novověku však rozdělení světa železnou oponou neznala.¹⁸ Obzvláště v intencích šířeji pojímaných kulturních dějin není opodstatněné vytyčování hranic podle měřítek 20. století. Je pravda, že „království českých heretiků“ bylo do značné míry politicky odděleno od okolního světa již od husitských náboženských válek. S vypuknutím reformace se i tato hranice začala hroutit. Navíc není pochyb o tom, že hranice nebyla neprostupnou ve všech sférách lidského konání. Proto se práce pokouší vnímat sledovaný fenomén hříchu v utrakvistickém prostředí nikoliv jako izolovaný jev, ale v rámci široce pojatých výzkumů kultury doby reformace.¹⁹ Předkládaná dizertační práce se tak potýká se dvěma tématy zároveň. Jedním je

¹⁶ Kuriozitou je, že jedním z mála odkazů na utrakvistickou problematiku je stručný odkaz Jeana Delumeau na Vavřince Leandra Rvačovského. Považuje ho za katolického kněze, i když se jednalo o utrakvistu a jeho dílo je také v centru pozornosti tohoto textu. Delumeau, *Hřích a strach*, 144.

¹⁷ Předkládaná práce vychází z hypotéz a závěrů o fenoménu hříchu formulovaných ve stěžejních pracích historiků kromě díla Jeana Delumeau se také jedná o anglického proponenta obdobného přístupu k dějinám Johna Bossyho, dále Mortona Bloomfielda, Richarda Newhausera, Kathleen Crowther, Davida Myerse a Anne Thayer. Studie těchto badatelů byly pro pojetí hříchu v této práci klíčové. Na jejich konkrétní práce odkazují průběžně.

¹⁸ Diarmaid MacCulloch, Mary Laven and Eamon Duffy, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth century Europe,” *Renaissance Quarterly* 89, (2006): 706.

¹⁹ ŠMAHEL?

problematika hříchu se svými teologickými a kulturními souvislostmi a druhým je otázka utrakvismu v předbělohorském období.

Na nejednoznačné historiografické interpretace upozorňuje i nejnovější syntéza dějin pozdního utrakvismu,²⁰ *Nalezení střední cesty: liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi* historika Zdeňka V. Davida.²¹ Kniha hodnotí charakter utrakvistické církve v době reformace a odmítá převládající historiografické dělení na staroutrakvismus a novoutrakvismus. S určitým kritickým zřetelem z Davidovy interpretace utrakvismu vychází i tato práce. Historiografii týkající se utrakvismu je věnována celá následující kapitola, v níž jsou jednotlivé přístupy rozebrány a interpretovány. Cílem této práce však není jednoznačně potvrdit nebo snad vyvrátit Davidovu interpretaci. Nepokoušíme se zde primárně zhodnotit „politický“ život konfese ve vztazích k dominantním náboženským proudům katolictví, luterství a kalvínství, jak se o to pokusil Zdeněk V. David a jeho předchůdci. Na základě předchozí práce nahlížíme jeden náboženský prvek v dobových kulturních projevech a částečně také v teologických souvislostech utrakvismu 16. století. Davidovo pojetí utrakvismu jako svébytného náboženského proudu mezi „Lutherem a Římem“²² poskytlo základní východiska pro tuto práci.

Takovýmto východiskem je i časové vymezení předkládané práce, které se v podstatě shoduje s knihou o *Nalezení střední cesty*. Pokud se historiografie zabývá

²⁰ Termínem pozdní utrakvismus je myšlen život církve od konce 15. století až do náhlého skonu specifické náboženské tradice po bitvě na Bílé hoře.

²¹ Zdeněk V. David, *Finding the Middle Way: The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*. (Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press, 2003). Tato práce odkazuje k mladšímu českému vydání této monografie. Zdeněk V. David *Nalezení střední cesty: Utrakvistická výzva Římu a Lutherovi*, (Praha: Filosofia, 2012). O rozdílech mezi vydáními se zmiňuje recenze *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Petr Kubín, *Český časopis historický* 111, 4, (2013): 867-873. Klíčovým příspěvkem ke vnímání utrakvistické církve je rovněž příspěvek do diskuze od téhož autora. Zdeněk V. David, „Celistvost církve pod obojí a otázka novoutrakvismu,“ *ČČH* 101, 4, (2003): 882-909.

²² Název monografie *Nalezení střední cesty: Utrakvistická výzva Římu a Lutherovi* je i základní tezí, kterou Zdeněk V. David navrhuje. Utrakvismus byl střední cestou (via media) mezi katolickým římem a wittenberským reformátorem.

érou reformace, je logické, že začíná sledovat problematiku přibližně v době, kdy Martin Luther započal se svým bojem za reformu církve. V případě utrakvismu je však možné chronologický horizont rozšířit. Samotným vyvěšením Lutherových tezí na vrata kostela ve Witenberku, se pro české utrakvisty ze dne na den příliš nezměnilo. Ani konfesijní střety a polemiky v českém prostředí se neobjevily až se vznikem luteránství, zwingliánství nebo kalvinismu. Česká reformace s kořeny na počátku 15. století se celou dobu potýkala jak s vymezováním proti katolictví, tak s vlastními radikálními projevy.²³ Práce tak má poněkud rozostřený počátek v několika desetiletích „před Lutherem.“ V práci je tak preferován problémový přístup k vytyčenému tématu oproti chronologickému. Důvodem je snaha zamýšlet se nad dobovou kulturou, jelikož myšlení lidí a jeho projevy neznají rozdělení na jednotlivá staletí nebo dokonce konkrétní roky, i když v těchto chronologických kategoriích historická věda musí do jisté míry operovat. Kulturní dějiny totiž primárně nesledují chronologii, ale zaměřují se na to, jak lidé žili a reflektovali svou dobu ve svých produktech. Z druhé strany má práce zabývající se pozdním utrakvismem poměrně logicky a jasně ohraničený konec v několika následujících letech po bitvě na Bílé hoře.

1.1 Východiska a prameny

Zkoumání fenoménu hříchu v „dlouhém trvání“ posledního staletí existence utrakvismu přináší pro historika i určité výhody. Dává mu totiž příležitost, pojednat ústřední téma studie v širším kulturním kontextu raně novověké Evropy, který si

²³ Polemiky týkající se konfesijního soužití byly jedním ze zásadních žánrů intelektuální produkce v Čechách ještě před tím, než vůbec mnich Martin Luther téma otevřel jako dominantní pro celou Evropu. Jan Červenka, „Hranice mezi polemikou a dialogem na příkladu literárních sporů 15. století,“ *Studia Comeniana et historica*, 97-98 (2017): 181-197.

člověk raného novověku uvědomoval jen ve velmi limitovaném rozsahu.²⁴ Zkoumání širšího chronologického rámce se navíc může opřít o univerzálnost hříchu v dobové kultuře, jak ji popsal Jean Delumeau. Více než zásadním způsobem rozvíjet historický narativ života a konce utrakvistické konfese, je cílem práce poukázat na aspekty a souvislosti problematiky hříchu v záznamech příslušníků této církve.

Vymezení s sebou přináší řadu badatelských otázek. V jakých kontextech byl koncept hříchu využíván utrakvistickými kněžími? V čem je pojetí hříchu v konfesijně roztržitém prostoru specifické a naopak typické? Jak se v utrakvistických pramenech odrážely a proměňovaly „dílčí“ koncepty spojené s hříchem a jejich kulturní reflexe (sedmero hříchů, prvotní a dědičný hřích)? Jak a jestli vůbec byly u utrakvistů redefinovány tradiční koncepty? Je možné rozebírat utrakvismus v intencích reformační kultury, i když jsou ideje protestantismu daleko radikálnější než ty utrakvistické? Souviselo přijímání pod obojí, klíčový rys utrakvistů, s konceptem hříchu?

V návaznosti na stanovené otázky je práce strukturovaná do jednotlivých kapitol. Struktura práce se muselo rovněž vypořádat se zmíněnou „dvojí tematikou“. Úvodní kapitola je proto věnována historiografickému zamyšlení nad rolí utrakvismu v reformačním kontextu. Kapitola se zaměřuje na některé prvky propojení náboženského dění s širšími společenskými aspekty dějin raného novověku, které bývají spojovány s konceptem konfesionalizace, jenž se uplatnil zejména v německé historiografii.²⁵

²⁴ Jaroslav Miller, *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)* (Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2012), 10-11.

²⁵ Klíčový průkopník konceptu konfesionalizace Heinz Schilling zdůrazňuje, že pojem konfesionalizace zahrnuje nejen proměny náboženského života, ale poukazuje také na změny v politice a celé tehdejší společnosti. Tyto složky jsou totiž ve středověku a raném novověku navzájem provázány a dále se ovlivňují. Heinz Schilling, “Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany Between 1555 and 1620,” in *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, ed. Heinz, Schilling (Leiden–New York–Cologne: Brill, 1992), 208-209.

Další kapitola se zaměřuje na aktéry problematiky „Kazatelé proti hříchu“. V několika ohledech je kulturním obrazem života utrakvistického kléru. Vychází z dochovaných akt utrakvistické konzistoře, které hřích rovněž reflektují, jako účelově pojímaný argumentační prvek. Chování kněží je doloženo historickou sondou do případu kněze Jana Lahvičky. Jeho jméno se totiž vyskytuje v záznamech konzistoře s neobvykle vysokou frekvencí. Důvodem pravděpodobně byly konflikty, v nichž se Lahvička angažoval. I v jeho případě byl hřích využit jako argumentační prvek.

V následující části se text pokouší nastínit kulturně-náboženské souvislosti konceptu hříchu v konfesijně rozdělené době. Zkoumané prameny ilustrují důležité souvislosti spojované s hříchem a díky určitým hranicím mezi konfesemi je možné poukázat na způsob, jak byl koncept hříchu vnímán v utrakvismus a česká reformaci. Významnou kontextuální výpovědí je pak spis Martina Luthera *O ustanovení služebníků církve*. Velmi rychle vyhotovený překlad textu určeného pražským utrakvistům vytyčuje hranici mezi myšlením wittenberského reformátora a starší českou tradicí.

V pramenech problematika dědičného hříchu odráží nejen teologické pozadí tématu, ale také redefinice poplatné dobovým kulturním konceptům. Biblický příběh o spáchání prvotního hříchu Adamem a Evou byl na pozadí teologické teorie přetvářen k poskytnutí legitimacy názorům autora textu. Kapitola se pokusí na ukázkách několika pramenů s utrakvistickým pozadím fenomén dědičného hříchu kontextualizovat a upozornit na praxi pokání, která s problematikou souvisí.

Předposlední kapitola si klade za cíl analyzovat koncept sedmera smrtelných hříchů. Podle historiografických interpretací koncept sedmera hříchů proměnil svou funkčnost v raném novověku oproti středověkému pojetí. Kapitola rozebírá

problematiku sedmera hříchů na vybraných utrakvistických pramenech. Zaměřuje se především na texty utrakvistických kněží, kteří stáli mezi učenou teologií a náboženskou praxí. Mezi těmito dvěma póly práce promýšlí i sedmero hříchů.

V návaznosti na sedmero hříchů je speciální zřetel věnován hříchů obžerství, jelikož hřích reflektující obvyklou činnost (nadměrnou konzumaci jídla a pití) odráží pohled na každodenní praktiky. Hřích obžerství je popisován jak v souvislosti s teologickou teorií v jeho pozadí, tak v aspektech vlastní zkušenosti autorů.

Napříč kapitolami se práce snaží vyrovnat s teologickou rovinou problematiky. Vzhledem ke sledování tématu v nastíněném dlouhém časovém horizontu bylo potřeba přistupovat selektivně k analyzovaným pramenům. Hřích byl pro křesťanskou Evropu všudypřítomným fenoménem jak ve středověku, tak v raném novověku. Proto je snaha zmapovat všechny prameny, které se k tématu vyjadřují, nad síly jednoho autora. Ve snaze uchopit určité kulturní kontexty problému, se text zaměřuje především na narativní prameny různého druhu vybrané podle cílů jednotlivých kapitol.

Spojovacím jmenovatelem analyzovaných pramenů je vztah k utrakvismu. Ať už se jedná o texty čelních představitelů náboženského společenství (Bohuslav Bílejovský,²⁶ Pavel Bydžovský,²⁷ Jan Václav Cykáda,²⁸ akta konzistoře²⁹), řadových

²⁶ Bohuslav Bílejovský, *Kronyka czeska Zpuosob wijry Křestianske pod obogi zpuosobu Tiela a Krwe Pana Gezukrysta. Y take podgednú wsobie obsahuge. Opiet Waldenskych naboženstwij. Tež y ginych sektaruow v wijře zpletenych obyčege vkazuge wsse porzadnie* (Norimberk: L. Milichthaler, 1573) K01132. Samotný název již naznačuje, že Bílejovského kronika měla být více apologií utrakvismu, než faktograficky přesným historickým dílem. O konfesijním rozrůžňování název rovněž hovoří odkazem na katolíky (pod jednou) a na nové konfese zmíněním valdénských a dalších sektářů. Práce dále odkazuje k nejnovější edici kroniky. Bohuslav Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika česká*, ed. Ota Halama, (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2011).

²⁷ Pavel Bydžovský napsal několik traktátů obhajujících utrakvismus. Kromě tradičních utrakvistických autorit odkazoval i na některá díla Martina Luthera a Filipa Melanchtona. Selektivně v nich hledal shodné prvky s utrakvismem. Pavel Bydžovský, *Knijžky o přigijmáníj Tiela a Krwe Pána nasseho Gežijisse Krysta / pod obogij spuosobau: Nynij w nowě wydané z Starého y Nowého Zákona / také z mnohých giných Kněh z Hystorij / sewssij pilnostij w hromadu sebrané / každému wěrnému Křestianu potřebné a vžitečné* (místo vydání není známé: nakladatel není známý, 1538), K01393, nepaginováno. Pavel Bydžovský, *Krzestianske Wijry vprzijmé, o Tiele a Krwi Bozij, wyznaanij podle zpuosobu wssij Swaté Bozij Cyrkwe / z ktere zádnému Krzestianu wen vycházeti*

členů církve (Vavřinec Leander Rvačovský,³⁰ Václav Porcius Vodňanský,³¹ dopisy kněží³²), pohledy na utrakvismus zvnějšku (list utrakvistům Martina Luthera)³³ nebo o texty, které utrakvismus pomáhají definovat v komparativní perspektivě (konfese Jednoty bratrské, Augsburské vyznání,³⁴ dekrety tridentského koncilu³⁵).

V centru pozornosti jsou utrakvističtí kněží, kteří jsou nejvýznamnějšími aktéry studované problematiky. Zanechali po sobě řadu písemných záznamů a byli klíčovou společenskou skupinou reprezentující utrakvismus, i proto je pohledu do jejich života jakožto „kazatelů proti hříchu“ věnována jedna kapitola. Prameny

neslussij (místo vydání není známé: nakladatel není známý, 1546), K01397. Pavel Bydžovský, *Tento spis vkažuge / zie Biskupowee Biskupa / a Biskup Kniežij / a kniežij od rzádných Biskupuo swiecení Tiela a krwe Božij poswiecowati magij*, (místo vydání není známé: nakladatel není známý), K01396.

²⁸ Kázatelský text Jana Václava Cykády poukazuje na tradiční prvky utrakvismu v prvním desetiletí 17. století. Jan Václav Cykáda, *Bezpečné a prawé křesťanského člověka Rozweselenj, a gisté očekáwánj neomylného spasenj | kterěz pocházý z Krystowa slawného od mrtwých wstánj, a z hřjchůw nassjch wywstánj* (Praha: Jan Schumann, 1607), K01710.

²⁹ Záznamy konzistoře z let 1525-1570 vyšly edičně a obsahují záznamy konzistoře a také dopisy, které zaslali kněží. Prameny nabízí ucelený přehled do života utrakvistické církve, v němž se vyskytuje také problematika hříchu, zejména jako zdroje argumentace. *Jednání a dopisy konzistoře katolické i utrakvistické. I. díl, Akta konzistoře utrakvistické. Monumenta Historiae Bohemica V.*, eds. Klement Borový, Antonín Gindely, (Praha: I. L. Kolber, 1868). *Jednání a dopisy konzistoře katolické a pod obojí. Nové řady díl I., Jednání a dopisy konzistoře pod obojí způsobou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562-1570*, ed. Julius Pažout (Praha: Historický spolek, 1906).

³⁰ *Masopust* je hodnotnou literární památkou, v které je využito konceptu hříchu a pokání v několika významných souvislostech a je tak v centru zájmu této práce. Vavřinec Leander Rvačovský, *Massopust: Knijha o wvedenij w prawau a Bohu milau pobožnost skrz kratochwilné o Dwanácti Synech Massopustowých Patzarssých Pekelnijch rozgijmánij Spasytedlná naučenij dáwagijc proč se gegich towaryšstwij wssyckni warovati magij*, (Praha: Jiří Melantrých z Aventýnu, 1580). Text dále využívá moderní edici *Masopustu*. Vavřinec Leander Rvačovský, *Massopust*, ed. Dušan Šlosar (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008).

³¹ Rozsáhlý rukopis *Duchovního města* je zajímavým polozapomenutým pramenem, který je jednak biblickým slovníkem, ale také výkladem světa, v němž hrál hřích pochopitelně důležitou úlohu. Knihovna Královské kanonie premonstrátů na Strahově, Sbirka rukopisů, Sign. DB II 4, Václav Porcius Vodňanský, *Duchovní město*.

³² Dopisy kněží dávají nahlédnout na problematiku optikou kněží jakožto řadových jedinců. Kromě uvedených záznamů konzistoře se odráží například i v korespondenci Šimona z Habrů a Jana Německobrodského. *Dopisy kněží Šimona z Habrů a Jana Německo-Brodského o rozdilech ve víře z let 1528-1529*, Archiv český XIV ed. František Dvorský (Praha: Bursík a Kohout, 1895).

³³ Spis Martina Luthera, který byl takřka ihned přeložen do češtiny, je důležitým kontextem v otázce vztahu utrakvismu a Lutherovy reformace. Jeho optikou totiž řada utrakvistů německou reformaci vnímala. Text vychází z nejnovější edice pramene: Martin Luther, *O ustanovení služebníků církve: Acta reformationem bohemiam illustrantia*, 8, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze 2012).

³⁴ *Čtyři vyznání: vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České: se čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými*, ed. Rudolf Řičan (Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951).

³⁵ *Dokumenty tridentského koncilu*, ed. Ignác Antonín Hrdina (ed.), (Praha: Krystal OP, 2015).

dochované v aktech utrakvistické konzistoře obsahují texty, které využívají hřích k argumentaci za účelem (de)legitimizovat určité postoje.

Pro řadu z analyzovaných pramenů je hřích jen okrajové, ale zároveň nevyhnutelné téma, čehož si práce všímá. Zvýšená pozornost je věnována výjimečným literárním památkám: *Masopustu* Vavřince Leandra Rvačovského a *Duchovnímu městu* Václava Porcia Vodňanského. Pro tyto texty je hřích centrálním tématem, jakkoliv je toto tvrzení odvážné vzhledem k tematickému rozptylu obou děl. Rvačovského *Masopust* je originálním zpracováním konceptu sedmera smrtelných hříchů a věnuje se hříchu i v dalších důležitých kontextech, proto je mu na následujících řádcích věnovaná na největší pozornost a je na něj odkazováno nejčastěji.

Část pramenů je možné zařadit k „oficiální“ reprezentaci utrakvismu v dlouhém 16. století a klade si otázku, jak byl využit koncept hříchu a jak se v konfesijně vyhraněných textech autoři vyrovnávali s prostředím nové konfesijní konkurence. Jak poukazuje předchozí bádání, hříchy posloužily k formulaci nejrůznějších forem kritiky.³⁶ Mohly tak posloužit utrakvistům k utváření argumentace odrážející prostředí reformace a utvářejících se konfesí.

Konfesijní střet však není jediným tématem, v jehož souvislostech byl koncept hříchu využíván. Specifické hříchy reflektují aspekty života člověka ve společnosti. Pozdní utrakvismus v sobě zahrnuje také prameny, které využily konceptu hříchu pro sociální kritiku. Práce se zaměřuje na prameny uplatňující teologickou teorii pro konstrukci obrazu světa, v němž obraz hříšného člověka hrál významnou úlohu. Prameny tak sice mají své utrakvistické pozadí, ale především

³⁶ O využívání konceptu hříchu ke kritické argumentaci např. Richard G. Newhauser, “These Seven Devils: The Capital Vices on the Way to Modernity,” in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 157-188.

jsou určitou dobovou výpovědí. Spisy Vavřince Leandra Rvačovského anebo Václava Porcia Rvačovského jsou takovými zrcadly lidské společnosti.³⁷ Odráží určitý vykonstruovaný obraz utvářený na základě křesťanských konceptů, mezi nimiž měl hřích své místo.

Vybraný pramenný segment nabízí několik obrazů z kulturních dějin pozdního utrakvismu. Prameny, na nichž práce staví, jsou historickému bádání poměrně dobře známy, i když velmi malá pozornost byla věnována rukopisu *Duchovního města*.³⁸ Doposud posloužily zejména jako doklady pro hodnocení povahy utrakvismu. Některé použité narativní prameny byly zkoumány literární vědou k charakterizování literárních vlastností těchto děl. Jako výpovědi o dobové kultuře a myšlení se jim příliš pozornosti nevěnovalo. Předkládaná práce tak nahlíží prameny s cílem analyzovat koncept hříchu nejen jako součást teologického myšlení, ale také jako prvek neodmyslitelně související s tehdejšími kulturními projevy.

Cílem pramených analýz je vytvořit plastický obraz sledovaného fenoménu. Koncept hříchu má totiž v křesťanství několik rovin. První úrovní je metafyzický stav člověka v hříchu vyvěrající ze spáchání prvotního hříchu a pádu prvních lidí z ráje. Další podobou jsou konkrétní přečiny proti nauce sedmera smrtelných hříchů, neboli specifické hříchy. Hřích nebyl jen proviněním proti Bohu, jak ho chápala teologická nauka, ale také jako provinění proti člověku respektive proti lidskému

³⁷ Doslovně jako zrcadlo zkaženého světa komentuje *Duchovní město* Jaroslav Vlček, *Dějiny literatury české* (Praha, 1960), 419. V těchto intencích s podobnými díly srovnává *Duchovní město* Stanislav Souček, "Dva české pramenky Labyrintu," *Listy filologické* 51, 4/5 (1924), 271-280. Pokud je mi známo, kromě autora této práce badatelé Rvačovského *Masopust* a *Duchovní město* do podstatnějších srovnávacích souvislostí doposud nedávali.

³⁸ Několik drobných studií, až na jednu výjimku pocházejí z počátku 20. století, které věnovaly pozornost přímo *Duchovnímu městu* a jejich přínost shrnují zde: Radim Červenka, "Duchovní město a Labyrint světa – text, kontext a obraz lidové kultury. Komparativní studie a edice," *Aluze* 19, 1 (2017): 178.

společnosti.³⁹ Tato mnohotvárnost dobře posloužila k rétorickému využití hříchu k nejruznějším formám kritiky.

Výběr primárních pramenů vycházel z cíle analyzovat a kontextualizovat konkrétní případy v pramenech, dobře ukotvené na úrovních v jakých byl koncept hříchu vnímán a reprodukován. Jednou z hypotéz vztahujících se k ukotvení pramenů v utrakvismu je předpoklad, že jejich analýzy vždy nepřinesou unikátní a originální řešení sledovaných problémů oproti jiným konfesijním proudům.⁴⁰ Dlouhá tradice husitství, potažmo utrakvismu, byla předpokladem ke konzervaci starší podoby lokálního křesťanství oproti nově se utvářejícím protestantským církvím, ale také oproti katolictví, které se v důsledku dobových procesů reformovalo prostřednictvím tridentského koncilu. Z tohoto hlediska může téma hříchu v utrakvismu nabídnout další úhly pohledu na problematiku náboženských dějin 16. století v kontextu probíhajících procesů reformace a konfesionalizace.⁴¹

Větší část předkládané práce je přepracovanou a materiálově doplněnou verzí již zveřejněných vědeckých studií, které byly publikovány v následujících časopiseckých článcích:⁴² *The Concept of Original Sin in the Cultural and Social*

³⁹ John Bossy, *Křesťanství na Západě 1400–1700*, (Praha: Karolinum, 2008), 65.

⁴⁰ Kejř upozorňuje, že utrakvisté nikdy nevypracovali ucelenou a jednotnou nauku o pokání za hříchy. Přesto v práci na specifická stanoviska utrakvistů upozorňujeme, i když je jen těžko můžeme považovat za originální, či zcela unikátní. Jiří Kejř, "Husitské učení o pokání a zpovědi," *Husitský tábor* 15, (2006): 70.

⁴¹ Přestože je velmi problematické interpretovat utrakvismus v 16. století v intencích konceptu konfesionalizace, jak vysvětlujeme v první kapitole, z širšího pohledu je určitá odlišnost utrakvismu mezi ostatními konfesijními proudy důležitým vstupem do diskuze o konceptu konfesionalizace.

⁴² Radim Červenka, "The Concept of Original Sin in the Cultural and Social Context of Late Utraquism and the Reformation," *Bohemian Religious and Reformation Practise* 11 (2019): 177-200; Radim Červenka, "Hřích jako hranice mezi konfesemi a počátky reformace v předbělohorských Čechách," *Studia Comeniana et Historica* 97-98 (2017): 211-224; Radim Červenka, "Preachers against Sin? Utraquist Priests in Religious Life and the Case of Jan Lahvička," *Czech and Slovak Journal of Humanities*, 2 (2016): 53-64; Radim Červenka, "Proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství, smilství, pýše a neposluhování svátostmi. Sedmero hříchů u utrakvisté v 16. století," *Folia Historica Bohemica*, 30, 2 (2015): 257-277.

Context of Late Utraquism and the Reformation, (*Bohemian Religious and Reformation Practise*), Hřích jako hranice mezi konfesemi a počátky reformace v předbělohorských Čechách, (*Studia Comeniana et Historica*), Preachers against Sin? Utraquist Priests in Religious Life and the Case of Jan Lahvička, (*Czech and Slovak Journal of Humanities*), „Proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství, smilství, pýše a neposluhování svátostmi.“ Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století, (*Folia Historica Bohemica*), a také ve sborníkovém příspěvku: Hřích obžerství v utrakvistické provenienci (*Proměny konfesijní kultury*).⁴³

2. Utrakvismus mezi tradičními a moderními historickými koncepty

České reformační hnutí má své kořeny v pozdním středověku u takových osobností, jako byl Jan Milíč z Kroměříže, Jeroným Pražský, Jakoubek ze Stříbra a především Jan Hus. Tyto středověké náboženské reformátory je možné zařadit do diskurzu tzv. první reformace. Problematictější je zařazení utrakvismu, který na výše uvedenou tradici přímo navazoval, k druhé reformaci, jak vývoj po Lutherovi rozlišil Amedeo Molnár.⁴⁴ Dále se nabízí otázka, jestli se eventuálně nejednalo v českém

⁴³ Radim Červenka, „Hřích obžerství v utrakvistické provenienci,“ in *Proměny konfesijní kultury*, ed. Radmila Prchal Pavlíčková, (Olomouc: Nakladatelství FF UPOL, 2015), 183-197.

⁴⁴ Amedeo Molnár, Rudolf Řičan, *Die Böhmischen Brüder: Ihr Ursprung und ihre Geschichte* (Berlin: Union Verlag, 1961), 183-184. Na rozdíl od pojetí etablovaného v západní historiografii, kde se za druhou reformaci považuje tradičně dění v souvislostech reformovaných církví, tj. vzešlých z takzvané kalvinistické reformace. Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1780* (London: Allen Lane, 2003): 176, 319-320, 353-358.

prostředí pouze o neúplnou proto-reformaci.⁴⁵ Pro historickou práci je tak stále relevantní si pokládat otázku, zda byla utrakvistická církev součástí reformačního světa v 16. století? Pokud fenomén reformace vymežíme v časovém a geografickém horizontu, tak společně s ostatními historickými aktéry 16. století tam zcela jistě patřila.⁴⁶ Komplikovanější otázkou je možnost nejen ideového srovnání, ale také srovnání sociálních a dalších kulturních procesů, které reformace přinesla.

Zřetel na projevy změn nejen v náboženské rovině, ale v celospolečenském systému, je akcentován prostřednictvím termínu konfesionalizace. Zdeněk V. David ve stručnosti tvrdí, že konfesionalizace se utrakvistu v 16. století prostě vyhla. Nicméně adaptace konceptu konfesionalizace etablovaného v německé historiografii, je pro utrakvistu v 16. a 17. století poněkud problematická.⁴⁷ Podle Winfrieda Eberharda v prvním století existence české reformace došlo k částečné utrakvistické konfesionalizaci, ale tento proces byl ukončen již v roce 1520, tudíž pro pozdější existenci utrakvistu není tato teorie příliš směrodatná.⁴⁸ Zejména předpoklad separace jednotlivých církví jako typický jev utváření konfese je v utrakvistu naplněn jen částečně, jelikož utrakvisté se považovali nadále za „pravé katolíky“.⁴⁹ Rovněž jen obtížně můžeme v předbělohorském období mluvit o

⁴⁵ Milena Bártlová, „The Crossroads of Communication,” in *Public Communication in European Reformation* eds. Milena Bártlová, Michal Šroněk (Praha: Artefactum, 2007): 9.

⁴⁶ O možnostech definování reformace jako historiografického termínu: Peter G. Wallace, *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*, (London 2012), 2-5.

⁴⁷ Základní příčinu vidí David v liberálních postojích utrakvistů, kteří se vyhýbali konfliktu, na jehož základě se jednotlivé konfese utvářely. David, *Nalezení střední cesty*, s. 22-23.

⁴⁸ Winfried Eberhard, „Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus,” in *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, ed. František Šmahel (Oldenbourg: De Gruyter, 1998), 213-239.

⁴⁹ Definici zmiňující uvedené je možné najít např., Ernst W. Zeeden: *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München –Wien: Oldenbourg, 1965), 9-10. Vzhledem k tomu, že práce není v první řadě odborným pojednáním nad terminologickým vývojem v rámci konceptu, používám pojem konfesionalizace (*Konfessionalisierung*) jako nadřazený staršímu termínu utváření konfese (*Konfessionsbildung*), podobně jako je v anglojazyčné odborné literatuře užíván termín *Confessionalization*.

přínosu utrakvismu k budování moderního státu.⁵⁰ Opora v panovnické moci v 16. století v českých zemích nebyla u katolických Habsburků také plnohodnotná. Ferdinanda I. se sice zasadil o povolení přijímání pod obojí na tridentském koncilu, což následně schválil i papež Pius IV, jenž jeho vstřícnost byla motivována snahou zamezit šíření radikálnějšího protestantismu a zachovat jednotu církve.⁵¹

Problematičnost aplikace teorie konfesionalizace napříč různými prostory raně novověké Evropy potvrdili i samotní tvůrci konceptu.⁵² Na druhou stranu koncept otevřel dveře širšímu pohledu na náboženské zvraty, které se odehrály v raném novověku. Zdůraznil neodlučitelnost náboženství od ostatních aspektů lidského života ať už na veřejné (státní) nebo soukromé (individuální) úrovni.⁵³ Vzhledem k tomu, že se však termín konfesionalizace v odborném diskurzu dějin pozdního utrakvismu doposud neujal, není v centru pozornosti ani této práce, přestože si zde všímáme některých aspektů, které jsou typické pro konfesionalizaci náboženských proudů.

Přestože je vztah utrakvismu a konfesionalizace v historiografii nejasný, teoretickým pohledem kapitola shrnuje dosavadní interpretační přístupy k utrakvismu, jakožto samostatné konfesi. Studie je inspirovaná několika výzkumy orientovanými na kulturní dějiny reformace v 16. století, a pokouší se teoreticky zamyslet nad možnostmi aplikace závěrů výzkumů vycházejících z odlišného prostředí na pozdní utrakvismus. Reformace se neodrážela jen v učené teologické sféře, ale následně se projevila také v náboženské praxi, obdobně jako ve

⁵⁰ Schilling, "Confessionalization in the Empire," 208–09.

⁵¹ Pavel Kůrka, "Od tolerance k netoleranci: proměny katolického postoje od Tridentina k Bílé hoře," in *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, ed. Petr Hlaváček (Praha: Colegium Europaeum, 2013), 261. O projev utrakvistické konfesionalizace tak může jít jen obtížně.

⁵² Zemek, Petr, "Protireformace, rekatolizace, katolická reforma či konfesionalizace? Jak nazvat procesy probíhající v západním křesťanstvu raného novověku," *Studia Comeniana et historica* 75-76 (2006): 233.

⁵³ S poukazem na nejdůležitější aspekty konceptu konfesionalizace shrnuje dosavadní přístupy, Jörg Deventer, "Confessionalisation - a useful theoretical concept for the study of religion, politics, and society in early modern East-Central Europe?" *European review of History* 11, 3 (2004): 403-425.

společenské, kulturní a antropologické perspektivě. Otázky ohledně možnosti srovnání evropské reformace a utrakvismu v takovémto širším úhlu pohledu si práce klade na následujících řádcích.

2. 1. Zplanělá církev a novoutrakvismus

Česká historiografie vytvořila několik interpretací utrakvismu. Přestože tyto historiografické koncepty pocházejí z 19. století, tak i dnes ve 21. století je historici příležitostně reprodukují. První široce přejímaná interpretace utrakvismu a české reformace vznikla na základě názorů tehdejších historiků Václava Vladivoje Tomka a Antonína Gindelyho.⁵⁴ Ve svých dílech orientujících se na náboženské dějiny v českých zemích na začátku raného novověku je pak rozvedl především Ernest Denis, ale také Zikmund Winter.⁵⁵ V podstatě se dá jejich interpretace utrakvismu shrnout zhruba následovně. Od uzavření kompaktát považovali vývoj v tomto náboženském hnutí za úpadkový. Kvůli kompromisní povaze kompaktátních ujednání je považovali za reflexi úpadkové morálky, která v „hrdinném“ husitském hnutí postupně převládla. Následně byli za mravně pokleslé označováni i hlavní představitelé utrakvismu. Například spisovatel a člen utrakvistické konzistoře

⁵⁴ Kromě rozsáhlých Tomkových syntéz se jeho názor objevil především v tomto článku: Václav Vladivoj Tomek, „O církevní správě strany pod obojí v Čechách, od roku 1415 až 1622,“ *Časopis Českého muzea* 22 (1848): 365-383-22, 441-468. Gindely prezentoval tento svůj názor ve svých dvoudílných dějinách Jednoty bratrské: Antonín Gindely, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. Erster Band, Geschichte der böhmischen Brüder (1450 - 1564)* (Praha: Carl Bellmann's Verlag, 1857), Antonín Gindely, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. Zweiter Band, Geschichte der böhmischen Brüder (1564 - 1609)* (Praha: Carl Bellmann's Verlag, 1858).

⁵⁵ Francouzský historik popularizoval teze o upadajícím utrakvismu zejména v knize: Ernest Denis, *Konec samostatnosti české* (Praha: Bursík a Kohout, 1893). Na podobě Denisovy interpretace se pak podepsal i překlad Jindřicha Vančury, Kamil Krofta, „Nový názor na český vývoj náboženský v době předbřlohorské,“ *Český časopis historický* 20, 1 (1914): 10. Zikmund Winter opakovaně prezentuje tento názor ve svém materiálně nedostupném díle o náboženském životě. Zikmund Winter, *Život církevní v Čechách: kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století. Svazek první* (Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1895).

Bohuslav Bílejovský byl považován za zrádce.⁵⁶ Obdobně byly interpretovány i záznamy konzistoře. Ovšem nutno říct, že záznamy o prohřešcích kněží patřily k běžné agendě konzistoře, čili je značně problematické z nich vyvozovat pochybnou morálku v církvi.⁵⁷

Jedinou nezkaženou nositelkou Husova odkazu měla být Jednota bratrská. O analýzu pramenů z prostředí Jednoty bratrské se totiž uvedená zjištění opírají především.⁵⁸ Nejen, že se utrakvismus měl stát úpadkovým po mravní stránce, ale stal se i zrádným hnutím, které na počátku 16. století ochotně podlehl německé – cizácké reformaci. Zikmund Winter popisuje dychtivost po přijetí Lutherových myšlenek zapříčiněnou především špatnou kondicí církve: „*Zmalátnělé, unavené, zmrzelé mysli horlivějších českých kališníků v ráz se vzpružily, kališníci dávno byli nespokojeni se svým stavem, se svým kněžstvem, jehož jim nikdo z římských kněží světiti nechtěl, v Římě neviděli ochoty, spravedlnosti. Přidávali se tedy prudčí Čechové brzy a ochotně k německému novému učení, přes to, že hlouběji sáhlo ve víru, nežli kališníci by se byli kdy sami odvážili.*”⁵⁹ Přestože ještě před vypuknutím první světové války Ferdinand Hrejsa a Kamil Krofta kritizovali tyto teze poplatné době, tak je dodnes možné narazit u dnešních historiků na názory zahrnující tzv. ideově zplanělý utrakvismus.⁶⁰

O další interpretaci se postaral Ferdinand Hrejsa, jehož teze nejsou tolik závislé na předpokladu morální dekadence utrakvistického kněžstva. Prostřednictvím určité generalizace vývoj do Bíle hory v hlavním náboženském proudu popisoval

⁵⁶ Například J. V. Šimák používal takřka emocionální zabarvení své kritiky kroniky Bohuslava Bílejovského: Josef Vitězlav Šimák, “Dva příspěvky k dějinám českého dějepiscectví,” *Český časopis historický* 38 (1938): 92-108.

⁵⁷ Viz kapitola *Kazatelé proti hříchu? Utrakvističtí kněží jako aktéři náboženského života*.

⁵⁸ David, *Nalezení střední cesty*, 46.

⁵⁹ Winter, *Život církevní v Čechách*, 67-68.

⁶⁰ Tezi o určitém úpadku dynamiky využívá: Martin Nodl, “Česká reformace,” in *Umění české reformace (1380-1620)* eds. Kateřina Horníčková, Michal Šroněk, Milena Bártlová (Praha: Academia, 2010), 28.

jako rozdělení na dva základní tábory. První z nich nazýval tzv. staroutrakvisty. Jednalo se o konzervativní utrakvistické křídlo, které trvalo na přijímání pod obojí a vyznávalo tradiční utrakvistickou liturgii. A jak Hrejsa píše, mělo směřovat ke splynutí s římským katolictvím a to i přesto, že staroutrakvisté měli částečně přejímat myšlenky luteránské reformace. Druhé křídlo mělo reprezentovat progresivnější část a použil pro něj termín novoutrakvismus.⁶¹ Tento proud v Hrejsově pojetí nebyl vůbec jednotný. Na jeho pravé straně se nacházelo konzervativní křídlo ovlivněné gnesioluterány, jehož členové byli ochotni spolupracovat i se staroutrakvisty. Nejsilnější byla středová strana vycházející z filipismu. Levé křídlo podléhalo vlivům švýcarské reformace, tedy učení Jeana Kalvína a Ulrycha Zwingliho. Hrejsa zdůrazňuje, že uvedení nebyli luterány či kalvinisty, ale byli podobojími. Nenaráží tím pouze na identifikaci se stranou pod obojí, která byla dlouhou dobu jedinou legalizovanou variantou, k níž se mohli nekatolíci hlásit. Mělo jít o hlubší ideové provázání a užívání termínu novoutrakvismus zdůvodňuje zakořeněním uvedených proudů v domácí husitské tradici. Rozšíření luteránství jako takového, eventuelně jiných protestantských konfesí nečeského původu, zvažuje pouze mezi Němci žijícími na území českého království.⁶² Hrejsa zdůrazňuje, že jeho široké pojetí termínu novoutrakvismus je generalizací, přesto ji považuje za nezbytnou pro interpretaci náboženského života před Bílou horou. Dnes je však termín vnímán problematičtěji.⁶³

⁶¹ Ferdinand Hrejsa, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny* (Praha: České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, 1912).

⁶² Ferdinand Hrejsa, "Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou," *Český časopis historický* 44, 2, (1938): 297.

⁶³ Kromě výrazné kritiky termínu Zdeňkem V. Davidem, na jehož dílo odkazujeme průběžně, jej vnímá jako problematičtější i Jiří Just kvůli interpretačním nejasnostem. Jiří Just, "Církevní řád konzistoře podobojí z roku 1575 v kontextu dobové konfesní situace předbělohorských Čech," *Folia historica bohemica* 31, 1, (2016): 5-23. Jiří Just a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí* (Praha: Lutherova společnost, 2009), 121.

Medievalisté Winfried Eberhardt a marxista Josef Macek odmítli terminologii diferencující mezi novoutraktivismem a staroutraktivismem pro nevhodnost celého pojetí. Podle Mackovy interpretace bylo celé utrakvistické hnutí rozdělené dávno před začátkem reformace v Evropě zahájené Martinem Lutherem. Zdůrazňuje, že dlouhodobě bylo možné pozorovat rozdělení na radikály a konzervativce. Sami utrakvisté se vždy považovali za jednotnou, kompaktní a ucelenou církev, ale vůdčí postavy utrakvistické církve zastávaly rozdílné názory. Macek se ještě vymezil vůči Eberhardtově pojmenování utrakvistických křídel na levé a pravé, takovéto využití termínů užívaných v moderní politice připadalo Mackovi jako nevhodná aktualizace problematiky. Veškerá další terminologická rozdělení jsou v interpretaci těchto historiků považována za zcela uměle vytvořená historiky moderní doby.⁶⁴

Méně odborné pozornosti bylo doposud věnováno moderní interpretaci utrakvismu jako *via media*. Jedná se o tezi česko-amerického historika Zdeňka V. Davida. Navázal na výzkum utrakvistické liturgie, kterému se věnoval David R. Holeton.⁶⁵ Ten ve svých výzkumech poukázal na specifickou podobu utrakvistické liturgie, která se odlišovala jak od protestantských liturgických způsobů, tak od katolického ritu. S tridentskou reformou se následně odlišnost utrakvismu a katolictví ještě prohloubila.⁶⁶ Davidova interpretace odmítá rozdělení utrakvismu v 16. století na novoutraktivistickou a staroutraktivistickou větev a hovoří pouze o jednom sebevědomém hnutí. Utrakvistickou konfesijní pozici interpretuje jako *via media* mezi katolickým Římem a Lutherovým Wittenbergem.⁶⁷ Novoutraktivismus jako

⁶⁴ Winfried Eberhardt, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530* (Munich – Vienna: Oldenbourg, 1981); Josef Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, (Praha: Argo, 2001), 42-43.

⁶⁵ Výsledky dlouhodobého výzkumu utrakvistické liturgie shrnuje: David R. Holeton, "Liturgický život české reformace," in *Umění české reformace (1380-1620)* eds. Kateřina Horníčková, Michal Šroněk, Milena Bártlová (Praha: Academia, 2010), 219-243.

⁶⁶ Považuje české eucharistické hnutí za nejvýznamější svého druhu a překračující reformy tzv. druhé reformace. David R. Holeton, "The Eucharistic Movement in its European Context," *BRRP* 1 (1996): 46.

⁶⁷ David, *Nalezení střední cesty*, průběžně.

termín odmítá, jelikož se jedná o umělý konstrukt, který není zakotven v dobové realitě a jedná se jen o domácí variantu protestantství (zejména luteránství).⁶⁸ Přestože David považuje utrakvismus za specifickou větev katolické církve, staví ji do protikladu k potridentskému katolictví. Popisuje utrakvismus jako reformované katolictví, odmítající mocensky orientovanou hierarchizovanost pozdně středověké církve, která se uplatnila v rámci tridentské reformy.⁶⁹ Utrakvismus David zařazuje k liberálním hlasům za reformu katolictví, jež nebyly v rámci Tridentu vyslyšeny.⁷⁰ Přirovnává myšlenky utrakvistického prostředí k východiskům Erasma, Thomase Morea a zejména Geoga Witzela - konvertity od luteránství ke katolictví. Zůstal ženatý a pracoval jako laický kazatel podporující přijímání podobojí, liturgii v národním jazyce a omezený kult svatých. Navštívil Čechy a jeho pojetí oslovila zejména českého krále Habsburka Ferdinanda I. Jeho pozice oslovovala i předního utrakvistu Pavla Bydžovského, který argumentoval jeho příkladem v polemice s německými luterány.⁷¹

Hrejsův interpretační rámec je logicky ovlivněn dobovým přístupem k historii a také jeho osobní evangelickou vírou. Dnes je na místě položit si otázku, jestli teorie, jejíž vznik ode dneška dělí řada desetiletí, nevyžaduje určité přehodnocení. Jak zhodnotil Richard van Dülmen, reformaci je problematické vnímat očima 19.

⁶⁸ Argumenty proti používání termínu novoutrakvismus je možné prostudovat nejkompaktněji zde: David, "Celistvost církve pod obojí," 882-910.

⁶⁹ Zdeněk V. David, *Realism, Tolerance, and Liberalism in the Czech national Awakening* (Washington D. C.: Wilson Center Press, 2010), 34-35.

⁷⁰ Davidovo pojetí má však i své kritiky. Podle Martina Wernische je Davidovo striktní oddělení utrakvistů od protestantů proti jistým tendencím k utváření přechodných forem a postojů během reformace, které odhalilo evropské bádání. Výzývá tak k intenzivní pramenné konfrontaci Davidových závěrů. Martin Wernisch, *Evropská reformace, čeští evangelici a jejich jubilea* (Praha: Kalich, 2018), 139.

⁷¹ David, *Nalezení střední cesty*, 236-238. K detailům života a práce Geoga Witzela: Barbara Henze, *Aus Liebe zur Kirche Reform: Die Bemühungen Georg Witzels (1501-1573) um die Kircheneinheit* (Münster: Aschendorff Verlag, 1995).

století.⁷² O redefinici fenoménu utrakvismu v 16. století se pokusil právě historik Zdeněk V. David. Zejména jeho tendence posuzovat utrakvismus v souvislostech evropské reformace, nabízí důležitý kontext, v jakém na tento specifický fenomén českých dějin nahlížet. David považuje utrakvismus v první řadě za specifické lokální katolictví, což dokládá i výzkumem utrakvistické liturgie.⁷³ Nezbytná proměna utrakvismu, zapříčiněná jednak odlukou od katolictví a jednak odlišnými ideovými a kulturními východisky, vedla k tomu, že v některých ohledech je možné utrakvismus v 16. století srovnat s fenomény pozorovatelnými ve světě evropské reformace.⁷⁴ Na možnosti komparace bych rád upozornil v několika následujících bodech.

2. 2. Utrakvismus jako *via media* v širší perspektivě

Již Krofta položil otázku pro budoucnost bádání o české reformaci. Viděl ji v hledání vztahu mezi českou a Lutherovou reformací. Měl na mysli především ideová srovnáním, s cílem dobrat se odpovědi na otázku, jestli utrakvismus připravoval půdu pro Lutherovo vystoupení, nebo naopak se k němu utrakvisté ochotně přidali poté, co se luteránství začalo šířit.⁷⁵ Doposud se problematikou zabývala celá řada historiografických prací.⁷⁶ Tato studie by chtěla v návaznosti položit další otázky. Zejména jestli je možné v utrakvismu 16. století pozorovat obdobné trendy jako

⁷² Richard Van Dülmen, "Reformation und Neuzeit: Ein Versuch," *Zeitschrift Für Historische Forschung* 14 (1987): 2.

⁷³ Holeton, "Liturgický život," 228.

⁷⁴ Přirozeně se nabízí paralela s anglikánstvím, s nímž David utrakvismus srovnává. Nejnověji Zdeněk V. David, "Religious Contact with England during the Bohemian Reformation," *BRRP* 11 (2018): 157-176.

⁷⁵ Kamil Krofta, "Novější bádání o Husovi a hnutí husitském: Husitství po Husovi," *Český časopis historický* 21, 1 (1915): 379.

⁷⁶ Základní literaturu a otázky rozebírá: David, *Nalezení střední cesty*, 104-114. K Lutherově postoji např. Scott H. Hendrix, "We are All Hussites? Hus and Luther Revisited," *Archiv für Reformationsgeschichte* 65 (1974): 134-161.

v jiných náboženských proudech doby reformace (a konfesionalizace)?⁷⁷ Pokud přijmeme určitý stupeň generalizace, tak se o tento postup můžeme pokusit. Problémem zůstává, o jakém charakteru utrakvismu taková srovnání hovoří. Zcela jistě jsou tyto otázky namístě, jelikož z pohledu moderní historiografie je příliš zjednodušující mluvit o zcela výjimečném charakteru určitého národního proudu. Vždy se nabízí celá řada fenoménů srovnatelných napříč jednotlivými tábory. Samotný fakt v praxi reálně provedeného pokusu o reformu církve byl doprovázen řadou soci-kulturních okolností. V jejich důsledků dochází k vzniku obdobných fenoménů napříč jednotlivými tábory, i přes značné teologické rozdíly mezi utrakvismem a protestantstvím. Dalším akcelerátorem takovéto diskuze je částečné vyřazení utrakvismu z globálních reformačních dějin z důvodu politického rozdělení světa ve 20. století. I tyto otázky jsou součástí aktuální vědecké debaty v bádáních o reformaci.⁷⁸

Kam ale utrakvismus zařadit v kontextu ostatních konfesí, jejichž vznik zapříčinila reformace 16. století? Návrat k starým interpretacím je značně problematický. Vnímat utrakvismus jako morálně úpadkové hnutí, kvůli nutnosti vytvářet kompromisy s římským katolictvím, bylo zcela oprávněně odmítnuto již Hrejsou a Kroftou na začátku 20. století. Koncept novoutrakvismu, který následně nabídli, je však ze současné perspektivy až příliš široký a těžko použitelný.⁷⁹ To, že Hrejsa poukazuje na promíchávání různých konfesijních přístupů, je velmi podnětné,

⁷⁷ Zmínka o katolictví je zde vynechána záměrně, jednak je vztah utrakvismu a římského katolictví rozebírán o několik řádků níže a jednak je pochopitelně katolictví součástí širšího pojetí reformačního horizontu. Termíny jako katolická reforma nebo protireformace o vztahu jasně vypovídají. I kvůli této nejednoznačnosti se rozšířil termín konfesionalizace, který je však pro utrakvismus v 16. století v současnosti obtížně aplikovatelný. K terminologickým přím ohledně interpretace dění v katolické církvi např. Zemek, "Protireformace, rekatolizace," 227-234.

⁷⁸ Diarmaid MacCulloch hovoří o oddělení střední Evropy od "oficiálních" dějin reformace a o menším historiografickém zájmu o tento geografický horizont v rámci reformačních dějin. Považuje to za určitý nedostatek, který by měli historici a ostatní badatelé na tomto poli napravit. MacCulloch, Laven, Duffy, "Recent Trends," 706.

⁷⁹ Just, "Církevní řád konzistoře podobojí," 5-23.

ale snaha tuto různorodost ukrýt pod jedním zastřešujícím pojmem je problematická. Idea totiž byla v Hrejsově pojetí motivována přesvědčením části odborné veřejnosti o platnosti dnes již překonané metahistorické domněnky. Ta přiřazovala protestantismu stěžejní úlohu pro pokrok v civilizačním vývoji.⁸⁰ Do tohoto schématu bylo rovněž potřeba zařadit utrakvismus jako prototyp protestantství, v němž se postupně sám rozplynul.⁸¹ Tato metodologická východiska však komplikovanost procesu utváření konfesí v průběhu 16. století zachycují s ahistorickým zatížením, které vzniká při pohledu na historii očima paradigmát 19. století. Mnohé pojmy jsou tak bezděčně zatíženy negativními hodnotícími stanovisky, jak správně upozorňuje Robert Novotný.⁸²

To je jeden z důvodů, proč se tato studie zamýšlí více nad moderní interpretací pozdního utrakvismu. Zdeněk V. David a David R. Holeton řadí utrakvismus spíše ke katolictví, respektive ho interpretují jako tradiční západní křesťanství, které se vyvinulo v model národní církve. Z jedné strany odmítlo církevní vládu papežství a z druhé strany se vymezilo proti biblickému redukcionismu luteránů a kalvinistů.⁸³ Utrakvismus je konzervativním hnutím a proti luteránství se staví jako k příliš radikální cestě. K doložení této interpretace můžou posloužit některé utrakvistické prameny, například kronika Bohuslava

⁸⁰ Protestantismus je samozřejmě fenoménem, jehož vliv na lidskou civilizaci je neodiskutovatelný. Na tomto místě se spíše práce vymezuje proti problematicky uchopitelnému vnímání samotného „pokroku“. Postmoderní výzvy současnosti totiž nedovolují pohlížet na historii, jako lineární dějinný vývoj k pokroku.

⁸¹ David, „Celistvost církve pod obojí,” 887.

⁸² Robert Novotný, „Konfesionalizace před konfesionalizací? Víra a společnost v husitské epoše,” in *Heresis seminaria: pojmy a koncepty v bádání o husitství*, eds. Pavlína Rychterová, Pavel Soukup (Praha: Centrum mediévistických studií, 2013), 237. Podobným způsobem funguje i termín novoutrakvismus, který v sobě zahrnuje něco „pozitivně“ nového. Staroutrakvismus má v sobě naopak zahrnut negativní konotace, k něčemu starému a překonanému. Jakkoliv utrakvisté v 16. století odkazují na svou tradici a „starou“ víru.

⁸³ Zdeněk V. David, David R. Holeton, „Introduction,” *BRRP* 6 (2007): 14.

Bílejovského.⁸⁴ Ve třicátých letech 16. století byla ideologickým manifestem utrakvismu, stavějícím na dlouhé historické tradici české reformace. Lze ji vnímat jako vlastní snahu odlišit se proti dalším rodícím se konfesím. Obdobnou funkci mělo znovuvydání *Hádání pravdy a lži* Ctibora Tovačovského z Cimburka v roce 1539. Text z pera přední osobnosti utrakvismu poděbradské éry sepsaný roku 1467 opětovně posloužil jako ideová výzbroj v rámci vymezování proti radikálnější konkurenci. Utrakvisté se obraceli do minulosti své církve, kde čerpali argumentaci pro konfesijní různice.⁸⁵ Věk konfesijních sporů neprodukoval jen nové polemické spisy, ale za stejným účelem využíval již existující texty. Pro svůj účel je postačovalo zasadit do správného kontextu, jenž ovlivňoval způsob, jakým byly čteny.⁸⁶

Zdeněk V. David vychází ve své práci především z teologicko-ideového zakotvení utrakvismu. Kromě výrazných specifík v častém přijímání pod obojí, v přijímání dětí a kultu světců české reformace Jana Husa a Jeronýma Pražského, je utrakvismus ukotven v lokálním středověkém katolictví a je poměrně vzdálen principům protestantské reformace. Ale reformace není jen teologickou disputací, jedná se o kvalitativní změnu v církevních strukturách, které nastolily alternativu k římskokatolické konfesi. Takovouto alternativu s vlastní strukturou a organizací utrakvismus vybudoval a v tomto ohledu nepostrádá reformační kvalitu.⁸⁷ Proto se pokusíme na úvod této práce nastínit, v jakých ohledech je možné se tázat po styčných bodech mezi utrakvismem a tím, co dosavadní historická bádání považují za typické pro dobu reformace a konfesionalizace v Evropě.

⁸⁴ Základní charakteristiku pramene poskytuje: Ota Halama, "Kněz Bohuslav Bílejovský a jeho Česká kronika," in *Bohuslava Bílejovského Kronika česká, Acta reformationem bohemicam illustrantia* 7, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2011), 8-26.

⁸⁵ Mirjam Bohatcová, *Pravda a lež v rukou právníka* (Přerov: Muzeum Komenského, 1995), 7.

⁸⁶ Miller, *Propaganda, symbolika a rituály*, 10.

⁸⁷ Tato okolnost zásadně odlišuje husitství a utrakvismus od středověkých heretických hnutí. Pavel Soukup, "Kauza reformace: Husitství v konkurenci reformních projektů," in eds. *Heresis seminaria: pojmy a koncepty v bádání o husitství*, Pavlína Rychterová, Pavel Soukup (Praha: Centrum medievistických studií, 2013), 215.

2. 3. Konzistoř a její kněží - příklad reformační správy

Pokud se zaměříme na vlastní správu utrakvistické církve, dostáváme se do prostředí odlišného od hierarchického pojetí eklesiologie v římském katolictví. Sociální kontext fungování utrakvismu totiž musel být z podstaty věci odlišný. Dolní konzistoř, nejvýznamnější správní orgán, se skládala ze sboru významných utrakvistických kněží.⁸⁸ V podstatě se jedná o presbyteriální systém správy církve obdobný těm, které se ustanovily v jiných reformačních církvích.⁸⁹ Ty se totiž rovněž musely vypořádat s nutností nahradit správní orgány odvrhnuté římsko-katolické církve. Ronnie Po-Chia Hsia charakterizoval v několika bodech hlavní funkce reformních presbyterií - rad pastorů/seniorů.⁹⁰ I činnost utrakvistické konzistoře se dotýkala obdobných funkcí.

Z bodů charakteristických pro tato presbyteria a zároveň typických pro utrakvistickou agendu můžeme uvést následující:

- 1) Problematika církevních komunit a sociálního chování členů církve.
- 2) Otázky spojené s rodinnými záležitostmi a zejména s manželstvími.
- 3) Správa samotné církve, která zahrnovala volbu členů konzistoře, dosazování pastorů,⁹¹ v utrakvistickém případě kněží na fary a vypořádávání se s teologickými kontroverzemi.

⁸⁸ Složení dolní konzistoře se ustálilo od dob administrátora Václava Korandy mladšího, kdy od roku 1478 mělo v konzistoři zasedat 8 kněží a 4 univerzitní mistři. Dolní konzistoř byla pojmenována podle týnského chrámu, který se nacházel níže oproti katedrále svatého Víta. Ta náležela katolické horní konzistoři v době sedisvakance na pražském arcibiskupském stolci.

⁸⁹ Zdeněk V. David zdůrazňuje, že utravistická církev je presbyteriální, ale nikoli presbyteriánská. David, *Nalezení střední cesty*, 21.

⁹⁰ Hsiova sumarizace funkcí vychází z výzkumu prováděného v Emdenu po-té, co zde kalvinistickou církev vybudoval exil z Nizozemska. Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750* (London - New York: Routledge, 1992), 124-125.

⁹¹ Do problému dosazování utrakvistických kněží na fary vstupovalo patronátní právo a také zájmy konkrétních komunit. Problému se věnoval ve své monografii Kůrka, *Kostelníci, úředníci měšťané*.

4) Velkou část agendy zaujímaly deviace v doktríně členů, jejich správné oblékání stejně jako násilnosti, ke kterým v předmoderní společnosti docházelo poměrně běžně.

Všechny uvedené problémy se odráží v aktech konzistoře.⁹² Pro téma naší studie je potřeba zmínit časté záznamy, které řešily deviace v doktríně a teologické kontroverze. Ty také byly jedním z důvodů, proč vznikaly interpretace o zplaněném utrakvismu a jeho proměny v luteránský novoutrakvismus. Pavel Kolař vidí příčinu existence doktrinálních deviací u členů církve především v nízké úrovni vzdělání některých kněží.⁹³ O čemž by svědčilo, že kněží zpravidla po obvinění z určitého prohřešku slibovali polepšení a doptávali se na poučení ve věcech víry.⁹⁴ Prohřešky proti utrakvistické doktríně se do tohoto typu pramenů dostaly kvůli záměru instituce je tam zapisovat. Agendu totiž tvořily zejména konfliktní situace. Považuji tudíž charakter těchto zápisů za obvyklou agendu, se kterou se běžně setkávaly všechny církve v 16. století, a považuji za přecenění hodnoty těchto pramenů jakožto dokladu úpadku nebo přílišné bezradnosti církve.⁹⁵

Již v samotných počátcích měli v konzistoři značný vliv i laici. Navíc do církevní správy na komunitní úrovni výrazně zasahovali zádušní úředníci se členy osady. Utrakvistická záduší totiž byla spravována členy osady.⁹⁶ Členové komunity tak měli výrazný vliv nad ekonomickým provozem farnosti. Naopak do fungování

⁹² *Jednání a dopisy konsistoře katolické i utrakvistické. I. díl, Akta konsistoře utrakvistické. Monumenta Historiae Bohemica V.*, eds. Klement Borový, Antonín Gindely, (Praha: I. L. Kolber, 1868). *Jednání a dopisy konsistoře katolické a pod obojí. Nové řady díl I., Jednání a dopisy konsistoře pod obojí působou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562-1570*, ed. Julius Pažout (Praha: Historický spolek, 1906). Nedávno byly objeveny nové literární pozůstatky úředních záznamů utrakvistické konzistoře. Opět se v nich objevují doklady o péči v komunitních záležitostech, dosazování kněží na fary, teologické kontroverze a pravidelně se v nich opakuje agenda manželských sporů. Jindřich Marek, "Nové písemnosti utrakvistické konzistoře a další dodatky k soupisu samostatných rukopisných zlomků v Národní knihovně ČR," *Archivní časopis* 59, 1 (2009): 27-55.

⁹³ Pavel Kolař, "Utraquist Liturgical Practise in the Later Sixteenth Century," *BRRP* 8 (2011): 231.

⁹⁴ Viz kapitola *Kazatelé proti hříchu? Utrakvističtí kněží jako aktéři náboženského života*.

⁹⁵ Winter, *Život církevní*, 157-158.

⁹⁶ K terminologii pojmu osada v utrakvismu: Kůrka, *Kostelníci, úředníci, měšťané*, 65. Termín „osada, osadní, etc.“ Je používán i v záznamech konzistoře, např. *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 16, 20. etc.

katolické církve, které se měl utrakvismus výrazně podobat, takovéto fungování konzistoře a komunit věřících příliš nezapadá. Naopak je to jeden z elementů, v němž je možné spatřovat reformační kvalitu utrakvismu. Nově vznikající církve totiž byly nuceny nahradit odvrhnutý katolický systém jiným systémem. Sociální aspekty fungování církevního společenství tak vytvářejí jiný obraz, než jaký nabízí pohled do ideového zázemí utrakvismu.

O specifické pozici utrakvismu také vypovídá přístup ke kněžství. Zcela oprávněně můžeme tvrdit, že lpění na svátostném kněžství utrakvistických kněží bylo výraznou překážkou, která je v 16. století oddělovala od ostatních reformačních proudů. Naopak by se mohlo zdát, že právě svátostné kněžství nutilo utrakvisty vrátit se do lůna římskokatolické církve, což však nikdy neudělali. Pojetí kněžství se utrakvismu vzhledem k okolnostem vyvíjelo, k čemuž docházelo i v jiných konfesních uskupeních. Nejlépe je problematika demonstrovatelná nastíníme-li, jak koreluje utrakvistické pojetí s jinými přístupy.

Římské katolictví kladlo důraz na sakrální charakter ordinovaného kněžství a tridentský koncil tento přístup prohloubil a institucionalizoval. Kněz byl prostředníkem pro dosažení boží milosti. Takovéto pojetí role svátostného kněžství je v opozici k podobě kněžství vyvinuté jako důsledek uplatnění Lutherovy doktríny *sola fide*, která roli kněze upozadila a zařadila ho do středu křesťanské komunity. Nikoli mimo nebo nad ni, jak je to v tridentském pojetí.⁹⁷ Utrakvismus se snažil držet apoštolské sukcese. Přeneseně měla být naplněna utrakvistickými kněžími prostřednictvím dodržení biskupské ordinace řadových kněží. Bylo tak zachováno kněžské pouto k papeži.⁹⁸ Navíc kněží byli klíčovými aktéry a autoritami utrakvistické církve. Zejména díky samotnému lidovému charakteru církve, ale

⁹⁷ Luise Schorn-Schütte, "The New Clergies," in *Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 461.

⁹⁸ Eberhard, "Konfessionsbildung und Stände," 45, David, *Realism, Tolerance, and Liberalism*, 26.

rovněž díky tomu, že šlechta přecházela k protestantským konfesím.⁹⁹ V řadách tuzemské šlechty totiž postupem doby stoupal zájem především o luterství a objevovaly se rovněž konverze od utrakvismu zpět k římskokatolické církvi, často motivované politickými ambicemi.¹⁰⁰ Podle Zdeňka V. Davida utrakvistická církev neumožňovala představitelům šlechty uplatnění prostřednictvím prestižních církevních funkcí a etablovala se tak jako plebejská církev v opozici, a mnohdy v přímém konfliktu, s představiteli šlechtické obce.¹⁰¹ Tudíž je možné nahlížet kněží jako stěžejní skupinu v této lidové církvi, která ji reprezentovala a organizovala. Jak je možné pozorovat v dochovaných aktech konzistoře, byl také kladen důraz na roli svátostného kněžství.

Specifičnost utrakvistické cesty vychází z kontextu četného přijímání pod obojí způsobu. Tato výrazná liturgická změna, vyústila v transformaci role kněze v komunitě, protože přijímání laiků z kalicha odstranilo jeden z nejviditelnějších rozdílů mezi knězem a laikem. Utrakvistické specifikum tak smazávalo společenské rozdíly, jak se domnívá David R. Holeton.¹⁰² Důsledkem je určitá ambivalentnost, která narušuje černobílé vnímání katolictví a protestantství. Utrakvismus sice nechtěl institucionálně měnit tradiční pozici svátostného kněžství, ale liturgická specifika, která přijal, se musela v praxi projevit. V protestantství zeměna doktríny Martinem Luthere vedla ke změně pojetí kněžské instituce. Mezi utrakvisty se situace měnila

⁹⁹ Významným reprezentantem utrakvismu byla samozřejmě četná utrakvistická města. V městském prostředí se pohybovalo a realizovalo právě utrakvistické kněžstvo. Duchovní a reprezentanti měst zároveň mohli na lokální úrovni vystupovat jako vzájemná konkurence. Kůrka, *Kostelníci, úředníci, měšťané*, 34-35. Příliš to však nemění na specifickém postavení kněží uvnitř samotné konfese. Městské prostředí pak bylo velmi významné pro rozvoj konfese jak v utrakvismu, tak v reformaci Pavel Kůrka, "(Staro-)utrakvismus 16. století - konfese měst?" in *Slánské rozhovory 2010: Česká husitská reformace, historie, osobnosti, teologie umění* (Slaný: Město Slaný, 2011), 29-31.

¹⁰⁰ Utrakvistická šlechta přestupovala ke katolictví kvůli možnostem zisku úřadů. Josef Polišínský, Frederick Snider, "Změny ve složení české šlechty v 16. a 17. století", *ČsČH* 20, 4 (1972): 519. Složení šlechtické obce ovlivnilo zakupování příslušníků nobilitace ze zahraničí, nicméně kvantifikace tehdejších poměrů poukazuje, že vliv této převážně německé šlechty by neměl být přeceňován. Alois Míka, "Národnostní poměry v Čechách před třicetiletou válkou", *ČsČH* 20, 4 (1972): 209-228.

¹⁰¹ Zdeněk V. David, "The Plebeianization of Utraquism: The Controversy over the Bohemian Confession of 1575," *BRRP* 2 (1998): 131-135.

¹⁰² Holeton, "Liturgický život," 220.

postupně z druhé strany, jako vedlejší dopad změn v liturgické praxi. S tím souvisí četné konflikty mezi věroučnou autoritou utrakvistické konzistoře a praxí v níž se pohybovali kněží.

Ambivalentní schéma je pozorovatelné v utrakvismu 16. století na příkladu celibátu. V potridentském katolictví měl celibát podtrhovat postavení kněze mimo každodennost katolické komunity. U protestantů měl být ženatý kněz nejen otcem kongregace, ale také příkladným otcem rodiny.¹⁰³ Přestože v utrakvismu nebyl celibát nikdy zrušen, tak celá řada utrakvistických kněží ženatá byla. Jako ženatý kněz Václav, který píše konzistoři roku 1558: „*O svátosti manželství potvrzování osob hodných také věřím, poněvadž učení svatého Pavla ani biskupům ani jáhnům toto nezbraňuje...věřím i o klíčích, že jsou správcům církevním poručeny k svazování bezbožných hříšníkův a k rozvazování kajících aneb rozhřešování.*”¹⁰⁴ Byť argumentuje kněz Václav v otázce manželství biblicismem, zastává tradičně pozici kněžské moci v otázce absoluce od hříchů.

Zatímco pro fungování kněze uvnitř komunity bylo manželství poměrně praktické, vedení církve v konzistoři ho zakazovalo jen s malými úspěchy. Ovšem i mezi katolíky najdeme v průběhu 16. století množství ženatých kněží. De facto konec tomuto fenoménu přinesla až ustanovení tridentského koncilu. O to více se utrakvismus vzdaloval potridentskému katolictví.¹⁰⁵

Pozice utrakvismu se v tomto ohledu proto jeví jako *via media* mezi Římem a nově vznikajícími reformačními proudy. A to nejen v tom, že utrakvisté hledají spojení s protestanty pouze v politické alianci, jak argumentuje Zdeněk V.

¹⁰³ Schorn-Schutte, “New Clergies,” 462.

¹⁰⁴ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 22.

¹⁰⁵ Po-Chia Hsia, *Social Discipline*, 43.

David.¹⁰⁶ I projevy každodenního života v utrakvistické církvi se nacházejí mezi těmito určujícími tábory.

2. 4. Úvaha nad rolí rituálu z kulturně historické perspektivy

Tradičně byl v historické analýze reformace brán zřetel především na představitele elit, kteří udávali směr v učeném teologickém kontextu z pozice intelektuálů anebo z šlechtické pozice ekonomicko-politické dominance privilegovaných vrstev. České dějiny raného novověku nabízí i odlišnou perspektivu než převládající pohled optikou elitních šlechtických vrstev.¹⁰⁷ Při úvahách o náboženském životě by neměl unikat ani zájem o fungování náboženských systémů mezi širšími vrstvami lidí.¹⁰⁸ Proto si zde dovoluji několik úvah směřujících na fungování rituálu v předmoderním světě. Rituální aspekty náboženství byly klíčovými prvky prožívání víry mezi běžnými věřícími a to i přesto, že oficiální teologie roli rituálu umenšovala. I když dlouhou dobu byla zastávána teze, že reformace odsunula náboženské rituály připomínající pověrečnou zbožnost, pohled na náboženský život v nižších patrech společnosti tuto hypotézu narušuje.¹⁰⁹ Protestantismus byl považován za racionálnější a odhlížející od pověrečné zbožnosti.

¹⁰⁶ David, *Nalezení střední cesty*, 109-103.

¹⁰⁷ Zdeněk V. David, "Utraquism as a Commoners' church," *BRRP* 8 (2011): 177.

¹⁰⁸ Alec Ryrie, "Introduction: The European Reformations," in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 7.

¹⁰⁹ Flemming Nielsen, "Ritualization and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual Process," in *Religion, Ritual, Theatre*, eds. Bendt Holm, Bent Flemming Nielsen, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 19-20, 28. Napříč různými konfesemi ve věku reformace nedocházelo ani tak k odkouzlování světa, jak si představoval Max Weber, ale spíše k výměně určitých způsobů pověrečné zbožnosti. David Bagchi, "Germany and the Lutheran Reformation," in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 31.

Jenže bez toho by jen těžko mohl oslovit běžné věřící, kteří intelektuálním projevům a textům nerozuměli.¹¹⁰

Tradičně je stěžejním rituálem křesťanského náboženství obřad eucharistie, který je klíčový nejen pro středověkou a rané novověkou zbožnost, ale také pro běžný život prostého člověka.¹¹¹ John Bossy poukazuje na to, že eucharistická večeře byla vnímána jako nejtranscendentnější okamžik v životě křesťana.¹¹² Nicméně ve středověké praxi hostii obvykle požíval jenom kněz. Podle některých interpretací z této pasivní účasti laiků na bohoslužbě vyvěral odlišný přístup české reformace.¹¹³ Eucharistie byla v utrakvismu nezastupitelným liturgickým aktem nejvyšší důležitosti. Odlišné pojetí vyčleňovalo utrakvisty od zbytku křesťanství jak v pozdním středověku, tak po vypuknutí reformace. V evangelických církvích se časté přijímání prosadilo až ve 20. století.¹¹⁴ Celkově utrakvistická specifika spočívala v častém přijímání pod obojí, přijímání z kalicha laiky a podávání eucharistie dětem od nejtútlejšího věku. Ačkoli se můžou tyto specifika zdát jako povrchní, ve vnímání utrakvistů se jednalo o esenciální součást víry. Pro obyčejného člověka byla možnost aktivní účasti na svátosti velmi atraktivní eventualitou, jak prožívat víru. Časté přijímání svátosti eucharistie totiž uvozovalo možnost boje s hříchem v každodenním životě.¹¹⁵ Aktivní účast na spáse je typická pro celou českou reformaci.¹¹⁶

V potridentském katolictví je rovněž možné najít snahu o aktivní zapojení do střetu s hříchem v profánním světě věřícího. Dále se potridentská církev orientovala

¹¹⁰ Ulinka Rublack, *Reformation Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 192-193.

¹¹¹ Lee Palmer Wandel, *Eucharist in Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1-13.

¹¹² John Bossy, *Křesťanství na západě*, 94-95.

¹¹³ Holeton, "Liturgický život, 220"

¹¹⁴ Holeton, "Evolution of Celebration," 198.

¹¹⁵ David Myers, *Poor Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter Reformation Germany* (London: Ithaca, 1996), 195. David R. Holeton považuje četnost přijímání za počáteční motiv liturgické reformy v utrakvistických Čechách, viz výše. Obdobně argumentuje i Bossy, *Křesťanství na Západě*, 64. Na motivaci v boji s hříchem při přijímání pod obojí narážíme v následujících kapitolách.

¹¹⁶ Frederick G. Heymann, "The Impact of Martin Luther upon Bohemia," *Central European History* 1 (1968): 122.

na vnímání zbožnosti prostřednictvím vizuálních smyslů. David R. Holeton se domnívá, že v utrakvismu tyto fenomény objevujeme v odlišném kontextu. Aktivní účast všech věřících na bohoslužbě nejen prostřednictvím vizuálního vjemu, ale také přímým fyzickým kontaktem se svatými substancemi vedla v utrakvismu ke smazávání rozdílů mezi laikem a knězem v rámci církevních komunit.¹¹⁷ V tridentském modelu tomu bylo naopak. Kněz měl být vyčleněn jako výlučný prostředník na cestě k Bohu.¹¹⁸ Celkově tak utrakvistická bohoslužba zůstala statická, zastarávala a konzervovala v sobě prvky husitské středověké reformy lokálního katolictví.¹¹⁹ Tridentický model se však setkával s negativní odezvou na celé řadě míst tehdejšího katolického světa a na jeho odmítání věřícími si lokální biskupové často stěžovali papeži.¹²⁰ Zatímco díky separaci utrakvismu od papežské autority se lokální odchylky české církve nadále bez větších obtíží praktikovaly v utrakvistických kostelích.

Do kontextu úvah o úloze náboženského rituálu je nutné zmínit vliv protestantských proudů. V podstatě již Lutherova doktrína *sola fide* měla v důsledku význam rituálu značně umenšit. Což se však v úplnosti mezi luterány nestalo. Jednou z příčin je, že Lutherovy doktríny se v praxi prosazovaly mnohdy obtížně.¹²¹ Ani Lutherovi se nepodařilo uplatnit všechny myšlenkové teze do důsledku. Například přestože pozměnil pojetí křtu jako rituálu, jeho význam přetrvával. Obzvláště zachování nouzového křtu porodní bábou dosvědčuje, že Luther pokládal rituál křtu

¹¹⁷ Holeton, "Liturgický život," 220.

¹¹⁸ K roli smyslů v potridentské rituální zbožnosti. Susan C. Karant-Nunn, "Ritual in Early Modern Christianity," *Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 380.

¹¹⁹ Holeton, "Liturgický život," 228.

¹²⁰ Simon Ditchfield, "Tridentine Worship and the Cult of Saints," *Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 203.

¹²¹ Ronald Rittgers, *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany* (Cambridge - London: Harvard University Press, 2004), 213-214.

za základ spásy člověka navzdory doktríně o ospravedlnění pouhou vírou.¹²² Luterány tak tyto okolnosti vedly k určitému přehodnocování vlastních stanovisek, o čemž svědčí i smířlivý tón textu Augsburské konfese. Lutherovy následovníky je proto možné pokládat do jisté míry za konzervativní. Zejména situace v pozdějším luteránství, odlišném od raných radikálních myšlenek Martina Luthera, by mohla být srovnatelná s překážkami, které řešil utrakvismus.¹²³

Odlišná situace nastala v kontextu reformního křídla rozvíjejícího se ve Švýcarsku. Zwingli katolický eucharistický rituál důrazně odmítl. Eucharistie se stala pouze komemorativní událostí. Nemělo se nadále jednat o rituál, který míří na vizuální smysly účastníků, zbožnost měla být co nejvíce spirituální záležitostí.¹²⁴ Srovnání utrakvismu s reformací se švýcarskými kořeny tak není v tomto ohledu stejně nosným tématem jako komparace s reformací Lutherovou.¹²⁵ Luteráni totiž nešli pouze cestou změn oproti dosavadním přístupům. Naopak se v druhé polovině 16. století obraceli k středověkým tradicím, které uchovávali v kontrastu k modernizujícím snahám kalvinismu a potridentského katolictví.¹²⁶ Současné bádání tak upozorňuje na trochu paradoxní tendence v průběhu utváření luterské konfese, k čemuž docházelo i mezi utrakvisty. Naopak reformované konfese v tomto ohledu zastávají zcela opozitní stanoviska proti utrakvistům. Utrakvistické reformy odráží mnohem více specifickou středověkou odnož západního křesťanství, než aby

¹²² Karant-Nunn, "Ritual in Early Modern Christianity," 375. V reakci na Zwingliho snahy přistupovat ke svátosti eucharistie jako ke vzpomínce - důsledkem doslovného vnímání Písma, se objevila myšlenka odmítnutí křtu dětem, jelikož nenachází oporu v Novém zákoně. Vznik sekty novokřtěnců tak poukazuje na rozdíl v doslovném uplatňování některých doktrín, k němuž však nedocházelo, ani u tak radikálního teologa jakým byl Luther, Bossy, *Křesťanství na Západě*, s. 133.

¹²³ Současné historické bádání o luteránství si všíma toho, že hnutí má výraznou tendenci konzervovat prvky starší zbožnosti. Andrew Spicer, ed., *Lutheran Churches in Early Modern Europe* (Farnham – Burlington: Ashgate, 2012).

¹²⁴ Karant-Nunn, "Ritual in Early Modern Christianity," 375.

¹²⁵ Na druhou stranu v jiných aspektech kulturních projevů, tyto komparace nemusejí být vylučovány. Otázka projevů reformace ve městech atd.

¹²⁶ Konzervující tendence luterství 2. pol. 16. století se projevíly mimo jiné v zachování řady středověkých rituálů. Diskuzi shrnuje např. Karant-Nunn, Susan: "Afterwards," in *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, ed. Andrew Spicer (Farnham - Burlington: Ashgate, 2012), 486-493.

nabízely úrodnou půdu inovacím kalvinistického stříhu.¹²⁷ Tato výrazná odlišnost vrhá poněkud skeptický stín na možnost existence novoutrakvismu, který by na levém křídle propojoval reformaci zwingliánského nebo kalvínského stříhu s utrakvismem do rozsáhlejšího proudu. Takovéto promísení se jeví na institucionálním základě jako velmi komplikované. Obzvláště pokud by k němu mělo docházet ve větším měřítku.

2. 5. Kazatelství a liturgie mezi středověkem a reformací

Kázání v národním jazyce se mělo stát nejdůležitějším prvkem vztahu mezi knězem a laikem v rámci protestantské bohoslužby. Je provázáno s reformační doktrínou sola scriptura a mělo zprostředkovat přímý kontakt s Písmem a nahradit tak ritualizovanou podobu náboženství.¹²⁸ Jak je patrné z výše uvedeného, není to zcela jednoznačné. Kazatelství sice je výrazným fenoménem reformačního dění, hrálo však významnou úlohu i ve zbožnosti středověku.¹²⁹ I zde se ukazuje, jak mohla reformace navazovat na středověkou zbožnost. Anne T. Thayer ve svém výzkumu poukázala na provázanost rozšíření reformace s podobou kazatelské praxe na jednotlivých územích ve středověku. Obsah a pojetí kázání, která podle kazatelských příruček v konkrétních regionech dominovala, se podepsala na úspěchu či neúspěchu nastupující reformace.¹³⁰

¹²⁷ Podle některých interpretací by reálný důvod k roztržce mezi ranou českou reformací a římskokatolickou církví ani nevznikl nebýt bouřlivých událostí na počátku 15. století ohledně papežského schizmatu a upálení Jana Husa. Bossy, *Křesťanství na Západě*, s 107.

¹²⁸ Nielsen, "Ritualisation and Church," 20-21.

¹²⁹ Henry Kamen, *Early Modern European Society* (Abingdon: Routledge, 2005), 222-223.

¹³⁰ Podle hypotézy Anne T. Thayer v oblastech, kde byly využívány kazatelské příručky orientované na individuální část procesu pokání („*contrition of hurt*“) se snadno šířily reformační myšlenky. Naopak v oblastech, kde kněží používali kazatelské příručky vyzdvihující svátostnou roli kněze při rozhřešení, se obyvatelé drželi dál tradičního katolického vyznání. Anne T. Thayer, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation* (Farnham - Burlington: Ashgate, 2002), 184-185.

Kázání v češtině plnila stěžejní úkol v rámci komunikace již v průběhu husitské revolty po upálení Mistra Jana Husa. Zůstaly součástí utrakvismu i v průběhu 16. století s tím, že bilingvní utrakvistická liturgie regionálně variovala v poměru množství latinské a české části bohoslužby.¹³¹ Jazykový kontext liturgie a kazatelství se v utrakvismu nutně vzájemně ovlivňoval. Utrakvistická zbožnost se vyvíjela v souladu s výraznými vernakularizačními tendencemi, nicméně i v 16. století najdeme stopy česko-latinského liturgického bilingvismu.¹³²

Dokladem rozvoje kazatelské kultury v reformačním světě jsou i masivně tištěné homiletické texty. Vznikají nové žánry jako svatební, ale především pohřební kázání. Za pozornost stojí, že toto masivní rozšíření je příznačné pro luteránství, ale nikoliv pro reformované konfese.¹³³ Kazatelské texty se rozšiřovaly i v českém prostředí mezi utrakvisty. Najdeme mezi nimi i pohřební kázání. Kvantitativně však nedosahovalo české prostředí takového rozšíření jako u německých luteránů.¹³⁴ Je patrné, že tento žánr v utrakvistickém prostředí byl výrazně ovlivněn z německého luteránského prostoru. Jako příklad může posloužit série pohřebních kázání vydaných po smrti utrakvistického šlechtice Albrechta Smiřického ze Smiřic.¹³⁵ Pro utrakvismus jsou typické i texty, které nejsou přímo kazatelské, ale jsou psány kněžími a nejspíš byly úzce provázány s jejich kazatelskou činností. Jako příklad můžeme uvést texty Pavla Bydžovského, Vavřince Leandra Rvačovského anebo

¹³¹ Synod z roku 1524 vyzýval, aby se národní jazyk používal co nejvíce, ale nadále rozsah používání latiny a češtiny lokálně varioval. David R. HOLETON, "Bohemia Speaking to God: the Search for a National Liturgical Expression," in *Public Communication in European Reformation* eds. Milena Bártlová, Michal Šroněk (Praha: Artefactum, 2007), 114. HOLETON, "Liturgie české reformace," 222.

¹³² Na zajímavý příklad vzácného dvojjazyčného misálu upozornil David R. HOLETON, "All Manner of Wonder Under the Sun: A Curious Development in the Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy," *BRRP* 3 (2000), 161-172.

¹³³ Karant-Nunn, "Ritual in Early Modern Christianity," 378.

¹³⁴ Dochované množství starých tisků v německém a českém prostředí srovnával: Miloš Sládek, "Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století," in *Česká literatura doby baroka (= Literární archiv)* 27 (1994), 194.

¹³⁵ *Processus aneb vyspánj slavného pohřbu dobré a vzácné paměti vrozeného Pána, Pana Albrechta Smiřického z Smiřic* (Praha: Daniel Karolides z Karlsberka, 1614). Pro tento sborník pohřebních kázání napsalo text několik významných utrakvistických kněží jako Vít Jakeš Přerovský, Jan Campanus Vodňanský anebo Vít Phagelus Písecký.

méně známého Václava Porcia Vodňanského, které budeme analyzovat v dalších kapitolách této práce. Vzhledem ke známým informacím můžeme tyto autory považovat za typické představitele utrakvismu. Pro studium utrakvismu jsou tyto prameny stěžejní, protože sloužily k předčítání a mluvená kultura následně utvářela obecné povědomí mezi širokými vrstvami obyvatel - posluchačů v utrakvistických Čechách.¹³⁶

Přestože kazatelství bylo v utrakvismu velmi významným fenoménem a docházelo k přejímání inspirace u luteránů, snaha o to, aby nahradilo ritualizovanou bohoslužbu, se v něm neobjevovala. Utrakvismus klade velký důraz na biblické autority, ale biblický redukcionismus, kterým mělo kázání písma nahradit jiné liturgické úkony, je pro utrakvistickou *via media* příliš radikální.

Utrakvismus zůstával u vernakularizačních tendencí, které jsou pro něj typické již od středověku. V evropské reformaci se prosazoval obdobný trend a je patrné, že posiloval v průběhu 16. století to, co již fungovalo v rámci utrakvismu dříve.¹³⁷

2. 6. Závěrem problém identity a hybridity

Závěrečné zamyšlení této kapitoly bych chtěl věnovat otázce konfesijní hybridity. Těžko uchopitelný fenomén náboženského života v dlouhém 16. století se nevyhnul ani prostředí českých zemí. Ve středoevropském prostoru docházelo ke konfesijnímu prolínání z důvodu existence příslušníků jednotlivých konfesijních

¹³⁶ K významu orální prezentace raně novověkých tisků např. John D. Fudge, *Commerce and Print in the Early Reformation. The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD: Peoples, Economies, and Culture*, (Leiden: Brill, 2007), 1.

¹³⁷ Problematika vernakularizace v utrakvismu začíná u Jístebnického kancionálu. Prvního dokladu užívání liturgie v národním jazyce. Na začátku 16. toletí pak posilovaly tendence používat národní jazyk co nejvíce. Holeton, "Bohemia Speaking to God," 114 -117.

táborů ve vzájemné blízkosti.¹³⁸ České prostředí před bitvou na Bílé hoře bylo multikonfesijní. Do jaké míry byly jednotlivé tábory tolerantní, je samostatnou výzkumnou otázkou, ovšem určitý druh koexistence mezi jednotlivými skupinami byl nutný.¹³⁹ V takovémto prostředí muselo docházet k promísení názorů a přístupů. Situaci v učeném prostředí reformační Evropy je možné charakterizovat slovy, že počet reformací je dán počtem reformátorů. Přestože se jedná o generalizaci, náboženské propletence napříč Evropou 16. století skutečně existovaly.¹⁴⁰ Nabízí se tak určitá alternativa ke konceptu novoutrakvismu, který implikuje institucionální základ konfesijního promísení.

Teze konfesijní hybridity je však jen jednou stranou mince a hovoří především o promíchávání věroučných názorů, ať už v teorii nebo praxi. Druhou stranou je otázka identity s určitým náboženským hnutím. Konfesijní příslušnost byla významným identifikačním prvkem v 16. století, společně s příslušností ke komunitě.¹⁴¹ Přestože identifikace s určitým proudem mohla být vědomá, neznamená to, že zároveň nedocházelo k jistému hybridnímu konfesijnímu prolínání.

V utrakvistickém prostředí byla identifikace s tradicí odvíjející se od kultu svatého Jana Husa, jenž byla doprovázena vnějším projevem v podobě přijímání pod

¹³⁸ Alexander Schunka, "Moral and Social Discipline," in *Companion to the Reformation in Central Europe*, eds. Howard Louthan, Greame Murdock (Leiden: Brill, 2015), 259-260.

¹³⁹ V současné historiografii se objevuje také teze, že jednotlivé konfesijní skupiny byly "nuceny" okolnostmi žít vedle sebe. Josef Hrdlička, "Teorie a praxe lokální vlády a otázka legitimacy zásahů světských pozemkových vrchností do náboženských poměrů na jejich panstvích (16. a počátek 17. století)," *Studia Comeniana et historica* 89 – 90 (2013): 126. Šlechta byla motivována tolerovat poddané jiného vyznání z ekonomických důvodů. Petr Maťa, "Constructing and Crossing Confessional Boundaries: The High Nobility and the Reformation of Bohemia," in *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, eds. Howard Louthan, Garry Cohen, Franz Szabo (New York – Oxford: Berghahn Books, 2011), 13. projevy specifické situace v českých zemích vedly Josefa Válku k formulaci teorie o bezkonfesijním nebo nadkonfesijním křesťanství. Např. Josef Válka, *Husitství na Moravě: Náboženská snášenlivost; Jan Amos Komenský* (Brno: Maticе moravská, 2005), 261-263.

¹⁴⁰ Pierre Chaunu, *Dobrodružství reformace: svět Jana Kalvína* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury), 105.

¹⁴¹ Konfesijní identitu považuje v době reformace za významnou kolektivní identitu MacCulloch, *Reformation*, 274. Přední sociální silou předmoderního světa pak také byla komunitní identita Kamen, *Early Modern European Society*, 10.

obojí, skutečně velmi silná. V jednotlivých projevech se mohl projevit příklon k radikálnější reformaci, ale zdá se, že utrakvistická identita velmi silně zakořeněna. Prohlubovala ji specifická utrakvistická liturgie. Napomáhala s orientací věřících, v jakém konfesijním prostoru se pohybují.¹⁴² Dále o existenci identity s utrakvistickým kultem zajímavým způsobem vypovídá i jeho přežívání po oficiálním zrušení po bitvě na Bílé hoře. Zde však narážíme na to, že i přes zřetelnou identifikaci s husitskou vírou dotyční jedinci neměli úplně jasno, s jakým obsahem se takovéto vyznání víry pojí.¹⁴³ Zde vystupuje do popředí komplikovanost konceptu konfesionalizace ve vztahu k pozdnímu utrakvismu.¹⁴⁴ Příslušníci církve se sice identifikovali s „etablovanou konfesí“, na druhou stranu zde byl problém (ne)existence dogmatického textu. Utrakvisté se sice spravovali Českou konfesí, ovšem ta pro ně byla textem politického spojenectví s luterány a Jednotou bratrskou. O utrakvistické dogmatice nic bližšího neprozrazovala.¹⁴⁵ Dalo by se uvažovat o řadě autoritativních textů, nicméně všechny jsou jen těžko srovnatelné s komplexností např. tridentských dekretů. K podobným závěrům došlo i bádání nad konfesionalizací utrakvismu v 15. století, kdy je patrná výrazná tendence k identifikaci s utrakvismem, ovšem další aspekty popsané pro proces konfesionalizace se zde hledají jen obtížně.¹⁴⁶

Pojmy jako konfesijní identita nebo konfesijní kultura ovšem nemají jednoznačně určené hranice. Vnější identifikace nemusela odpovídat znalosti

¹⁴² Holeton, “Bohemia Speaking to God,” 103.

¹⁴³ Dochovala se řada pramenů vypovídajících o přežívání husovského kultu a zejména o identifikaci s tradiční vírou předků a v učení Jana Husa. Petr Melmuk, “Hus a husitství v recepci české reformace 17. a 18. století,” *Studia Comeniana et historica* 93-94 (2015): 107-116.

¹⁴⁴ Podle Války se utrakvismus nestal opravdovou konfesí v duchu teorie konfesionalizace. Válka, *Husitství na Moravě*, 262.

¹⁴⁵ Zdeněk V. David, “Religious Toleration in Utraquist Bohemia,” in *(In)tolerance v evropských dějinách*, ed. Petr Hlaváček (Praha: Collegium Europaeum, 2011), 109-112.

¹⁴⁶ Při zvážení historických sond do konkrétních případů známých z pramenů se jeví diskuze ohledně konfesionalizace mezi utrakvisty poměrně nejednoznačně. Robert Novotný, “Konfesionalizace před konfesionalizací,” 233-266.

doktríny. Nemůžeme tudíž zcela spolehlivě sledovat, kdy byly hranice jednoho konfesijního útvaru překročeny a s jakou motivací. Stejně tak je obtížně identifikovatelné záměrné překračování konfesijních hranic. Jaké jsme viděli v příkladě kněží, jenž se sice odchýlili od doktríny, ale zároveň deklarovali neznalost správného počínání. Do reálných situací totiž vstupují individuální strategie a chování jedinců stejně jako uvedená kolidující komunitní identita.¹⁴⁷ V případě utrakvismu se dá hovořit i o určitém protonacionálním charakteru utrakvistické konfesijní identity, jelikož se jedná o národní konfesi a církvev, která výrazněji neexpandovala za hranice českých zemí. Analýza musí brát v potaz, že konfesijní příslušnost byla do značné míry tekutou identitou závislou na aktuálních, individuálních a sociálních souvislostech, v nichž se konkrétní aktéři nacházeli.¹⁴⁸ Hnacím motorem utváření či uvědomování si identity bylo vymezování se proti konkurenci v rámci konfliktu a vytváření obrazu druhého.¹⁴⁹ V českých zemích mohlo dělicí čáru ovlivňující identifikaci s konfesním uskupením utvářet rozdělení mezi jazykovými skupinami.¹⁵⁰

Práce se snaží poukázat na složitost problémů, které do diskuze o historické povaze konfesijního společenství vstupují. Ač jsou v jádru problému zcela nepochybně teologické otázky, kterými se zaobírají učenci a velké osobnosti doby, historiografické analýze by neměly unikat ani další okolnosti náboženského života. Kromě dějin idejí vážících se k představitelům náboženského uskupení je vhodné

¹⁴⁷ Simone Laqua-O'Donnell, "Catholic Piety and community," in *The Ashgate Research Companion to the Counter Reformation*, eds. Alexandra Bamji, Geert Janssen, Mary Laven (Farnham – Burlington: Ashgate, 2013), 288.

¹⁴⁸ Martin Elbel, *Město a klášter* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2017), 28.

¹⁴⁹ Po-Chia Hsia, *Social Discipline in Reformation*, 73. Svou úlohu v kontextu konfesijního konfliktu vytvářela i kultura spojená s konceptem hříchu. Viz kapitoly *Sedmero smrtelných hříchů a utrakvisté v 16. století* a *Dědičný hřích a pokání v kulturním kontextu pozdního utrakvismu a reformace*.

¹⁵⁰ Just, *Luteráni v českých zemích*, 43-58.

rozebírat i náboženskou praxi, úlohu rituálů, lidovou zbožnost, sociální aspekty náboženství a jeho další projevy v dobové kultuře. Do této pestré mozaiky problémů je potřeba zasazovat i specifický projev české reformace - utrakvismus. Přestože je v mnoha otázkách konzervativnější a blíží se spíše tradičnímu středověkému katolictví, můžeme utrakvismus srovnávat s fenomény vznikajícími v prostředí reformačních církví. Uzavřít tuto spleť vztahů na základě generalizujícího termínu novoutrakvismus, který se etabloval na konci 19. století, se jeví jako zbytečně zjednodušující. Teorie novoutrakvismu předpokládá, že starší utrakvismus přejímal prvky od radikálnějších reformací, zejména luterské, a postupně byl pohlcen v rámci postupujícího historického vývoje. Měl se přeměnit v protestanství, jelikož bylo považováno za evolučně vyspělejší způsob prožívání víry oproti středověkému katolictví.¹⁵¹ Tato práce se pokouší navrhnout, že mnohé reformační kvality utrakvismu, které korelují s protestanstvím, nemusí nutně vycházet jen z přejímání ideových inspirací, ale mohly se utvořit jako určitá nutnost v důsledku historických kulturních okolností. Jak poukázal Pavel Soukup, utrakvismus je jakousi reformací “proti své vůli”.¹⁵² Vyvinula se v něm totiž řada projevů, která nám umožňují chápat utrakvismus jako reformaci, ale zároveň se utrakvisté považovali za pravé a nekažené katolíky, jimž jejich specifika neumožňovala znovusjednocení s Římem. I v těchto souvislostech se dá chápat jako *via media* mezi oběma póly.

¹⁵¹ David Torevell, *Losing The Sacred: Ritual, Modernity and Liturgical Reform* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000), 67.

¹⁵² Soukup, “Kauza reformace,” 216.

3. Kazatelé proti hříchu? Utrakvističtí kněží jako aktéři náboženského života

Kněží reprezentující pozdní utrakvistickou církev byli významnými aktéry každodenního náboženského života v 16. století, jehož historická analýza je zatížena specifickými okolnostmi. České země v širších souvislostech zcela jistě nebyly centrem a je otázkou, kdy byla jejich izolovanost, zapříčiněna náboženskými válkami 15. století, prolomena.¹⁵³ V současné evropské historiografii je možné sledovat tématickou disproporci. Zatímco dějiny reformace v Německém prostoru, Francii a zejména Anglii jsou jakýmsi oficiálním příběhem reformace, neméně významné události středoevropského prostoru do něj v takové míře zahrnuty nejsou. Na těchto řádcích bych rád předestřel vytyčené téma jako součást širěji pojatých reformačních dějin.¹⁵⁴ Cílem této kapitoly je analyzovat některé aspekty působení utrakvistických kněží, kteří se profilovali jako reprezentanti křesťanské morálky, v kontextu konceptů kulturního a náboženského vývoje na přelomu středověku a raného novověku.¹⁵⁵

¹⁵³ Např. podle Josefa Války je definitivním tečkou za dopady náboženských válek 15. století přesunutí panovnické rezidence do Prahy Rudolfem II. Josef Válka, "Rudolfine Culture," in *Bohemia in History*, ed. Mikuláš Teich (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 117-119.

¹⁵⁴ Západní historiografie dějin reformace a dějin 16. století v poslední době takřka sebekriticky upozorňuje na deficit zpracování otázek středovýchodní Evropy, které jsou pro komplexní pojetí příběhu reformačních dějin neopominutelné. Alec Ryrie, "Introduction," 2. Nad klíčovými otázkami v uvedeném kontextu pohledem z venku se zamýšlí: Graham Murduck "Central and Eastern Europe," in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 36-37.

¹⁵⁵ Utrakvismus jako církev přidržující se základních pilířů tradičního západního křesťanství interpretuje dvojice pravděpodobně nejvlivnějších badatelů na tomto poli: David, Holeton, "Introduction," 14.

Utrakvistická církev měla svou oficiálně formulovanou doktrínu s typickými specifiky hnutí. Narazíme na ně například ve stručném textu „*Artikulové, jež kněží a lid obecný sub utraque zachovávati povinni jsou*“ z roku 1526. Zdůrazňují tradici utrakvistického vyznání formulovaného:

„...podle compactat...jakž předkové naši věrní...nic nepřidávajíce a nic neujímajíce, a zvlášť co se služby mše svaté a rozdávání Těla a Krve Páně jeho svaté starým i mladým pod obojí způsobu dotýčem i řádův jiných křesťanských, tak jakž jest nám Bohem všemohoucím i apoštoly ustanoveno, našimi předky osvobozeno i dovedeno, i krví svatých mučedníků utvrzeno.“¹⁵⁶

Dá se říci, že uvedené body tvoří jádro utrakvistického učení. Neumožňovaly opětovné splnutí s římským katolictvím a stejně tak nebyly kompatibilní s rozmáhajícím se luteránským a kalvínským učením.¹⁵⁷ Hlubší pohled do konzistoriální agendy, řešící problematiku jednotlivých kněží, vrhá na obecná zjištění další světlo. Kněží zastávají významné místo v každodenním životě tehdejší společnosti. Jsou prostředníky mezi oficiální teologií a náboženskou praxí. Zároveň se z jejich řad v poměrně hojné míře rekrutovali autoři písemných pramenů.

Pokusy o popsání konfesijních poměrů v lidových vrstvách narážejí na dva stěžejní problémy. Za prvé je zde mnohokrát problematizovaná tematika nedostatku autentických pramenů odrážejících myšlení jedinců stojících mimo hlavní dějinné události, a jejichž reflexe tehdejšího světa se do písemných dokumentů dostávala

¹⁵⁶ *Jednání a dopisy konzistoře (1525-1562)*, 19. Nutno však podotknout, že tento příklad textu oficiální doktríny neshrnuje dogmatiku na takové úrovni, která by umožňovala úplnou konfesionalizaci utrakvismu, tak jak umožnily texty protestantských církví anebo závěry tridentského koncilu.

¹⁵⁷ David, *Nalezení střední cesty*, 101. Ota Halama poukazuje na zřetelné pozice utrakvistů a nepřekonané překážky, které zamezily sjednocení utrakvistů s katolickým Římem na počátku šestnáctého století. Ota Halama, “Utrakvistická konfese z roku 1513,” *Studia historica brunensia*, 62 (2015): 373-387.

jen sporadicky.¹⁵⁸ Za druhé i přes zaměňování předmoderní doby s dobou víry (*Age of Faith*), je nepřesná představa, která zaměňuje oficiálně věřící laiky se skutečně nábožensky zanícenými osobami. Doklady o přetrvávající preferenci materiálních potřeb lidí před potřebami duchovními byly zpracovány již četným množstvím studií.¹⁵⁹ Což dokumentují konfliktní situace, které se dají interpretovat jako případy, kdy člověk z pragmatických důvodů odsunuje stranou svou víru. Jako v případě, kdy opat sedleckého kláštera údajně nenechal vypustit na pastvu dobytek obyvatel poddanského městečka a hladový řev zvířat následně přinutil jejich vlastníky konvertovat ke katolictví.¹⁶⁰ Zde jen těžko můžeme hledat víru, jako jediný hybatel konfliktu. V pozadí naší studie je proto neustále nutné mít na paměti různost motivací jednotlivých aktérů, přestože někdy konkrétní pohnutky činů zůstávají nevyřčeny.

Pohled na utrakvistické kněží je v této kapitole určitým pokusem o vnímání úryvku z dějin reformace jiným pohledem než prizmatem hlavního proudu, ať už reprezentovaného učenou elitou teologů nebo šlechtou držící politickou moc. Na druhou stranu není možné opomíjet fakt, že kněží nejsou v žádném případě představiteli nejnižších vrstev. V rámci regionálně determinovaných společenství se těší postavení představitelů elitní kultury hned z několika úhlů pohledu. Vzdělání, autorita, kontakty a zejména moc (jako komunikační vztah), činily z kněze elitu každé komunity.¹⁶¹ Chce-li však studie analyzovat specifika konfesijního života

¹⁵⁸ Aron Jakovlevič Gurevič, *Nebe, peklo, svět: cesty k lidové kultuře středověku* (Jinočany: H & H, 1996), 8-12.

¹⁵⁹ Beat Kümin, *Drinking Matters: Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe* (London: Palgrave Macmillian, 2007), 81. David Bagchi, "Germany and Lutheran Reformation," 31.

¹⁶⁰ Jan Kilián, "Boj o kostely, aneb Kauzy údajného porušování Rudolfova majestátu v předbělohorských Čechách," *Historický časopis* 66, 2 (2018): 243.

¹⁶¹ Andrew Pettegree, "The Clergy and the Reformation: from Devilish Priesthood to New Professional Elite," in *The Reformation of the Parishes: The Ministry and the Reformation in Town and Country*, ed. Andrew Pettegree (Manchester: Manchester University Press, 1993), 1.

nejen prostřednictvím klíčových představitelů velkých dějin, nemůže se spolehnout pouze na existenci unikátních případů, jakým byl Ginzburgův Menocchio. Vycházíme tedy z vnímání kněží jako aktérů figurujících mezi dějinami „zdola“ a „shora“, v souladu s převládajícím názorem, že obě pojetí jsou navzájem neoddělitelně propletené.¹⁶²

Oficiální koncepty mají svůj neoddiskutovatelný význam pro pojmenování a zobecnění historické reality. Je však nutné nepouštět ze zřetele konkrétní vztahy panující mezi jednotlivými aktéry. Proto práce poukazuje na konkrétní jedince v interakci s okolní společností.¹⁶³ Dovětkem sledované problematiky v této kapitole je pak historická sonda do osudu kněze Jana Lahvičky skrze prameny spojené s utrakvistickou konzistoií. V její agendě se tato poměrně nevýznamná osoba dočkala relativně výrazné reflexe pro pravidelné porušování norem tehdejší společnosti.

3. 1. Utrakvistický kněz mezi církví a komunitou

Při analýze problematiky utrakvistických kněží je možné aplikovat akulturační tezi lidové zbožnosti předmoderního světa. Její esence spočívá v položení otázky: Do jaké míry bylo doktrinní křesťanství recipováno v širších společenských konturách? Setkáváme se se dvěma srovnatelnými interpretacemi. Jean Delumeau vnímá středověkou společnost jako nedokonale christianizovanou, což dokazuje poukazem na intenzivní pověrečnou zbožnost. Široké rozšíření křesťanství spojuje až

¹⁶² Peter Burke, *Lidová kultura v raně novověké Evropě* (Praha: Argo, 2005), 18-27.

¹⁶³ Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1990), ix-xi.

s reformací a na ní napojeným pokusem o odpověď v podobě tridentského koncilu.¹⁶⁴ Britský historik John Bossy nahlíží proces v obdobných intencích, ale komentuje ho odlišně. Považuje středověkou společnost za přirozeně křesťanskou, kdy ale křesťanská víra není primárně formována doktrínou, ale vychází z „přirozeného“ křesťanství postaveném na vztahu mezi knězem a laikem. Tato kapitola si tak pokládá otázku, jestli je utrakvismus hnutí, které funguje především na bázi takového přirozeně fungujícího lokálního křesťanství.¹⁶⁵ Jak poukázal výzkum utrakvistické liturgie, utrakvismus se odlišoval od tridentských reforem a také nebyl tak důslednou reformací, s jakou přišly protestantské konfese.

Významnou částí utrakvistické reformace není pouze osobitost v teologické ortodoxii, ale především se jedná o reformaci v ortopraxi.¹⁶⁶ Obzvláště pro 16. století platí, že utrakvismus není hnutí reprezentované šlechtickou elitou, ale naopak je možné ho považovat slovy Zdeňka V. Davida za „*Commoners Church*.“¹⁶⁷ Není řízena biskupem, ale kněžskou konzistoří a jedná se v podstatě o presbyteriální systém v němž kněží hrají klíčovou úlohu. Přes tyto styčné body by bylo chybou nahlížet na utrakvistické kněžstvo jako na typický projev reformace 16. století. Aktéři se potýkají s celou řadou fenoménů, které je možné vnímat jako relikty středověkých neinstitucionalizovaných projevů křesťanského života, na které naráží

¹⁶⁴ Tato teorie vychází z pojetí Jeana Delumeau v jeho knize zaměřené na sociální historii protireformace Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation* (London - Burns and Oats - Philadelphia: Westminster Press, 1977).

¹⁶⁵ John Bossy, “Blood and Baptism: Kinship, Community and Christianity in Western Europe from the Fourteenth to Seventeenth Centuries,” *Studies in Church History* 10 (1973): 129–143; John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985). Práce odkazuje k českému vydání Bossy, *Křesťanství na Západě*. O dvou uvedených rozpracováních akulturační teze v rámci dějin reformace hovoří také Philip M. Soergel, “Popular Religion,” in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 243.

¹⁶⁶ Jan Milíč Lochman, *Zeal for Truth and Tolerance: The Ecumenical Challenge of the Czech Reformation* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996). Podle Pavla Kůrky se utrakvistické hnutí vymezovalo více církevní praxí než věroukou. Kůrka *Kostelníci, úředníci, měšťané*, 159.

¹⁶⁷ Utrakvismus jako „*commoners church*“ souvisí s rozvojem měst a výjimečným postavením Prahy během náboženských válek, které nadále přetrvalo. Legitimitu buduje utrakvistické hnutí na historickém základě, ale také v opozici proti šlechtě jako konkurenci. David, “Utraquism as Commoners' Church,” 161-164

zejména John Bossy. Což je velice důležité mít na zřeteli, jelikož utrakvismus je interpretován jako hnutí zachovávající domácí středověkou tradici reformního katolictví. Je zřejmé, že reformace proměnila celkovou tvář evropského křesťanství - ať už se jedná o protestantskou nebo katolickou reformaci. Uvedené souvislosti se odrážejí i v životech utrakvistických kněží.

Zdůvodnit je na tomto místě potřeba i název této kapitoly, který vykládá utrakvistické kněze jako kazatele proti hříchu. Kazatelství je v dobovém sociálním kontextu neopomenutelným prvkem a v souvislosti převládající orální kultury klíčovým „masovým“ sdělovacím prostředkem.¹⁶⁸ Tradičně má pro komunitu morálně integrující rozměr.¹⁶⁹ Ten může být formulován prostřednictvím terminologie hříchů, které jsou klíčovým souborem morálních přečinů.¹⁷⁰ Tato úloha je pro kněžství tradiční a stejně se jí drží i utrakvističtí kněží. Je tak možné sledovat propojenost se standardním prvkem středověkého křesťanství. Kazatelství se také stalo propagandistickou zbraní v rukou reformátorů v 16. století.¹⁷¹ Někdy bývá jednostranně vyzdvihnuto kazatelství jako klíčový prvek reformace, aniž by se bral v potaz jeho význam ve starších náboženských dějinách. Své místo má kazatelství nejen v počátcích husitství, ale i v pozdějších dějinách hnutí. Především nás zajímá kazatelská orientace na potírání hříchů.¹⁷²

Kněz Jiřík od sv. Mikuláše v Praze 12. dubna 1564 zaslal dopis do konzistoře s apologií svého působení: „*Že se pokojně choval a zehral na hříchy a evangelické*

¹⁶⁸ Martin Čápský, *Město pod vládou kazatelů: charizmatičtí náboženští vůdci ve střetu s městskou radou v pozdně středověkých českých korunních zemích*, (Praha: Argo, 2015), 19.

¹⁶⁹ Kaspar von Grayertz, Kim Siebenhüner, eds, *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)* (Göttingen: Vandenhoeck – Ruprecht, 2006), 9-25.

¹⁷⁰ Viz kapitola *Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století*.

¹⁷¹ Kamen, *Early Modern European*, 222-3.

¹⁷² Anthony Levi poukazuje na tradiční význam moralizování pro křesťanství v dlouhém trvání, které zcela logicky bylo prezentováno kazatelskou formou: Anthony Levi, *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis*, (New Haven - London: Yale University Press, 2002), 2.

učení že kázal a spis, který učinil a v něm nějaký blud že by se nacházel, že se podává k naučení a pokojně se chovati chce.“¹⁷³ Jiřík staví na plnění svých kněžských úkolů, mezi nimiž bylo i aktivní vystupování proti hříchům. Zajímavější je užití této rétoriky v situaci, kdy je obviněn z bludného počínání, kterým se měl odchýlit od tradiční utrakvistické věrouky a přiklonit ke způsobům radikálnější reformace: „*Chceli on Cvingliánskú mši míti, ...*“.¹⁷⁴ Proti obvinění z příklonu ke způsobům Zwingliánské reformace kněz Jiřík zdůrazňuje, že kázal proti hříchům. Právě zdůraznění jeho role jako kazatele proti hříchu, je na tomto místě použito v souvislosti s konfesijním vymečováním.

Obdobně je tomu i v mladším naučení utrakvistickým kněžím z roku 1526. Hned první bod z celkových dvanácti uvádí, že každý farář a kněz má svobodně kázat „*proti bludům pikhartským podle dávního i nynějšího rozkázání krále milostivého i proti smrtedlným hříchům, jakž zákon páně i compactata ukazují*“¹⁷⁵ při čemž by se měli vyvarovat osobních invektiv konkrétním osobám. I zde je vedle sebe problematika konfesijního střetu s tématem kazatelství proti hříchu. Navíc je odkázáno na kompaktáta, což je možné považovat za položení důrazu na vlastní tradici. I v zápisu Kutnohorského sněmu z roku 1485 (tzv. Kutnohorský náboženský mír), který byl uzákoněním kompaktát, se hovoří o kázání proti hříchu. „*swětských neb duchowních, než obojí k sobě lásku zachowajte, kněží kteréžkoli strany, pod kterýmikoli kniežaty, pány, rytieřstwem, městy králowskými jsú, slowo boží swobodně a na hříchy kažte, žádní žádných nekaceřujte ani hanějte.*“¹⁷⁶ Je patrné, že i litera tohoto ustanovení hovoří v obdobných intencích jako uvedený kněz. Kázání o hříších

¹⁷³ *Jednání a dopisy konsistoře (1562-1570)*, 55.

¹⁷⁴ *Jednání a dopisy konsistoře (1562-1570)*, 54.

¹⁷⁵ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 22.

¹⁷⁶ *Akta veřejná i sněmovní v království českém od roku 1453 do 1490. Archiv český IV*, ed. František Palacký (Praha: Kronberg a Řivnač, 1846), 512.

je i v tomto oficiálním dokumentu položeno do kontextu konfesijního soužití v 15. století. Utrakvistická kázání jsou ještě dále charakterizována:

„...mají být od řádných kněží a ne hostinská učení, mimo starobylé doktorův i ode vši církve svatě křesťanské přijatých učení, tak řeckých nebo latinských, a mimo kázání starých našich předkův věrných Čechův, kteřížto napřed v zákoně Páně, potom v sv. doktorích základ svůj mají, bez bludův a vymyšlení hostinských, aby lid při pravdě Kristově, při víře katolické, při rádech svatých jedinstevně držel se.“¹⁷⁷

Kritika pikardství je jedním z tradičních témat, jehož prostřednictvím utrakvisté konstruují svou identitu. Již Mikoláš Konáč na samém prahu 16. století zpracoval polemický traktát *Dyalogus w kteremz Czech s Pikhartem rozmlúvá*, kde věrný Čech, v názorovém střetu s představitelem Jednoty bratrské. Popisuje zde klíčové aspekty utrakvistického hnutí a jeho ambivalentní vztah ke katolické církvi, od které se utrakvisté dle vlastního názoru nikdy neoddelili.¹⁷⁸ Podobné téma se stalo jednou z klíčových kapitol Bílejovského kroniky, kde se termín pikardství dá považovat za nadřazený termín označující „nové“ konfese.¹⁷⁹

Stejně tak je možné narazit na širokou reflexi problematiky hříchu v utrakvistických traktátech. Ať už se jedná o oficiální „špičky“ utrakvismu reprezentované již zmíněným Bohuslavem Bílejovským nebo jeho přítelem a pokračovatelem Pavlem Bydžovským, tak kněžími, kteří se pohybovali na periférii.¹⁸⁰ Například je možné zmínit pozoruhodné literární památky sepsané

¹⁷⁷ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 20.

¹⁷⁸ Mikoláš Konáč z Hodiškova, *Dyalogus w kteremz Czech s Pikhartem rozmlúvá Ze sú se Bratrzij Waldensstij wssetečne a sskodliwie od obú stran odd'elili* (Praha: Mikuláš Konáč z Hodiškova, 1515), K04273.

¹⁷⁹ Halama, „Kněz Bohuslav Bílejovský,” 15.

¹⁸⁰ Bydžovský, *Knijžky o přigijmánij Tiela a Krwe*. Bydžovský, *Tento spis vkažuge / zie Biskupowee Biskupa*. V uvedených spisech polemizuje s Lutherem i Melanchtonem ve věroučných otázkách. V drobné skladbě o turecké hrozbě oba německé autory Bydžovský zmiňuje a doslovně se vymezuje proti nim. Pavel Bydžovský, *Pijsen tato proti Turkuom/ku posylnenij Křestianúm* (Praha: Jan Kantor Had, rok vydání není znám), K16764, D iii. Podle Z. V. Davida Bydžovský zvládá kriticky reflektovat

utrakvistickými kněžími, jako byl *Masopust* Vavřince Leandra Rvačovského nebo *Duchovní město* Václava Porcia Vodňanského.¹⁸¹ Není pochyb o tom, že uvedená díla byla v určité podobě reprodukována i orální formou a pravděpodobně jejich obsah posloužil uvedeným kněžím - autorům ke kazatelské činnosti.¹⁸² Připomeňme ještě, že význam kazatelství tkvěl jednak v komunikačním vztahu mezi knězem a laikem, a také v utváření specifické řeči teologie, jejíž obraz byl propojen i s vizuální kulturou.¹⁸³

V rámci konfesionálního potýkání byl hřích často využíván i k utilitárně pojaté argumentaci. Pro utrakvistickou církev exitoval problém se zajišťováním kněžských svěcení. Jejich zprostředkování se odehrávalo za značně komplikovaných okolností a v době sedisvakance na pražském arcibiskupském stolci jej umožňovali jen někteří zahraniční biskupové, zejména v Itálii. V zahraničí se utrakvisté proto nevyhli uzavírání kompromisu s katolíky. Obvykle tak kněží putující z Čech do Itálie museli odpřisáhnout, že budou poskytovat svaté přijímání pouze *sub una*. Takto přijali svěcení roku 1543 kněží Jan, Mikuláš a Matěj a před konzistoři se vyznali: „že jsme zhřešili proti Pánu bohu i jednotě této pod obojí způsobu církve svaté...abytse se za nás předkem modlili, at' nám Bůh ráčí ten hřích odpustiti. A my z toho skutečné pokání činiti rádi chceme.“¹⁸⁴ Čin je pragmaticky označen za hřích, za jehož spáchání však bude učiněno právě pokání a to umožní jeho shlazení. Praxe pokání za hříchy byla v utrakvismu ustálená a celý koncept mohl být pragmaticky využit v řešení problému se svěcením kněží v utrakvismu.

myšlenky předních postav německé reformace. David, *Nalezení střední cesty*, 210-211. Viz kapitola *Sedmero smrtelných hříchů a utrakvisté v 16. století*.

¹⁸¹ Rvačovský, *Masopust*, Strahov DB II 4, *Duchovní město*. Díla uvedených autorů jsou klíčovou pramenou základnou práce a jsou rozebírána podrobněji v dalších kapitolách.

¹⁸² Peter Burke, "Communication," in *A Concise Companion to History*, ed. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press, 2011), 160.

¹⁸³ Martina Šárovcová, "Jan Hus on Illuminated Manuscripts of the Bohemian Renaissance," *BRRP* 8 (2011), 302-303.

¹⁸⁴ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 189.

3. 2. Kněží ve světle konzistoriálních akt

Akta konzistoře pod obojí nabízejí obraz, který byl starším bádáním vyhodnocen jako myšlenkový a morální rozpad pozdního utrakvismu. Důvodem je však obsah agendy, kterou konzistoř zpracovávala. Musela řešit problematické situace a nikoli případy, kdy byla situace uspokojivá. V konzistoři nebylo na programu dne oceňovat předpisové kněžství, ale prozkoumávat případy, nad nimiž visel otazník narušení jednoty v rámci církve. Harmonie a svornost byly v předmoderní kultuře stále klíčovou ctností.¹⁸⁵ Logicky se k ní opakovaně hlásí i konzistoř. I samotní kněží by měli dbát a vést společnost k těmto hodnotám: „*Zvláště těchto časů, i k svornosti napomínali.*“¹⁸⁶ I když představa podivného morálního rozvratu je poněkud příliš zjednodušenou interpretací, situace i tak není zcela vyjasněná. Na následujících řádcích se pokusíme pozastavit nad několika výraznými body konzistoriální agendy. Jejich prostřednictvím je možné otevřít otázku sociologie náboženství v historickém materiálu a chování lidí v tehdejší společnosti.¹⁸⁷

Problematika se dotýká životního stylu kněží na přelomu dvou epoch. Reformace a protireformace (akcelerovaná zejména Tridentským koncilem) vedla k utvoření katechismů a disciplinaci kněžského, stejně jako obecně náboženského života. Do té doby můžeme sledovat poměrně výrazné prohřešky kněží proti oficiální teologické doktríně. V jejich důsledku se často málo vzdělaní kněží příliš neodlišovali od zbytků komunity, kterou měli duchovně vést. Na tyto problémy pravidelně ve své agendě naráží i konzistoř. Takovýmto typickým kritizovaným

¹⁸⁵ Gudrun Gleba, *Die Gemeinde als alternatives Ordnungsmodell : Zur sozialen und politischen Differenzierung des Gemeindebegriffs in den innerständischen Auseinandersetzungen des 14. und 15. Jahrhunderts* (Köln: Böhlau, 1989), 9-11.

¹⁸⁶ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 48.

¹⁸⁷ Josef Válka, “Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století),” *Studia Comeniana et Historica* 18 (1988): 240.

projevem je kněžský oděv, který měl být nošen. Rovněž konzistoř trvala na dodržování vystříhaného kolečka na temeni hlavy – tonzury: „kněžský oděv, chod, pleš, všickni máme zachovati, lečby toho bezelstná a hodná příčina byla.“¹⁸⁸ V pozdějším záznamu je možné sledovat i konkrétnější výhrady, aby se kněží vyhýbali módním výstřelkům. Jako byly klobouky a birety, košile s okružím, světské krátké šaty nebo „v pantovflich k oltáři aby nechodil.“¹⁸⁹

Dalším tématem byli ženatí kněží, popřípadě kněží žijící v konkubinátu. Oficiálně utrakvismus nikdy celibát nezrušil a nepovolil kněžská manželství. Na druhou stranu se s ženatými kněžími a kněžími žijícími v konkubinátu setkáváme v průběhu 15. a 16. století pravidelně. A to nejen mezi kališníky, ale i mezi katolíky.¹⁹⁰ Ovšem interpretace této schizofrenní situace je velmi obtížná. Na ženaté kněží narážíme zcela běžně od dob zavedení celibátu - v Čechách roku 1143. John Bossy vyslovuje ve své syntéze dějin křesťanského západu hypotézu, že drtivá většina (80-90%) kněží celibát dodržovalo. Zbytek byly nečetné anomálie kněží, kteří byli vzdálení dohledu vyšší církevní autority. Rovněž se vyskytovaly regionální rozdíly ve vnímání kněžského manželství či konkubinátu farníky.¹⁹¹ Situace českého 16. století mohla být reliktem obdobné situace. Upozornění adeptů kněžství z roku 1564 připomíná: „*Item coelibatum mají slíbiti, mohú-li čistotu svatú snésti a ženského pohlaví vystříhati.*“¹⁹² Důvodem připomínání této regulace mají být dosavadní výmluvy kněží, kteří celibát porušili a údajně o něm nevěděli.¹⁹³

¹⁸⁸ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 23.

¹⁸⁹ Následujícími připomínkami ke kněžskému chování bylo: „*ženského obcování, obžerství, opilství, řečí oplzlých ovšem zanechaje, pod trestem přísného žaláře, i jinak pod dopuštěním trestání světského.*“ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 149-150.

¹⁹⁰ Noemi Rejchrtová, „Ženy na utrakvistických farách,“ in *Husitství - reformace - renesance: Sborník k 60. narozeninám F. Šmahela*, eds. Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka, Noemi Rejchrtová, (Praha: Historická ústav, 1994), 752.

¹⁹¹ Bossy, *Křesťanství na Západě*, 89.

¹⁹² *Jednání a dopisy konsistoře (1562-1570)*, 71.

¹⁹³ *Jednání a dopisy konsistoře (1562-1570)*, 71.

Na druhou stranu je možné se domnívat, že dlouhotrvající koexistence s příslušníky konfesí, které umožňovaly kněžská manželství, mohla vést k výkladu, že uzavírat taková manželství je v pořádku. Příkladem potvrzující tuto hypotézu by mohl být osud již zmiňovaného utrakvistického kněze a významného literáta Vavřince Leandra Rvačovského. Sám byl ženatý a měl jedenáct dětí. Poté co se stal děkanem ve Slaném, se dokonce dožadoval další manželky, jelikož předchozí pravděpodobně zesnula. Lavírování s některou z protestantských konfesí mu však není možné přičítat. Zejména kvůli konzervativním názorům prezentovaným v jeho díle, ale také proto že samotní slánští ho vyhnali pro držení starých utrakvistických pořádků.¹⁹⁴

Etuda ze života spisovatele Rvačovského je příkladem určité ideosynkreze, pravděpodobně motivované pragmatickým pohledem na věc. Patrný eklekticismus farních kněží vedoucí k idiosynkrezi považuje za jeden ze závěrů analýzy konzistoriálních akt z let 1562-1570 Pavel Kolář.¹⁹⁵ Není divu, že mezi kněžstvem dochází ke vzniku věroučných propletenců. Do českého prostoru přichází podněty z různých reformačních stran a zejména méně vzdělaní kněží nemuseli být schopni rozlišit „pravověrnost“ jednotlivých úkazů. I Zikmund Winter popisuje značně chaotickou situaci mezi věroučnými přístupy farářů dobovým úslovím „*kolik mlynářů tolik měř, kolik fárářů tolik věř*.“¹⁹⁶ Obraz předestřený Winterovým, z hlediska faktografie monumentálním dílem, je obrazem značné konfesionální hybridity. Utrakvisté podle něj měli být v určité defenzivě proti protestantismu. Navíc později sílí rekatolizační snahy zosobněné jezuity, byť podle Wintera nepříliš úspěšné. Například v Jindřichově Hradci jezuité zaznamenali, že husitský pop obrátil

¹⁹⁴ Josef Lacina, *Paměti královského města Slaného: Za svobody i v porobě*, (Slaný: R. Vokoun 1885), 70. Winter, *Život církevní*, 205.

¹⁹⁵ Pavel Kolář, *Utraquist Liturgical Practise in Later Sixteenth Century*, BRRP, vol. 8, 2011, 234.

¹⁹⁶ Winter, *Život církevní*, 127.

ke kalichu 500 lidí, zatímco jezuité ke katolictví přivedli pouhých 14 osob.¹⁹⁷ Z konkrétních situací zaznamenaných Winterem však nejdou určit jednoznačné závěry.

Dalším zásadním problémem v konzistoriální agendě je existence věroučných odchylek. V zápisu z roku 1526 varuje konzistoř kněží, aby na farách nezačínali nic nového.¹⁹⁸ Jedná se o tradiční utrakvistickou rétoriku, která buduje legitimizační strategii v orientaci na staré učení. Problematické věci pak souhrnně označuje jako novinky, novoty apod. Obdobnou rétoriku nalezneme i v *Kronice české* Bohuslava Bílejovského, kterou je možné považovat za ideologický manifest utrakvismu.¹⁹⁹

Podstatné jsou reakce samotných obviněných kněží. Pravidelně se odvolávají na neznalost a ochotu se konzistoři poučit, jako například ženatý kněz Václav.²⁰⁰ Vyznání víry, které zaslal konzistoři, je ve své podstatě utrakvistické. Obsahuje však několik diskutabilních bodů, zejména: víru v kněžské manželství, myšlenky o predestinační nauce a důraz na ospravedlnění vírou. To se projevuje i v myšlení kněze Václava. Nicméně dopis uzavírá slovy, že neodmítá „lepšího naučení“ a pokud mu bude nabídnuto, ochotně ho přijme.²⁰¹

Podle nařízení konzistoře se chtěl chovat i kněz Tobiáš, farář v Církvici. Obhájí se prostřednictvím celé řady argumentů, které však působí poněkud kuriózním dojmem. Mši nesloužil ve vhodném oděvu, jelikož mu údajně kostelníci zamkli roucho do truhly, od níž nemá klíče. Ve všední dny neslouží mše, protože o ně na malém městě není zájem atd. Konzistoř mu hrozí vyloučením, jestli zastírá

¹⁹⁷ Winter, *Život církevní*, 143.

¹⁹⁸ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 20.

¹⁹⁹ Petr Hlaváček, “Reflection on the Religious and Political Roles of the Czechs in Europe in the Early Modern Age,” *BRRP* 8, 333. David, *Nalezení střední cesty*, 155-203.

²⁰⁰ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 336-338.

²⁰¹ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 338.

učení „*Luterské a Cvikliánské*“. Tobiáš uzavírá, že se ve všem bude řídit konzistoří.²⁰² Odpověď Tobiáše konzistoří je možné hodnotit jako druh pragmatického postoje, ať už se dopouštěl překračování konfesijní hranice záměrně či nezáměrně, nechtěl vstupovat do konfliktu s konzistoří.²⁰³

Poměrně ojedinělou variantou jsou kněží, kteří trvají na odlišném pohledu než má konzistoř. Kněz Pavel farář u sv. Havla vytrvale odmítal poučení konzistoře. Podotkněme, že se jednalo o opakované snahy konzistoře osvětlit situaci. Podle Z. V. Davida se jedná o umírněnou strategii dialogu, kterou konzistoř užívala záměrně z důvodu nechuti k autoritativním příkazům. Tato nechuť byla zapříčiněna hořkou historickou zkušeností v počátcích českého reformačního hnutí.²⁰⁴ Nicméně případ kněze Pavla skončil jeho celkem vzácným a na konzistoriální poměry přísným vyloučením z utrakvistického církevního společenství.²⁰⁵

Důležitou historickou sondou k tématu mezikonfesijního potýkání je i případ kněze Matěje z Prosiku, který odmítl utrakvistické způsoby a usiloval přestoupit ke straně sub una. Odmítal dávat eucharistii sub utraque specie dětem a starcům. Podával eucharistii pouze sub una a odmítal slavit svátek Mistra Jana Husa.²⁰⁶ Tento případ poukazuje na klíčové prvky utrakvismu, kterými se odlišoval od římského katolictví. Je dokladem přetrvávajících překážek ke znovusjednocení utrakvismu a římského katolictví.

Uvedené sondy do každodenního života kněží spravovaných utrakvistickou konzistoří vypovídají o neautoritativním přístupu konzistoře. Pavel Kolář zdůrazňuje

²⁰² *Jednání a dopisy konzistoře (1562-1570)*, 45-46.

²⁰³ Zde do problematiky vstupuje individuální strategie, ovšem její reálné motivace zůstávají skryté. Elbel, *Město a klášter*, 28.

²⁰⁴ David, *Nalezení střední cesty*, 21-22.

²⁰⁵ *Jednání a dopisy konzistoře (1525-1562)*, 139.

²⁰⁶ *Jednání a dopisy konzistoře (1562-1570)*, 43.

decentralizovanost správy utrakvistické konzistoře v 2. polovině 16. století. Situace je spojena s různými interpretačními rovinami. Jedním z vysvětlení je možnost ztráty vitality utrakvistické církve, jakožto dědičky „revolučních“ počátků pozdně středověkého husitského hnutí. Nicméně analýza utrakvistické správy provedená Pavlem Kůrkou nevypovídá o závažných problémech v praktickém fungování systému.²⁰⁷ Další interpretační rovinou je hledání příčiny v ideologii hnutí. Díky vlastní historické zkušenosti se utrakvistům protivily autoritářské metody římského katolictví.²⁰⁸ A tak konzistoř stavěla více na snahách o dialog a vzájemnou dohodu.

Měla by však být zvážena ještě jedna rovina stavějící na širším kontextu sociálních dějin reformace. Výzkum Petera Blickleho poukazuje na vzrůstající význam lokálních komunit (*gemeinde*). Domnívá se, že právě v tomto prostředí se začala rozmáhat luteránská reformace. Rozvoj komunity řízené podle pravidla obecného dobrého (*gemeinnutz*) se stal alternativou politického života lidí žijících ve městech a na vesnicích na konci středověku. Uplatnění reformace tak částečně spočívalo i v uplatnění politického zájmu komunity. Situace v českých zemích vykazuje obdobné prvky.²⁰⁹ S husitskou revolucí došlo k nárůstu politického významu měst - zejména v samotných Čechách. Stejně tak zejména v tomto prostředí se rozmohlo husitské učení a po přeorientování šlechty na pro ni atraktivnější luterskou reformaci v 16. století, zůstal utrakvismus především konfesí měst.²¹⁰ Při absenci ekonomických nebo politicko-mocenských nástrojů konzistoř a kněží samotní neměli prostředky vyjednávat situaci s komunitou tzv. osadou, jinak než dialogicky. Což nabízí jedno z vysvětlení neustálých sporů zaznamenaných v

²⁰⁷ Kůrka, *Kostelníci, úředníci, měšťané*, 16.

²⁰⁸ David, *Nalezení střední cesty*, 25.

²⁰⁹ Peter Blickle, *Reformation und kommunaler Geist: Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter: Schriften des Historischen Kollegs 44* (Munich: Historischen Kollegs, 1996), 10-11.

²¹⁰ Kůrka, "(Staro)Utrakvismus konfese měst," 29.

konzistoriální agendě. Na druhou stranu s jistým poklesem významu role měst jakožto politického činitele v 2. pol. 16. století také utrakvisté ustupují z historických pramenů jako aktivní směřovatelé celospolečenského dění.²¹¹

3. 3. Neřádný kněz a hříšník Jan Lahvička

Postava Jana Lahvičky zanechala poměrně zřetelnou stopu v konzistoriální agendě. V záznamech se pravidelně vyskytuje mezi lety 1541-1556, přihlédneme-li ke kutnohorské konzistoři, tak již od roku 1531. Důvodem, jak už to u těchto případů bývá, se stalo opakované překračování norem. Na jedné straně Lahvička vystupoval v konfliktu s konzistoří a na druhou stranou s komunitou, v níž se nacházel. V některých ohledech jsou jeho osudy dokladem výše uvedených tezí. Náhled do individuálního historického příběhu je však samozřejmě unikátní. Za své chování byl Lahvička kritizován autoritami v konzistoři a byl obviněn ze spáchání hříchu. Sonda se pokouší být ilustrací, při jakých okolnostech bylo možné kritizovat pomocí konceptu hříchu. Narážíme zde na odlišné souvislosti než v narativech užívaných v mravokárných textech.

Kněz byl jedním z mocenských činitelů ve městě, v němž působil. Kupříkladu v důkladné mikrohistorické analýze situace v Jindřichově Hradci na konci 16. století, poukazuje Josef Hrdlička na účast kněží na zasedání městské rady.²¹² Úřad duchovního pastýře znamenal také myšlenkovou spjatost se svým „stádem oveček“ respektive s komunitou. Narušení této harmonie mohlo vyústit ve vypuzení

²¹¹ Kůrka, “(Staro)Utrakvismus konfese měst,” 31.

²¹² Josef Hrdlička, *Víra a moc: politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590-1630)* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2013), 101-102.

pastýře.²¹³ Uvedeným případem bylo i zmiňované působení Vavřince Leandera Rvačovského ve Slaném, které vedlo k vypuzení duchovního pastýře tj. samotného Rvačovského.

V uvedeném kontextu propojeného vztahu mezi knězem a komunitou začíná i sledovaný příběh Jana Lahvičky. Dotyčný kněz se totiž dostává do konzistoriálních záznamů na základě sporů, které pravidelně vyvolával. Již v roce 1531 se objevil nepříliš dramatický konflikt mezi konzistoří v Kutné Hoře o přidělení fary v Zibohlavech nedaleko Kolína kolínskému děkanovi Janu Lahvičkovi, čemuž konzistoř přes přímluvu samotného krále Ferdinanda I. odporuje.²¹⁴ Kutnohorská konzistoř byla specifickým tělesem, za což vděčila jednak mimořádnému postavení města v 15. století a zejména pobytu italských „utrakvistických“ světicích biskupů. I když byla jedinou subordinovanou jednotkou k pražské Dolní konzistoři, plnila obdobné funkce. Na okraj je zajímavé podotknout, že konzistoř v Kutné hoře byla pod vlivem správy města. Zásadním prvkem agendy kutnohorské konzistoře byl dohled nad mravy. Pro potřeby historické sondy o knězi Janu Lahvičkovi, která nám umožňuje demonstrovat konfliktní soužití mezi knězem a komunitou, je možné využít i těchto záznamů.²¹⁵ Lahvička se v nich objevoval pravidelně ještě díky dalším marginálním sporům, jako bylo jeho odmítnutí uznat závěť otce nebo spor se zlatníkem Bartošem o stříbrnou lžici.²¹⁶ Následně se však Lahvička začal dostávat do situací, které zajímavým způsobem umožňují vykreslit důležité aspekty fungování kněží v utrakvistických komunitách v období raného novověku.

²¹³ Josef Petráň „Sociální kategorie v Komenského listech do nebe,” *Studia Comeniana et historica*, 4 (1972): 10-11.

²¹⁴ *Náboženské poměry při kutnohorské konzistoři (1464-1547), I: Věstník královské české společnosti nauk*, ed. František Trnka (Praha: Kralovská česká společnost nauk, 1932), 6, 22, 44.

²¹⁵ Dohled konzistoře nad mravy a další její funkce rozebírá Josef Šimek, „Poměry náboženské a arciděkanové v Kutné Hoře v době Ferdinanda I.,” *Časopis českého muzea* 79, (1905): 225-230.

²¹⁶ *Náboženské poměry*, 86-128.

V záznamech pražské konzistoře z 1. července 1541 se objevuje záznam, v němž se zmiňuje konflikt Jana Lahvičky s Nymburskými měšťany.²¹⁷ Nymburský děkan Lahvička je napomínán k pokojnému chování. Rozruch působil kázáními, v kterých osočoval ostatní měšťany. Speciálně proti tomuto přestupku vystupovaly utrakvistické artikuly z roku 1526.²¹⁸ Další pohoršení Lahvička vzbuzoval společným životem se svou „přítekní“. Konflikt tedy vzniká na základě porušení morálky, nad kterou měla komunita dohlížet.²¹⁹ Takovéto narušení je možné vnímat jako porušení komunitního principu dodržování řádu tzv. „obecné dobré“.²²⁰ V obdobné rétorice utváří Lahvička i svou apologii a hovoří o vlastním pokojném chování a zájmu vést obec „k lásce a svornosti“.

Konflikt však postupně eskaloval. I když se Lahvička opakovaně odvolává k právu, a píše konzistoři, že obvinění nejsou zcela pravdivá, jeho apologie konzistoriální představitele nepřesvědčila. Konzistoř deklarovala snahu zastat se neposlušného kněze, ale záznamy uvádí, že i přes Lahvičkovu obranou rétoriku došla konzistoř k názoru o nemožnosti jeho polepšení.²²¹ Výhrady nymburských konšelů vůči knězi jsou uvedeny v pozdějších záznamech konzistoře. Obsahem jeho kázání mělo být nactiutrhání dvou konšelů, kdy jednoho z nich nazval Lahvička „cizoložníkem“ a druhého „pankchartem“. Dále měl radní zesměšňovat a kázat lidem o převrácení rolí, aby se poddaní chovali jako jejich páni.²²² V zaznamenané rétorice je možné spatřovat určité karnevalové motivy. Jednak se jedná o užití dehonestující smíchové kultury, což mohlo být vnímáno jako výrazná urážka. Následné vybízení k převrácení rolí bylo v dobovém myšlení vnímáno rovněž jako klíčový atribut

²¹⁷ *Jednání a dopisy konsistoře (1526-1562)*, 175.

²¹⁸ Zmíněné na začátku této kapitoly.

²¹⁹ Kamen, *Early Modern European Society*, 178.

²²⁰ Blickle, *Reformation und kommunaler Geist*, 371–372.

²²¹ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 176.

²²² Tento motiv využívá i utrakvista Vavřinec Leandr Rvačovský, právě motiv převrácení rolí pánů a poddaných byl podle jeho spisu na počátku karnevalových zvaklostí. Rvačovský, *Massopust*, 45.

karnevalu. Podobné konflikty byly touto symbolikou v předmoderním světě běžně provázeny.²²³

Nicméně přílišné zastání v Nymburce Jan Lahvička pravděpodobně neměl napříč všemi vrstvami tamější společnosti. Jeho neřádné chování totiž nepopouzelo jen politické elity města. „*I sběhlo se mnoho lidí a reptali někteří, proč mu to trpí, veleli k šturmu udeřiti.*“²²⁴ Spor je tedy popisován jako roztržka s celou komunitou. Konflikt dále vyústil očekávaným výsledkem. „*Rozkázáno jest knězi Janu Lahvičkovi, aby víc v Nymburce nekázal a ouřadu kněžského tu v Nymburce víc neužíval a to aby uručil.*“²²⁵ I přes opakovanou argumentaci Lahvičky spravedlností a právem, po dvou týdnech zažádal o novou faru v Brodě. Konzistoř mu však toto přemístění nepovolila.

Je jasné, že v důsledku sporu Lahvička nemohl dále zůstat v Nymburce. Roku 1548 již vystupuje jako děkan v Chrudimi, kde je žádán soukeníkem Janem Křečkem o svědectví v případě pytláctví Jana Nosala.²²⁶ Což také Lahvička dosvědčuje. Při společné cestě Lahvičky s Nosalem do Prahy se obviněný pytlák před knězem údajně chlubil svými loveckými úspěchy.²²⁷

Ovšem ani v Chrudimi se neobešlo působení Jana Lahvičky bez problémů. Tentokrát byl obviněn z provozování bludných učení.

„První o Panně Mariji, matce Pána našeho Jesu Krista a zvlášť na den památný vtělení Pána Krista, která by samotna byla mladice a k ní samotné přišel mládenec, užívajíc k tomu i hnutí života svého neslušné. Druhý o Těle Božím, že to co se od kněze na oltáři ukazuje, nic

²²³ Nejznámějším případem popsání chování v historiografii pomocí mikrohistorické metody je práce o vesnici Montailou. Emmanuel la Roy Ladurie, *Montailou, okcitánská vesnice v letech 1294-1324*, (Praha: Argo, 2005).

²²⁴ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 178.

²²⁵ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 179.

²²⁶ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 233.

²²⁷ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 235.

*není než jako by jiné koláčky byly, a při posluhování velebnými svátostmi žádné uctivost ani slov, kterýchž všickni věrní kněží požívají, nepožívá. Třetí, svátky, posty lehčí o nich neuče jakž církev učí, ani jich oznamuje.*²²⁸

Obvinění Jana Lahvičky poukazuje na dvě podstatné otázky pozdního utrakvismu. Jednak jsou dalším dokladem zmiňované idiosynkreze v prostředí utrakvistických kněží. Rovněž ukazují na konzervativní body utrakvistické věrouky, které se v obecné rovině shodují s katolickým přístupem. Utrakvisté měli vlastní kánon světců, které uctívali a patřila k nim i panna Marie. Specifikem, pak bylo výrazné uctívání mučedníků a svatých české reformace a to především Jana Husa a Jeronýma Pražského.²²⁹ Druhy bod odkazuje ke zcela klíčovému prvku utrakvismu a to je lpění na skutečné přítomnosti Krista v eucharistii. Neopomenutelný je důraz na způsob přijímání sub utraque. Ten zmiňuje Lahvička ve své apologii, kterou se hájil v reakci na uvedená obvinění. Zmiňuje, že vždy věřil a učil o svátosti těla a krve páně, že se podává a obě složky jsou pravým tělem a krví Krista.²³⁰ Posledním bodem je problematika svátků a především půstů. Obzvláště půst byl velice výraznou složkou v procesu pokání, který měl věřícího očistit od hříchů. Jako nejúčinnější zbraň na přemáhání hříšného těla.²³¹ Posty tak měly významnou pozici v dobové kultuře. V důsledku se pak staly frekventovanými i v rétorice konfesijních konfliktů, jak je patrné například z materiálu zpracovaným Zikmundem Winterem.²³² Jak již bylo naznačeno, Lahvička se opět od všech obvinění distancoval. Podle záznamů dokonce sehnal svědky, kteří měli doložit jeho pravověrnost. Nicméně v tomto počínání nebyl

²²⁸ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 255.

²²⁹ Problematiku kultu svatých v české reformaci rozebral Ota Halama a poukázal na redukovany přístup oproti extenzivnímu přístupu katolické církve. Rovněž klade důraz na neopomenutelnou roli kultu Jana Husa a Jeronýma Pražského. Ota Halama, *Otázka svatých v české reformaci: její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, (Brno: L. Marek, 2002).

²³⁰ „A z strany svátosti těla a krve Páně že jest vždycky věřil a učil, a věří a učí, že jest tu práve Tělo Pána Krista a pravá krev jeho, a tak chce do své smrti věřiti a učiti, jakž i svědkové ti vysvědčují.“ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 256.

²³¹ Delumeau, *Hřích a strach*, 227.

²³² Winter, *Život církevní*, 93.

příliš úspěšný a Jan Lahvička opět neunikl trestu. Tentokrát šel do vězení na tři měsíce.²³³

Celé počínání sledované ústřední postavy má však ještě jednu rovinu. A tou je komplikovaný vztah Jana Lahvičky k Anně Mírkovně, která s ním žila na faře. Krom uvedených problémů se záznamy neustále prolíná jeho soužití s touto ženou, která však byla provdána za někoho zcela jiného. Lahvička sám tvrdil, že se jedná o jeho tetu. Ovšem konzistoř ani tentokrát na jeho výklad nepřistoupila a označuje ji jako jeho „*přítelkyni*“. Skutečný vztah mezi Lahvičkou a Annou Mírkovnou není možné prostřednictvím konzistoriálních záznamů jednoznačně určit. Na základě toho, že Lahvička tuto proklamaci nijak nedokázal, byl konzistoří odsouzen: „*nestydatým hříchem vinným býti ho uznáváme.*“ Komplikaci je také fakt, že Anna Mírkovna byla vdaná, což byl stěžejní důvod, proč bylo její soužití s Janem Lahvičkou shledáno problematickým. Konzistoř v rámci tohoto případu vystupuje jako morální autorita. Utrakvistický správní orgán je v tomto ohledu souměřitelný s fungováním ostatních reformačních konzistoří, které dohlížely na morálku - zejména na přečiny jako cizoložství, opilství nebo urážky.²³⁴

Příběh Jana Lahvičky dochovaný v konzistoriálních aktech na tomto místě nekončí. V roce 1553 po smrti Anny Mírkovny se Lahvička jako farář v Pardubicích dostal do sporu se vdovcem Ambrožem Příbkem. Ten po knězi požadoval vrácení věcí, které po nebožce zůstaly. I když konzistoři Lahvička tvrdil, že všechno vrátí, příliš ochotný k tomu nebyl. O problematické komunikaci mezi aktéry sporu svědčí Příbkovy výhrůžky. Měl mu hrozit zastřelením z ručnice. Když Lahvička viděl Příbka s ručnicí, udal ho a následně byl Příbek dán do vězení. Konzistoř sice

²³³ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 256-257.

²³⁴ Kamen, *European Early Modern*, 178, Po-Chia Hsia, *Social Discipline*, s. 124-125.

nakázala Lahvičkovi vrátit inkriminované věci, ale škodu způsobenou vězněním Příbkovi nebyl povinen uhradit, i když ji vdovec požadoval.²³⁵ Po více než dvou letech se však stejný spor objevuje v konzistoriální agendě znovu.²³⁶ Jan Lahvička pořád nevrátil nic z věci po Anně Mírkovně vdovci Příbkovi. Z tohoto důvodu byl uvězněn pro změnu Lahvička. Až jeho přátele donesli věci, o které oba aktéři vedli spor. Ambrož Příbek za ně poděkoval, následně se z konzistoriálních akt ústřední postava předložené historické sondy vytrácí s posledním záznamem: „*A kněz Jan mlče odešel.*“²³⁷

Rozebíraný případ je mimo jiné ukázkou, jak složitá mohla být problematika soužití kněží se ženami. Ať už se jednalo o manželky, konkubíny nebo kuchařky. I císař Ferdinand I. usiloval jak o legalizaci přijímání pod obojí u papeže v Čechách, tak o povolení kněžských manželství.²³⁸ Později v tomto duchu argumentoval spisovatel Havel Phaëton Želanský. Podporoval kněžská manželství, aby kněží mohli být v tomto ohledu také za vzor pro zbytek komunity. Ctnostné manželství navíc, jak píše, chrání jedince před pokoušením ďábla.²³⁹ S určitým zjednodušením je možné říci, že v tomto konkrétním případě se tak mohly shodovat dílčí názory na problematiku u katolíka, utrakvisty, stejně jako u protestanta, i když v následném vývoji se ujaly pouze v protestantských církvích. Lahvičkovou soužití se ženou jedním z bodů, které vedly k nařčení ze spáchání hříchu, které zde hraničilo se zločinnem.²⁴⁰

²³⁵ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 309-311.

²³⁶ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 330-332.

²³⁷ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 332.

²³⁸ *Jednání a dopisy konsistoře (1562-1570)*, 35.

²³⁹ Havel Phaëton Želanský, „Kniha o ctnosti anjelské,” in *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží: diskursy manželství v české literatuře raného novověku.*, eds. Jana Ratajová, Lucie Storchová, (Praha: Scriptorium, 2009), 539.

²⁴⁰ Daniela Tinková, *Hřích, zločin a strach v čase odkouzlování světa* (Praha: Argo, 2004), 109-110.

3. 4. Závěrem

Pozice pozdního utrakvismu byla komplikovaná z více stran. Kořeny ve středověkém husitství vzdalovaly utrakvisty od římského katolictví. Později však utrakvistická umírněnost nedovolila hnutí zcela se zařadit do proudu evropského protestantství. V kontextu těchto dvou vývojových tendencí kapitola nahlíží vytýčené téma utrakvistických kněží jako aktérů náboženských dějin. Chování těchto kněží do jisté míry odráží typické motivy středověkého křesťanství. Na druhou stranu je neopomenutelné potýkání s pronikajícími myšlenkami radikálnější reformace v 16. století. Kněžský sbor řídící celou církev (konzistoř) utváří utrakvistickou identitu právě v polemice s jinými konfesemi. Zpočátku zejména útočí na radikály v domácí tradici, pro které se obecně používalo označení „pikardi“ a šlo zejména o počínající Jednotu bratrskou. Posléze se musí čím dál více vyrovnávat i se zahraničními reformačními vlivy.

Očima kulturní historie náboženství se kapitola zaměřuje na některé významné aspekty fungování utrakvistických kněží jako sociální skupiny. Jedním z těchto aspektů je podle analyzovaných pramenů důraz na kázání proti hříchům. Nabízí se interpretace, že se jedná o prvek, který sloužil i ke konstrukci utrakvistické identity. Dále kapitola pozoruje aspekty nedisciplinovaného chování kněží, jako nekázeň v oděvu nebo kněžská manželství. Takovéto aspekty odchylek od oficiální utrakvistické doktríny mají kořeny v přetrvávajícím středověkém ne zcela institucionalizovaném křesťanství. Zde je potřeba hledat jeden z kořenů interpretace utrakvistického náboženského života jako idiosynkretického. Pronikání myšlenek evropské, především německé, reformace je dalším vlivem, který spoluutváří tuto věroučnou směsici. Uvedený idiosynkretický obraz je prohlubován rozšiřující se

konfesionální hybriditou domácích reformačních myšlenek s idejemi evropské reformace. V praktickém životě kněží jsou obrazy věroučné hybridity zcela běžné. Konzistoř však situaci hodnotí odlišně. Opakovaně napomíná kněží a snaží se je poučit podle tradiční věrouky. Rozvíjející se vliv komunitního přístupu v politice interpretuje studie jako jednu z příčin nevýrazné mocenské pozice konzistoře. Kněžský sbor tak musel celou řadu otázek vyjednávat v dialogu s komunitou.

Finální vhled do sledované problematiky v této kapitole poskytuje mikrohistorický pohled na případ kněze Jana Lahvičky. Díky opakovanému porušování norem se jeho životní osud poměrně výrazně odrazil v konzistoriálních aktech. Na jeho příkladu je tak možné sledovat jeho existenci v konfliktu s komunitou, v níž působil. Z druhé strany se dostával do střetu s konzistoří. Zcela logicky kvůli věroučným otázkám, ale rovněž kvůli morálním prohřeškům, které utrakvistická konzistoř řešila - obdobně jako jiné reformační konzistoře. Obzvláště významným konfliktem v jeho případě bylo soužití se ženou na faře. Jedním z bodů, který shrnoval jeho problematické chování, bylo také obvinění z „hříchu“.

4. Hřích a hranice mezi konfesemi

Hřích je významným termínem křesťanského myšlení už od jeho antických kořenů. Pojetí hřichu se postupně transformovalo do dalších konceptů objevujících se v širokých kontextech, jako nauka o prvotním hřichu, koncept sedmera smrtelných hříchů²⁴¹ a v období reformace vystupuje do popředí hřích ve spojení s naukou o ospravedlnění. V důsledku pak hřích není jen významným prvkem teologických konstruktů, ale je rovněž stěžejní „konstantou“ antropologického náhledu na svět v předmoderním světě.²⁴² Samotný hřích je v křesťanství vnímán jako provinění proti lidskému společenství a zejména proti Bohu. V předmoderní době se také částečně překrýval s pojmem zločin.²⁴³ Problém hřichu se v křesťanství objevil u prvních lidí při pojedení ze zákazaného stromu poznání. Náзор pelagianismu, že se na další pokolení lidstva hřích nepřenáší a je jen dobrovolně páchán, byl odmítnut. V husitství se jednalo o významnou kategorii, což mimo jiné dokládá jeden z pražských artikulů věnovaných právě páchání hříchů, které měly být trestány světskou mocí. Přestože v pozdějším utrakvismu nebyl tento artikul doslovně reflektován, problematika hřichu byla pravidelně diskutována, rozebírána a využívána v utrakvistických textech.

Od dob počátků křesťanství je přítomná diskuze o povaze hříšnosti člověka. V 16. století ovšem byla polarizovaná v otázce očistění od hřichu (přijetí posvěcující milosti tj. ospravedlnění) a tím pádem i v otázce pojetí hřichu. Zatímco reformované církve pod vlivem církevního otce Augustina odmítaly možnost zásluhy člověka na

²⁴¹ Problematikou historického kontextu se nejreprezentativněji zabývá: Richard Newhauser, Susan J. Ridyard eds., *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, (New York: University of York, 2012). V kontextu českých dějin je možné nahlédnout následující Grollová, Rywíková, *Militia est vita hominis*.

²⁴² Richard Newhauser, *The Capital Vices as Medieval Antropology*, in: M. Rohde (ed.), *Laster im Mittelalter*, (Berlin: De Gruyter, 2009), 105–123.

²⁴³ Tinková, *Hřích, zločin a strach*, 109-110.

tomto omilostnění, které je přijímáno jedině vírou, tak katolická církev připouští spolupráci zásluh člověka na spáse. Přestože utrakvisté ve věci nevypracovali jednoznačnou dogmatiku, je možné říci, že sami se orientovali na lidskou snahu očistit se od hříchu vlastním přičiněním, a to zejména svátostnými úkony (pokáním a také častým přijímáním pod obojí způsobu). V tomto světle pak vyniká důraz utrakvistů na zachování svátostného kněžství v nepřerušené apoštolské posloupnosti, jelikož správně vysvěcení kněží mohli vhodně provést tyto klíčové rituály.

S rozčleněním západního křesťanstva na různé konfesijní proudy vznikají mezi těmito uskupeními zcela logické hranice. Pro svět raného novověku je náboženská-konfesijní identita klíčová, podobně jako v 19. století identita národní. Problematika ospravedlnění od hříchu v reformačním období je jedním ze stěžejních ideových prvků, které utvářejí konfesijní hranice. Lutherův přístup se rozešel s přístupy scholastického středověku a vedl k vytvoření nepřekonatelné dělicí čáry mezi katolickým a reformačním táborem.²⁴⁴ Spolu s dalšími takovýmito rozdělovníky reformace zbožila středověký ideál jednoty.²⁴⁵ Opuštění hříchů hrálo důležitou roli v pozdně středověkém křesťanství a Lutherova nauka o ospravedlnění je stěžejní i pro jeho novou teologii.²⁴⁶

Reformační myšlení však není pouze rozchodem se starší tradicí, ale je samozřejmě touto tradicí ovlivněno a navazuje na ni. Díky společné tradici jsou i otázky ohledně hříchu a jeho dopadu v určitých aspektech srovnatelné napříč konfesijními tábory. Zejména v důležitosti, jakou tomuto konceptu křesťanští učenci

²⁴⁴ Hamm, "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" 1–38.

²⁴⁵ O řádu a harmonii jako klíčové hodnotě středověku viz: Gleba, *Die Gemeinde als alternatives*, 9–11. V období raného novověku zdůrazňuje problémy s jednotou jako adorovanou hodnotou: Miller, *Propaganda, symbolika*, 208–209.

²⁴⁶ Thayer, *Penitence, Preaching*, 5.

přisuzují.²⁴⁷ Hřích utváří hranici mezi konfesemi nejen tím, že je odlišuje, ale také tím, že je spojnicí, která odkazuje na společné kořeny.

Utváření konfesijních hranic na počátku 16. století navazovalo již na sto let existence svébytné náboženské tradice.²⁴⁸ Oficiálně zde fungovaly dva tábory – katolický a utrakvistický, ale v praxi zde již fungovala i Jednota bratrská. Přicházející myšlenky Martina Luthera tak musela reagovat na unikátní stav. Tento kontext je klíčový vzhledem k primárním pramenům, na které se v této kapitole zaměříme. Zaměříme se na vztah utrakvismu a dalších konfesí. I v této souvislosti totiž byl artikulován i koncept hříchu.²⁴⁹

Samotný koncept hříchu, který se projevoval velmi výrazně v předmoderní kultuře, je skutečně velmi rozsáhlým fenoménem. Výzkum tohoto tématu pak umožňuje využít různého metodologického a interpretačního rámce.²⁵⁰ Stejně tak by se nabízela i analýza dalších pramenů z prostředí české reformace, pro niž je práce s konceptem hříchu stěžejní. Následující kapitola komentuje problematiku jen několika poznámkami v souvislostech týkajících se pesimistické kultury a problematiky ospravedlnění od hříchu mezi jednotlivými konfesijními proudy. V dalších kapitolách pak nahlédneme, v jakých kulturně-historických souvislostech mohly být problematizovány koncepty prvotního hříchu, sedmera hříchů a hříchu

²⁴⁷ Důraz na pesimismus vycházející z důrazu na hříšnost člověka v předmoderní kultuře argumentuje Jean Delumeau ve své slavné monografii, Jean Delumeau, *Hřích a strach*. Literární historička Hana Bočková poukázala na obdobné pesimistické rysy v české literatuře. Hana Bočková, *Theatrum mundi minoris jako svědectví o člověku na sklonku jedné epochy*, in Nathanael Vodňanský z Uračova, *Theatrum mundi minoris* eds. Hana Bočková – Jiří Matl (Brno: Atlantis 2001), 265-292.

²⁴⁸ Heymann, "Impact of Martin Luther," 107.

²⁴⁹ V této kapitole, která může být jen úvodním slovem do rozsáhlé problematiky, jakou je hřích mezi jednotlivými konfesemi, pracuji v otázce komparace utrakvismu „pouze“ s myšlenkovými východisky radikálnějších větví české reformace a s počínajícím luterstvím. Srovnání luteránství pozdějších generací, které bylo v mnohém velmi konzervativní, s utrakvismem by mohlo přinést nové světlo na studovanou problematiku. Nutno ještě podotknout, že z odborného hlediska bylo věnováno jen málo pozornosti možnosti komparace švýcarské a české reformace.

²⁵⁰ V této práci nahlížíme problematiku skrze koncept tzv. sedmera hříchů a také skrze reflexi prvotního a dědičného hříchu v dobové kultuře. Kromě již uváděné kanonické práce Jeana Delumeau, zajímavě k tématu přistupuje Kathleen Crowther pohledem role příběhu Adama a Evy a jeho důsledku v konfesijně orientované kultuře. Crowther, *Adam and Eve*.

obžerství. Ten je specifickým způsobem spjat se sociální realitou, což se odráželo v intenzitě s jakou je zmiňován v narativních pramenech.

Použité prameny jsou historickému bádání dobře známy, jejich interpretační možnosti však poskytují bohatou látku pro získání obrazu pozic dobového myšlení. Umožňují nám nastínit, jak fungoval koncept hříchu jako prvek na hranici mezi jednotlivými konfesními proudy. Analyzované texty se totiž nevyjadřují jen v souvislostech myšlení o hříchu jako výrazném prvku náboženského myšlení, ale také zohledňují různá konfesijní ukotvení těchto textů. V této konfrontaci se posilovala konfesijní identita.²⁵¹

Vzhledem k povaze tématu se nabízí řada pramenů ilustrujících uvedené poznatky. Část bude analyzována v následujících kapitolách, části si již povšimla odborná literatura, ale mnohé však ještě zůstává ke zkoumání.²⁵² Zde se pouze pokusíme prostřednictvím několika reprezentativních příkladů nastínit, v jakém kontextu se vymezené téma pohybuje, a nabídnout tak úvod do dějin náboženského konceptu hříchu a jeho reflexe v kultuře předbělohorských Čech na pozadí konfesijního vymezování.

Myšlenkový koncept hříchu hraje ještě jednu důležitou roli při utváření konfesijní hranice. Reformační myšlení je snahou o morální obnovu církve a návrat k jejím kořenům. Je to druh hledání ideálu, k jehož opětovné konstrukci by však nemohlo docházet, pokud by producenti těchto myšlenek nebyli přesvědčeni o hříšnosti, ve které se jejich společnost nachází.²⁵³ Utrakvismus je již od dob svých

²⁵¹ Elbel, *Město a klášter*, 28.

²⁵² Například se nabízí dílo čelních postav počátku české reformace. Viz Jana Grollová, "Pojetí pýchy v traktátech "O sedmi hřeších hlavních" Tomáše ze Štítného a Petra Chelčického," *Kulturné dějiny* 1 (2009): 5-23. Další prameny k dějinám středověku nabízí monografie Grollova – Rywiková, *Militia est vita hominis*. Unikátní dílo české literární kultury 16. století Masopust utrakvisty Vavřince Leandra Rvačovského, pracuje s konceptem hříchu velmi originálně. Viz další kapitoly.

²⁵³ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 3.

kořenů v husitském středověkém hnutí motivován obdobnou snahou za morální obrodu, stejně jako pozdější evropská reformace.

4. 1. Korandův *Manuálník* a situace v 15. století

Vzhledem k etablování české reformace v průběhu 15. století je možné pozorovat konstrukci konfesijních hranic už v tomto období. Výrazná konfesijní vymezení proti radikálnějším větvím proto v utrakvistickém prostředí nacházíme již od konce pozdního středověku. Jak uvádí Milena Bartlová, pro všechny dílčí proudy je možné použít velmi širokých termínů husitismus či česká reformace, které však zobecňují ne zcela jednotný diskurz.²⁵⁴ Tématika hříchu spojená se sociální a politickou kritikou se i v 15. století objevuje v kontextu kritiky konfesijní.²⁵⁵ Narazit na tyto teze můžeme v *Manuálníku* Václava Korandy.

„Nu o stavu světském diem: již po-hříechu vsecky ctnosti hynú, a vsecky nešlechtnosti sě sílé, řiedci jsú ti, z povinnosti křesťanské aby hleděli a pracovali pro chválu boží, pro posilnění a rozmnožení svaté viery křesťanské a pro spravdnosti i obecné dobré; ale oborem je pýcha a lakomstvie. A z čeho to přišlo a roste? Mému malému rozumu zdá sě, nejvíce skrze kněžstvo, že lidem pro skutky se zlé a rozkoše tělesné hříechy zlehčili [...] Běda, strach pomsty božie, a již ta věc jest jako před vraty: pohané se přibližují, a domácí Pikharti a velmi bludní se rozmáhají.“²⁵⁶

Koranda prezentuje typickou rétoriku o rozšíření hříchu a jeho negativních dopadech. Takovouto formulaci je možné přiřadit k typickým dobovým pesimistickým

²⁵⁴ Milena Bartlová, “Husitské umění nebo umění doby husitské,” in *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, ed. Petr Hlaváček, (Praha: Colegium Europaeum, 2013), 126.

²⁵⁵ Richard Newhauser, “Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices,” in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 14.

²⁵⁶ Václav Koranda, *Manualník: rukopis bibliotheky Klementinské*, ed. Josef Truhlář (Praha: Královská česká společnost nauk 1888), 2.

vyjádřením motivovaných důrazem na dopad hříchu mezi lidmi.²⁵⁷ O hříchu nehovoří jen obecně, ale uvádí i jeho konkrétní projevy v podobě hříchu pýchy a lakomství, které dominují na škálách hříchů objevujících se ve středověké literatuře. Pýcha je tradičně považována za „matku hříchů“.²⁵⁸ Důsledkem hříchu je dvojitá ohrožení. Jednak od pohanů zvnějšku, myslí nejspíš války s Turky, a poté Koranda popisuje ohrožení zevnitř skrze radikální představitele české reformace. Šlo o příslušníky rodící se Jednoty bratrské, hanlivě označované jako „*Pikharti*“. Koranda akcentuje důsledky lidského hříchu, což se projevuje i narušením jednoty společenského organismu v podobě existence jiných konfesijních uskupení.

4. 2. Mikoláš Konáč z Hodíškova a dialog s Pikhartem

Ještě výrazněji než Koranda reflektuje konfesijní hranice mezi proudy české reformace na přelomu 15. a 16. století, ještě před vystoupením Martina Luthera, spis Mikoláše Konáče z Hodíškova *Dialogus, v kterémž Čech s Pikhartem rozmlouvá*. Na první pohled zaujme nacionální pojmenování umírněného utrakvisty jako Čecha, jak obvykle utrakvisti sami sebe nazývali. V polemickém dialogu s Pikhartem rozebírají věroučné otázky i otázky praktické existence těchto náboženských uskupení. Dojde i na problematiku hříchu.

Například na kritiku ohledně vyvěšování obrazů považovaných za pouhé modly, s kterou přichází „pikartský“ představitel dialogu, odpovídá Čech, že mají didaktický význam (tak jak vysvětluje již sv. Augustin) a zejména vyzdvihuje účel

²⁵⁷ Delumeau, *Hřích a strach*, 274. Richard Newhauser dodává, že rozšíření kultury hříchu je podmíněno nejen existencí v dobové literatuře, ale i nutnou uvěřitelností a věrohodností konceptu hříchu pro laiky. Richard Newhauser, ed., *The Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005), xii.

²⁵⁸ Grollova, Rywiková, *Militia est vita hominis*, 90-92.

jejich užití.,,Skrze kteréž by skrúšenost a obražení srdce lid prostý k následování jich ctnostných...“²⁵⁹

Odkazuje na první část svátostného pokání, kterou je vlastní lítost nad hříchy. Svátostné pokání hrálo v utrakvismu významnou roli, jak uvidíme níže.²⁶⁰ Obrazy se staly i významným prvkem kritiky reformace 16. století, jelikož odpoutávaly pozornost od ospravedlnění čistou vírou.²⁶¹ Byly symbolem této kritiky podobně jako odpustky a jak vidíme u Konáče, jsou i tématem diskuze pro konfesijní tábory uvnitř české reformace před vypuknutím reformace evropské.

Dalším pro naše téma zajímavým momentem je, že Čech (utrakvista) vysvětluje propojení utrakvistické církve s římskou stolicí prostřednictvím instituce svátostného kněžství.²⁶² Uvádí příklad, že stejně jako řemeslník se má věnovat řemeslu nebo obchodník obchodu, tak i kněžství se mají věnovat řádní kněží, aby byl zachován řád – jakožto stěžejní hodnota předmoderního světa. Tato část dialogu vypovídá také o specifickém vztahu utrakvismu ke katolické církvi v čele s papežem. „Pikhart“ ji zcela bez okolků nazývá babylonskou děvkou. Čech sice přikyvuje, že církvev má vředy, ke kterým se utrakvisté nehlásí, ale je to podle něho svatá matka.²⁶³ Je zde deklarován typický utrakvistický přístup.²⁶⁴ Uznávali tradici prvotní církve, a i když se nepřestali považovat za věrné katolíky, velmi často se vymezovali vůči

²⁵⁹ Konáč z Hodiškova, *Dyalogus w kteremz Czech*, 3v.

²⁶⁰ Vlastní lítost nad hříchem je prvotním předpokladem úspěšného procesu pokání, který následuje vyznáním a rozhřešením kněze – to je podmíněno patřičným zadostiučiněním. Pro Luthera se stal tento proces nepřijatelný zejména kvůli (ne)schopnosti člověka rozeznat a odpustit hřích, to může jen Kristus. Viz: Hjalmar Lindroth, “The Weak position of Confession in Lutheranism: A note on its causes and a suggested remedy,” *Studia Theologica* 18, (1964), 5–6.

²⁶¹ Sergiusz Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant image question in Western and Eastern Europe* (Abingdon: Routledge, 1993), 2–8.

²⁶² Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände*, 45. Přibližně od 70. let 16. století se začíná čím dál více mezi utrakvisty prosazovat zájem ustanovovat kněží samostatně a tak narušit linii apoštolské sukcese. Nicméně do jaké míry byl tento názor skutečně přijímán před rokem 1609, je velmi obtížně rekonstruovatelné. Just, “*Církevní řád konzistorie*,” 5–23.

²⁶³ Konáč z Hodiškova, *Dyalogus w kteremz Czech*, 10–15.

²⁶⁴ Mikuláše Konáče je možné považovat za utrakvistu s poměrně blízkým vztahem ke katolictví, i když v určitých obdobích názorově lavíroval. Ota Halama ed., *Pikartské dialogy* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2017), 7-25.

ostatním římským katolíkům, zejména proto, že nesouhlasili s mocenskou a monarchickou pozicí církve a papežství.²⁶⁵ Oboustranně problematický vztah mezi Římem a utrakvisty setrval i v 16. století. Jak můžeme číst v kronice Martina Kuthena z roku 1534. „*Kdežto z toho pošlo, že v některých kronikách zvláště od cizozemcův psaných nás za velmi zhovadilý národ a božského i přirozeného zákona nemající pokládají.*“²⁶⁶ Renomé se českým zemím zlepšilo s příchodem Lutherovy reformace, podle některých historiků až v době vlády uměleckého mecenáše Rudolfa II., který z Prahy učinil sídlo královského dvora.²⁶⁷

4. 3. Luther *O ustanovení služebníků církve* a problematika svátostného kněžství

Počátek ambivalentního vztahu mezi utrakvisty a Lutherem jistým způsobem odráží Lutherův spis *O ustanovení služebníků církve*.²⁶⁸ Spis dedikoval Luther přímo: „*purgmistru, radě, starším i všemu lidu slovutného města Prahy.*“²⁶⁹ Český překlad latinského rukopisu dovezený Havlem Caherou z Wittenberga vyšel dříve než překlad německý. Byl to také na dlouhou dobu poslední z poměrně pohotové a rozsáhlé řady překladů raných Lutherových děl v českých zemích.²⁷⁰ Jak samotný název napovídá, pointou spisu byla Lutherova kritika svátostného kněžství v

²⁶⁵ Zdeněk V. David, “Bohemian Utraquism in the Sixteenth Century: The Distinction and Tribulation of Religious *via media*,” *Folia historica bohemica* 17 (1994), 30. V určitých kontextech se utrakvisté nad morálně opadlý Řím nadřazovali, viz: Philip Haberkern, “Iron and Fire: The Vehicles of Memory in Fifteenth-Century Bohemia,” *BRRP* 9 (2014): 144.

²⁶⁶ Martin Kuthen, *Kronyka o založenij Zemie Czeske a prvnijich obyvatelijch gegich: Leta panie MDXXXIX, Monumenta Bohemiae typographica*, 7, ed. Zdeněk Tobolka (Praha: Zdeněk Tobolka, 1929), Aii.

²⁶⁷ Válka, “Rudolfine Culture,” 117–119.

²⁶⁸ Martin Luther, *O ustanovení služebníků církve: Acta reformationem bohemicam illustrantia*, 8, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2012).

²⁶⁹ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 37.

²⁷⁰ Před samotným zákazem spisu *O ustanovení služebníků církve*, vyšlo v rychlém sledu deset přeložených lutherovských tisků. Nejstarší tisk z této první vlny je datován k 8. květnu 1520. Martin Luther, *Kázání O Velebné svátosti svatého pravého těla Kristova* (Bělá pod Bezdězem: Voldřich Velenský z Mnichova, 1520), K05122.

utrakvismu.²⁷¹ Různými způsoby argumentuje proti tomuto pojetí kněžství a poukazuje na jeho nevýhody. Komplikované získávání svěcení (sedisvakance na pražském arcibiskupském stolci) a z tohoto důvodu nedostatek kněží v českém království.²⁷² A podobně jako Kuthen v těchto souvislostech připomíná kacířskou pověst Čechů. „*V této své bídné a přísné potřebě přinuceni jste byli každého roku do Vlach posélati žáky vaše pro kupování svěcení papežských, protože okolní biskupové všickni neráčili vám jich světit, majíce vás za kacíře zatvrzené.*“²⁷³

V první řadě, ale jde o Lutherovu teologii ospravedlnění pouhou vírou, která vede k odmítnutí role kněze jako prostředníka. Zároveň se jedná o zavrnutí role svátostného kněžství v Lutherově rané teologii. Klíčový bod jeho nauky o ospravedlnění byl výrazně protiklerikální a stejný osten měla i jeho biblicistická nauka.²⁷⁴ Další významnou radou bylo doporučení k odluce od římské církve.²⁷⁵

Luther si však pravděpodobně plně neuvědomoval specifika a tradici českého utrakvismu. Na svátostném kněžství utrakvisté trvali již v názorovém střetu s táborským a posléze s bratrským učením, jak jsme viděli na příkladu spisu Mikuláše Konáče z Hodíškova. V následné argumentaci problematika hříchu hraje esenciální roli. Svátostné kněžství umožňuje knězi dle Lutherových slov (respektive podle slov překladu Buriana Sobka z Kornic), aby „*svazoval a rozvazoval hříchy*“. Ale jak může kněz poznat hřích, když to dokáže jen Bůh, skrze Ježíše Krista, který se za ně obětoval a lidi z nich vykoupil, čili žádný člověk nemůže mít moc nad

²⁷¹ V praxi pokání byl však kladen důraz na roli svátostného kněžství, jen v určitých místech rozšířenými kazatelskými školami a právě zde konzervativní katolická nauka odolala reformačním nátlakům, viz: Thayer, *Penitence, Preaching*, 185.

²⁷² Význam spisu pro kontakt mezi utrakvisty a Lutherem uvádí: Kůrka, *Kostelníci, úředníci, měšťané*, 55.

²⁷³ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 39.

²⁷⁴ Pettegree, „*Clergy and Reformation*,“ 4. Důraz na autoritu bible v husitství a posléze v utrakvismu na rozdíl od luteránství nevedl ke kritickému postoji vůči svátostnému kněžství.

²⁷⁵ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 49.

hříchy.²⁷⁶ Problematická je pro Luthera taky trvalost v kněžském ustanovení. Svátostné kněžství je trvalé a nebere v potaz hřích, který kněz spáchá, což Luther interpretuje jako beztrestnou svobodu k hřešení.²⁷⁷ Zde možná Luther záměrně naráží na Husovy názory, či na poslední artikul kompaktát.

Lutherova kritika svátostného kněžství místy přechází i do obrazů smíchové kultury, což dokumentuje Lutherův silný vztah k lidové kultuře.²⁷⁸ „*Pak jestližeť pleš, zmazání, dlouhú sukni toliko ukázati mohou svého kněžství duovody, puojčme jim, ať se těmi majestáty chlubí, kteříž známe zjevně, že i prase i špalek muož proholen i špikován býti i dlouhú sukničku míti.*“²⁷⁹ Jak jsme viděli v sondě do agendy pražské utrakvistické konzistoře, tak důraz na vhodný kněžský oděv, patřil k důležitým prvkům této agendy.²⁸⁰

I ve spise *O ustanovení služebníků* církve je patrné Lutherovo přesvědčení o všudypřítomnosti hříchu a existenci kultury úzkosti, jak ji popsal francouzský historik Jean Delumeau.²⁸¹ Je možné říci, že Luther počítá s dopadem hříchu více než jakýkoli středověký teolog, jelikož pro něj je vztah mezi člověkem a Bohem neustále zatížen hříchem.²⁸² Ve spise *O ustanovení služebníku církve* označuje existenci člověka za vězení hříchů: „*nařikajíce a vyznávajíce bídu svú; a to takové vězení hriečov svým připisujíce před velebností božskou...*“²⁸³ Na tomto místě je Luther tradičním myslitelem, což je možné v symbolické rovině vnímat jako onu zmíněnou hranici, která propojuje a poukazuje na společné aspekty křesťanského myšlení.

²⁷⁶ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 60–64.

²⁷⁷ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 42.

²⁷⁸ Amedeo Molnár, *Na rozhraní věků: cesty reformace* (Praha: Kalich, 2007) 108.

²⁷⁹ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 71.

²⁸⁰ Na tomto místě je vhodná poznámka k překladu samotného díla. Kvůli této pasáži byl totiž překladatel Burian Sobek z Kornic přezdíván jako Doktor Špik.

²⁸¹ Delumeau, *Hřích a strach*, průběžně.

²⁸² Baghi, „*Germany and Lutheran Reformation*,“ 17.

²⁸³ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 79.

Dovětkem je osud samotného Lutherova překladu vyhotoveného luteránským šlechticem Burianem Sobkem z Kornic z roku 1523. Spis v utrakvistických Čechách neskldil úspěch, autor překladu byl uvržen do vězení pražskou stranou Jana Paška z Vratu a utrakvistického administrátora Havla Cahery.²⁸⁴ Následně téměř 20 let nebyl přeložen další Lutherův spis do češtiny.²⁸⁵ Navíc Luther používal kritickou rétoriku ohledně kněží, jako sociální vrstvy, což u recipientů – utrakvistických kněží mohlo vyvolat nadšení jen stěží. Překlad spisu zmiňuje i řadový kněz Šimon z Habrů ve své korespondenci z roku 1528. Lutherovo pojetí kněžství v něm kritizuje a je možné se domnívat, že samotný překlad byl tedy mezi utrakvisty poměrně známý, ať již přímo nebo zprostředkovaně.²⁸⁶

Kontext spisu *O ustanovení služebníků církve* poukazuje na fakt, že utrakvisté orientovali svou věrouku na rituální podobu spojenou se svátostným kněžstvím. Přetržení tzv. apoštolské sukcese (tj. přebírání kněžských svěcení od biskupů, které je propojeno k papeži a od něj linií až k apoštolu Petrovi) by pak znemožnilo vykonávat řádné kněžství a průběh zcela klíčového utrakvistického rituálu přijímání pod obojí by tak byl narušen.²⁸⁷ Podstata otázek vznesených Lutherem, již byla pro utrakvisty vyřešená během dřívější polemiky s radikálnějšími proudy domácí reformace. Již tradičně se tak utrakvisté přidržovali vlastního konzervativního přístupu i v otázce ospravedlnění od hříchu. Role svátostného kněžství byla neopomenutelnou součástí při praxi pokání.

²⁸⁴ Wernisch, *Evropská reformace*, 67-68.

²⁸⁵ Ota Halama, "Lutherův spis de instituendis ministris ecclesiae v Čechách," in *O ustanovení služebníků církve: studijní texty ETF*, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2012), 8–10.

²⁸⁶ *Dopisy kněží Šimona a Jana*, 334.

²⁸⁷ O dodržování apoštolské sukcese: David, *Nalezení střední cesty*, 253–261. Ota Halama zdůrazňuje význam odkazu na prvotní církev v souvislosti s apoštolskou sukcesí, Halama, *Lutherův spis*, 10.

4. 4. (Ne)existence solafideismu v české reformaci

Jak již bylo naznačeno na začátku kapitoly, problematika hříchu je úzce spojena s následným ospravedlněním a byla i v centru pozornosti analyzovaného Lutherova spisu, který určil utrakvistickým recipientům. Tzv. reformační solafideismus s myšlenkou ospravedlnění čistou vírou v Krista, který se obětoval pro lidské hříchy, nebyl do určité míry cizí ani prostředí české reformace. V utrakvistickém prostředí se objevovaly názory ohledně ospravedlnění vírou už ve středověku. Například Viktorin Kornel ze Všehrd psal o nezbytnosti víry k ospravedlnění od hříchu, která je jedinou podmínkou a není v jeho pojetí závislá na lidských skutcích.

„Ale snad se bude zdáti někomu odporné, kdež jsem řekl, že suma náboženstvie pravého všecka na viere záleží? A snad die, kdež pak skutkové? ...tedy skutečníci bez pravé viery jsú těmi slovy od Boha a od Krista jeho odcizeni, poněvadž se jemu líbiti nemohú. A o právě věřiciem učitel náš s prvniimi znamenitý, Jeronymus, na prvni žalm praví tak: že ktož pravě věří, nehřeší. Vidiš tehdy, že pravá viera vsecky hriechy zahánie, vsecky spravdnosti k sobě táhne. A tak známo jest, že na nie všecko jest: neb my ne našimi skutky, ne našimi zasluhovaními, ale dobrotú a smilováním božím a Krista jeho zaslúžením k nesmrtnosti, skrze však vieru a milosť, přicháziemy, tu i spravdlivi učinění bývámy. Z té příčiny i křesťané všickni, že všecko náboženstvie na viere pravé záleží, věrní slovú: a pohané, Židé i všickni jiní, kteříž Krista neznají, nevěrní, ač i skutky tvrdé oblibují.“²⁸⁸

Podobně o nezbytnosti víry vedoucí k ospravedlnění hovořil i umírněný utrakvista Řehoř Hrubý z Jelení, zároveň připomíná, že by měl člověk přijímat svátosti správným způsobem (tj. pod obojí).²⁸⁹ V utrakvismu se však v širší míře prosadil důraz na lidskou spolupráci ve snaze o ospravedlnění v podobě pravého pokání

²⁸⁸ M. Viktorina ze Všehrd *O právích země české knihy devatery*, ed. Hermenegild Jireček (Praha: Všehrd, 1874), s. 537.

²⁸⁹ Ota Halama, “Řehoř Hrubý z Jelení jako obránce kalicha,” in *Kalich jako symbol v prvním století utrakvismu* Ota Halama, Pavel Soukup (Praha: Centrum mediévistických studií: Filosofía, 2016), 184.

(jehož jsou zmiňované skutky součástí), tak jak bylo ve středověku obvyklé. Dokladem může být text Ctibora Tovačovského z Cimburka, který sice vznikl za dob panování utrakvistického krále Jiřího z Poděbrad, ale jediné jeho známé vydání pochází až z roku 1539. Je tak aktualizací utrakvistické tradice z 2. pol. 15. století v době reformace a za tímto účelem byl také znovuvydán. Text se problematikou hříchů obšírně zabývá a upozorňuje na potřeby vlastních zásluh prostřednictvím pokání. „*Neb když skrze pokání nebude shlazen, ihned k jinému se přitáhne. Třetí proto má pospiesiti, neb čím déle dlí, tím se dále od milosti Boží vzdaluje.*“²⁹⁰

Vrátíme-li se ještě k původnímu programu *Čtyř pražských artikul* o světském trestání hříchů, v dědictví církvi s husitskými kořeny existujících v 16. a 17. století nenašel příliš širokou odezvu. Na druhou stranu problematika pokání a konání dobrých skutků vedoucích k ospravedlnění byla v tomto prostředí stále velmi živá. Dosavadní bádání přišlo s hypotézou, že neexistence literární české utopie, jakožto idealizovaného obrazu společnosti (protikladu proti hříšnému světu) je zapříčiněna programem české reformace snažícím se o nápravu společnosti ve světě vezdejším.²⁹¹ Zaměříme-li se teď na tuto hypotézu, tedy co z projevů utrakvismu je souměřitelné se snahou o nastolení společenského ideálu ve světě vezdejším?²⁹²

²⁹⁰ Ctibor Tovačovský z Cimburka, *Knijha Vrozeného Pana, Pana Stibora z Cymburka, a z Towačowa etc... Hadanij Prawdy a Lži- kteráž gest oddána slawné pamieti Nayiasniegssimu Králi Girzimu etc. Českému Gehomilosti*, Praha: Jan Cukrman z Ruprštofu: Jan Severin Mladší, 1539), K01711, CII. Spis Ctibora Tovačovského z Cimburka velmi zajímavým způsobem pracuje i se sedmerem smrtelných hříchů. Vzhledem k ukotvení v souvislostech vlády Jiřího z Poděbrad, jsem se rozhodl ponechat analýzu tohoto pramene dalšímu bádání, jelikož primární záběr této práce tkví v utrakvismu 16. století.

²⁹¹ Eduard Petrů, „*Komenský a absence české utopie,*“ in: *Utopia w językach, i literaturnich kulturach Słowian*, ed. Barbora Czapiak-Lityńska (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997), 68. Pokusil jsem se tezi Eduarda Petrů doplnit hypotézou, že tento program je přiřaditelný k důrazu utrakvistů na konání dobrých skutků a k významu praxe pokání v jejich věrouce. Radim Červenka, „*Hříšný člověk v dílech utrakvistických autorů a v Labyrintu Jana Amose Komenského,*“ *Studia Comeniana et historica* 93–94 (2015), 62–64.

²⁹² Dovoluji si na těchto řádkách připojit odlišné teze, než jaké představil Eduard Petrů. Podle mého názoru jsou bližší každodenní praxi. Jsou ale z mé strany spíše doplňkem, než názorovou opozicí Eduarda Petrů, „*Komenský a absence české utopie,*“ 68.

V tomto ohledu je výrazným prvkem utrakvistické věrouky důraz na skutky a pokání.²⁹³ Svým způsobem jde o snahu utvářet společnost, v níž by jedinci následovali určité idealizované vzorce společenského chování. Nahlédneme-li do utrakvistických textů, zjistíme, že tato snaha je stavěna do opozice k hříchu panujícím ve společnosti. V tomto ohledu pak mají do jisté míry srovnatelnou vypovídací hodnotu jako literatura zlatého snu.²⁹⁴ Například utrakvistický kněz Vavřinec Leandr Rvačovský uzavírá svůj moralizující traktát *Masopust* pesimistickým steskem nad člověkem, ovšem s tím, že správná cesta je vytyčena, jen se jí lidé nedrží.,...*však že srdce lidská prázdná jsou pokání i bázně Boží pro světa tohoto marnosti a žádosti těla...*²⁹⁵ Profesor na pražské utrakvistické univerzitě Marek Bydžovský z Fiorentina zaznamenal mezi své historie příhodu, kdy skupina mužů v neděli místo na mši šla pít do hospody. Jenže šenkovat tam začal ďábel. Za hříšné opilství je stihla pekelná muka, byli různě zpotvořeni atd. Jediný, kdo se zachránil, byl jistý Adam Kebeš, který se začal modlit a kát za hříchy.²⁹⁶ Doslovně s myšlenkou nastolení společenského ideálu prostřednictvím dodržování náboženského programu utrakvistů pracuje Bohuslav Bílejovský ve svém historicky pojatém díle. Ideál umísťuje do minulosti, jak bylo obvyklé. Specifickým způsobem však vyměňuje obvyklý topos ideálu ztotožňovaného s biblickým rájem, za dobu rozmáhajícího se husitství.²⁹⁷ „*Doma velmi snositedlně a šlechetně obcujíce a milosrdnými skutky posluhujíce. A tak tehdy mohlo řečeno býti, že věk zlatý nastal.*“²⁹⁸ Ovidiovský termín zlatý věk umísťuje do jeho představy počátku české

²⁹³ Heymann, “Impact of Martin Luther,” 129.

²⁹⁴ K literatuře zlatého snu: Delumeau, *Hřích a strach*, 137-142.

²⁹⁵ Rvačovský, *Masopust*, 516.

²⁹⁶ Marek Bydžovský, *Svět za tří českých králů: Výbor z kronikářských zápisů o letech 1526-1596*, ed. Jaroslav Kolár (Praha: Svoboda, 1987), 183-187.

²⁹⁷ Mýtus o existenci ráje v minulosti, na nějž Bílejovský navazuje, patřil ke standardní myšlenkové výbavě společnosti předmoderního světa, Jean Delumeau, *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše* (Praha: Argo, 2003), 13.

²⁹⁸ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 58.

reformace. Podobně postupuje i Václav Porcius Vodňanský v *Duchovním městě*.

Zdůrazňuje, že všichni lidé jsou hříšníky, ovšem zásadní rozdíl je mezi těmi

„*kajícími a nekajícími*“.²⁹⁹ Ti, co si svůj hřích uvědomí, můžou dojít odpuštění,

kdo pokání neučiní, toho stihne trest.

Když nahlédneme do samotného středu utrakvismu, uvidíme přijímání pod obojí, které je nejvýznamnější činitelem, kolem něžž byla budována náboženská identita. Zjednodušeně řečeno, účelem tohoto rituálu je také duchovní očista od hříchu, která se těší z ústřední pozice v náboženském životě utrakvistů.³⁰⁰ A zatímco pro Luthera bylo přijímání krve Kristovy vedlejší otázkou, pro utrakvisty se jednalo o naprosto klíčový rituál věrouky, lidové zbožnosti a konstrukce identity.³⁰¹

Na místě je otázka, jestli je možné řadit tradici české reformace k protestantské ideji sola fide, jenž byla stěžejním základem myšlenkového konceptu nejen Martina Luthera, ale i dalších velkých reformátorů Philipa Melanchtona, Huldrycha Zwingliho a Jeana Calvina.³⁰² Domácí konfesijní proudy hovoří sice o tom, že ospravedlnění je možné pouze vírou v Krista a jeho obět', ale dodávají, že není možné právě bez konání dobrých skutků a svátostného pokání. Oproti tomu dokument *České konfese* v této otázce odpovídá přístupu *Augsburské konfese*. K

²⁹⁹ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 140.

³⁰⁰ Jan Milíč Lochman zdůrazňuje rituální význam přijímání pod obojí, na druhou stranu kontext tohoto pro husitismus klíčového liturgického úkonu si zasluhuje ještě hlubší badatelské prozkoumání. Lochman, *Zeal for Truth*, 25. Stěžejní postava utrakvistické církve v 1. pol. 16. století, kněz Pavel Bydžovský uvádí význam přijímání krve Kristovy v eucharistii za účelem očištění od hříchu. Např. zde: Bydžovský, *Krzestianske Wijry vprzijmé*, Biii. Bohuslav Bílejovský také opakovaně hovoří o rituálu přijímání pod obojí za účelem očištění od hříchů. Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 38, 48.

³⁰¹ Amedeo Molnár, „*Martin Luther a Jednota bratrská*,“ in *Praga mystica: Z dějin české reformace – Acta reformationem Bohemicam Illustrantia/III.*, ed. Amedeo Molnár, (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1984), 111. K husitismu jako náboženství s centrální rolí v jeho lidové podobě viz, Thomas Fudge, „*The Crown and Red Gown: Hussite Popular Religion*,“ in *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, ed. Trevor Johnson, Robert W. Scribner, (London: Palgrave, 1996), 39.

³⁰² Idea sola fide je v základech celé reformace, i když intenzita jak s myšlenkou jednotliví reformátoři pracují, a jak výrazné důsledky z ní vyvozují, se liší. Hamm, „*Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?*“ 37-38.

ospravedlnění dochází pouhou vírou a v důsledku pak není možné, aby spravedlivý dobré skutky nečinil a nebyl tak kajícím křesťanem.³⁰³

Důležitý kontext nabízí pohled do prostředí radikálnějšího poudu české reformace tj. Jednoty bratrské. Nahlédneme-li např. do konfese bratrské vydané Janem Amosem Komenským v Amsterdamu 1662, najdeme v něm pojednání o pokání před pojednáním o ospravedlnění z víry. Uvádí se v něm: „*Protož i Kristus pán předchůdce jeho Jan kázání svá odtud začali: pokání činite! A teprv: Věřte evangelium! (Mat. 3, 2 a 4, 17). A to též poručil apoštolům, aby ve jménu jeho kázali pokání a odpuštění hříchů (LUK. 24, 47).*“³⁰⁴ Na druhou stranu v něm najdeme i následující odstavec: „*A pro tyť příčiny artikul tento (o ospravedlnění) za nejhlavnější a k spasení nejpotřebnější u nás se drží a že správcové církevní největší o to snažnost míti mají, aby jej lidská srdce uvodili a jako ratoléstku z stromu života v ně štěpovali a vkořenovali, poněvadž na tom všeho křesťanství summa záleží.*“³⁰⁵

Nabízí se tak hypotéza, že oba problémy jsou navzájem propojeny a odlišují se od reformačního důrazu na ospravedlnění vírou sola fide. Důraz na vlastní přičinění člověka nutný k ospravedlnění se jeví jako natolik výrazná tradice domácí reformace, která nebyla opuštěna ani ve své poslední fázi „exilového“ života. To i přesto, že druhý odstavec bývá interpretován jako přihlášení Jednoty k ideji sola fide a k evropské reformaci.³⁰⁶ Osvětlit tento stav napomůže sonda do problematiky díla nejznámějšího a nejvíce studovaného představitele bratrství, J. A. Komenského. V Komenského díle totiž můžeme najít opakující se důraz na lidskou přirozenost, jejíž poškození dědičným hříchem není ospravedlněno pouhou vírou, ale tak jak bylo v

³⁰³ Čtyři vyznání, 287.

³⁰⁴ Čtyři vyznání, 133.

³⁰⁵ Čtyři vyznání, 139.

³⁰⁶ Čtyři vyznání, 139.

Jednotě bratrské tradiční, důležitá je v tomto procesu rovněž aktivní stránka ctnostného života.³⁰⁷

Obdobný nevyhraněný přístup je možné pozorovat i v umírněném projevu české reformace – v utrakvismu. V textech utrakvistických autorů se neustále setkáváme s propojením obou problémů. Výstižný je citát z díla utrakvisty a člena dolní konzistoře Jana Václava Cykády. „*Víra bez skutků jest mrtvá, a skutek bez víry nespomáhá, jedno s druhým spojeno býti má.*“³⁰⁸ Srovnatelné východisko můžeme najít i v *Masopustu* Vavřince Leandra Rvačovského. Už samotný název odkazující k období karnevalu, byl zvolen pravděpodobně také proto, že střídání masopustu a půstu bylo střídáním období kolektivně projevované tělesnosti s obdobím kolektivního pokání v lidové zbožnosti.³⁰⁹ Pokání za hříchy je jedním z klíčových témat mnohovrstevnatého spisu, které prolíná napříč jeho částmi. Například při výčtu dobrých skutků, které jsou nezbytné k zadostiučinění při pokání, dodává nezbytnou podmínku: „*když to pochází z víry v Krysta.*“³¹⁰

V problematice ospravedlnění od hříchu je možné pozorovat konfesijní hranici, ale pro úplnější kontext je ještě potřebné zmínit východiska římskokatolické věrouky. Právě přístupem k ospravedlnění se vymezovaly vůči reformaci dekry tridentského koncilu. Na rozdíl od pojetí hříchu, v němž se podle současných teologů nenacházely

³⁰⁷ Stanislav Sousedík, „Comenius Prinzip Natürlichkeit der Erziehung und sein Philosophischer Hintergrund,“ *Theologie und Philosophie* 58 (1983): 45–47. Při srovnávání koncepce harmonie u Komenského a luterána Wolfganga Ratkeho, je možné pozorovat odlišná východiska způsobená různým konfesijním pozadím obou myslitelů v otázce ospravedlnění: Jiří Beneš, „*Pojem harmonie u Wolfganga Ratkeho a u Jana Amose Komenského – blízké pojmy, vzdálená východiska,*“ in *Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského*, ed. Věra Schifferová, (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014), 89–94.

³⁰⁸ Inspirován výrokem sv. Jakuba Cykáda hovoří o spolupráci víry a skutků. Cykáda, *Bezpečné a pravé*, 131.

³⁰⁹ Radim Červenka, „Utrakvista Vavřinec Leandr Rvačovsky – konfese a moravská zkušenost,“ *Vlastivědný věstník moravský* 69, 4, (2017): 340.

³¹⁰ Rvačovský, *Massopust*, 130. Nutnost vykonávat pokání a nedostatečnost této praxe mezi věřícími se napříč celým spisem opakuje, což dokládá význam tohoto tématu pro utrakvistu Rvačovského.

zásadnější rozdíly.³¹¹ Tridentský koncil stejně jako Luther a další reformátoři však navázali na diskuzi probíhající v západním křesťanství již ve středověku. Představitelé některých scholastických škol, jako např. augustinián Řehoř z Rimini (cca 1300-1358) nebo také humanista Mikuláš Kusánský (1401-1464),³¹² se totiž vyjadřovali v tom smyslu, že k ospravedlnění člověka dochází pouze z boží milosti, nikoliv v návaznosti na lidské zásluhy. V pastorační praxi byl však kladen důraz na proces pokání a konání dobrých skutků, které se projevovalo také v kultuře monasticismu.³¹³ Neopomenutelnou roli pak hrála církev svou zprostředkovatelskou funkcí při poskytování svátostí. „Středověcí solafideisté“ ovšem z ospravedlnění vírou nevyvozovali další důsledky na rozdíl od Luthera a dalších reformátorů.³¹⁴ Následně neváhali připomenout, že lidské zásluhy na spáse jsou odsouzenou pelagiánskou herezí.³¹⁵

Přestože se názory na ospravedlnění vírou mezi utrakvisty objevovaly, nebyly z nich vyvozovány další radikální důsledky pro pastorační praxi. Tudíž je možné tyto názory považovat za určitou podobu „solafideismu“ navazující na diskuze probíhající již ve středověku, které zůstávaly na bázi teoretické teologie. Diskuze na téma ospravedlnění vírou bez skutků byla jedním ze tří témat, o nichž mělo jednat utrakvistické kněžstvo roku 1543. Dominující frakce však luteranizující články

³¹¹ Tomáš Machula, „Prvotní a dědičný hřích v tradici církve, v současné teologii a v nárysu základů pro budoucí adekvátní naukovou syntézu,” (Ph. D. diss., Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008), 70, 78.

³¹² Utrakvismem se Kusánský zabýval i ve svém díle. Jan Červenka, „Mikuláš Kusánský a jeho jednání s utrakvisty,” in *Proměny konfesijní kultury: metody – témata – otázky*, ed. Radmila Prchal Pavlíčková, (Olomouc: Vydavatelství FF UPOL, 2015), 169-182.

³¹³ Scott C. Dixon, ed., *The German Reformation* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 53-55.

³¹⁴ Reformátoři pak z myšlenky sola fide vyvodili odmítnutí tradičního cyklu pokání (lítost nad hříchy, vyznání hříchu a dosti učinění za hříchy s rozhřešením), kult svatých, užívání obrazů, odmítnutí většiny svátostí a také zavrnutí církevních řádů.

³¹⁵ *Čtyři vyznání*, 64-65.

odmítla a církev pod obojí se tak přidržela své tradice z 15. století.³¹⁶ V celé české reformaci je tak vidět určitá variabilita, patrná i uvnitř umírněného utrakvismu.

Tridentský koncil se pokusil o jasné vymezení a koncilní dekret o ospravedlnění je jedním ze zásadních pojednání. Hovoří se zde o spolupráci skutků a víry v cestě k ospravedlnění. Zároveň je však tridentské učení o ospravedlnění předpokladem rozpracované nauky koncilu o svátostech.³¹⁷ Zaujme sice, že samotný text dekretu pracuje s obdobným příměrem jako výše Jan Václav Cykáda. Konkrétně: „*víra bez skutků je mrtvá a marná,*“³¹⁸ nicméně dekrety tridentského koncilu utrakvisté odmítali a to také ve vazbě na pojetí některých svátostí.³¹⁹ Svým způsobem myšlení českého hnutí prolíná mezi naukami protestantského a katolického tábora, nicméně se zdá, že šlo především o přidržování se vlastní starší tradice. Výsledný pohled na utrakvismus v 16. století se pak může jevit jako určitá podoba konfesijní *via media*.

4. 5. Závěrem

Kapitola uvádí do problematiky některých aspektů využití křesťanského konceptu hříchu, který je v křesťanském myšlení široce rozšířený. Z tohoto důvodu je možné pozorovat hřích jako argumentační prvek i v kontextu utváření konfesijních hranic. Význam a rozsah, který konceptu hříchu přiřazovaly dobové prameny, spojuje konfesijní proudy, ale konkrétní aplikace mohla být využita ke konfesijnímu

³¹⁶ David, *Nalezení střední cesty*, 208-210.

³¹⁷ Machula, „*Prvotní a dědičný hřích,*“ 78.

³¹⁸ Doslova: „...*fidem sine operibus mortuam, et otiosam esse.*“ *Dokumenty tridentského koncilu*, ed. Ignác Antonín Hrdina (ed.), (Praha: Krystal OP, 2015), 38.

³¹⁹ Na vzrůstající odlišnosti utrakvistické a tridentské liturgie upozornil David R. Holeton, „The Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy: A Textual Study,” *BRRP* 2 (1998): 109-125. David, *Nalezení střední cesty*, 412-413.

vymezování a utvářet odlišná věroučná stanoviska. Kapitola analyzuje několik dobových spisů, které uvedené teze dokládají a dále kontextualizují. Zaměřuje se na utrakvismus jako významný, ale v historiografii problematicky uchopovaný konfesijní proud. Kanonické texty utrakvismu z přelomu 15. a 16. století Václava Korandy a Mikuláše Konáče z Hodíškova poukazují na rozšíření pesimistické kultury, která se projevovala rétorickým využitím konceptu hříchu. Následně byl těmito představiteli husitského myšlení koncept hříchu využit ke kritice radikálních křídel domácí reformace. A to ještě před konfesijním rozdělením v Evropě zapříčiněným zejména vystoupením Martina Luthera. Ani stěžejní postava dějin na počátku novověku nepřesla význam české reformace a v důsledku Luther napsal spis přímo směřovaný k utrakvistům. Spis *O ustanovení služebníků církve* je však dokladem konfesijních rozdílů mezi myšlením raného Luthera a pozdního utrakvismu. Zejména problematika svátostného kněžství, které bylo důležitým prvkem utrakvistické věrouky a rituální praxe, se stala překážkou pro Lutherovu tezi o ospravedlnění pouhou vírou. Tzv. solafideismus nebyl české reformaci zcela cizí. Ovšem jak v Jednotě bratrské, tak v utrakvismu převládlo přesvědčení, že víru je nutné doprovodit dobrými skutky, pokáním a svou roli zde hrál i klíčový obřad utrakvismu – přijímání pod obojí.

5. Dědičný hřích a pokání v kulturním kontextu pozdního utrakvismu a reformace

Teorii prvotního hřichu, která se postupně utvářela v křesťanském myšlení předmoderního světa, je možné považovat za velmi podstatný prvek tehdejší kultury, který se opakovaně připomíná v nejrůznějších souvislostech dobových pramenů. Je možné říci, že tato část křesťanské věrouky byla reflektována napříč společenskou stratifikací jak učenými teology, tak negramotnými venkovany.³²⁰ Přestože byly věroučné názory laiků často formovány z kazatelny, ne vždy odrážejí teologickou diskuzi.³²¹ Obdobně tomu je i v otázce dědičného hřichu, který je v dobových pramenech užíván v nejrůznějších kulturních kontextech. Dále je pak tento tradiční prvek křesťanské věrouky často autorem redefinován a přetvářen pro záměry konkrétního textu.³²²

Jedním ze základních charakteristických rysů konceptu prvotního a dědičného hřichu je šíře kontextu, v němž je používán. Teologové však tradičně interpretovali velmi rozdílně intenzitu, s jakou dědičný hřích na světě působí. Konfesijně rozdělený prostor logicky vedl k různým pojetím, které však měly společné zdroje v podobě autoritativních textů.³²³ Ty však byly účelově využívány k ospravedlnění motivů konkrétního uskupení.³²⁴ I v problematice dědičného hřichu jsou utvářeny odlišné kontextuální přístupy uvnitř doposud jednotného kulturního hnutí (tj. katolického křesťanství) a to nejen v uvedené intenzitě důrazu na jeho důsledky. Martina Luthera

³²⁰ Delumeau, *Hřích a strach*, 270-273.

³²¹ Levi, *Renaissance and Reformation*, 3, 9.

³²² Stephen Greenblatt teoreticky rozpracoval možnosti takovýchto redefinací v textech a nazval ho kulturní mobilitou Stephen Greenblatt, *Cultural Mobility: A Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press 2010).

³²³ Reformace je také termínem vymezujícím určitý časový horizont. Její aktéři však navazovali na předchozí tradici. Wallace, *Long European Reformation*, 2-5.

³²⁴ Nicholas Terpstra, *Religious refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015), 14-15.

je možné zařadit mezi teology, u kterých byl vnímán vliv dědičného hříchu na člověka velmi intenzivně. Zatímco středověká scholastika problematizovala důsledky dědičného hříchu zejména ve vztahu ke smyslovosti člověka, pro Luthera se jedná o esenciální pokřivení člověka hříchem před bohem.³²⁵ V Lutherově pojetí vliv dědičného hříchu přetrvává i po přijetí svátosti křtu, protože lidská přirozenost je jím poskvrněna a vedena k ďáblu. Pouze víra a duch svatý může člověka přivést ke spáse.³²⁶

Kapitola se zaměřuje na několik literárních pramenů pozdního utrakvismu s cílem sledovat projevy konfesijní kultury této sociální skupiny.³²⁷ Analýza konfesijní kultury vychází z pohledů do různých druhů pramenů reprezentujících rozličné společenské vrstvy. Konfesijní kultura není reprezentována jen oficiálními texty, jakými mohly být Augšpurská nebo Česká konfese. V následujícím textu se pokusíme o analýzu obrazu člověka a jeho ovlivnění hříchem prostřednictvím vybraných textů utrakvistických kněží. V použitých pramenech se odráží nejen teologické otázky týkající se dědičného hříchu, ale především se dotýkají širšího kontextu, v jakém byl koncept prvotního a dědičného hříchu problematizován. Rovněž je důležité sledovat, jaké významové souvislosti jsou tomuto konceptu přiřazovány, což umožňuje pohlédnout do myšlení lidí předmoderního světa.³²⁸ Nabízí se tak možnost nahlížet konfesijní kulturu, která se odrážela ve specifických aspektech konkrétního proudu (v našem případě utrakvismu) anebo naopak v otázkách, na něž různé proudy odpovídaly velmi podobně.

³²⁵ Karl Heinz Zur Mühlen, "Sin," in *Oxford Encyclopedia of Reformation* vol. 4 ed. Hans J. Hillerbrand (Oxford: Oxford University Press, 1996), 61-62.

³²⁶ Berndt Hamm ospravedlnění hříchu pouhou vírou interpretuje jako klíčový bod rozchodu reformace se středověkou církví. Reformatoři z tohoto principu totiž vyvozovali nejvýznamější novinky, které přinesly protestantské církve. Hamm, "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" 2-3.

³²⁷ Reformace není jen intelektuálním hnutím, ale výrazně se projevuje v utváření sociálních skupin, Nicholas Terpstra, *Religious refugees*, 1-17.

³²⁸ Crowther, *Adam and Eve*, 14.

Jak poukázala Cathleen Crowther, v reformační kultuře byl hojně využíván příběh Adama a Evy, který byl následně různě redefinován a rozšiřován, přestože na stránkách Bible okupuje jen několik stránek.³²⁹ Ve významové rovině biblický příběh zobrazuje pád člověka a vysvětluje příčiny a důsledky dědičného hříchu. Následně je spojen se symbolikou postavy ďábla - pokušitele k hříchu, která měla obzvláště v raném novověku širokou reflexi.³³⁰

Kromě příběhu Adama a Evy, který je kontinuálně využívaným zpodobněním prvotního hříchu, je nutné se zaměřit na koncept pesimistické kultury. Pojetí je ukotveno v přílišném důrazu na působení dědičného hříchu a odráží se v negativních hodnoceních člověka v pramenech. Ty vychází z extenzivně rozšiřovaného literárního motivu *De contemptu mundi* – pohrzení světem. Motiv již od doby rozvoje monastického hnutí ve středověku napomáhal stále intenzivněji pohrdat lidským světem. Negativa spočívala v zatížení tělesností a smyslovostí - zejména v kontrastu k duchovní stránce člověka. Příchod reformace v 16. století tento negativní obraz člověka ještě prohloubil. Vše mimo čistou víru, a z ní vyvěrající ospravedlnění, se stalo působností dědičného hříchu. Což následně vedlo ke konstrukci negativních a pesimistických hodnocení člověka a kultury v dobových pramenech. Protestantská interpretace totiž nenabízela příliš prostor pro omluvu, či snahu tento obraz vylepšit.³³¹ Tuto možnost však utrakvistická teologie zachovala znatelným důrazem na pokání a dobré skutky. Na uvedené momenty se zaměřuji v analýze několika utrakvistických pramenů, které odráží utrakvistickou snahu odpovědět na problematiku dědičného hříchu v několika kulturních obrazech.

³²⁹ Crowther, *Adam and Eve*, 16.

³³⁰ Robert Muchembled, *Dějiny ďábla* (Praha: Argo, 2008), 126-143.

³³¹ Delumeau, *Hřích a strach*, 32-33.

5. 1. Augustinův stín

Klíčovou autoritou, jejíž myšlenky byly využity v raně novověkých textech týkajících se prvotního hříchu, byl sv. Augustin.³³² Právě recepce jeho díla stála v centru interpretace prvotního hříchu a jeho vlivu na myšlení o člověku. Reformační myšlení využívalo církevního otce Augustina s novým zápalem. Sami reformátoři Lutherovy generace se nepovažovali za originální myslitele, ale pouze za vykladače bible následující Augustina.³³³ Znovuoživení jeho myšlenek vedlo k prohlubování pesimistické kultury v raném novověku. Diarmaid MacCulloch nadneseně pojmenoval tento fenomén jako Augustinův stín, který měl překrýt antropologický optimismus některých humanistů.³³⁴ Za otce tohoto optimismu je možné v dějinách filosofie považovat Pica della Mirandola. „*Nakonec se mi zdálo, že jsem pochopil, proč právě člověk je tím nejbláženějším, a tedy i nejjobdivuhodnějším mezi živými tvory, a jaké je jeho postavení, které mu připadalo v uspořádání veškerenstva a které mu mohou závidět nejenom nerozumná stvoření, ale i hvězdy a myslí prodlévající nad tímto světlem.*“³³⁵

Pozoruhodné je, že tyto myšlenky, pravděpodobně v návaznosti na Pica, rozpracoval Jan Amos Komenský, v jehož díle podle některých autorů česká reformace vyvrcholila.³³⁶ Jedná se však spíše o výjimky a bádání se shoduje na tom, že dobová psaná kultura příliš antropologicko-optimistických motivů nenabízela. Literární historička Hana Bočková rovněž hovoří o významném rozšíření

³³² O široké reflexi Augustinova díla ve středověku a raném novověku v českých zemích: Jiří Mikulec, „Raně novověké pojetí církve a jeho kořeny,“ in *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, ed. Jiří Mikulec (Praha: Historický ústav, 2013), 18

³³³ Bagchi, „Germany and Lutheran Reformation,“ 18

³³⁴ MacCulloch, *Reformation*, 106.

³³⁵ Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka = De dignitate hominis*, ed. David Setrník (Praha: OIKOYMENH, 2005), 55.

³³⁶ Robert Kalivoda, *Husitská epocha a J. A. Komenský* (Praha: Odeon, 1992), 158. James R. Palmitessa, „Reformation in Bohemia and Poland,“ 186. Inspirační možnosti Komenského u Pica della Mirandola: Jan Čížek, *The Conception of Man in the Works of John Amos Comenius* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016), 189.

humanistického pesimismu v českých zemích oproti přeceněnému vlivu výše uvedených autorů.³³⁷ Komenský se také profiluje optimistický až v pozdějším období tvorby.

Podle Augustina se člověk rodí hříšný z důvodu Adamova pojedení ze stromu poznání a tohoto hříchu jej může zbavit pouze boží milost.³³⁸ Augustin se vymezoval proti za jeho života aktuální pelagiánské herezi, jenž považovala platnost prvotního hříchu jen pro Adama. Lidé pak následovali jeho špatný příklad z vlastní vůle a z „voluntaristického“ hlediska se stavěli i k páčání hříchů, což Augustin odmítl, jelikož člověk byl zasažen dědičným hříchem, jehož část sice byla smyta křtem, ale v člověku i nadále zůstává narušení hříchem. Projevuje se upřednostňováním tělesných věcí před Bohem, kterému se člověk vlastními silami nemůže vzepřít, to umožňuje jen boží milost.³³⁹ Reformace převzala Augustinovu doktrínu o omilostnění, ale jeho doktrínu o církvi ponechala nepovšimnutou. Augustin zůstal významnou autoritou i pro jejich oponenty z katolického tábora.³⁴⁰

Nejvýznamější patristický teolog ovlivnil ve věci pokažení lidské přirozenosti i uvažování katolických představitelů v průběhu Tridentu. Zasažení dědičným hříchem vnímal tridentský koncil v podstatě stejně jako reformace, nicméně byl tlačen k určitému vymezení se vůči reformátorům. Věta o zkažení lidské přirozenosti dědičným hříchem byla vypuštěna až z definitivní verze koncilního dekretů, aby se dokumenty příliš nepřiblížily textům augsburské a helvétské konfese, které hovoří takřka shodně.³⁴¹ Přesvědčení o zkažení duše dědičným hříchem mělo odmítnout roli vlastního konání ve věci nápravy zasažení každého člověka dědičným hříchem. I přes

³³⁷ Delumeau, *Hřích a strach*, Bočková, „Theatrum mundi minoris,” 265, 283.

³³⁸ MacCulloch, *Reformation*, 107-109.

³³⁹ Machula, „Prvotní a dědičný hřích,” 54.

³⁴⁰ Benjamin Breckenridge Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: LLC, 1956), 332.

³⁴¹ Šlo o konstatování „*nulla etiam animae parte illaesa durante/ žádná část duše nezůstala nezasažena*“. Machula, „Prvotní a dědičný hřích,” 75.

tyto úvahy jsou tridentské dekry zřetelně namířeny k cíli ve vypořádání se s dědičným hříchem. To je umožněné Kristovou obětí, která je pak prakticky zpřítomněna prostřednictvím církevních svátostí.³⁴²

Teologický koncept se následně odrážel v kultuře a příběh prvních lidí Adama a Evy se tak stal zdrojem argumentace pro misogynii převažující v tradiční společnosti. Provinění Evy bylo vyzdvižováno, jelikož ona podala jablko ze stromu poznání Adamovi. Tato argumentace má rovněž své zdroje u Augustina.³⁴³ V návaznosti na učení patristického myslitele se v reformačním myšlení rozvíjel důraz na patriarchát v rodině, jelikož ženská přirozenost tíhnoucí k hříchu mohla ohrozit i výchovu dětí.³⁴⁴

Navazující otázkou je vina dětí. Ty se rodí bez spáchaného hříchu. Problematická je však otázka dopadu dědičného hříchu. Teologické interpretace se různí, protože tuto vinu z nich má smýt křest a následně má být očištěni obnovováno svátostí eucharistie. Augustinovo pojetí, které rozšířila především reformace, považuje za zasažené dědičným hříchem i děti,³⁴⁵ tak jak to odpovídá učení o sola fide. I pro ně platí milost, kterou přináší pouze Kristus a přijetí milosti vírou u dětí.³⁴⁶ V tomto kontextu je velkou otázkou přijímání eucharistie nemluvnat prováděné v utrakvismu.³⁴⁷ Důraz utrakvistů na eucharistii, byl motivován také snahou o rituální očistu od hříchů a tato motivace mohla podporovat i přijímání pod obojí od momentu křtu.³⁴⁸

³⁴² Machula, „Prvotní a dědičný hřích,” 77-78.

³⁴³ Delumeau, *Hřích a strach*, 291.

³⁴⁴ Po-Chia Hsia, *Social Discipline*, 147.

³⁴⁵ Jenž se nacházely ve stavu, kdy se nemohly dopustit osobního (spáchaní) hříchu. Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 450.

³⁴⁶ Delumeau, *Hřích a strach*, 297-8.

³⁴⁷ Holeton, „Liturgický život,” 220.

³⁴⁸ Holeton, „All Manner of Wonder,” 167.

Rituál eucharistie utrakvisty odlišoval od ostatních konfesí nejen typickým přijímáním pod obojí, ale také četností přijímání a především poskytováním eucharistie i nemluvňatům. Byl tedy v centru polemik nejen s římskými katolíky, ale také s reformovanými konfesemi.³⁴⁹ Svědčí o tom i vzácný záznam o knězi, který chtěl přestoupit ze strany *sub utraque* ke straně *sub una*. „*Kn. Matěj, farář z Prosiku... 1. Dítkám že podle způsobu našeho pod obojí posluhovati nechce; 2. Že svátkův našich pod obojí s nemalů potů dotýká; 3. A starým lidem posluhovati svátostí nechce; 4 a posluhovati, jsa sub utraque, že nechce než sub una.*”³⁵⁰

Svatý Augustin byl stěžejní autoritou také v traktátech utrakvistů. Výjimkou nejsou ani texty Jana Václava Cykády, Vavřince Leandera Rvačovského a Václava Porcia Vodňanského, na jejichž příkladu práce aplikuje uvedené teze. Kromě recepce sv. Augustina se kapitola zaměřila na tento pramenný vzorek z několika důvodů. Všechny tři spisy totiž pracují s motivem dědičného hříchu v řadě různých souvislostí, které se více či méně dotýkají jejich utrakvistické identity. V době hybridních konfesijních propletenců není snadné zcela jednoznačně rozpoznat konfesijní pozadí každého díla.³⁵¹ Analyzované texty spadají do přelomu 16. a 17. století, tudíž kapitola rovněž nabízí vhled do podoby utrakvismu v jeho poslední fázi před násilným ukončením života této církve katolickou protireformací po roce 1620.³⁵² Texty, na které se zde zaměřujeme, rovněž byly velmi zřídka využity v historiografii. Snad s výjimkou Rvačovského Masopustu, který patří k význačným literárním památkám předbělohorského období. Přestože jde o mnohokrát problematizované dílo literární historie, byl tento vzácný tisk jen velmi omezeně

³⁴⁹ David R. Holeyton, “The Evolution of the Celebration of the Daily Office in Utraquism: an overview,” *BRRP* 8 (2011): 198-200, 219.

³⁵⁰ *Jednání a dopisy konsistoře (1562–1570)*, 43.

³⁵¹ Chaunu, *Dobrodružství reformace*, 105.

³⁵² O sebevědomé existenci utrakvistů po vydání Rudolfova majestátu, viz David, *Nalezení střední cesty*, 527.

využit metodologickou optikou dějin idejí a nové kulturní historie.³⁵³ Poznámkou spíše na okraj je fakt, že Cykáda, Porcius i Rvačovský byli ženatými kněžími, což byla běžná utrakvistická praxe, která však stála v opozici proti oficiálnímu stanovisku dolní konzistoře.

5. 2. Jan Václav Cykáda, pokání a tradiční utrakvismus na začátku 17. století

S problematikou dědičného hříchu zároveň souvisí otázka pokání a omilostnění od hříchu. Přestože tíhu spáchání prvotního hříchu smývá z člověka křest, i nadále zůstává problém sklonu člověka ke hříchu,³⁵⁴ alespoň takové otázky si kladla dobová teologie ovlivněna Augustinovým učením. V samotné bibli problém dědičného hříchu a hříchů osobních prolíná, přestože i v evangelijních textech se vyskytuje poměrně zřetelné přesvědčení o hříšnosti člověka, vycházející z opakovaně zmiňované potřeby všeobecného pokání v Novém zákoně.³⁵⁵ V přístupu k následkům hříchu a způsobu jejich odstranění (primát milosti oproti součinnosti vlastního počínání člověka) panoval v době reformace zásadní rozpor mezi reformačními církvemi a římským katolictvím.³⁵⁶ Otázka se otiskla i do díla utrakvisty J. V. Cykády, v němž se odráží utrakvistický důraz na nutnost pokání a nabízí tak pohled na klíčový kontext problému dopadu dědičného hříchu.

³⁵³ Literárněvědná pojednání shrnuje studie, která je součástí moderní edice Masopustu, Jaroslav Kolár, „*Rvačovského Masopust*,“ in *Massopust*, ed. Dušan Šlosar (Praha: Lidové noviny, 2008), 543–560. Co se týče řídkých historických studií o Masopustu, je možné zmínit faktografickou stat', Čeněk Zíbrt, *Vavřince Leandra Rvačovského Masopust*, *Český lid* 18 (1909): 181–189. Jako příkladného utrakvistu Rvačovského opakovaně uvádí David, *Nalezení střední cesty*, 50, 55, 347, 376, 389; a také Červenka „*Utrakvista Vavřinec*,“ 335-343.

³⁵⁴ Sklon člověka ke hříchu se projevoval páchanými osobními hříchy – jako pozůstatek dědičného hříchu. Machula, „*Prvotní a dědičný hřích*,“ 80. Konkrétní reflexi v dobovém myšlení a kultuře se budeme zabývat v následující kapitole.

³⁵⁵ Henri Rondet, *Original Sin. The Patristic and Theological Background* (New York: Alba House Publishers, 1972) 12-24.

³⁵⁶ Machula, „*Prvotní a dědičný hřích*,“ 71.

Jan Václav Cykáda byl nejen utrakvistickým knězem, ale i členem dolní konzistoře. Tudiž je ho možné považovat za představitele elity mezi kněžstvem pod obojí. V době jeho působení v konzistoři byla rovněž publikována jeho díla v podobě tištěných kázání. Asi nejznámějším Cykádovým dílem jsou *Hody křesťanské na které Bůh Otec skrze Syna svého zuve*.³⁵⁷ V této studii se zaměříme na jiný homiletický text *Bezpečné a pravé křesťanského člověka rozveselení a jisté očekávání neomylného spasení*.³⁵⁸ Vnímání kazatelské pozadí textu je velmi důležité, jelikož text byl zcela jistě orálně reprodukován a donesl se tak i k negramotným posluchačům. Neměl tudíž recipienty jen mezi vzdělanými vrstvami čtenářů, ale i mezi prostým lidem, který mu naslouchal prostřednictvím kázání a čtení.³⁵⁹ Právě kázání bylo hlavním dobovým prostředkem rozšiřování myšlenek.³⁶⁰

Hned na úvodním listě Cykáda v podnázvu tisku uvozuje, v čem ono křesťanské rozveselení spočívá. „*pochází z Kristova slavného od mrtvých vstání a z hříchův našich vyvstání. Nyní v nově na způsob kázání vykládajících...*“³⁶¹ Problém s hříchem je na titulní straně v samotném názvu řešen Kristovou obětí. Nabízí se úryvek z titulu hodnotit jako příklon k protestantské interpretaci, kolem níž se vedla linie rozporu protestantského a katolického světa. Nicméně Cykádova formulace by nebyla v rozporu ani s pojetím tridentského koncilu.³⁶² Ovšem samotná náplň kazatelského textu nevychází pouze z tohoto předpokladu a drží se starší křesťanské

³⁵⁷ Jan Václav Cykáda, *Hody Křesťanské na které Bůh Otec skrze Syna svého zuve: a na nichž věřjým slaw né pokrmy na věky trwagjcy pripravuge. Na některých Krystus Pán hostem býwá, a shodow njky ctnými kratochwil swau mjwá* (Praha: Jan Schumann, 1607) K01707. Tento starý tisk primárně rozebírá ve své syntéze i David, *Nalezení střední cesty*, 50, 348.

³⁵⁸ Cykáda, *Bezpečné a pravé*.

³⁵⁹ Jane Davidson, *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture 1400-1700* (Santa Barbara: Praeger, 2012) 12.

³⁶⁰ Thayer, *Penitence, Preaching*, 8-9.

³⁶¹ Cykáda, *Bezpečné a pravé*.

³⁶² Teolog Machula poukazuje na snahy reflektované tridentskými dekrety o distinkci od protestantských pozic, nicméně v těchto otázkách rozpor nepanoval ve zdaleka všech stanoviscích. Machula, „*Prvotní a dědičný hřích*,“ 71-89.

interpretace v přístupu k hříchu, jak se pokusíme poukázat na následujících řádcích.³⁶³

Jak poukázal již Zdeněk V. David, Cykáda je ukázkovým příkladem konzervativního utrakvisty.³⁶⁴ A proto v jeho kázání najdeme argumentaci podporující přijímání pod obojí.

„Tak i kněží po vypovědění pěti slov (toto jest Tělo mé) a (toto jest Krev má) Krista pána posvěcují. Panna Maria po porodu Krista pána na rukou nosila. Kněz též posvěcení elementův, pravé Tělo a pravou Krev kristovu (což nestihlé tajemství jest) v rukou mívá a toho přistupujícím, k požívání podává, a podávati, i sám také pro náležité připomenutí umučení páně požívati má.”³⁶⁵

Samotné přijímání pod obojí bylo široce rozšířené v reformačním světě a utrakvisté se tak odlišovali zejména podáváním pod obojí i dětem. Je však důležité vnímat středověké kořeny hnutí. Zásada čteného přijímání pod obojí způsobu byla ve středověkých Čechách motivována eucharistickou deprivací.³⁶⁶ Obavy z hříchu v dobovém myšlení vytvářela nutnost s touto okolností zápolit. Pozřením těla a krve Kristovy byl Kristus přítomen v člověku a chránil ho před působením hříchu.³⁶⁷ Cykádův text je dokladem kontinuity neinstitutionalizovaných prvků českého středověkého křesťanství, která se promítlo do utrakvismu i v jeho pozdní existenci na začátku 17. století. Odlišoval se tak i od katolického pojetí, které se díky tridentským reformám začínalo více individualizovat a vzdalovat tak konzervativním utrakvistickým přístupům.³⁶⁸

³⁶³ Takovéto konstatování je poměrně bezproblémové i v katolickém vnímání, ale záleží, jak je následně artikulován problém vlastních zásluh člověka. Diskuze mezi jednotlivými teologickými interpretacemi v rámci konfesijních střetů nabízela několik interpretací ve vztahu k intenzitě působení jednotlivých složek zahrnutých do procesu.

³⁶⁴ David, *Nalezení střední cesty*, 519.

³⁶⁵ Cykáda, *Bezpečné a pravé*, 60-61.

³⁶⁶ Bossy, *Křesťanství na Západě*, 94-5.

³⁶⁷ Pavlína Cermanová, *Čechy na konci věků: apokalyptické myšlení a vize husitské doby* (Praha: Argo, 2013) 180. Holeton, “All Maner of Wonder,” 167.

³⁶⁸ Holeton, “Liturgický život,” 233.

Prostor však Cykáda nevěnuje v otázce vyrovnání se s hříchem ani tolik přijímání *sub utraque* jako praxi pokání, která byla další možností rituální očisty od hříchu.³⁶⁹ Ve scholastickém pojetí středověku je dopad prvotního hříchu smyt křtem a projevuje se následně jen páchanými hříchy. Přístupy reformace se v otázce prvotního hříchu samozřejmě diferencují, ale lze je shrnout asi takto. Pro Luthera a pozdější gnesioluterány byla lidská přirozenost pokřivena dědičným hříchem a omilostnění bylo umožněno pouze z rukou Krista. Pozdější umírněné větve upouštějí od pokřivení lidské přirozenosti a interpretují dopad dědičného hříchu jako neustálou přítomnost ďábla svádějícího k hříchu. Ovšem k vlastním zásluhám na spáse se staví odmítavě.³⁷⁰ Vyzdvižení ospravedlnění pouhou vírou bylo nejvýraznějším krokem, který způsobil nepřekročitelnou průrvu mezi středověkým a reformačním křesťanstvím, jelikož Luther z něho vyvezoval zrušení řady institucí, které byly pro římskokatolickou církev zásadní.³⁷¹ Tato doktrína rovněž vedla k intenzifikaci obav z dědičného hříchu v životě člověka. Pro Luthera bylo totiž příliš povrchní vnímat hříchy jen jako určité přečiny, které jsou konkretizovány při praxi pokání. Problém hříchu a pokání byl v tomto pojetí reformace mnohem hlubším problémem.³⁷²

Cykáda je však reprezentantem typického přístupu k omilostnění od hříchu artikulovaného v učeném prostředí české reformace. Na jedné straně se mluví o nezastupitelné roli víry v Krista pro omilostnění, zároveň však hrají významnou roli i vlastní zásluhy. Utrakvisté, ale i jednota bratrská trvala na aktivní snaze o spásu.³⁷³ Kladli důraz na dobré skutky a celkově na praxi pokání. Cykáda ve svém kazatelském textu píše:

³⁶⁹ Thayer, *Penitence, Preaching*, 4.

³⁷⁰ Mühlen, "Sin," 63-64.

³⁷¹ Hamm, "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" 2-3

³⁷² Lindroth, "Weak position of Confession," 6.

³⁷³ Heymann, "Impact of Martin Luther," 129.

„Předně, že pán Bůh každému křesťanu milosti k poznání sebe samého, a času k pokání propůjčuje, a služebníkům svým k rozhřešování kajícím moci uděluje, dává jim slova svá, klíče Království nebeské(ho), a v přísluhování jejich svátostmi velebnými shlazuje hříchy z věřících pro sebe samého. Žádný kněz odpustiti hříchův nemůže v své moci, kromě něho, a komuž dáno bývá od něho. Kdo pak chce odpuštění hříchův dojíti, musí k tomu prostředky ním vyměřenými jíti: totiž nepravosti své znáti, z nich s studem se vyznáváje, jich přestávati, a kněží páně v tom nepobíhati.“³⁷⁴

Cykáda reprodukuje tradiční středověké pojetí procesu pokání, které se skládalo ze tří hlavních částí: vlastní lítosti nad hříchem, vyznání se z hříchu a zadostiučinění, které vyvrcholilo rozhřešením - absolucí knězem. V pozdním středověku je možné sledovat regionální pestrost v akcentech kazatelů na jednotlivé části procesu.³⁷⁵ Anne Thayer vypracovala hypotézu o ochotě přijmout protestantské myšlenky v určitých lokalitách, v závislosti na jaké fáze procesu pokání se zaměřovaly klíčové kazatelské texty užívané v daných regionech. Tam kde byl kladen důraz na svátostnou roli kněze, tam se zachovalo spíše katolictví. V místech, kde se kazatelé soustředili na individuální část pokání, se lépe ujímaly myšlenky Lutherovy reformace.³⁷⁶ Ovšem následná snaha reformátorů zbavit se rituálních aspektů pokání v náboženské praxi, narážela na nepochopení u laiků.³⁷⁷ Komunitní středověké křesťanství totiž kladlo důraz na sociální funkci pokání jako kolektivního rituálu očišťujícího společenství od hříchu.³⁷⁸

Je patrné, že Cykáda také klade důraz na individuální část pokání (lítost nad hříchem a vyznání hříchu). *„Tak také nebude žádný slyšán, dokavad hříchův z srdce*

³⁷⁴ Cykáda, *Bezpečné a prawé*, 55.

³⁷⁵ Thayer, *Penitence, Preaching*, 11.

³⁷⁶ Thayer, *Penitence, Preaching*, 184-185.

³⁷⁷ Reformované církve se stavějí ke svátosti pokání různě, ale většinou ji odvrhují, Günter Koch, "Nauka o svátostech," in *Slovník katolické dogmatiky* ed. Wolfgang Beinert, (Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého, 1994), 356.

³⁷⁸ Bruce Gordon, "The New Parish," in *The Blackwell Companion to the Reformation World*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Oxford: Blackwell Publishers, 2003), 416.

nevyplení,³⁷⁹ jinde: „*Nebo pobožnost pravá ne tak v řeči jako v srdci má obývati, a víry živé ne slovy jalovými, ale skutky z lásky pocházejícími sluší dokazovati.*”³⁸⁰ Důraz na srdce napovídá, že v individuální fázi tkví pro Cykádu základní předpoklad pravého pokání.³⁸¹ Samotná ušní zpověď pro utrakvisty nehrála významnou roli, za což byli kritizováni od domácích představitelů římsko-katolické strany.³⁸² V kontextu utrakvismu je možné na tomto příkladu pozorovat, že zachovává kolektivní rituál v podobě, která odpovídá komunitnímu křesťanství středověku. Vyhýbá se tak nesnázím, které měla v praxi aplikace radikálnějších myšlenek Lutherových.³⁸³ Je možné poukázat i na určitou kontinuitu v tomto uvažování v průběhu 16. století, jelikož Bohuslav Bílejovský, stěžejní ideolog utrakvismu v 1. pol. 16. století, rovněž uvádí klasické třífázové schéma pokání. „*Item jakož svatí obecně praví, že pokání svaté tři stránky zavírá v sobě, totiž skrušení srdce, zpověď a dosti učinění za hříchy, chválece, chce tomu sněm, aby kněží lid napomínali.*“³⁸⁴

Typické pro středověké homiletické texty bylo vyzdvihovat důležitost pokání s cílem vyvolat zájem o tento úkon. Problematika pokání byla připomínána, ale nemusela být nutně rozpracována do konkrétních detailů.³⁸⁵ Přestože jsme viděli, že se nad praxí pokání zamýšlí i v dalších ohledech a je opakovaným motivem spisu, vyvolat zájem u čtenářů, potažmo posluchačů, je pro Cykádu pravděpodobně stěžejním cílem. „*Děsili nás hříchové, on volá nás k pokání, a rád se chce smilovati nad námi, protože k milosti jeho zření míti máme. On sám stoje u dveří srdcí našich na nás poslouchá, a abychom se k němu obrátili v pokání, že se i on k nám obrátí v*

³⁷⁹ Cykáda, *Bezpečné a pravé*, 148.

³⁸⁰ Cykáda, *Bezpečné a pravé*, nepaginováno.

³⁸¹ Tzv. „*skrušení srdce*“ je staročeský termín pro individuální přiznání hříchu. *Wýbor z literatury české*, ed. Pavel Josef Šafařík (Praha: České museum), 1845, s. 921.

³⁸² David, *Nalezení střední cesty*, 281-282.

³⁸³ Bádání poukázalo na celou řadu případů, kdy se museli reformátoři s pokáním vyrovnávat, což v důsledku vedlo k praktikování procesu pokání v protestantských farnostech. Katharine Jackson Lualdi, Anne T. Thayer, eds., *Penitence in the Age of Reformation* (Abingdon: Routledge, 2000), 1-11.

³⁸⁴ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 89.

³⁸⁵ Thayer, *Penitence, Preaching*, 9.

slitování, vždycky nás skrze proroky, evangelisty, a svaté apoštoli své ponouká.”³⁸⁶

Otázkou je, zdali se jedná o tradiční kazatelský motiv, anebo je zde možné pozorovat skrytou polemiku s jinými reformačními proudy, které se k praxi pokání stavěly skeptičtěji. Nabízí se odpověď, že tato teologická nevyhraněnost, je důsledkem utrakvistického konzervatismu ve svátostné oblasti.³⁸⁷ Utrakvismus byl totiž kontinuálně existujícím tradičním středověkým křesťanstvím.³⁸⁸ Nenabízel originální řešení jako Lutherova nebo Kalvínova reformace, protože lpěl na starých tradicích. Ze starších husitských tradic připomíná Husův ideál kněží, jenž měli žít bez páchání hříchů.³⁸⁹ „Čistí mají kněží býti, aby v nich pán obydlí své ráčil oblíbiti.“³⁹⁰

Otázku dědičného hříchu je však v tomto textu možné pozorovat i v širších dobových kulturních souvislostech. Tradiční koncept totiž posloužil k utváření obrazu světa a společnosti. K tomuto obrazu patřil ďábel, který je pevně symbolicky propojen s vnímáním prvotního hříchu v dobové kultuře. V obdobném kontextu nalezneme symboliku ďábla i v Cykádových kázáních, v němž před ním opakovaně varuje. Například v části kázání pod názvem: „*Druhé: Koho vlk znamená*”³⁹¹ věnovaného vlku, tradičního symbolu hříchu obžerství a lakoty. Pokoušejí člověka skrze uvedené tělesné hříchy „*i tu duši do pekla odeslati žádostivi bývají*”.³⁹² Tyto páchané hříchy pocházejí od prvotního hříchu potažmo od ďábla: „*a v tom ve všem otce svého ďábla poslouchají.*”³⁹³ Tento motiv Cykáda využívá i ve vztahu ke zmiňované čistotě kněží. Na příslušníky vlastního stavu apeluje, „*S knížaty nevěrnými*

³⁸⁶ Cykáda, *Bezpečné a prawé*, 86.

³⁸⁷ David, *Nalezení střední cesty*, 618.

³⁸⁸ David, *Nalezení střední cesty*, 412-413.

³⁸⁹ Obdobně tradiční bylo pro utrakvisty pojetí církve spravované kněžími, nad nimiž dlel v biskupském úřadě pouze Kristus. Nikoliv jeho náměstek v Římě, což připomíná i Cykáda. Cykáda, *Bezpečné a pravé*, 129.

³⁹⁰ Cykáda, *Bezpečné a prawé*, 60.

³⁹¹ Cykáda, *Bezpečné a prawé*, 76.

³⁹² Cykáda, *Bezpečné a prawé*, 80.

³⁹³ Cykáda, *Bezpečné a prawé*, 80.

*dílu nemívati, a v pejchu s Lucyperem se nevydávati.*³⁹⁴ Právě pýcha v křesťanské tradici vedla k uposlechnutí ďáblova pokušitelství a spáchání prvotního hříchu, proto je právě s tímto hříchem spojována. I v dalších pramenech narážíme neustále na postavu ďábla ve spojitosti s konceptem prvotního hříchu. V podstatě odráží augustinovský koncept dědičného hříchu, podle něhož je páchaní veškerých hříchů důsledkem dědičného hříchu.³⁹⁵

5. 3. Porcius Vodňanský a pesimistická kultura dědičného hříchu

*„Však podle té jedné hřivny od Krista pána, nejmilejšího mého mistra dané, neostejchaje se v času d'áblovy žně, jenž na mnoha vozích do pekelné stodoly z polí svozuje, nešlechtnosti kněžských a vrchnosti světské. I zvolí obecného lidu.”*³⁹⁶

Tento úryvek pochází z utrakvistického rukopisu ze samotného počátku 17. století a popisuje životní realitu autora, Václava Porcia Vodňanského, jako „*d'áblovy žně*”. Jde o motiv pohrzení světem rozšířený v dobové literární produkci.³⁹⁷ Na rozdíl od Cykády, který zasedal v dolní konzistoři, jen těžko bychom zařazovali Porcia mezi významné představitele utrakvistické církevní správy. V době vzniku rukopisu působil jako farář v jihočeských Katovicích. O tom, že jeho působiště je spíše periferií, vypovídá i dochovaná korespondence.³⁹⁸ Porciova rozsáhlá znalost bible, jejímž slovníkovým zpracováním *Duchovní město* v první řadě je, však umožňuje

³⁹⁴ Cykáda, *Bezpečné a pravé*, 68.

³⁹⁵ Machula, „*Prvotní a dědičný hřích*,” 54.

³⁹⁶ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 4.

³⁹⁷ Delumeau, *Hřích a strach*.

³⁹⁸ Dochovaná korespondence je datována k letům 1610-1611. Přežila do dnešních dnů díky jejímu využití jako výztuhy desek samotného svazku *Duchovního města*. Korespondenci C. A. Straka částečně převyprávěl, ale povětšinou přepsal v doslovném znění. Nalezneme ji v poslední části jeho práce o *Duchovním městě*: Cyril Antonín Straka, „Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis *Duchovní město* a dochovaná korespondence”, *Listy filologické* 43 (1916): 264-271.

zařadit Porcia mezi utrakvistické učence.³⁹⁹ Porciův text zcela jistě sloužil k orální reprodukci prostřednictvím kázání, podobně jako homiletický spis Cykádův.

Vraťme se však ještě k úvodnímu citátu. Užitá symbolika d'ábla, která je propojena s problematikou prvotního hříchu a s tradičním trojitým dělením společnosti, poukazuje nejen na rozsah dopadu hříchu v každodenní realitě, ale také na společenskou hierarchii.⁴⁰⁰ Koncept dědičného hříchu byl totiž považován za fenomén, který tuto společenskou stratifikaci překračoval.⁴⁰¹ Kritiku společenských stavů pak Porcius ještě podrobněji zpracovává v drobné básni, kterou vložil do textového korpusu. Nazvaná je *Hořekování zarmoucené a žalostné člověka, jdoucího cestou v tomto bídném životě tohoto světa převráceného*.⁴⁰² V podstatě se jedná o kritiku společenských stavů ve veršované podobě, která podtrhuje Porciův pesimistický obraz tehdejší společnosti.

Duchovní město však není jen moralizujícím spisem kritizujícím hříšnost člověka a neutěšenou situaci, v které žil. Nabízí i idealizovaný protipól.⁴⁰³ Pro vnímání dědičného hříchu skrze *Duchovní město* Václava Porcia Vodňanského je možné se odrazit od jedné ze dvou kreseb, které se v rozsáhlém rukopisu nacházejí. Jedná se o velmi neumělé červeno-černé zobrazení městské brány s hradbami doprovobené nadpisem „*Zlatá brána*”.⁴⁰⁴ Symbolizuje idealizovaný prostor

³⁹⁹ Zde je potřeba připomenout interpretaci Zdeňka V. Davida odmítající intelektuální zaostalost utrakvistů. Naopak poukazuje na literární památky a osobnosti, které snesou srovnání s dobovou evropskou učeneckou produkcí. David, „Utraquism as a Commoners' Church,” 178-183.

⁴⁰⁰ Užívání nauky o trojitém dělení lidu v českém prostředí zpracoval Wojciech Iwańczak, *Lidé meče, modlitby a práce: tři stavy v českém středověkém myšlení* (Praha: Argo 2011).

⁴⁰¹ Široké rozšíření dokládá například i propojení hříchů se sociální hierarchií na slavném obraze Hieronyma Bosche *Sedm smrtelných hříchů a čtyři poslední věci* Laura D. Gelfland, „Social Status and Sin: Reading Bosch's Prado, Seven Deadly Sins and the Four Last Things Painting,” in *The Seven Deadly Sins: From Individuals to Communities*, ed. Richard Newhauser (Leiden: Brill, 2007), 229-231.

⁴⁰² Edičně zpracováno je možné nahlédnout zde: Červenka, „Duchovní město a Labyrint,” 180-181.

⁴⁰³ Problematika kontrastujícího literárního ideálu s hříšnou skutečností prolíná Porciovým spisem na více místech. Je srovnatelná s o několik let mladším kontrastem mezi blouděním v labyrintu světa a nalezeným rájem v srdci u Jana Amose Komenského a doplňuje tak i drobné narativní podobnosti obou spisů: Červenka, „Hříšný člověk,” 46-64.

⁴⁰⁴ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 52.

ohrazeného *Duchovního města*, který je oddělen od každodenního světa úmorné práce. V narativu figuruje člověk, který po útrpné cestě přichází k městu. Kresba je pak doprovázena následujícím komentářem.

“Člověk:

Aj vidím bránu,

již na tu stranu,

Puojdu bych v ní všel,

Do města vešel.

Pěkné jest město, vskutku zajisto.”

Poslední verš vyjadřuje idealizaci ohrazeného městského prostoru. Města, která se v raném novověku jen těžko obešla bez svých hradeb, byla díky své uzavřenosti vhodnou alegorií pro zobrazení ideálu, i proto byla hojně využívána v žánru dobových utopií.⁴⁰⁵ Ohraničený a oddělený ideál byl ukotven zejména z představách o ráji, z něhož pocházeli Adam a Eva a byli z něho vyhnáni v důsledku spáchání prvotního hříchu. Nostalgické motivy obracející se k idealizovanému světu nazývá Jean Delumeau jako literaturu zlatého snu. Ta se nejvíce rozšířila v 16. a 17. století, ovšem idealizované zobrazování ráje nebylo optimistickým hledáním ideálu, ale ospravedlňovalo váhu dědičného hříchu, která se projevovala v žité každodennosti. Pesimistická nauka o člověku a pojem vykoupení vycházely ze společné představy ráje. Jinými slovy literární ideál je oddělen od skutečnosti, v níž je člověk zatížen hříchem.⁴⁰⁶ Obdobnou alegorii nabízí i *Duchovní město*. Brána jako symbol ohraničenosti odkazuje na uzavřený ráj a nápis, který se na ni nachází, umožňuje vykoupení člověku právě v tomto odděleném prostoru.

“(Člověk) *Vcházeje dí: ve jménu boží beru se*

a v městě postravuji se,

⁴⁰⁵ Jaroslav Miller, “Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?” *Český časopis historický* 106 (2008): 261-287.

⁴⁰⁶ Delumeau, *Dějiny ráje*, 125, 154.

*ustály jsouce na cestě,
abych odpočinul v městě,
odejděte zlá myšlení,
když bože své požehnání.*⁴⁰⁷

Uzavřený ideál *Duchovního města* kontrastuje s pesimistickým vyzněním celé řady moralistních komentářů ve zbytku spisu. Naši pozornosti by neměl uniknout jeden z komentářů, jenž dokládá pesimistické pohrzení světem v Porciově díle. Zmiňuje ho i Hana Bočková, která uvádí, že pro Porcia je špatnost a zkaženost světa již dána jaksi dopředu, což svědčí také o rozšířenosti tohoto motivu. Člověk je pro Porcia ve svém životě „v hříších, co v vězení zamčen.“⁴⁰⁸ Za zmínku stojí, že takřka stejnou formulaci najdeme v dobovém překladu Lutherova dopisu určeném pražským utrakvistům: „a to takové vězení hřiechův svým připisujice.“⁴⁰⁹ Starý tisk s překladem Lutherova díla, kde radí utrakvistům, co vše změnit, aby se přiblížili jeho reformaci, pochází z roku 1523. Porcius rukopis sepsal v prvním desetiletí 17. století, existuje tudíž značná časová mezera mezi texty. Navíc překlad Lutherova díla vyvolal mezi utrakvisty značnou nevoli a bylo zakázáno jeho šíření. Porcius mohl znát i Lutherův latinský originál, ovšem žádné záznamy o tom, co Porcius studoval, se nedochovaly.⁴¹⁰ Cítát však napovídá, že Porciovo pesimistické pohrzení světem je srovnatelné s Lutherovým, kterého Delumeau považuje za samotný vrchol ve vnímání intenzity působení dědičného hříchu v lidské společnosti.⁴¹¹

S Porciovým přesvědčením o problematičnosti dopadu dědičného hříchu se pojí i jeho obava nad dominancí pýchy, jakožto motivace spáchání onoho přečinu v

⁴⁰⁷ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 52.

⁴⁰⁸ Hana Bočková, „Několik poznámek k Duchovnímu městu jménem Rozkoš duše Václava Porcia Vodňanského,” *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity*, 43, 1, (1996), 8.

⁴⁰⁹ Martin Luther, *O ustanovení služebníků*, 79.

⁴¹⁰ Další možností je, že Luther i Porcius využili stejný topos, což také napovídá o obdobném vnímání problému dopadu dědičného hříchu oběma autory.

⁴¹¹ Delumeau, *Hřích a strach*, 35.

rajské zahradě lidskými prarodiči: „*nedají se lidé nynějšího věku pejchou nakažení napraviti... první hřích jest pejcha ten hřích jest král všech jiných hříchů i hříšníků,*“ protože „*bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává svou milost.*“⁴¹² Porciovo pojetí odkazuje k teologickému uchopení dědičného hříchu jako příčině páchaní ostatních hříchů, které jsou pozůstatkem neuposlechnutí „pyšných“ prarodičů v ráji.

Právě spáchání prvotního hříchu je zdrojem jeho misogynních komentářů, jenž jsou v díle poměrně časté. „*Skrze ženu stal se počátek hříchu (totiž nevěry) a skrze ni vsichni mřeme.*“⁴¹³ Opakovaně tak podává pesimistický obraz dobové kultury, který je vzdálený ideálu odděleného od reality. „*Nynější ženy všetečnější jsou netoliko na kněze aneb na bratra, ale na svého muže nic nedbají, odmlouvají.*“⁴¹⁴ Speciální pozornost pak věnuje dopadu prvotního hříchu na ženské pokolení.

*„Žen co jich na světě, pro jednu ženu všecky pokutu nesou. Žena v solný sloup pro neposlušnost bohu obrácena jest. Ženy časem bývají neplodné, aby ne v mladost svou doufaly, ale aby že to v samé moci boží jest. Žena pobožná, milovnice chudých, a jim štědrě almužnou sloužící. Jakž napsáno v knize Skut(ků) Apoštol(ských) v ka(pitole) 9. Když umřela, skrze modlitby těch chudých a s. Pavla, mocí Kristovou zase vzkříšena.“*⁴¹⁵

Porcius popisuje k protikladu ženy, jako původkyni prvotního hříchu, úkol ženy v její zbožnosti. Má tak pomáhat chudým a ubohým - konkrétně prostřednictvím milodarů. Porcius totiž, podobně jako Cykáda, klade důraz na aktivní přístup ke spáse, tak jak bylo typické pro českou reformaci.⁴¹⁶

Utrakvistické pojetí vypořádání se s hříchem, je pak v Porciově kompendiu reprezentováno poměrně tradičním způsobem. Vyzdvihuje víru v Krista, která je

⁴¹² Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 105.

⁴¹³ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 138.

⁴¹⁴ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 398.

⁴¹⁵ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 398.

⁴¹⁶ Heymann, „Impact of Martin Luther,” 129.

nutná ke spáse. „*Vykoupení jest v Kristu Ježíši skrze víru, v krvi jeho... spravedlivého činil toho který je z víry Ježíše Krista.*“⁴¹⁷ Tato formulace užívaná utrakvisty do určité míry odpovídá jedné z klíčových zásad reformačního myšlení. Pro ilustraci je možné citovat parafrázi části Marburských článků.⁴¹⁸ „*Hřích všecken lidi bez rozdílu zatracuje (4), kdežto záchrana se jim nabízí pouze ve víře ve spasitelný dosah Kristovy smrti, k níž došlo pro nás.*“⁴¹⁹

Lutherova teologie považovala člověka ambivalentně za hříšníka a zároveň za spravedlivého v očích Kristových.⁴²⁰ Podobný přístup je možné identifikovat u utrakvistů, kteří však neméně spoléhali na rituální možnosti vypořádání se s hříchem. Vzhledem k tomu, že rituální praxe byla z antropologické perspektivy hluboko zakořeněna, tak i reformace musela v praxi dělat kompromisy a část původně problematických prvků zachovat.⁴²¹ U utrakvistů však tradiční rituální praxe přežívala ve specifické, částečně reformované podobě. Na Porciovu formulaci o zprostředkování spásy vírou v Krista navazují utrakvistické prvky aktivního přístupu ke spáse. Porcius je formuluje prostřednictvím rozdělení hříšníků na kající a nekající. Nekajícím hříšníkem je především ten, který si své hříchy sám nepřizná a není mu pomoci. „*Tak hle boj přestane a hříšníci nekající jsou přemoženi, padnou až do pekla. A co by tam za řeči neb mluvení své míti měli, toho hledej v ulici P, kde stojí o Pekle.*“⁴²²

Naopak naděje ve vyrovnání se s hříchem je pro hříšníky kající.

⁴¹⁷ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 145.

⁴¹⁸ Dohoda mezi luterány a zwingliány. Nejvýraznější neshodou zde byla otázka přítomnosti Krista v eucharistii. Luteráni ji vyznávali, zatímco pro zwingliány byla pouze memoria - památka. Obdobný spor panoval mezi umírněnými utrakvisty tradičně vyznávajícími přítomnost Krista ve svátostných živlech a tábority, kteří ji odmítali. Na jejich učení také zwingliáni navázali.

⁴¹⁹ Parafráze přejata z: Molnár, „*Na rozhraní věků*,“ 166.

⁴²⁰ Stopa, „*Through Sin Nature*,“ 152.

⁴²¹ Nielsen, „*Ritualization and Church*,“ 28.

⁴²² Porcius totiž používá k řazení textu mnemotechnickou pomůcku a kapitoly jeho knihy jsou tak pojmenovány jako ulice, Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 144. O rozšíření mnemotechnických pomůček v psané kultuře, Peter Burke, *Společnost a vědění. Od Gutenberga k Diderotovi* (Praha: Karolinum, 2007), 207.

„O hříšnicích kajících: jakým způsobem k pokání přicházejí. Když člověk hříšný poznává nejprve. Ukřutnost ďábla, že vede k hříchuom. Druhé. Poznává skázu přirození svého, že jest k zlému nakloněn. Třetí. Umí znáti hříchy hrozné a smrtečné. Čtvrté. Zná i všední... Tak jest ten první stupeň kajících hříšníkův vstupující k svatému pokání.“⁴²³

Z Porciova výkladu je patrné, že podobně jako Cykáda klade důraz na první část procesu pokání, tedy zejména na individuální přiznání vlastní hříšnosti a lítosti nad hříchy. K Lutherovi ho pak připodobňuje přesvědčení o pokažení lidské přirozenosti vycházející z augustinovského pojetí a v tomto pesimismu se reformátorovi podobá. Augustina Porcius také opakovaně cituje. Blíží se sice aspektům reformačního pojetí, ale důraz na aktivní část procesu nezbytnou pro omilostnění od hříchu, odpovídá pojetí české reformace. Odráží středověké scholastické pojetí blízké semipelagianismu a spoléhá na účinky dobrých skutků, jakými je zejména lítost nad hříchy, které ve výsledku napomáhají spoluutvářet víru vedoucí k ospravedlnění.⁴²⁴

Porcius poukazuje i na středověkou nauku o smrtelných hříších. Sloužily k pojmenování zla, aby s hříchem bylo možné rituálně zápasit. Což bylo možné zejména prostřednictvím zpovědi a praxe pokání. David Myers ve své monografii o proměnách praxe pokání, rozlišuje mezi středověkou praxí, v níž byl podstatný komunitní rozměr činnosti a nesvátočné pokání (jako dlouhý předvelikonoční půst), a jeho poreformační, respektive potridentskou podobou.⁴²⁵ Potridentská zbožnost individualizovala zpověď a pokání, dále mělo svátočné pokání symbolizovat vítězství v boji nad hříchem. Prvořadým nástrojem k němu mělo být svátočné rozhřešení poskytnuté knězem, nikoliv kolektivní rituál anebo vlastní lítost a zkrušování srdce, k čemuž asistence kněze není tak potřebná. Výslovně oponuje tezi Jeana Delumeau o dominanci pesimistické kultury v katolickém prostředí, jelikož

⁴²³ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 144.

⁴²⁴ Stopa, "Through Sin Nature," 151.

⁴²⁵ Myers, *Poor Sinning Folk*, 192.

podle Myerse katolictví nabízelo možnost odmítnout vliv dědičného hříchu.⁴²⁶ Protože námi analyzované utrakvistické prameny jsou dokladem teze o existenci pesimistické kultury,⁴²⁷ je problematické snahy o aktivní zápolení s hříchem odražející se v utrakvistických pramenech zařadit do interpretativního rámce nabídnutého Myersem, který hovoří o existenci institucionální opozice.⁴²⁸ Nicméně ideál vytýčený teologií a oficiálními snahami církve nemusel korespondovat s obrazem společenské reality a snaha o jeho konstrukci mohla být reakcí právě na tento rozpor. Na kontrast mezi ideálem hledaným v náboženství a „hříšnou“ realitou poukazuje Porciovo *Duchovní město*, které odráží i významné prvky utrakvismu. Dodejme ještě, že pro vypořádání se s hříchem je i u Porcia nezbytné přijímat pod oboj: „*Tehdy ti jenž posvátné krve z kalichu Kristova nepožívají odpuštění hříchuov nevezmou. A ani skrze tu posvátnou krev očištění nepřijímají. Tak jest neb kalich páně posvátný zamítají a tupí.*”⁴²⁹

5. 4. Masopust jako alegorie hříchu a pokání

Otázka dědičného hříchu a pokání se stala tématickým východiskem i pro spis *Masopust* utrakvistického kněze Vavřince Leandra Rvačovského. Spáchání prvotního hříchu popisuje historizujícím způsobem, jak bylo v jeho době běžné a vysvětluje jím počátek všech lidských hříchů. Východiském je pro něj víra v Krista a lidská snaha aktivně se své hříšnosti postavit. „*Však nicméně to dobré přináší smrt, že z toho*

⁴²⁶ Myers, *Poor Sinning Folk*, 200-203.

⁴²⁷ Pesimistická kultura se projevovala v: pohrzení světem, moralizaci, kritice společenských stavů, negativním obrazu člověka, klíčové roli hříchu nebo konstrukci ideálu odděleného od hříšné reality.

⁴²⁸ Je však také otázkou do jaké míry je Myersova hypotéza vznesená vůči závěrům Jeana Delumeau na místě. Pojetí francouzského historika je totiž nutně generalizující a zároveň mluví mnohem více o společnosti jako celku, který je reflektován v široké škále dobových pramenů. Myers více vychází z individuálního rozměru pokání a zejména zpovědi.

⁴²⁹ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 145.

*bídneho života provází do věčného života, kterýmž jest složen v nebesích všem těm, kteříž ve jméno jednorozeného Syna Božího uvěřili a činí hodné ovoce pokání.*⁴³⁰ Na základě tohoto tradičním pojetí rozpracovává alegorické dílo. *Masopust* obsahuje řadu konstrukcí vytvořených z těchto typických křesťanských schémat, které Rvačovský využil za účelem vytvoření mnohvrstevnatého textu.

Nejrozsáhlejší částí spisu je soupis kázání na způsob postily, který je originálně roztríděn jako popis Masopustových synů zosobňujících různé hříchy. Další rovinou spisu je jeho úvodní a závěrečná část, která vychází z příběhu o genezi a zániku Masopustu a je na svou dobu unikátním narativním pojetím tématu.⁴³¹ Dílo je tak možné vnímat jako alegorii hříchu a pokání navázanou na období roku, které bylo tradičně doprovázeno uvolněnými mravy (masopust jako symbol hříchu) a následným dlouhým půstem (symbol pokání). K typickým dobovým moralizacím Masopust řadí i Jaroslav Kolár a jeho pesimistické vyznění považuje za důsledek napojení na Lutherovo učení.⁴³² Přestože bližší analýza Rvačovského názorů ho nedovoluje považovat za luterána, vyznění jeho spisu zapadá k dobovým pesimistickým tendencím, objevujícím se napříč konfesemi.⁴³³ Poukázat na tomto místě můžeme na závěrečný soud, který se odehraje v alegorické rovině textu mezi Masopustem a Postem. Končí vítězstvím půstu, což je alegorie s cílem vyzdvihnout pokání.⁴³⁴ Období půstu bylo totiž časem rituálního kolektivního pokání. Ve středověkém křesťanství spočívala role kněze především ve zprostředkování rituálu, nikoliv v poskytování útěchy na individuální bázi. Celou praxi pokání individualizoval až tridentský koncil. Oproti tomu Rvačovského spis odráží

⁴³⁰ Rvačovský, *Massopust*, 312.

⁴³¹ O žánrových rovinách se vyjádřil Kolár, „*Rvačovského Masopust*,“ 543-560. O kvalitách z literárněvědného hlediska byl přesvědčen již Antonín Rybička, „*Rvačovský Vavřinec Leander*,“ *Časopis českého muzea* 45 (1871) 321-323.

⁴³² Kolár, „*Rvačovského Masopust*,“ 544.

⁴³³ Červenka, „*Utraktvista Vavřinec*,“ 35-43.

⁴³⁴ Rvačovský, *Massopust*, 466-514.

neinstitucionalizovaný přístup typický pro středověkou zbožnost.⁴³⁵ Vyzdvihování ritualizovaného pokání je však v rozporu s reformačním učením, tudíž se nabízí možnost, interpretovat tuto část Rvačovského alegorie jako projev utrakvistické konfesijní kultury v intencích *via media*, tj. mezi protestantstvím a raně novověkým římským katolictvím.

Z pozoruhodné práce s alegoriemi významně se dotýkajících prvků lidové kultury je patrné, že spis není ani tak náročnou teologickou disputací, jako spíše určitou kulturní transformací zjednodušující nejen věrouku, ale také myšlenky starověkých autorit čtenářům či posluchačům, kteří byli Rvačovského současníky.⁴³⁶

Tématika prvotního hříchu hraje roli zejména v úvodní části textu, kde je propojena se zrodem personifikovaného Masopusta jakožto syna samotného d'ábla. Dábelský Masopust přímo vstupuje do kanonického příběhu o vypuzení Adama a Evy z ráje pro spáchání prvotního hříchu. Pro potřeby textu však Rvačovský upravuje biblický příběh. „*A kdo tě tomu naučil, než lakotný Massopust, když jsi se ukvapil a bez všeho rozmyslu z dřeva, o kterémž jsem přikázal. Abys nejedl ani se ho dotýkal, jedl si. Protož nic tobě tvé ukrývání nepostačí, nic tvé utíkání neprospěje, hřích tvůj na jevě jest.*“⁴³⁷ Tato část odpovídající rozmluvě Boha otce s prvním člověkem Adamem pokračuje v popisu důsledků, jaké mělo pojezení ze stromu poznání. „*Tak Adam, jakž vystoupil z poslušenství Boha stvořitele svého, sstupuje k vykonání žádosti své tělesné, upadl mezi lotry, jenž jsou d'ábel, hřích a smrt.*“⁴³⁸ V alegorické rovině textu je možné chápat Adamův pád mezi tři konkrétní lotry, jako pesimistickou charakteristiku světa, v němž měl přebývat po ztrátě ideálu v ráji.

⁴³⁵ Myers, *Poor Sinning Folk*, 192.

⁴³⁶ Role učenců byla také roli mediátorů těchto poznatků. Anthony Grafton, *Bring out Your Dead: the Past as Revelation* (Harvard: Harvard University press, 2001), 10. Kromě tradičních patristických autorit užívaných mezi utrakvisty, jako Augustin nebo Jan Zlatoústý, můžeme narazit u Rvačovského třeba i odkaz na Aristotela, např. Rvačovský, *Massopust*, 72.

⁴³⁷ Rvačovský, *Massopust*, 61.

⁴³⁸ Rvačovský, *Massopust*, 62.

Rvačovského práce také alegoricky naráží na augustinovské vnímání dědičného hříchu, v jehož důsledku jsou páčány konkrétní hříchy. Příběh o spáchání prvotního hříchu Rvačovskému slouží k mravokárné kritice světského chování. To bylo oslavováno právě v období masopustu.⁴³⁹

Masopust posloužil Rvačovskému jako základ alegorie pro moralizující spis. Ztvárnil jeho prostřednictvím svou dobu, kterou vnímal obzvláště kriticky: „*Zvláště těchto nynějších zlých, žalostivých, rozpustilých, bezbožných a bezsoudných časův.*“⁴⁴⁰ Je proto typickou ukázkou pesimistické kultury ve stylu *De contemptu mundi*. Alegorie Masopusta má však mnohostranné využití. Jako alegorie lidské hříšnosti a působnosti dědičného hříchu, tudíž Masopust nejen pád člověka zapříčinil, ale sám se při něm zrodil. „*Z kterehožto jejich lakotneho pojedení bezpochyby počat i narozen Massopust.*“⁴⁴¹

Po vyhnání Adama a Evy společně s Masopustem začíná ve Rvačovského podání hrát s Adamem hru - přesněji formulováno komedii. Sám Bůh se v ní ujímá pozice jako „*comoediae actor*“.⁴⁴² Drama je v kultuře raného novověku spojeno právě se světským chováním, které bylo často duchovními kritizováno.⁴⁴³ V této hře si Adam nasadil masku a ztratil podobu, jakou měl v ráji. Jen Bůh pak viděl pod masku a věděl, že se pod ní skrývá „*srdce kající.*“⁴⁴⁴ Od těch dob si všichni lidé nasazují masky, které neodpovídají jejich přirozenosti. Ve skutečnosti ona maska symbolizuje společenský status každého jedince, který v průběhu života člověk získává. Ovšem ten není tou přirozeností pod maskou. „*Někdo tu ctín bývá za krále,*

⁴³⁹ Henry Kamen, *Early Modern European*, 54. Karnevalové chování však nemá jen konotace náboženské, ale i světské, které mohly být motivovány snahou o určitý druh protestu. Lane M. Bruner, „Carnivalesque Protest and the Humorless State,” *Text and Performance Quarterly* 25, 2 (2005), 136-155.

⁴⁴⁰ Rvačovský, *Massopust*, 24.

⁴⁴¹ Rvačovský, *Massopust*, 52.

⁴⁴² Totiž role režiséra hry. Rvačovský, *Massopust*, 64.

⁴⁴³ Tamara Atkin, *The Drama of Reform: Theology and Theatricality* (Chicago: Brepols Publishers, 2013), 5-6.

⁴⁴⁴ Rvačovský, *Massopust*, 64.

*ješto sic mendýkem bude: někdo žebrákem, ješto v svém způsobu dosti je bohatý.*⁴⁴⁵

Ovšem na konci všech dnů Bůh masku člověku odloží a bude ho soudit. Jedinou šancí, jak se Bohu zalíbit, je podle Rvačovského činit pokání.⁴⁴⁶

Rvačovský ve svém výkladu nezapomíná ani na Masopusta a jeho osud po vyhnání z ráje. Protože je určitou personifikací Ďábla,⁴⁴⁷ pokouší se ve světě hrát vlastní komedii, která má být převráceným obrazem božího plánu. „*A z obrazu Božího aby se v šeredný obraz d'áblův, z toho hanebného obžerství a ožralství, tobě k vůli přepotvořovali, bázeň boží z srdcí vyháněli, na žádný stud zření neměli, za žádný hřích se nestyděli...lidem za ohyzdné divadlo byli.*“⁴⁴⁸ Zejména hřích obžerství a ožralství je typický pro masopustní období, a proto je i zde Rvačovským připomínán. I po této zvrácené komedii však následuje stejný konec v podobě Božího soudu, kde čeká přísný trest „*jestliže zde opravdové pokání a obrácení k Bohu nepředejde.*“⁴⁴⁹

Za zmínku stojí, že oproti analyzovanému dílu Cykádovu a Porciovu se v *Masopustu* nesetkáme s využitím příběhu o spáchání prvotního hříchu k podpoře čistě misogynních názorů. Rvačovský ve svém popisu vyhnání z rajske zahrady vypráví o Adamově snaze vymluvit se ze své viny a převést ji na Evu. „*A když to nespomohlo, opět hnalo ho k tomu, aby tu vinu na Boha vstrčil, tím že mu tu Evu za tovaryšku dal.*“⁴⁵⁰ Ve Rvačovského pojetí se nejedná o nevinnou lest, jelikož v poznámce opakovaně dodává: „*Adam vinu hříchu svého dcpal na Boha.*“⁴⁵¹ Ještě výmluvnější je pasáž „*K kterémužto prvnímu lidskému hříchu zběhli se tři, totiž had,*

⁴⁴⁵ Rvačovský, *Massopust*, 64.

⁴⁴⁶ Rvačovský, *Massopust*, 67.

⁴⁴⁷ Jak poukazuje Robert Muchembled, v kultuře 16. století se vnímání ďábla proměňuje. Ze spíše pohádkového ďáblíka s konkrétní podobou skřeta dochází k přeměně vnímání v transcendentální zosobnění hříchu, které neustále působí na člověka a může ho posednout. A tak je Masopust ve Rvačovského podání jakýmsi personifikovaným výhonkem ďábelského hříchu. Robert Muchembled, *Dějiny ďábla*, 20-127.

⁴⁴⁸ Rvačovský, *Massopust*, 69.

⁴⁴⁹ Rvačovský, *Massopust*, 69.

⁴⁵⁰ Rvačovský, *Massopust*, 63.

⁴⁵¹ Rvačovský, *Massopust*, 70.

*Eva a Adam. A ačkoli počátek hříchu stal se od ďábla, a od něho svedena jsouc Eva, před Adamem zhřešila a Adam není slovy hadovými sveden jako Eva. Však nic méně, poněvadž jest hlasu ženy uposlechl a ovoce z dřeva proti přikázání Božímu jedl, učiněn jest přikázání Božího přestupník a tím hříchem před Bohem vinen, rovně jako Eva.*⁴⁵² Těžko říci, kde hledat autorovu motivaci nedržet se dobových misogynních topoi, ovšem nutno podotknout, že se tato topoi nezakládala na doslovném výkladu bible, ale vycházela z kulturní tradice.⁴⁵³ Přestože byl utrakvistickým knězem, žil Rvačovský aktivním rodinným životem a měl dvanáct dětí. V dobách, kdy byl děkanem ve Slaném, se dokonce dožadoval na městské radě mladé manželky.⁴⁵⁴ Jestli má, nebo nemá, tato biografická glosa k nezvykle „tolerantnímu“ postoji Rvačovského nějaký vztah, je nevyřešitelnou otázkou.

Narativ příběhu o pádu Adama a Evy z ráje využívá Rvačovský opakovaně. Starodávny a všeobecně známý příběh byl běžně využíván nejen k vysvětlení náboženských otázek, ale i k legitimizaci postojů tykajících se určitých sociálních kategorií a zcela logicky také v souvislosti s genderem.⁴⁵⁵ Rvačovský zahrnul do svého textu i augustinovský hřích zvědavosti.⁴⁵⁶ Právě zvědavost / všetečnost vedla ke spáchání prvotního hříchu.

„Až ona ustrnuvši na tom a chtějíc býti bohyní, povolila Všetýčkovi a pohleděla na dřevo, a uzřela, že by bylo dobré ovoce dřeva k jídlu, očima pěkné, na pohledění rozkošné a k okušení chutné, i vzala ovoce a jedla etc. Ted' pohleďte jaká jedovatá a smrtečná moc toho ďáblíka všetečného jest, z jehož vnady Eva prve svatá a nevinná a Bohu milá, Potom to pohledění vzbudilo v ní chuť ke košťování. To vztáhlo ruce k vzetí jablka: a běžíc k Adamovi, také mu

⁴⁵² Rvačovský, *Masopust*, 51-52.

⁴⁵³ Crowther, *Adam and Eve*, 50.

⁴⁵⁴ Lacina, *Paměti královského*, 70.

⁴⁵⁵ Crowther, *Adam and Eve*, 16.

⁴⁵⁶ O taxonomii jednotlivých páchaných hříchu ve Rvačovského Masopustu pojednáváme v kapitole o sedmeru hříchů, blíže je pak v těchto souvislostech vysvětlen i hřích zvědavosti / všetečnosti (latinsky *curiositas*). Vzhledem k významu spojení s kulturním kontextem narativu Adama a Evy je problematika v práci pojednána odděleně.

*s ochotností podala, aby jedl, chtíc aby on také Bohem byl. Adam pak tomu Všetýčkovi také věře, že tak bude, také okusil a jedl. I otevřiny jsou (prý) hned obou dvou oči, a poznali, že skrz to všetečné okušení upadli v Boží hněv a pokutu věčného zlořečení a přes to z ráje vyhnání.*⁴⁵⁷

Právě proto, že se Eva snažila přiblížit Bohu jako první, interpretovali příběh někteří autoři tak, že její hřích byl větší.⁴⁵⁸ Rvačovský však nijak na prioritu „hříchu ženy“ neupozorňuje. Nicméně právě hřích všetečnosti / zvědavosti je v jeho díle vyložen jako typický pro ženské pohlaví, přestože se ho stejně tak v příběhu dopouští Adam. Svým způsobem jeho pojetí koresponduje s některými scholastiky, kteří vyvozovali z celé situace závěr, že k nebezpečí dědičného hříchu by nedošlo, pokud by ze zakázaného stromu pojedla pouze Eva a nikoliv Adam.⁴⁵⁹ „Mimo pak toto, což jsme slyšeli, ještě tento všetečný ďáblík, jiné hrozné věci, zvláště při všetečném ženském pohlaví, kteréž se ním spravuje, netoliko v slovích, ale i v skutku provozuje.“⁴⁶⁰ Didakticky pak moralizuje nad hříchy, kterých se ženy typicky dopouští. Problematice se věnuje v tradičních intencích, kdy jednotlivé ženy rozděljuje do tří skupin na mladé, zralé a vdovy.⁴⁶¹ Nicméně ani zde se nedá hovořit o typické dobové misogynii.

Vrátíme-li se ještě ke Rvačovského zpodobnění příběhu Adama a Evy, jak se dopouští prvnotního hříchu, nemůžeme si nevšimnout, jaký je zde kladen důraz na roli jídla. Samotné pojedání sehrává klíčovou úlohu a Rvačovským je opětovně zdůrazňováno. Kultura jídla je pro křesťanské náboženství klíčová. Nejen kvůli roli,

⁴⁵⁷ Rvačovský, *Massopust*, 332.

⁴⁵⁸ Crowther, *Adam and Eve*, 29.

⁴⁵⁹ Např. Tomáš Akvinský vychází z činné role muže oproti trpné roli ženy. Z hlediska dědičného hříchu z této příčiny vyvozuje, že pokud by prvotní hřích spáchala pouze Eva a nikoliv Adam, dál by se nepřenášel. Machula, „*Prvotní a dědičný hřích*,“ 68.

⁴⁶⁰ Rvačovský, *Massopust*, 344.

⁴⁶¹ Doslova píše „*mladice*,“ „*baby*“ a „*vdovy*,“ Rvačovský, *Massopust*, 346-347.

kteřou seřrává v bibli a v průběhu eucharistického rituálu, ale také z důvodu svázanosti s biologickým přežitím člověka, neustále ohroženého hladomorem.⁴⁶²

5. 5. Závěrem

Kapitola se pokusila poukázat na využití konceptu prvotního a dědičného hřichu v několika utrakvistických pramenech z přelomu 16. a 17. století. Snaží se zasadit tyto utrakvistické projevy do širšího rámce reformačních dějin a poukázat na určitá specifika utrakvismu jako svébytné konfese v tomto období. Lutherova reformace totiž přinesla nový důraz na vinu člověka v důsledku spáchání prvotního hřichu. Na ilustrativním případě uvedených textů je možné pozorovat, že i v utrakvistických textech se setkáváme s pesimistickými komentáři vycházejícími z vyzdviřování role vlivu dědičného hřichu v životě člověka. V literární oblasti se pesimismus projevoval v častém využívání motivu *De contemptu mundi* – pohřzení světem.

Středověké pohřzení světem, jak píše Delumeau, mělo kontrastovat s uzavřeným ideálem křesťanského života, tehdy v podobě klášterního života. Dělicím bodem pro reformační kulturu je ospravedlnění pouhou vírou, kdy *pouze* milost přijímaná *pouze* vírou vedla ke spáse. Doktrína prohloubila pohřzení světem, jelikož vlastním úsilím nešlo spásy dosáhnout a přirozenost člověka byla považována za porušenou dědičným hřichem.⁴⁶³ Kde nebylo ospravedlnění čistou vírou, tam se nacházel pouze důsledek prvotního hřichu se svými negativními dopady. Mniřství však v utrakvismu nemohlo sehrát žádnou pozitivní úlohu. Bez ohledu na to se

⁴⁶² Andrew Cunningham, Ole Peter Grell, *The Four Horses of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 202, 211, 217.

⁴⁶³ Sousedík, *Comenius Prinzip Natürllichkeit*, 45.

v pesimisticky orientovaných utrakvistických textech zdůrazňuje správný křesťanský život naplněný pokáním.

Přestože Delumeau rozlišuje v intenzitě vnímání dopadu dědičného hříchu mezi středověkou a reformační tradicí, obě tradice reprezentují jeden aspekt evropské kultury. Křesťanství se v jeho vnímání profilovalo pesimisticky ve vztahu k hodnocení světa z antropologické perspektivy. Dominanci tohoto přístupu vytyčuje francouzský historik v dlouhém trvání mezi 13. až 18. stoletím. Utrakvistický přístup k dopadům dědičného hříchu neopomíjí aktivní snahu o očištění od hříchu (prostřednictvím přijímání pod obojí a prostřednictvím skutků a zejména pravého pokání). Pohled do utrakvistických pramenů podporuje teze Jeana Delumeau o pesimistické kultuře.

Kapitola se dále zaměřila na to, jak křesťanský koncept dědičného hříchu ovlivnil dobovou kulturu a potvrzuje na několika utrakvistických textech, že se v mnoha ohledech jedná o univerzální motiv. Výjimkou nejsou ani kulturními historiky málo problematizované spisy Cykády, Porcia Vodňanského a Leandra Rvačovského. Otázka prvotního hříchu vycházející z biblického příběhu Adama a Evy byla dobře známá mezi širokými vrstvami obyvatel. V literárních pramenech tak docházelo k různým způsobům reinterpetování tradičního konceptu, mimo jiné za účelem zjednodušit učenou teorii pro méně vzdělané vrstvy. Užití utrakvistické prameny nabízí obraz, který z jedné strany zapadá do kulturního kontextu reformačního období, ale na druhou stranu poukazuje na některá utrakvistická specifika. I na počátku 17. století je možné pozorovat projevy utrakvistické náboženské kultury, které se odlišují od radikálnějších reformačních církví. Na druhou stranu je patrná také distinkce od protireformního katolictví, které se vzdálilo

celé řadě forem středověkého neinstitutionalizovaného křesťanství.⁴⁶⁴ Tridentská reforma rovněž zavrhlá principy komunitního ritualizovaného křesťanství obdobně, jako se o to pokoušela protestantská reformace. Díky správní nezávislosti utrakvisté nemuseli tyto radikální změny následovat a mohli zachovat svou konzervativní podobu lokálního křesťanství se středověkými kořeny. Nabízí se tak hypotéza, že tyto souvislosti mohly zapříčinit neobvyklé ukotvení Rvačovského *Masopustu* ve středověké lidové kultuře i na konci 16. století.

⁴⁶⁴ Reforms, které si koncil v Tridentu vyžádal, zaznamenaly okamžitou vlnu nesouhlasných dopisů do Říma od biskupů z celé řady diecézí. Příčinou byly regionální odlišnosti, které koncil poprvé v rámci katolické církve sjednocoval. Ditchfield, "Tridentine Worship," 203.

6. Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století

Koncept hřichu se vztahoval nejen na postavení člověka před Bohem, ale zahrnuje i kvalitativní hodnocení individuálních činů člověka.⁴⁶⁵ Problematika se v teologii postupně etablovala v podobě seznamu hříchů. Nejčastěji jako sedmero smrtelných hříchů. Teologický motiv měl však i výraznou reflexi v dobové kultuře, jelikož se dotýkal každodenního chování člověka. Kněží, kteří stáli mezi učennou teologií a náboženskou praxí, sedmero hříchů využívali nejen v souvislosti s teologickou naukou, ale také jako prostředek pro sociální kritiku. Koncept sedmera hříchů tak byl transformován pro vlastní účely konkrétního textu.

Koncept sedmi smrtelných hříchů se v průběhu středověku v křesťanském světě etabloval jako nejdůležitější systém univerzálně kodifikující morálku. Jedinou konkurencí mu dlouho byl pouze koncept cti a jejího porušení odvíjející se od rytířské kultury.⁴⁶⁶ V raném novověku se však postupně začíná klást čím dál tím větší důraz na další morální kodex zprostředkovaný Starým zákonem. Jde o Desatero božích přikázání, které začíná v určitých ohledech nahrazovat starší koncept sedmi smrtelných hříchů.⁴⁶⁷ Desatero je samozřejmě tradiční součástí křesťanského náboženství již od jeho starověkých kořenů, nicméně jeho stěžejní význam jako

⁴⁶⁵ Georg Langemayer, "Hřích a vina," in *Slovník katolické dogmatiky* ed. Wolfgang Beinert (Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého, 1994), 108-109.

⁴⁶⁶ Bossy, *Křesťanství na Západě*, 58.

⁴⁶⁷ I když zde studie pracuje s mírně provokativní tezí Johna Bossyho o nahrazení konceptu sedmera hříchů Desaterem, připomeňme i Bossyem neopomenutý fakt, že mezi teologicky vzdělanými jedinci bylo Desatero samozřejmě vždy dobře známé a různě využíváno. Jeho „objevení“ na začátku 16. století souvisí spíše s jeho transmisí směrem k laikům. A jak ukazuje dosavadní bádání, víme o řadě případů věřících, kteří o existenci Desatera neměli nejmenší ponětí ještě na počátku raného novověku: John Bossy, "Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments," in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* ed. Edmunds Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 232-234. Nebo např. Siegfried Wenzel, "Preaching the Seven Deadly Sins," in *The Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, ed. Richard G. Newhauser (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005) 145-169. Ke známosti a užívání Desatera v teologických traktátech může posloužit i Jan Hus a jeho spis *Výklad Viery, Desatera a Páteře*.

všeobecně známého morálního kodexu se utvářel postupně.⁴⁶⁸ S vypuknutím evropské reformace došlo k diferenciaci jednotlivých přístupů v závislosti na konfesijní roztříštěnosti tehdejšího evropského prostoru. Tato kapitola analyzuje problematiku hříchů na vybraných pramenech utrakvismu v 16. století, zejména texty stvořené „oficiálními“ obhájci tradiční utrakvistické věrouky v 16. století a to Bohuslava Bílejovského a Pavla Bydžovského. Utrakvistické hnutí ale není reprezentováno pouze osobnostmi oficiální církevní politiky, ale i kněžími angažovanými na lokální úrovni.⁴⁶⁹ Reflexí tohoto prostředí je rovněž spis Vavřince Leandera Rvačovského *Masopust*,⁴⁷⁰ který je společenskou kritikou kněze působícího na méně významných farách Moravy a Čech. I přes regionální okolnosti vzniku díla unikátním způsobem zachycuje transformaci pojetí sedmera hříchů v myšlení raného novověku. Zároveň reflektuje principy tehdejšího utrakvismu. Uvedené prameny umožňují vytvořit vícevrstvý kontextuální obraz utrakvistické reflexe univerzálního pojetí hříchů v dobovém diskurzu. Analýzou textu a kontextu⁴⁷¹ se kapitola snaží zobrazit svět myšlení utrakvistů v éře reformace a poukázat na kompilativní přístup k tradičním idejím. Tehdejší autory, v našem případě kněží, vedl k (ne)vědomým redefinicím, jež přizpůsobovali vlastnímu kulturnímu kontextu.⁴⁷² V 16. století se však obdobným dílům nevyhlo pozadí konfesijního roztříštění společnosti. V utrakvismu problematiku sedmera hříchů ovlivňuje důraz české reformace na pokání, jako činné odvrácení se od hříchu člověkem v náboženské praxi – zejména v podobě kajících skutků.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Na první známé texty pracující s desaterem upozorňuje Ota Halama, „Poznámky k interpretaci Dekalogu v českých dějinách církve,” in *Život Dekalogu, život Písma* (Jihlava: Mlýn, 2010), 24-38.

⁴⁶⁹ Rublack, *Reformation Europe*, 196.

⁴⁷⁰ Rvačovský, *Massopust*.

⁴⁷¹ Darnton, *Velký masakr koček*, 18.

⁴⁷² Stephan Greenblatt postup transformace myšlení v odlišných historických kontextech nazývá „kulturní mobilita“; Greenblatt, *Cultural Mobility*, 1-24.

⁴⁷³ Günter Koch, „Pokání,” in *Slovník katolické dogmatiky* ed. Wolfgang Beinert (Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého, 1994), 258-259.

6. 1. Teoretická východiska utrakvismu a proměna konceptu sedmi hříchů

Skladba sedmi smrtelných hříchů není u všech teologů zabírajících se touto otázkou stejná. Vývoj problematiky od antických kořenů až k počátkům raného novověku vykazoval samozřejmě jistou proměnlivost. Občas se sedmero hříchů liší i u jednoho a téhož autora. Proměňoval se i důraz na jednotlivá provinění v závislosti na změnách ve společenském systému.⁴⁷⁴ Přesto dlouhé 16. století nabízí možnost určitého zobecnění. Nejčastěji se hřichy vyskytují v podobě znázorněné následující tabulkou.⁴⁷⁵

Hřích/neřest, v latině	Hřích/neřest, v češtině
Superbia	Pýcha
Avaritia	Lakomství
Luxuria	Chťič/Smilstvo
Ira	Hněv
Gula	Obžerství
Invidia	Nenávist
Acedia	Lenost

⁴⁷⁴ Pro genezi nauky o sedmi smrtelných hříších je zásadní období antiky. Celý koncept se pak etabloval zejména ve středověku s tím, že od raného středověku až do jeho pozdní fáze je možné vypořádat určité proměny. Obsáhlý úvod do problematiky, který zahrnuje i reprezentativní výběr nejčastějších seznamů sedmi hříchů, v evropském i českém středověkém myšlení nabízí: Grollova, Rywiková, *Militia est vita hominis* 12-89.

⁴⁷⁵ Tabulka vychází z pojetí Richarda Newhausera a jeho pojetí hříchu ve středověku. Je doplněna autorem předkládané práce o český překlad. Newhauser, *Garden of Evil*, ix.

Za povšimnutí stojí akronym SALIGIA, který sloužil jako mnemotechnická pomůcka sloužící k upevnění tohoto řazení. Postavení jednotlivých smrtelných hříchů je hierarchické a akronym SALIGIA měl sloužit ke kodifikaci této hierarchie. Nicméně dynamika podoby schématu byla obrovská. Je možné toto pojetí vzít jako výchozí, ale je nutné počítat s jeho značnou proměnlivostí.⁴⁷⁶ To se samozřejmě promítlo nejen v primárních pramenech, ale i v sekundární literatuře k tématu.⁴⁷⁷

Dosavadní bádání o konceptu sedmi smrtelných hříchů ve sledovaném období vytvořilo dva navzájem propletené základní vývojové koncepty. Morton Bloomfield ve svém stěžejním díle tvrdí, že sedm smrtelných hříchů bylo jakýmsi základním morálním konceptem křesťanství ve středověku.⁴⁷⁸ Mimořádně funkčním se tento koncept ukázal pro zpověď v rámci praxe pokání. John Bossy zdůraznil význam číslovky sedm pro nepříliš vzdělané laiky, pro které bylo sedm smrtelných hříchů velice dobře zapamatovatelnou záležitostí, protože existovalo sedm skutků milosrdenství, sedm svátostí atd.⁴⁷⁹ Funkci tohoto konceptu postupně převzalo Desatero božích přikázání, o jehož rozšíření se významně zasloužila luterská reformace, která však v tomto ohledu navazovala především na učení Jeana Gersona - profesora na pařížské univerzitě,⁴⁸⁰ který mimo jiné ostře odsoudil myšlenky Jana Husa.⁴⁸¹ V důsledku se vytrácí teologický význam sedmi smrtelných hříchů v praxi

⁴⁷⁶ Prameny ve středověku nabízely nejrůznější seznamy. V jejich rozmanitosti snad není ani možné nabídnout vyčerpávající přehled, ovšem zdařile problematiku zpracovává: Grollova, Rywiková, *Militia est vita hominis*, 9-53.

⁴⁷⁷ Například John Bossy tvrdí, že hříchů byly hierarchizovány takto: pýcha, nenávisť, hněv, chamtivost, obžerství, lenost, chtíč. Bossy, "Moral Arithmetic," 215.

⁴⁷⁸ Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature* (Michigan: State College Press, 1952), XIV.

⁴⁷⁹ Bossy, "Moral Arithmetic," 220.

⁴⁸⁰ Bossy, "Moral Arithmetic," 228.

⁴⁸¹ František Šmahel, *Jan Hus: život a dílo* (Praha: Argo, 2014), 159-160.

pokání. Výraznější je ztráta významu u reformačních církví, u kterých je středověká praxe pokání, v níž hrál klíčovou roli kněz, odsunuta na okraj náboženského života. Morton Bloomfield vývoj myšlenkového konceptu sedmi smrtelných hříchů uzavírá konstatováním, že zmínky v mladších pramenech už jsou jen relikty středověkého myšlení a původnímu konceptu se podobají jen velmi zdánlivě.⁴⁸² Na myšlenky uvedených dvou badatelů navazuje Richard Newhauser. Ten poukazuje na druhý život sedmera smrtelných hříchů, který přichází na světlo světa v odlišném kontextu, než v jakém problematiku nahlížel středověk. Upozorňuje na nové funkce hříchů v raně novověkých dobových pramenech. Hřichy již nejsou pouhým zosobněním zla ve společnosti, ale stávají se čím dál více nástrojem politické argumentace a sociální kritiky.⁴⁸³ Kvůli přesunu k jinému publiku se vytrácí důraz na číslovku sedm.⁴⁸⁴

Obava z hříchů byla do určité míry předpokladem nejvýznamnějšího specifika utrakvismu v podobě intenzivního přijímání pod obojí způsobou všemi věřícími. Jedná se o rituál, který měl věřící očist'ovat od hříchů.⁴⁸⁵ S tím je spojeno i utrakvistické odmítnutí porušení apoštolské posloupnosti z obavy před ztrátou zmocnění k vykonávání očistného rituálu, jehož byl kněz klíčovým prostředníkem.⁴⁸⁶ Pozice kněze v utrakvistickém společenství tím získávala na důležitosti.⁴⁸⁷ Tento konzervativní přístup stál v opozici proti učením Martina Luthera, který podobné praktiky považoval za pověřené a snažil se je v komunikaci s laiky nahradit kazatelskou činností.⁴⁸⁸ Ne vždy se však tato proměna setkávala s úspěšnou odezvou,

⁴⁸² Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, 200-201, 441.

⁴⁸³ Newhauser, *Understanding Sin*, 14.

⁴⁸⁴ Newhauser, "These Seven Devils," 173-4.

⁴⁸⁵ Jak výslovně uvádí ve svých spisech Václav Porcius Vodňanský, Bohuslav Bílejovský a především Pavel Bydžovský.

⁴⁸⁶ Úloha kněží se mohla v oficiálních představách lišit od požadavků kladených laiky. Kateřina Bobková-Valentová, Jiří Mikulec, "Církevní správa a náboženská praxe," in *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, ed. Jiří Mikulec (Praha: Historický ústav, 2013), 131, 146.

⁴⁸⁷ Kůrka, *Kostelníci, úředníci, měšťané*, 52.

⁴⁸⁸ Bossy, *Křesťanství na Západě*, 125-6.

protože byl tento rituál hluboce zakořeněn.⁴⁸⁹ Utrakvismus se v 16. století utvářel do jisté míry v polemice s radikálnějšími reformačními proudy. Problematika hříchu v tomto ohledu nebyla žádnou výjimkou, jak uvidíme níže.

6. 2. Tradice

Utrakvismus se na počátku šestnáctého století mohl opřít o poměrně dlouhou intelektuální tradici.⁴⁹⁰ Připomeňme zejména Jana Rokycanu, Václava Korandu ml. nebo Pavla ze Žatce. Jejich dílo bylo totiž zásadní pro důležitý ideologický text utrakvismu v 16. století, kroniku Bohuslava Bílejovského vydanou roku 1537 v Norimberku.⁴⁹¹ Na významné postavy utrakvistické historie Bílejovský navazuje a využívá jejich argumentace k sepsání kroniky, která měly být manifestem utrakvismu v době rozmáhající se reformace. Bílejovského kronika není pouze pionýrským pokusem o syntézu dobových historických poznatků o české historii, ale i politickým traktátem, který vymezuje základní body utrakvistického programu.⁴⁹² Zatímco jako pramen poznání starších českých dějin je kronika historiky zavrhována, zůstává jedinečným zrcadlem utrakvistického myšlení doby svého vzniku.⁴⁹³

Jedním z nejdůležitějších bodů v Bílejovského apologii utrakvismu je odkaz na autoritu Jana Husa a jeho učení. Ač dodnes celé husitské hnutí nese jeho jméno, Husovo učení nebylo v pozdější tradici vždy v centru zájmu. Z písemných pramenů 16. století vystupuje Jan Hus především jako svatá ikona mučedníka, dodávající

⁴⁸⁹ Nielsen, "Ritualization and Church," 28-31.

⁴⁹⁰ Čechy a Morava byly jediné země, které se v okamžiku vypuknutí evropské reformace těšily ze stoleté existence tuzemského reformačního proudu s osobitou rituální i dogmatickou tradicí. Heymann, "Impact of Martin Luther," 107.

⁴⁹¹ Halama, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 16.

⁴⁹² David, *Nalezení střední cesty*, 155.

⁴⁹³ Kořeny má interpretace ohledně neužitečnosti Bílejovského jako historického pramene pravděpodobně už v Palackého protestantském přístupu k dějinám. Význam pro reflexi dobového myšlení viz Halama, *Kněz Bohuslav Bílejovský*, 12.

legitimitu celému hnutí. Tato role v české reformaci následně převládla nad myšlenkovým obsahem Husova díla.⁴⁹⁴ Husovská tradice i tak byla jedním z kamenů, které zabraňovaly hlubšímu porozumění umírněného utrakvismu s římským katolictvím. Učení a myšlenkový odkaz Jana Husa možná nestál v centru pozornosti pozdějšího utrakvismu, přesto jeho myšlenky inspirovaly pozdější reformaci. Poté, co nahlédl do Husova díla *De ecclesia*, se k jeho odkazu přihlásil i Martin Luther.⁴⁹⁵ Nicméně jeden bod učení Jana Husa Luther striktně odmítl – a to bod velmi podstatný. Jde o Husovu myšlenku o nutnosti vypořádání se s hříchem již na tomto světě. Nicméně problematika hříchu byla pro utrakvisty zásadní a s odkazem na svého duchovního otce byla středem pozornosti celé řady textů. Bohuslav Bílejovský se k tomuto bodu přímo hlásí právě Husovým prostřednictvím:

„Buoh všemohúcí vzbudil mistra Jana Husi, kněze počestného a kazatele mocného léta 1412 za arcibiskupa Olbrama. Tehdy mistr Jan Hus proti protivným kalichu počal tuze kázati a poběhlé zase obraceti, přijímání pod obojí zpuosobú vyzdvihuje v Praze v Betlémě. Ač jsou jej Viglifistú nazývali, on však o svátostech Božích nic lehkého nemluvil, ale věrně vzpomínal, aby jej poctivě přijímali a nábožně jich požívali. Než proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství a smilství, pýše, neposluhování svátostmi, a tak zahálení jich tuze dorážel.“⁴⁹⁶

Co se týče výběru konkrétních hříchů v citovaném textu, jde o zajímavou kombinaci provinění z klasického sedmera hříchů – lakomství, obžerství, smilstva, pýchy a zahálky, s body typickými pro husitskou kritiku církve - kněžský neřád, svatokupectví, neposluhování svátostmi. Bílejovský vybral zmíněných pět hříchů jako poukaz na zlo v obecné rovině, proti kterému Jan Hus vystupoval. Paralelně k nim přiřadil konkrétní problémy středověké církve, které Hus kritizoval. Za pozornost také stojí, že Bílejovský od obhajoby přijímání pod obojí plynule přešel k

⁴⁹⁴ Ota Halama, *Svatý Jan Hus* (Praha: Kalich, 2015), 49.

⁴⁹⁵ Heymann, “Impact of Martin Luther,” 129.

⁴⁹⁶ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 36-37.

tématice sedmera hříchů. Dále je skrze symbolického aktéra textu – mučedníka Jana Husa – boj s hříchem propojen s dalším klíčovým momentem utrakvistické víry. Jedná se o časté přijímání pod obojí, které v utrakvismu ani zdaleka nehrálo roli nevýznamného rituálu.⁴⁹⁷ Tato praxe měla centrální pozici v životě utrakvistů a odrazila se i v sebeoznačení celé konfesní skupiny, tedy jako strana pod obojí. V náboženském životě hrála eucharistie klíčovou roli. Časté přijímání pod obojí utrakvistům umožnilo snadnou identifikaci laiků s touto věroukou, aniž by museli reflektovat jeho složitější teologické pozadí. Přijímání pod obojí sehrálo důležitou roli i v tom, jak sami utrakvisté vnímali svůj zápas s hříchem na tomto světě. Přijetí těla a krve Kristovy znamenalo přímý kontakt s Bohem, a tím bylo i ochranou před všudypřítomným hříchem. Tato myšlenka kulminovala zejména v apokalyptických vizích Jakoubka ze Stříbra.⁴⁹⁸ Sám Hus však přijímání pod obojí nepovažoval za klíčové.⁴⁹⁹ Bohuslav Bílejovský do své kroniky zaznamenal: „*Tělo Boží jeste a krev drahú z kalicha píte a budou vaši hříchové odpuštění, neb i vylita na odpuštění hříchů.*“⁵⁰⁰ Bílejovský tedy potvrzuje, že je potřeba požívat tělo a především krev Krista za účelem odpuštění hříchů.

Stejný motiv využívá i v rámci konfesijní polemiky. „*Patř toho papeže nesmyslu protivníka Kristova, odhánějícího od krve Kristovy, v níž založeno odpuštění a očištění hříchův i muk zbavení. I uložil to u vraždě a v krvi lidské za odpustky takových mrzkých, kteříž by pro krev Ježíšovu, ty kdo ji pijí, mordovali.*“⁵⁰¹ Bílejovský se vymezuje vůči papežství, které kritizovalo přijímání pod obojí, jenž

⁴⁹⁷ Současné bádání poukazuje na nezastupitelný význam rituálu v reformační Evropě. B. F. Nielsen hovoří o zdánlivém přehlížení role rituálu „oficiální“ teologií. Rituál byl však klíčovým prvkem duchovního života (nejen) laiků, na rozdíl od teologických disputací, které odrážely často odlišný kontext. Nielsen, „Ritualization and Church,” 19-20.

⁴⁹⁸ Obava z všudypřítomného hřichu, který mohl nabývat například podobu Antikrista, rezonovala v silné apokalyptické tradici počátků české reformace, viz Cermanová, *Čechy na konci*.

⁴⁹⁹ Šmahel, *Jan Hus*, 233-234.

⁵⁰⁰ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 48.

⁵⁰¹ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 38.

podle utrakvistů umožňovalo mimo jiné i očištění od hříchů. Nechybí ani typický husitský atribut papežství – odpustky.

Krev Kristova sehrává v utrakvismu speciální úlohu, jelikož je atributem, jehož prostřednictvím utrakvisté budovali svou identitu.⁵⁰² Přítel, žák a pokračovatel Bohuslava Bílejovského Pavel Bydžovský⁵⁰³ připomíná tento přístup v textu *Křesťanské víry upřímné o Těle a Krvi Boží vyznání podle způsobu vsí Svaté Boží Církve, z které žádnému Křesťanu ven vycházeti nesluší.*⁵⁰⁴ Stejně jako Bílejovský i Pavel Bydžovský odkazuje na autoritu Jana Husa. V otázce přijímání pod obojí však hovoří především o Jakoubkovi ze Stříbra. U něhož je přijímání pod obojí také spojováno s očištěním od hříchů.⁵⁰⁵ Bydžovského vztah k rituálnímu očištění od hříchů Kristovou krví je možné ilustrovat následujícími slovy: „*Víme to všichni z Zákona božího, že žádný nemuž vlastnie a mocné hříchy odpustiti, kromě sám jediný Buoh. A poněvadž krev Boha a Spasitele Ježiše Krista, ty kdož ji hodně v svátosti pijí, od hřichuov očišťují.*“⁵⁰⁶

Z výše uvedených formulací vyplývá, že eucharistická večeře umožňovala očištění od hříchů. Navíc Bydžovský poukazuje, že právě přijímání Kristovy krve je tím aktem, který umožňuje očistu. Vysvětluje, že pod první způsobou se Kristus dává tělesně a pod druhou, tj. krví, duchovně, což je okamžik, v němž dochází k odpuštění hříchů. Nejedná se o příliš výrazný prvek, který by utrakvisty nepřekonatelným

⁵⁰² David R. Holeton na základě analýzy kancionálu z Mladé Boleslavi poukazuje na způsoby, jak se snažili utrakvisté odlišit od katolíků, stejně jako od protestantů, kteří rovněž přijímali pod obojí. Holeton, “Bohemia Speaking to God,” 117-120.

⁵⁰³ Dokladem přátelského vztahu mezi oběma knězi je Bílejovského závěť, až na výjimku sestřenice Apoleny odkazuje svůj majetek právě Pavlu Bydžovskému. František Dvorský, “Bohuslav Bílejovský,” *Časopis Českého musea* 58 (1884): 108.

⁵⁰⁴ V tomto textu také Bydžovský na Bílejovského kroniku odkazuje. Např. „*K témuž v historii o s. Lidmile dědičce země české čte se, že od svého kaplana, kněze Pavla, tělo Boží přijímala a krev svatou z kalicha pila. O tom, kdo chce více vědět nůž sobě přečísti počátek kroniky Český, kterauž jest sebral poctivý kněz Bohuslav.*“ Bydžovský, *Krzestianske Wijry vprizjmé*.

⁵⁰⁵ Cermanová, *Čechy na konci*, 180. Ve středověkém husitství rezovala apokalyptická tematika. V Boji s antikristem, jakožto ztělesněným hříchem, sehrálo přijímání pod obojí důležitou roli. Cermanová, *Čechy na konci*.

⁵⁰⁶ Bydžovský, *Krzestianske Wijry vprizjmé*, B iii.

způsobem odlišoval od jiných náboženských proudů. Ovšem důraz, jaký je na něj utrakvisty kladen, potvrzuje, že ho chápali jako centrální prvek své identity.

Připomeňme, že myšlenková východiska pojednání o hříchu Pavla Bydžovského jsou ukotvena ve starší tradici. Objevuje se totiž jako dedikátor díla Jana z Příbrami vytištěného roku 1542 *Počínají se knihy O Zarmutceních velikých církve svaté, i každé duše věrné, kteréž mají trpěti od draka v poslední dny*.⁵⁰⁷ Bydžovský k dílu napsal předmluvu, v níž spis označuje za nejlepší dílo po Bibli. Není pochyb o dobré znalosti obsahu díla Bydžovským. Jeho podíl na znovuvydání díla z 15. století je možné interpretovat, jako využití dlouhé utrakvistické tradice v době vzrůstající konfesní konkurence.⁵⁰⁸ Mylně se však domníval, že autorem díla je Jan Milíč z Kroměříže. I když se nejedná o Bydžovského autorský text, je pro nás zajímavá pasáž o sedmeru hříchů. Bydžovský díky znalosti textu mohl využívat obsažené informace např. během svých kázání. Rovněž je patrná snaha o využití idejí tradiční autority za účelem obhajoby utrakvistického přístupu.

Text předkládá následující koncept sedmi smrtelných hříchů:⁵⁰⁹ Na prvním místě je tradiční první hřích – pýcha. Často se v sekundární literatuře setkáváme s názorem, že na konci 15. století střídá na prvním místě mezi hříchy pýchu lakota, pravděpodobně jako projev rozvoje měst a obchodu.⁵¹⁰ V pramenech z utrakvistického prostředí nacházíme velice často pýchu v čelní pozici, což je patrně

⁵⁰⁷ Jan z Příbramě, *Pocizijnagij se Knijhy O zarmutcenijch velikých Czýrkwe Swaté | y každé Dusse wierné, kteréž magij trpieti od Draka w poslednij dni*, (Praha: Bartoloměj Netolický z Netolic, 1542) K03482.

⁵⁰⁸ Osobně jsem se mylně domníval, že pasáž o sedmi smrtelných hříších je Bydžovského překlad textu Jana Zlatoústého. Církevní otec byl sice hojně využívanou autoritou mezi utrakvisty a Bydžovský skutečně jeho dílo překládal, ovšem konkrétní pasáž jsem k překladu Jana Zlatoústého přiřadil chybně a zde věc uvádím na pravou míru. Omyl jsem publikoval zde: Radim Červenka, "Proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství, smilství, pýše a neposluhování svátostmi. Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století," *Folia historica bohemica*, 30, 2 (2015): 265-266.

⁵⁰⁹ Jan z Příbramě, *Pocizijnagij se Knijhy O zarmutcenijch*, XVII-XXV.

⁵¹⁰ Grollova, Rywiková, *Militia est vita hominis*, 25. František Šmahel, "Antiideál města v díle Petra Chelčického," *ČsČH* 20 (1972): 80-81.

způsobeno návazností na starší tradici. Po pýše se ve výkladu objevují následující hříchy: závist, hněv, lenost, lakomství, lakota a smilstvo. Jedná se tedy o poměrně typickou sestavu sedmi smrtelných hříchů. Nutno ale podotknout, že lakomství a lakota nejsou zcela identickými hříchy. Pod termínem lakota se ve výkladu skrývá to, co se obvykle označuje za obžerství nebo opilství. „*Lakota jest neřádná žádost v jedení a zvláště, když jest nesmírnost v krmení sebe.*“⁵¹¹ V některých pramenech jsou oba hříchy dokonce terminologicky spojeny jako „*lakotné obžerství*“.⁵¹²

Na konci každé z podkapitol věnovaných jednotlivým hříchům je uvedena ctnost, která stojí v jejich opozici. Pomocí drobného schematického zjednodušení spis zprostředkovává následující obraz kontrapozic hříchů a ctností: pýcha-pokora, závist-láska, hněv-mlčení, lenost-hotovost, lakomství-štedrost, lakota-skromnost a proti smilstvu by měla stát snaha vystříhat se jakéhokoli smyslového pokušení. Představování neřestí a ctností v opozici je typické pro středověk a tuto dichotomii rozpracoval také Tomáš Akvinský, samozřejmě v návaznosti na Aristotela.⁵¹³

Tradiční středověké pojetí sedmi hříchů opětovně vydané v polovině 16. století a jeho ocenění Bydžovským je ukázkou snah utrakvistů čerpat legitimitu prostřednictvím odkazu čelných postav počátků české reformace. V uvedených spisech je možné pozorovat sepětí utrakvismu se starší tradicí. Jak Bohuslav Bílejevský, tak Pavel Bydžovský odkazují k otcům české reformace, mezi nimiž má nezastupitelné místo Mistr Jan Hus – mučedník a světec reformace. Přijímání pod obojí je pro ně nejen esenciální nutností v boji s hříchy, ale i klíčovým elementem jejich konfesijní identity. Především Bydžovského práce s dílem Jana z Příbrami je

⁵¹¹ Jan z Příbramě, *Pocizjagij se Knijhy O zarmutcenijch*, XXII.

⁵¹² Grollova, Rywiková, *Militia est vita hominis*, 65. Text hovoří v úvodu pasáže o sedmi smrtelných hříších konkrétně o hříchu obžerství. Jan z Příbramě, *Pocizjagij se Knijhy O zarmutcenijch*, XVII.

⁵¹³ Eileen Sweneey, “*Aquinas on Seven Deadly Sins*,” in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 89.

zajímavým dokladem přežívání konceptu sedmi smrtelných hříchů v utrakvismu první poloviny 16. století.

Stěžejní díla Bohuslava Bílejovského a Pavla Bydžovského mají nezastupitelné místo v teologickém myšlení utrakvistické církve 16. století. Nejen jako apologie utrakvistické věrouky, ale i díky významnému postavení jejich autorů v rámci církevní správy: oba byli angažovanými členy utrakvistické konzistoře.

6. 3. Sedmero hříchů a utrakvismus v konfesijní polemice

Počátek německé reformace sice zbavil české utrakvisty cejchu heretiků, ale na druhou stranu radikalismus pozdějších konfesí vzešlých z reformace nesouzněl s jejich umírněným programem.⁵¹⁴ Problematika hříchů v utrakvismu vycházející z české středověké reformní tradice a měla blíže ke katolickému pojetí než k protestantskému. V průběhu 16. století se postupně začala utvářet i v kontextu konfesijního vymezování. Čelní obhájci utrakvistické *via media* Bohuslav Bílejovský a Pavel Bydžovský utvářeli své apologie utrakvismu v „konfliktu“ s náboženskou konkurencí.⁵¹⁵ I zde vidíme význam fenoménu budování konfesijní identity jako prvku ukotvení člověka v raně novověké společnosti.⁵¹⁶ Odlišnosti jednotlivých konfesijních proudů vedly k pravidelným střetům se širokou škálou intenzity - od

⁵¹⁴ David, „Novoutrakvismus a celistvost,” s. 888-889.

⁵¹⁵ Biskup jednoty bratrské Jan Černý je zasadil do role představitelů a obhájců utrakvismu následujícím způsobem („Pavel Smetana“ je označení pro Bydžovského, „Bohuslavem starým“ je myšlen Bílejovský): „*Tu pak hned dopustil Bůh ducha závrativého a ducha roztržky na počátku toho jich sněmu, aby sami s sebou nemohli v ně trefiti, takže se tu hned rozdvjili znamenitě. Neb někteří z nich, jako Jan Noznička, opat Slovanský, kněz Pavel Smetana, farář u sv. Havla, kněz Bartoš, děkan kouřimský, kněz Bohuslav starý a jiní mnozí, vše nejvíce ti staří slepci, zasadili se proti těm artikulům a hned jich týměř přijíti nechtěli, pravíce, že jsou pikartští.*“ Citováno z Halama, *Kněz Bohuslav Bílejovský*, 21, pozn. 27.

⁵¹⁶ MacCulloch, *Reformation*, 327.

hospodských potyček až po masakr Bartolomějské noci, který vyvolal intenzivní odezvu i v českém utrakvistickém prostředí.⁵¹⁷

Bohuslav Bílejovský věnoval část své kroniky kritice pikartů. Pikarty však není myšleno pouze radikální křídlo české reformace, ale jak zmiňuje Ota Halama, používá ho jako obecnější termín pro bludná učení stojící v kontrapozici k utrakvistickým východiskům.⁵¹⁸ Své oponenty považuje za příznivce náboženských novot, což je potřeba chápat jako pejorativní označení. Bílejovského myšlení je konzervativním myšlením předmoderního světa. Novinky jsou pro něj nezpochybnitelným zlem, jelikož postrádají legitimitu v minulosti, která je naopak vzorem ideálu.⁵¹⁹ Tento postup je zcela zásadní pointou celé kroniky. Nejdřív popisuje bohatou a dlouhou historii přijímání pod obojí jako klíčového prvku utrakvismu, a do protikladu k ní staví svět nových myšlenek postrádajících legitimitu v minulosti.

Přijímání pod obojí je v Bílejovského kronice v centru zájmu i v rámci vnímání pozitivních aspektů doby reformace. „Zvlášť toho času, v němž jiní národové z milosti Boží příkladem naším obracují se ku přijímání těla Božího a krve pod obojí zpusobí.“⁵²⁰ Přijímání pod obojí je nejen zcela ztřežejní pro utrakvistickou identitu, ale zároveň i pro celkové vnímání konfesijně tříšticího se společenství. Ovšem jak uvádí níže, utrakvisté nepotřebují nové přístupy v teologické oblasti,

⁵¹⁷ Ve svých historických zápiscích vyjádřil své intenzivní obavy z Bartolomějského masakru pražský univerzitní mistr Marek Bydžovský z Florentina, který silně vnímal paralelu s českým utrakvistickým prostředím. Marek Bydžovský, *Svět za tři českých králů*. James Palmitessa upozornil na zajímavý jev, kdy Marek Bydžovský označuje hugenoty za pod obojí. James Palmitessa, “Několik poznámek k ohlasu Bartolomějské noci v Čechách mimo dvůr Maxmiliána II.,” in *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, ed. Petr Hlaváček (Praha: Collegium Europaeum, 2013), 216.

⁵¹⁸ Cíleno tak bylo i na pronikající luterskou reformaci, popřípadě další proudy. Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 15.

⁵¹⁹ Delumeau, *Hřích a strach*, 137-142. Miller, “Snový svět idejí,” 261-287.

⁵²⁰ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 56.

vzhledem k dřívějšímu etablování utrakvistické církve, totiž pravdu poznali mnohem dříve.⁵²¹

Konfesijní polemika je také spojena s politicko-kritickým využitím otázky hříchů. Konkrétně hřích pýchy dovedl pikarty na scesti: „*Ale že jsou se v pýchu vydali a toliko duostojenství hledí a nedbajíce spasení lidu obecného, své provozovati chtějí.*“⁵²² Jedná se o běžný topos, neboť pýcha přebývala v obecném povědomí jako generální zdroj zla, hříchů nebo hereze. Pýcha totiž stála už u spáchání prvotního hřichu.⁵²³ Specifičtější je další bod utrakvistické věrouky, kterým se podobojí odlišovali od radikálnější konkurence. Jedná se o fázi očištění od hříchů prostřednictvím pokání, které hraje i v Bílejovského věrouce významnou roli.⁵²⁴ Přidrží se středověké tradice praxe pokání a zmiňuje rovněž neopominutelnou roli kněze v tomto procesu.⁵²⁵ Bílejovský pracuje s problematikou pústů a jejich porušování v symbolické provázanosti s pokáním⁵²⁶ – respektive zadostiučiněním za hříchy – a používá ji k přímé kritice pikartství: „*...hubení tváři své, aby se zdáli lidem postící se. A což se zdá, pravdat' není. A to se jich artikuly potvrdí níže, že posty kazí a ruší a mnozí žráči jsou.*“⁵²⁷

Snaha o proměnu poměrů v konzistoři Havlem Caherou vedla k promýšlení pozice utrakvistů mezi katolickým pojetím a radikálnějšími směry reformace.⁵²⁸ V tomto dobovém kontextu vzniká Bílejovského kronika a zapadá do něj i využití problematiky hřichu. Kritice se nevyhnula totiž ani katolická strana. Topos hříchů se

⁵²¹ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 56.

⁵²² Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 96.

⁵²³ Nabízí se tak teologická analogie o provázanosti prvotního hřichu, v jehož důsledku jsou páchaný člověkem osobní hříchy, a pýchy, která je rovněž považována za kořen ostatních hříchů.

⁵²⁴ David, *Nalezení střední cesty*, 176.

⁵²⁵ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 89. Na problematiku pokání v Bílejovského díle jsme upozornili již v předchozí kapitole, kde je použit i odkazovaný citát.

⁵²⁶ Bossy, *Křesťanství na Západě*, 62.

⁵²⁷ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 92.

⁵²⁸ O Caherově lavírování viz např. Petr Vorel, *Velké dějiny země Koruny české, VII: 1526-1618* (Praha: Paseka, 2005), 133, Heymann, “Impact of Martin Luther,” 115-120.

opět dobře uplatnil. Je logické, že se Bílejovský vymezoval proti „hanění“ přijímání pod obojí, jak jsme uvedli výše. V obdobných historizujících intencích zkritizoval Bílejovský osobnost bývalého pražského arcibiskupa. V Bílejovského době sice panovala sedisvakance na arcibiskupském stolci, nicméně Bílejovského pojetí historie mělo ideologicky promlouvat k jeho současnosti. Z časového hlediska mylně, a bez znalostí historických faktů, k událostem roku 1420 přidává glosu o arcibiskupovi Zikmundovi Albíkovi z Uničova.⁵²⁹ „*Těch dnuov Albík lékař byl arcibiskup, člověk lakomý a ctížádostivý.*“⁵³⁰ Bílejovský ke kritice reprezentanta katolické církve používá hříchu lakoty a ctížádostivosti vycházejících z pýchy. Majetky katolické církve byly jedním z prvků, které neodpovídaly utrakvistickému pojetí křesťanské chudoby. Právě ideál křesťanské chudoby je v opozici proti hříchu lakoty přiřknutému historické postavě arcibiskupa Albíka.⁵³¹

Bílejovského následovník Pavel Bydžovský rovněž tvořil na pozadí polemiky s jinými konfesijními proudy a to především ve vztahu k luteránským vlivům v českém prostředí. Osobnosti německé reformace však neodsuzoval. V bodech souhlasících s utrakvistickým učením, jako byla tělesná přítomnost Krista ve svátosti oltářní, se neváhal zaštitit jejich autoritou.⁵³² Na druhou stranu se ve svých textech zaměřoval na argumenty představující protiklad k progresivnějším proudům. Patřila k nim i problematika důležitosti půstů a pokání, které jsou důležitými prvky stojícími v opozici proti hříchu:

⁵²⁹ Albík z Uničova byl doktorem medicíny z univerzity v Praze, ovšem arcibiskupský úřad držel v letech 1411-1412 nikoliv v době okolo roku 1420, jak uvádí Bílejovský. Protože se však úřadu Albík zřekl, využívá jeho osobu Bílejovský ideologicky k nařknutí z uvedených hříchů a se skutečným historickým kontextem se přespříliš nezaobírá. K osobnosti Albíka z Uničova např. Josef Husička, „Magister Sigismund Albicus z Uničova,“ *Zprávy Krajského vlastivědného muzea v Olomouci* 224 (1983): 18–22.

⁵³⁰ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 38.

⁵³¹ Grollova, Rywiková, *Militia est vita hominis*, 101-102.

⁵³² David, *Nalezení střední cesty*, 211.

„A tak lenost trápí člověka, že se nehodně v duchovenství obírá, a že se nesmí o veliké věci a užitečné pokusiti, jako o pokání svaté a pravé, o posty a o modlení a o vstávání na modlitby a almužen svaté dávání a rozličné nuzným prospívání, jako jest hříšného navedení. Smutného utišení, nakrmení lačného, žíznivého napájení. Ale že obmeškává na každou hodinu, nebo lepší dobré věsti, nebo dobrého nevěsti, a to pro nedbálnivost svou, kteráž nedbá spasitedlných věcí ani z hřichuov sebe vyvésti a k dobrému kteremuž by mohl se přivésti.“⁵³³

K sociální a zároveň konfesijní kritice využívá Bydžovský hřichu lenosti. Obsahem tohoto tradičního prvku sedmera hříchů byla především lenost v duchovním významu, čili nedostatečná horlivost k náboženským úkonům. Jak uvidíme níže pokání a posty byly využívány ke konfesijní kritice. Bydžovský tak využil tradičního pojetí hřichu lenosti k další kritice a redefinuje tím tradiční pojem v jemu potřebném kontextu.

Po skončení sporu s Janem Mystopolem,⁵³⁴ s nímž se pojí pokus o určitou protestantizaci utrakvistické konzistoře, mu Bydžovský věnoval již zmiňovaný traktát *Křesťanské víry upřimné o těle a krvi Boží vyznání*. Vyzdvihuje v něm význam přijímání krve Kristovy všemi věřícími za účelem očištění od hříchů.⁵³⁵

Přijímání pod obojí jako prostředek k očištění od hříchů je uvedeno i v Bydžovského spise *Tento spis ukazuje, že biskupové biskupa, a biskup kněží a kněží těla a krve Boží posvěcovati mají*. Samotný název odkazuje na příčinu, proč utrakvisté lpěli na zachování svěcení kněží biskupy v apoštolské posloupnosti. Důvodem byl mimořádný důraz utrakvistů na eucharistii. Opustit svěcení kněží radil utrakvistům i Luther ve spise určeném pražanům *O ustanovení služebníků církve*, jak jsme uvedli v předchozí kapitole. Není tak náhodou, že Bydžovský naráží na Luthera i v textu, jehož název zmiňuje biskupskou posloupnost. „*Pane Ježíši proto od tebe ta*

⁵³³ Bydžovský, *Tento spis vkaže / zie Biskupowee Biskupa*.

⁵³⁴ Halama, *Otázka svatých v české reformaci*, 80.

⁵³⁵ Pavel Bydžovský, *Krzestianske Wijry vprzjmé*, Aii.

svátost⁵³⁶ ustanovena jest, abychom skrze ní odpuštění hříchů došli, doleji pak dí, v této svátosti nic jiného není, než svrchovaná milost, potěšení a život věčný.⁵³⁷

Obdobná formulace u Bydžovského příliš nepřekvapí, zajímavější je, že utrakvistický teolog cituje výslovně z *Malého katechismu* Martina Luthera, z jehož díla neváhal čerpat podporu pro utrakvistické způsoby.⁵³⁸ Spis pak pokračuje kritikou Lutherových následovníků, protože podle názoru Pavla Bydžovského citovaná Lutherova slova v praxi nedodržovali.

6. 4. Hříšní synové Masopusta

Podobně jako narativ kolem spáchání prvotního hříchu, tak i sedmero hříchů posloužilo k utvoření alegorického pozadí *Masopustu* Vavřince Leandra Rvačovského, jenž zároveň poukazuje na propojení tématu s lidovou kulturou. *Masopust* odráží životní zkušenosti autora působícího na farách malých českých měst. Zároveň jsou na spise patrné jazykové schopnosti, stejně jako historické a teologické znalosti Rvačovského.⁵³⁹ Oboje se projevuje v jeho pojetí „sedmera“ hříchů, jenž je poměrně originální a v mnoha ohledech odpovídá tezí Richarda Newhausera, které vyvodil ze studia anglikánských dramát z 16. a 17. století.⁵⁴⁰

V první řadě čtenáře zaujme klasifikace hříchu, kterou Rvačovský v *Masopustu* užívá. Opouští podobu s číslovkou 7 a používá hned 12, respektive 13

⁵³⁶ Svátostí je v tomto úryvku myšlena svátost eucharistie – přijímána pod obojí způsobu.

⁵³⁷ Bydžovský, *Tento spis vkažuge / zie Biskupowee Biskupa*, B iii.

⁵³⁸ Z Luthera a Melanchtona si Pavel Bydžovský bral, co se mu hodilo. V tomto případě tedy především učení o eucharistii, v čemž se Luther shodoval s utrakvisty a využil názorového souhlasu ke kritice bratří, kteří odmítali tělesnou přítomnost Krista. Solafideismus naopak Bydžovský odmítal, jelikož je potřeba i skutků, rovněž obhajoval pústy, jak jsme viděli výše. David, *Nalezení střední cesty*, 211-215.

⁵³⁹ Na okolnosti působit Vavřince Leandra Rvačovského upozorňuje: Lacina, *Paměti královského*, 70. Sám Rvačovský hovoří o inspiraci ve svém okolí v úvodu *Masopustu*. Rvačovský, *Massopust*, 12-13. Literárně vědné bádání řadí *Masopust* k významným literárním památkám 2. pol. 16. století.

Antonín Rybička, „Rvačovský Vavřinec Leander,” 326.

⁵⁴⁰ Newhauser, „These Seven Devils,” 157-191.

hříchů.⁵⁴¹ Kořeny mají hříchů u ďábla a od něj se dál větví Rvačovského klasifikace hříchů ve smyslu jakéhosi rodokmenu zla: „*leč těch hříchův, jichž starý otec jest ďábel a oni synové a vnukové jeho a ďáblíkové pekelní vlastně slovou a jsou...*“⁵⁴² Slovní spojení „starý otec“ je zde použito ve významu děd, jelikož rodokmen se dále rozrůstá pomocí této originální symboliky: „*Ale však i to znáti potřebné jest, nebo odtud vcházeti se bude v užitečné spatřování, jakým způsobem takový houf hanebných, ohyzdných, proklatých hříchův ďábel skrze své vnuky ďáblíky pekelní (jichžto Massopust také může dobře otcem slouti).*“⁵⁴³ Ďábel je tradičně považován za původce hříchů, neboť v podobě hada podal jablko hříchů Evě, a ta pak Adamovi: „*Kterémužto prvnímu lidskému hříchův zběhli se tři, totiž had, Eva a Adam.*“⁵⁴⁴ Rvačovský však chtěl hřích symbolicky spojit s alegorickou postavou Masopusta, a tak z ďábla udělal děda-praotce a z Masopusta otce všech hříchů. Svou invencí⁵⁴⁵ v tvorbě propojuje se starší tradicí v otázce hříchů pýchy, která ve středověku zastávala pozici nejtěžšího hříchů – matky ostatních hříchů.⁵⁴⁶ Pýcha, odkazující na spáchání prvotního hříchů, byla matkou hříchů i pro Rvačovského a tudíž musela být ženou Masopusta. A tak tartarijský kníže Lucifer dal svou nejstarší dceru Pýchu za ženu Masopustovi: „*Ví zajisté dobře, že počátek všech hříchů jest pýcha...*“⁵⁴⁷ Dosazení pýchy na speciální pozici mezi ostatními hříchů není bez zajímavosti. Jak vidno, Rvačovský se drží středověké tradice, jak již jsme viděli v částečně odlišných

⁵⁴¹ Rvačovský tradici sedmera hříchů zná, což je možné rozeznat ve vedlejších pasážích. Např. nádherný ďáblík „*pojme s sebou sedm duchův horší sebe...*“ Rvačovský, *Massopust*, 141. Anebo na jiném místě v textu ďábel pokouší člověka, což je zpodobněno prostřednictvím jednotlivých hříchů, které slouží jako ďáblovy nástroje: „*přes tělo dáme v srdci místo pýše, lakomství, smilstvu, hněvu, závisti, ožralství...*“ Rvačovský, *Massopust*, 55.

⁵⁴² Rvačovský, *Massopust*, 40.

⁵⁴³ Rvačovský, *Massopust*, 43.

⁵⁴⁴ Rvačovský, *Massopust*, 51-52. O této části *Masopustu* viz kapitola *Dědičný hřích a pokání v kulturním kontextu pozdního utrakvismu a reformace*. Zde bylo nezbytné téma uvést k popisu rodokmenu.

⁵⁴⁵ Kolár, „*Rvačovského Masopust*,“ 544.

⁵⁴⁶ Newhauser, „*These Seaven Devils*,“ 160.

⁵⁴⁷ Rvačovský, *Massopust*, 141.

souvislostech u Pavla Bydžovského a Bohuslava Bílejovského. I pozdní utrakvistický rukopis *Duchovní město* (1610) Václava Porcia Vodňanského dosazuje pýchu do čelní pozice mezi ostatními hříchy⁵⁴⁸ a přidržuje se tak středověké tradice.⁵⁴⁹

Základem Rvačovského myšlení o hříších je však 12 synů Masopusta a Pýchy. Tvoří nejen základ systematizace hříchů, ale jsou i mnemotechnickou pomůckou pro řazení textu.⁵⁵⁰ Jména a pořadí jednotlivých synů tvoří nadpisy hlavních kapitol knihy, respektive čtvrtého artikulu, který je však jádrem spisu a zabírá přibližně dvě třetiny celého rozsahu. Což je možné názorně pozorovat nahlédnutím do obsahu Masopustu:

„ARTIKUL ČTVRTÝ,

o dvanácti synech Massopustových / 72

Soběhrd, první syn Massopustův / 73

Lakomec, druhý syn Massopustův / 101

Nádherný, třetí syn Massopustův / 139

Vožralec, čtvrtý syn Massopustův / 177

Vsteklík, pátý syn Massopustův / 203

Pochlebník, šestý syn Massopustův / 237

Závistník, sedmý syn Massopustův / 263

Klevetník, osmý syn Massopustův / 288

Všetýčka, devátý syn Massopustův / 330

Lenoch, desátý syn Massopustův / 350

Darmotlach, jedenáctý syn Massopustův / 397

*Lhář, dvanáctý syn Massopustův / 422*⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Porcius píše o pýše: „...ten hřích jest král všech jiných hříchů...“ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 118v.

⁵⁴⁹ Newhauser, *Garden of Evil*, x.

⁵⁵⁰ Burke, *Společnost a vědění*, 203-204.

⁵⁵¹ Pro srovnání množství pozornosti věnované jednotlivým hříchům je zde uveden rozsah v moderní edici, z něhož je patrné, že mají přibližně stejnou délku. Pouze Klevetník a Lenoch dostaly nadstandardní prostor. Obsah je použit ze Šlosarovy edice, viz Rvačovský, *Massopust*.

I když je Rvačovského přístup poměrně originální, vykazuje určité paralely s tradiční podobou sedmi smrtelných hříchů. Srovnání s nejrozšířenější formulací sedmera hříchů, pro kterou se usadilo označení typ SALIGIA,⁵⁵² přináší zjištění, že až na jednu výjimku je šest ze sedmi hříchů na seznamu SALIGIA obsaženo i ve Rvačovského systému. S mírným zjednodušením je možné porovnat oba systémy následujícím způsobem: Soběhrd (variace na pýchu), Lakomec (lakomství), Nádherný (další variace na pýchu), Vožralec (obžerství), Vzteklik (hněv), Pochlebník, Závistník (závist), Klevetník, Všetýčka, Lench (lenost), Darmotlach a Lhář. Nicméně několik hříchů přebývá: Pochlebník, Klevetník, Všetýčka, Darmotlach a Lhář. Na první pohled se může zdát, že vypouští významný hřích smilstva, na druhou stranu hned několika figurami tematizuje hřích jazyka (Pochlebník, Klevetník, Darmotlach a Lhář), který vychází z propojování hřichu s lidskými smysly a tělem.⁵⁵³ Proč Rvačovský věnoval tolik prostoru hříchům spojených s mluvou, respektive s jazykem jakožto nástrojem ďábla, je možné jen spekulovat.⁵⁵⁴ Možností by mohlo být vnímání a reflexe komunity, v které se Rvačovský momentálně pohyboval a kde mohl vnímat pomluvy, klevetění, lži apod., jako velice závažný problém.⁵⁵⁵ Podle jeho slov obsažených ve spise byla motivací k sepsání Masopustu reflexe jeho životní zkušenosti v konkrétní komunitě.⁵⁵⁶ Je potřeba mít na paměti, že komunitní identita byla v raném novověku neméně důležitá

⁵⁵² Jak jsme již naznačili, seznamy hříchů nemají jednotnou podobu a proměňují se zejména ve skladbě jednotlivých provinění – hříchů. Nejčastější sestavou je systém SALIGIA uvedený v tabulce na začátku kapitoly, a proto je komparován i s Rvačovským. Grollova, Rywиковá, *Militia est vita hominis*, 51.

⁵⁵³ Newhauser, “Understanding Sin,” 6-7.

⁵⁵⁴ Rvačovského důraz na hřích jazyka zdůrazňuje roli lži, kterou sehrála při spáchání prvotního hřichu. Rvačovský, *Massopust*, 482.

⁵⁵⁵ Například v rámci dedikace svému patronovi Hynkovi Brtnickému z Valdštejna děkuje za ochranu před „jazyky utrhavými“. Rvačovský, *Massopust*, 14.

⁵⁵⁶ „Než když jsem před osmi lety, v městě Budějovicích Moravských, v Markrabství Moravském, ... tu byl jsem také z příčin některých toho času při těch pohanských a ďábelských massopustních rozpustilostech zběhlých od mnohých pobožných a dobrých panův a přátel mých požádán, abych nětco o původu toho zlořečeného Massopusta pro ukázání mládeži křesťanské sepsal.“ Rvačovský, *Massopust*, 12-13.

než ta konfesní.⁵⁵⁷ Jak konfesijní, tak komunitní příslušnost Rvačovského, se podepsala na jeho konstrukci obrazu světa - společnosti, který nám zprostředkovává. Prostřednictvím hříchu jazyka ilustroval jeho sociální dopad: „*Ó co jich již o hrdlo přišlo skrze lživé a pokoutní obelhání? Co jich o statek připravilo falešné pomlouvání? Co jich v ošklivosti lidem uvedlo nestoudné a ze lži vymyšlené hanění?*“⁵⁵⁸

Rvačovský neopoměl ani hřích *všetečnosti*, který není příliš často uváděn v seznamech sedmi hříchů. Je na místě zmínit, že se jedná o hřích z Augustinovy triády hříchů (*curiositas*).⁵⁵⁹ Všetečnost neboli zvědavost vedla podle Augustina k pojetí ze zakázaného stromu poznání. V těchto intencích pracuje s hříchem i Rvačovský.⁵⁶⁰ Opětovně tak narážíme na silný vliv Augustinova učení na utrakvismus.

Životnost konceptu sedmera hříchů podporovala oblíbenost a vhodnost konceptu k personifikaci.⁵⁶¹ S personifikacemi hříchů se setkáváme již v uměleckých projevech pozdního středověku.⁵⁶² U Rvačovského slouží personifikace k utvoření osnovy díla, kde jsou postavy Masopustových synů nositeli jednotlivých hříchů. Jednotlivé personifikace hříchů/synů Masopusta jsou následně rozpracovány, jakožto kázání o jednotlivých hříších. Rvačovský dále výrazně s personifikacemi pracuje ve dvou závěrečných částech spisu.⁵⁶³ Masopust se jako Karnavál z Koblíhovic v jedné z nich soudí s Quadragesimou neboli Postem. Spor odehrávající se v Římě vyhraje Quadragesima a kniha je pak ukončena symbolickým pohřbem Masopusta. Končí v

⁵⁵⁷ Kamen, *Early Modern European*, 10.

⁵⁵⁸ Rvačovský, *Masopust*, 431.

⁵⁵⁹ Newhauser, *Garden of Evil*, xi.

⁵⁶⁰ Rvačovský, *Masopust*, 330-331.

⁵⁶¹ Newhauser, "These Seven Devils," 184.

⁵⁶² Ane Walters Rodgers, "The Seven Deadly Sins in Medieval Music," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 195.

⁵⁶³ Kolár, "Rvačovského Masopust," 544-545.

pekla, kam vedou i ostatní hříchy i přesto, že se na první pohled zdá, že přináší rozkoš. Ta je však velice pomíjivá a vede k pekelnému utrpení.⁵⁶⁴

Vraťme se ještě ke zpracování onoho soudního sporu konaného před zraky náměstka Kristova v Římě.⁵⁶⁵ Pro tento spor byl Masopust povýšen do šlechtického stavu, konflikt je tak i střetem mezi společenskými vrstvami, v němž je Quadragesima zástupcem prostého lidu a ctnosti. Společenská hierarchizace byla běžně propojována s hierarchizací morální.⁵⁶⁶ Rvačovský z morálního hlediska vyzdvihuje prostý lid. Mezi utrakvisty se nejedná o ojedinělý přístup.⁵⁶⁷ Jinak to viděl luterán Hans Sachs. Ten ve své hře o Kainu a Abelovi postupuje obdobně jako Rvačovský, ale morální kvality připisuje straně privilegovaných.⁵⁶⁸ Personifikovaný hřích je u Rvačovského použit ke kritice současného stavu společnosti, v níž je tak narušena společenská harmonie. Právě narušení harmonie a řádu ve společnosti je závažným problémem, který často raně novověké moralizující spisy zmiňují.⁵⁶⁹ Je patrné, že personifikace hříchu sloužila zejména k sociální kritice, která se stala stěžejní funkcí sedmera hříchů po ztrátě jeho teologického významu, který postupně převzalo Desatero.⁵⁷⁰

⁵⁶⁴ Rvačovský, *Massopust*, 514.

⁵⁶⁵ Rvačovský římského biskupa považuje za náměstka Kristova, více tuto postavu nekonkretizuje. Jde mu o symbolickou moc papežství tak, jak ji tradičně utrakvisté uznávali. Rvačovský, *Massopust*, 479. Latinského termínu *vicarius*, který je použit v Masopustu, si povšiml i Zíbrt, "Vavřince Leandra Rvačovského Masopust," 185. Známe i velmi kritické hlasy k papežství z utrakvistického tábora. Nabízí se zde souvislost s povolením přijímání pod obojí papežem roku 1562, která utrakvistickou kritiku papežství mírnila. Naopak v době, kdy se papežství postavilo proti přijímání pod obojí, Ctirad Tovačovský z Cimburka motiv soudu v Římě ve spise *Hádání Pravdy a lži* doslova odmítl a umístil ho do Antiochie. Bohatcová, *Pravda a lež v rukou právníka*, 4. Vzhledem k tomu, že Tovačovského spis také rozpracovává sedmero hříchů, může být Rvačovského pojetí soudu reakcí na tento spis, který byl v 16. století znovu vydán. Ctibor Tovačovský z Cimburka, *Knijha Vrozeného Pana*.

⁵⁶⁶ Kathleen Crowther, "Raising Cain: Vice, Virtue and Social Order in the German Reformation," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012): 316.

⁵⁶⁷ David, *Nalezení střední cesty*, 347-348.

⁵⁶⁸ Crowther, "Raising Cain," 306.

⁵⁶⁹ John Bossy, "The Social History of Confession in the Age of the Reformation," *Transaction of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-31.

⁵⁷⁰ Newhauser, "These Seaven Devils," 182.

Sociální kritika je skutečně primárním motivem sepsání *Masopustu*.⁵⁷¹ K sociálně kritickému moralizování slouží i použitá tematika konceptu sedmi smrtelných hříchů. Roli morálního kodexu ve Rvačovského myšlení sehrává Desatero božích přikázání, které v textu často zmiňuje, což souvisí s utrakvistickým důrazem na pravdu Písma. Rvačovský není v tomto bodě výjimkou. Ukázkou, jak pracuje s kodexem desatera, může být jeho využití v kapitole o Lakomci. Popisuje zde, jak lakomý člověk porušuje každý bod Desatera. Tímto je pak narušen vztah mezi člověkem a Bohem.⁵⁷² Pro kritiku společnosti se však Rvačovskému více hodí tradiční systém hříchů, který si upravil dle své potřeby. Využívá systematizace hříchů, která umožňuje pojmenovat, kvantifikovat a následně kontrolovat zlo.⁵⁷³ Díky této funkci je koncept sedmera hříchů vhodný pro moralizující kritiku lidského chování. Spáchání hříchu je individuální přečin, který však narušuje funkci společenského organismu.⁵⁷⁴

Využití motivu karnevalu v této souvislosti Rvačovským není ničím ojedinělým. Karnevalové prvky byly ke kritice společnosti hojně využívány jak v prostředí protestantských církví, tak i například prostřednictvím jezuitů na katolické straně. Jedná se totiž o čas, kdy se člověk dopouštěl hříchů, byť mnohdy pod organizačním dohledem církve.⁵⁷⁵ Rvačovskému nejde pouze o uvolněné karnevalové mravy, mnohem více se zaměřuje na obecný odklon od křesťanské morálky – kodifikované v Bibli – v každodenním životě. Postoje lidí v předmoderním světě byly mnohdy motivovány více jídlem a pitím nutným k biologickému přežití, než křesťanskou věroukou. A to i přesto, jak významnou roli v

⁵⁷¹ Potvrzuje to nejen obsah spisu, ale i to, že se autor sám takto k problematice vyjádřil: Rvačovský, *Massopust*, 12-15.

⁵⁷² Rvačovský, *Massopust*, 171.

⁵⁷³ Newhauser, "These Seaven Devils," 172

⁵⁷⁴ Viz kapitola *Hřích obžerství*.

⁵⁷⁵ Jacques Heers, *Svátky bláznů a karnevaly*, (Praha: Argo, 2006), 41-57.

tehdejší společnosti náboženství hrálo.⁵⁷⁶ Takovéto chování však bylo trnem v oku moralizujícím kněžím znalým Písma, jakým byl i Rvačovský.

Jak již bylo naznačeno v předchozí kapitole, utrakvisté kladi důraz na praxi pokání, které mělo napomoci dosažení omilostnění od hříchů. Pro Rvačovského se jednalo o velmi důležitý motiv, s nímž opakovaně pracoval. „*Nýbrž kdokoli kteréhokoli času páchá hřích a nečiní pokání, toho času nebe odpadá a do pekla upadá.*“⁵⁷⁷ Utrakvisté zachovali ve svém učení dvě základní etické zásady středověkého křesťanství: Miluj Boha a miluj bližního svého⁵⁷⁸ a k tomuto dualismu se hlásí vědomě i Rvačovský, důrazem na konání dobrých skutků.

V kontextu Rvačovského *Masopustu* je dobré připomenout utrakvistickou aktivní snahu o uskutečnění Božího zákona ve světě vezdejší.⁵⁷⁹ Jinými slovy, víra utrakvisty vedla ke spáse, ale bylo ji naprosto nutné doprovodit pokáním za hříchy a zejména skutky vedoucími k zadostiučinění.⁵⁸⁰ Což utrakvisty do značné míry odlišovalo od důrazu na milost přijímanou jedině vírou rozšířenou v reformačním světě.⁵⁸¹ Právě toto pojetí je hlavním motivem *Masopustu*. V tradičním katolickém myšlení na přelomu středověku a raného novověku odkazoval přechod z masopustního období k období půstu, na přechod z normálního tělesného stavu do stavu pokání.⁵⁸² Tato interpretace dává napovědět, že Rvačovský použil symboliku masopustu a půstu záměrně jako upozornění na problematiku pokání za hříchy.

Didaktický charakter naléhání na tyto prvky utrakvistické věrouky mohl být zapříčiněn nespokojeností se stavem, který mezi tehdejšími věřícími panoval. Mohlo

⁵⁷⁶ Kamen, *Early Modern Society*, 52.

⁵⁷⁷ Kamen, *Early Modern Society*, 130.

⁵⁷⁸ Bossy, “Moral Arithmetic,” 215.

⁵⁷⁹ David, *Nalezení střední cesty*, 376.

⁵⁸⁰ Heymann, “Impact of Martin Luther,” 123.

⁵⁸¹ Zde tak neodpovídá domněnkám o výrazném ovlivnění luteránstvím. Předchozí bádání totiž uvažuje o Rvačovského studiu ve Wittenbergu, nicméně prameně nedoloženém. Kolár, “*Rvačovského Masopust*,” 544.

⁵⁸² Bossy, *Křesťanství na Západě*, 62.

jít o náboženskou vlažnost, ale i o vymezování vůči jiným konfesijním přístupům ze strany Rvačovského. Zvláště ve srovnání s progresivnější konkurencí, která odmítla dosavadní nepopulární praxi pokání za hříchy složené z vyznání hříchů knězi a nutnosti zadostiučinění prostřednictvím skutků.⁵⁸³ Se svým konzervativním utrakvistickým přístupem nemusel být na četných farách, které v průběhu života Rvačovský vystřídal, vždy populárním kazatelem a minimálně v jednom případě to můžeme i doložit. Po několika letech působení na faře ve Slaném se dostal do konfliktu s farníky, kterým nevyhovoval Rvačovského věroučný i liturgický konzervatismus a požadovali místo něho luteránského kněze. Když uspěli, označil Rvačovský luteránský přístup svého nástupce ke kněžským úkolům za „kozivratce“ a následně si stěžoval dolní konzistoři, že pokud dopustí takové počínání, povede to k její zkáze.⁵⁸⁴ I v samotném *Masopustu* zmiňuje o náchylnosti evangelíků k hříchu obžerství a opilství.⁵⁸⁵ Na tomto příkladu je možné pozorovat, že konfesijní konflikt sehrává v kontextu tvorby utrakvistického autora svou roli.

6. 5. Závěrem

Problematika sedmera hříchů hrála v utrakvismu významnou roli již od středověkých kořenů v husitském hnutí. Aktivní přístup k vypořádání se s hříchy ve společnosti vedl utrakvistickou věrouku k vyzdvihování pokání a konání dobrých skutků. Jejich přesvědčení o nebezpečí všudypřítomného hříchu je utvrzovalo v prosazování přijímání pod obojí, které bylo rituálem umožňujícím očistu od hříchů, kolem něhož utrakvisté navíc budovali vlastní konfesijní identitu. Pozdě utrakvistické spisy kněží také pracovaly s konceptem sedmera hříchů.

⁵⁸³ MacCulloch, *Reformation*, 153.

⁵⁸⁴ Lacina, *Paměti královského*, 70.

⁵⁸⁵ Rvačovský, *Massopust*, 188.

Prostřednictvím traktátů předních obhájců utrakvistické věrouky Bohuslava Bílejovského a Pavla Bydžovského je možné sledovat, jak se prostřednictvím nauky o sedmi smrtelných hříších hlásí k středověké tradici české reformace. Konzervují tak prvky lokálního středověkého křesťanství na pozadí střetu s dalšími konfesemi v 16. století.

Speciální pozornost je nutné věnovat mravokárnému spisu Vavřince Leandra Rvačovského *Masopust*. Tématiku hříchu zpracovává unikátním způsobem a reflektuje i proměnu původně klíčového morálního kodexu v podobě sedmera hříchů, kterou přinesly turbulence v náboženském světě na začátku 16. století. V mnoha ohledech je možné na Rvačovského spis aplikovat teze Richarda G. Newhausera, který se proměnou myšlenkového konceptu sedmera hříchů zabýval. Jedná se zejména o změnu v kvantifikaci hříchů a užití personifikace hříchů pro sociální kritiku. Rvačovský však neopomněl zpracovat důležité prvky utrakvistické věrouky. V jeho případě se jednalo především o praxi pokání za hříchy a konání dobrých skutků, pro což se v symbolické rovině tradičně používalo spojení s masopustem a postem.

7. Hřích obžerství

Hřích obžerství je jedním z tradičních křesťanských kříchů, který je nejen náboženskou kategorií, ale je také ukotven v socio-kulturním kontextu. Kultura jídla prolínala tradicí křesťanského náboženství a akcentace hřichu obžerství je toho dokladem.⁵⁸⁶ Zatímco některé jiné hřichy bychom z dnešního pohledu spojili spíše s emočními kategoriemi (pýcha, hněv, nenávisť, smilstvo).⁵⁸⁷ Jiné je možné zhodnotit jako lidské vlastnosti (lenost, lakomství). Obžerství se částečně vymyká, jelikož se jedná o konkrétní problematickou činnost.⁵⁸⁸ Hřích obžerství a opilství tak byl hluboce spjat se sociální realitou, což se následně odráželo v intenzitě s jakou je připomínán v nejrůznějších narativních pramenech. Nejinak tomu bylo i mezi autory utrakvistické konfese. Speciální pozornost hřichu obžerství je v této práci věnována také kvůli vztahu obžerství k tělesnosti člověka. Právě tělesnost lidí byla často spojována s jejich hříšností.

7. 1. Definice a sociální kontext

Hřích obžerství je možné definovat následujícím způsobem: Obžerný hříšník jí a pije více, než potřebuje. V opozici tomuto provinění je pak uměřenost v jídle a pití, touto uměřeností však není myšlena nějaká forma asketismu.⁵⁸⁹ Ve schématu sedmi smrtelných hříchů se hřích obžerství objevuje pravidelně jako jeden z

⁵⁸⁶ Cunningham, Grell, *Four Horses of Apocalypse*, 202.

⁵⁸⁷ Eiko Ikegami, "Emotions," in *A Concise Companion to History*, ed. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press, 2011), 333.

⁵⁸⁸ Podobně by se dalo chápat smilstvo, které je však možné interpretovat také jako chtíč, či smilnou touhu.

⁵⁸⁹ Definice hřichu obžerství vychází z pojetí Richarda Newhausera: „*Glutton eats and drinks without discretion more than need demands.Remedy: Moderate abstinence in food and drink.*“ Richard G. Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, (Turnhout: Brepols, 1993) 63.

vedlejších hříchů. Stálou pozici lze přiřknout takřka jen pýše, která zcela dominuje středověkému pojetí jako hlavní hřích.⁵⁹⁰

Byť se od 15. století vyskytují snahy teologů nahradit nauku sedmi hříchů desaterem božích přikázání a užívat právě desatero jako nový střed morálního systému západního křesťanstva, hřích obžerství zůstává využívaným argumentačním prostředkem moralistů v průběhu celého 16. století.⁵⁹¹ Místo neřestí a hříchů v intelektuální produkci není možné podceňovat. Posloužily velice dobře jako součást snah podrobit člověka většímu dohledu ze strany autorit – zejména státu.⁵⁹² Tyto souvislosti se dotýkají i hřichu obžerství, který se skládá ze dvou částí – přehnané konzumace jídla a pití. Pochopitelně je velice častým tématem pro moralizující autory – až na výjimky rekrutované mezi kněžími všech konfesí.⁵⁹³ Je možné si povšimnout viditelných souvislostí problému obžerství a opilství se sociálním prostředím, v kterém se autor textu vyskytoval. Pití alkoholických nápojů, podle lokality buď piva anebo vína, bylo naprosto samozřejmou součástí života člověka a významným sociálním činitelem.⁵⁹⁴ Pod útokem moralizátorů se ocitá především přehnaná spotřeba, překračující uměřenou mez. Uměřená konzumace jídla a alkoholických nápojů je i u těch nejradiálnějších mravokárců zpravidla tolerována. Žádný z nich úplně nezakázal konzumaci alkoholických nápojů, neboť bylo argumentováno tím, že se jedná o dary boží.⁵⁹⁵ Četnost požívání alkoholu v před-

⁵⁹⁰ Rozvoj měst a s ním spojeného obchodu měl podle některých historiků přinést vedoucí postavení hřichu lakomství/chamtivosti. Grollova, Rywíková, *Militia est vita hominis*, 25. Rovněž František Šmahel tvrdí, že od 15. století hřích pýchy ustupuje hřichu chamtivost, jakožto nově dominantnímu. Šmahel, „Antiideál města,” 78. Nicméně jak jak jsme viděli i výše, pýcha se stále v mnoha případech těšila pozici „matky všech hříchů“. Opuštění dominantní pozice tohoto hřichu nebylo ani zdaleko důsledné.

⁵⁹¹ Snahy o rozšíření nauky o desateru božích přikázání před reformací a tridentským koncilem je závislé na geografickém členění Evropy. Bossy, „Moral Arithmetic,” 215.

⁵⁹² Newhauser, *Seven Sins*, s., ix.

⁵⁹³ Richard Van Dülmen, *Kultura a každodenní život v raném novověku: Vesnice a město*. (Praha: Argo, 2006), 126.

⁵⁹⁴ Kümin, *Drinking Matters*, 10–11.

⁵⁹⁵ Kümin, *Drinking Matters*, 80.

moderním světě ani zdaleka nebyla banalitou. Zejména pivo bylo oblíbenou součástí jídelníčku. Historiografické pokusy o kvantifikaci mluví o průměrné spotřebě až 1,5 l piva na osobu a den. Což je samozřejmě nutné vztáhnout ke konkrétním lokalitám a situacím.⁵⁹⁶

Obžerství a opilství v kultuře raného novověku hrálo odlišnou úlohu než dnes. Nejednalo se primárně o problém individuální. Přejídání a opíjení nebylo problémem pouze konkrétního člověka a dopadu na jeho fyzický stav, duševní zdraví a sociální vztahy. Předmoderní společnost tuto záležitost hodnotila z hlediska poškození společenského organismu a jako komplikaci pro kolektivní blaho společnosti.⁵⁹⁷ Neštěstí konkrétního člena kolektivu nebylo pro mravokárnou literaturu centrálním tématem.

Mravokárné pojetí hříchu obžerství zprostředkovávali věřícím jejich kněží, kteří využívali své autority k působení na laiky.⁵⁹⁸ Hlavním prostředníkem jim byla kázání a pravděpodobně i jiné příležitosti ke komunikaci. Autentickou podobu takovéto komunikace není možné odhalit, ale prostřednictvím psané produkce je možné do ní částečně nahlédnout, jelikož psané záznamy sloužily jako podklady ke kázáním a mohly být orálně reprodukovány i při jiných příležitostech. Ani samotní kněží však nebyli vždy vybaveni perfektní znalostí problematiky, jelikož úroveň škol v utrakvistických českých zemích nebyla příliš vysoká. Obeznamenost s doktrinálními texty tak mohla být velmi nízká a samotní faráři mohli ve věrouce tápat, jak jsme viděli na příkladech ze záznamů konzistoře. I tyto okolnosti mohly vést k osobitým interpretacím. Obzvláště velká fantazie v tomto směru se prokázala v

⁵⁹⁶ Kūmin, *Drinking Matters*, 100. Josef Hrdlička ve své monografii o stolování na dvoře pánů z Hradce vypočítal průměrnou spotřebu piva ročně mezi 230-290 l za osobu a rok. Josef Hrdlička, *Hodovní stůl a dvorská společnost; Strava na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích (1550-1650)* (České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity, 2000), 230.

⁵⁹⁷ Kūmin, *Drinking Matters*, 151–153.

⁵⁹⁸ Rublack, *Reformation Europe*, 196.

případě „Ginzburgova“ mlynáře Menocchia.⁵⁹⁹ Faktograficky nepřekonané dílo Zikmunda Wintera zřetelně dokládá komplikovanost přejímání teologických novinek v době reformace. Zdaleka ne vše, co kněz předkládal svým ovečkám, dopadlo na úrodnou půdu. I prostí lidé měli svou hlavu a kněz musel myšlenky transformovat do takové podoby, aby byl alespoň částečně úspěšný.⁶⁰⁰ Vzhledem ke své blízkosti k sociální praktikám, byl hřích obžerství v pramenech definován nejen na základě učené teorie, ale také byl poznamenán okolnostmi každodenní praxe.

Pro utrakvistické hnutí jsou moralizující postoje a produkce mravokárné literatury přirozené již od jeho zrodu. Zdůrazňuje to i ideolog utrakvismu Bohuslav Bílejovský. Ve své kronice staví Jana Husa do role, v které je pověřen Bohem, aby kázal proti hříchům.⁶⁰¹ Obžerství se zde vyskytuje mezi obvyklými hříchy (lakota, obžerství, smilstvo a pýcha) a zároveň se specifickými prvky utrakvistické věrouky (problematika přijímání pod obojí, nevhodného chování kněží, prodej odpustků). Bílejovský využívá tradiční problematiku doplněnou o kontext z života Jana Husa a vytváří z této moralistní problematiky program utrakvistické církve. I zde je vidět, že samotná kronika Bohuslava Bílejovského je mnohem více politickým traktátem, legitimizujícím českou reformaci, než pokusem o historiograficky propracované dílo s přesnými fakty.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Carlo Ginzburg: *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600* (Praha: Argo, 2000).

⁶⁰⁰ Winter, *Život církevní*, 125–126.

⁶⁰¹ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 36–37. Citace viz pozn. 496.

⁶⁰² Jedná se o naprosto běžnou funkci kronik 16. století. I mnohem propracovanější a rozsáhlejší kronika Václava Hájka z Libočan naplňuje řadu cílů, které se snahou o přesnou interpretaci historických faktů nemají nic společného. Srov. Václav Hájek z Libočan, *Kronika česká*, ed. Jan Linka (Praha: Academia, 2013).

7. 2. Obžerství, půst a konfesijní třenice

Hřích obžerství je možné hledat i v rámci konfesijního vymezování. Bohuslav Bílejovský s ním pracuje jako s prostředkem, jenž mohl ohrozit svatost jeho církve. Významná část kroniky se věnuje odpadlíkům a kacírům, takřka bez výjimky označovaných za pikardy. Jedním z projevů pikardství bylo i obžerství v postním období.⁶⁰³ Rovněž neváhali pojídat maso v pátek, což je možné také považovat za překročení vhodné konzumace jídla.⁶⁰⁴ Dodržování postů bylo oficiálně vyžadováno pražskou konzistoří v této podobě: „*Pátek i jiní postové, vigilie, suché dni, soboty, adventy a půst čtyřiceti dnův před velikou nocí bez jedení masa... Tak jest v tomto městě a v této zemi od starodávna zachováno bylo.*“⁶⁰⁵

Post byl také vnímán jako symbol ctnostného života. Například administrátor Jan roku 1562 připsal k záznamu v konzistoriálních aktech svůj pohled na protestantské postupy. Kněžím, kteří zlehčují svátost pokání, připomíná, že by měli vést ostatní věřící k postům. „*A protož vy nechaje hanění, máte lidi napomínati k postu a k střízlivosti a jiným ctnostem*“.⁶⁰⁶ Hovoří tak o dobrých skutcích umožňujících rozhřešení v procesu pokání. Výslovně zmiňuje střízlivost, jenž je opakem obžerství. Půst je symbolem křesťanských dobrých skutků, o které se v období reformace vedly četné polemické konflikty. Protestanti z liturgického kalendáře odstranili postní dny a argumentovali tím, že pravý křesťan může držet půst každý den.⁶⁰⁷ Jenže takovýto „každodenní“ půst ztrácí

⁶⁰³ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 101–102.

⁶⁰⁴ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 65.

⁶⁰⁵ *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*, 21.

⁶⁰⁶ Uvedené je v přípisu administrátora Jana Mystopola v souvislosti se stížností, že se vyskytují kritici vedení věřících „ad confessionem et absolutionem.“ V přípisu s charakterem egodokumentu argumentuje tím, že nikdy nečetl o škodlivosti vyznání a rozhřešení. *Jednání a dopisy konsistoře (1562-1570)*, 37-38. Mystopolův komentář vynikne i vzhledem k tomu, že pod jeho vedením konzistoř ve 40. letech 16. století disputovala o některých prvcích luteránství. Zdeněk V. David považuje tento přístup spíše za teologickou disputaci, než za určitý druh kryptoluteránství. Vzhledem k tomu, že o všech klíčových prvcích utrakvisu a luteránství se nejednalo. David, *Nalezení střední cesty*, 205, 209, 240, 242, 243.

⁶⁰⁷ Cunningham, Grell, *Four Horses of Apocalypse*, 220-221.

charakter „dobrého skutku“ umožňujícího zadostiučinění za hříchy.⁶⁰⁸ Půstem se zabýval i Pavel Bydžovský a na prvním místě vysvětluje, za jakým účelem je důležité půst držet. „*Nejpre že žádný hřích člověku nepanuje, kterýž se rád postí.*“⁶⁰⁹ Důvodem, proč se půstu Bydžovský věnoval, byla informace z doslechu: „*žeby jeden z novověrcův kázati měl, proč jest Kristus se postil moha bez toho býti.*“⁶¹⁰ Jde tak zejména o konfesijní kritiku. Bydžovský využil koncept hříchů k argumentaci a obhajobě vlastních stanovisek. Půst dobře posloužil jako prvek umožňující aktivní vypořádání s hříchem.

Podstatnou část diskuze ve vzájemné korespondenci věnovali problému půstu utrakvista Šimon z Habrů s luteránem Janem z Německého Brodu. V jednom z dopisů, který je zajímavou ukázkou střetu dvou konfesí, píše kněz Šimon. „*Velmi sem tomu rád a dobře to v paměti mám, kteraks v Zahrádce potvrdil mi toho, že jest tak, že Luther píše proti pokánie svatému, jenž jest postiti se, almužnu svatú dávatí, modliti se, ješto k tomu doktorové svatí vedou i zákon boží nás tomu učí.*“⁶¹¹ I řadový utrakvistický kněz kritizoval odlišný přístup německé reformace k praxi pokání a půstům. V následujících dopisech se oba duchovní vraceli k problému půstů, potažmo správného a především uměřeného křesťanského stravování, jelikož se začali dohadovat o tom kdo, kdy a co jedl s máslem. Ačkoliv se na první pohled zdá, že šlo v prvé řadě o jídlo, ve skutečnosti šlo o topos konfesijního konfliktu v otázce půstů a pokání.⁶¹² Typickým příkladem obvinění z nedodržování půstů je i záznam o již zmíněném knězi Janu Lahvičkovi z roku 1549, který prý zlehčoval sváteční dny a půsty. Nepoučoval o nich laiky, a co bylo pravděpodobně horší, opomínal je vyhlásit. Sám se před konzistory hájil, že obvinění není založeno na pravdě. Jak již víme, nakonec byl pod tíhou svědectví usvědčen a obviněn z hříšného

⁶⁰⁸ V Augsburském vyznání víry se doslova píše, že půsty nemají podíl na dosti učinění za hříchy, které je nedílnou součástí pravého pokání. V praxi se má sice člověk chovat ukázněně: „*aby ho sytost anebo zahálka nedráždila k hřešení; nikoliv však proto, abychom si takovýmto cvičením zasloužili odpuštění hříchů anebo činili dosti za hříchy.*“ Čtyři vyznání, 94.

⁶⁰⁹ Bydžovský, *Knížky o přigijmánij Tiela a Krwe.*

⁶¹⁰ Bydžovský, *Knížky o přigijmánij Tiela a Krwe.*

⁶¹¹ *Dopisy kněží Šimona a Jana*, 331.

⁶¹² Například dánský luterán Peder Palladius v zápisech vizitační knihy rovněž zdůrazňuje, že posty nejsou závislé na tom, jestli a kdy se jí chleba s máslem. Cunningham, Grell, *Four Horses of Apocalypse*, 221-222. Podobně protiargumentoval luterán Jan utrakvistovi Šimonovi na obvinění z „*podpusťili sobě štiky s máslem.*“ *Dopisy kněží Šimona a Jana*, 344.

chování.⁶¹³ Uvedené doklady jsou ilustrativními příklady drobných odchylek od oficiální doktríny, kdy se jedinec částečně ovlivněný novými myšlenkami snaží o jejich uplatnění ve velice mírné podobě. Právě odmítnutí dodržování půstu v případě kněze Jana Lahvičky bylo takovou odchylkou.

Co se týče přívrženců radikálnějších podob reformace, pojídali maso v postní dny s záměrně a tím dávali najevo, co si o oficiálním konstatování myslí.⁶¹⁴ Úmysl spočíval ve snaze o převrácení hodnot, kterým lidové vrstvy běžně reagovaly proti panujícímu pořádku. Tento karnevalový motiv není pouze taškařicí lidové kultury za účelem upuštění tlaku, pod kterým se člověk nacházel. Konfesijní konflikty reformačního období podobné chování doprovázejí napříč evropským prostorem. Principiálně lze připodobnit tento motiv k projevům ikonoklastického hnutí v Nizozemí. Ikonoklasté se snažili oddělit od posvátného předmětu jeho transcendující funkce a zdůraznit pouze jeho materiální stránku tím, že jej co nejnápadněji spojí s materiálním principem.⁶¹⁵

Obdobný přístup zaznamenal i Bohuslav Bílejovský ve své kronice. Neváhal hovořit o situaci, kdy jeden z pikardů bez rozpaků vykonal stolici do křtitelnice.⁶¹⁶ Obdobná znázornění však použil vícekrát. „*Toliko klekna na zemi hlavou doluov a nahoru zadek potkna, otčenáš říkáje.*“⁶¹⁷ Zmiňované útoky se tak nemusely vztahovat pouze k objektům materiální kultury (křtitelnice), ale i k předmětu duchovní kultury. Posvátná modlitba Otčenáš vyslovovaná u zadku je snahou o její odsakralizování a dehonestaci prostřednictvím přiblížení k řitnímu otvoru, který je

⁶¹³ *Jednání a dopisy konzistoře (1525-1563)*, 255.

⁶¹⁴ Winter, *Život církevní*, 341.

⁶¹⁵ Peter Arnade, *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots. The Political Culture of the Dutch Revolt* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), 92–93.

⁶¹⁶ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 62.

⁶¹⁷ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 62.

jednoznačným atributem materiálního – zemitého světa.⁶¹⁸

Obžerství pak Bílejovský využil i ke kritice neřádně vykonávaného kněžství.

*„A k čemu jest zahaleč, ješto ani slova Božího káží ani s lidmi pracují, jediné aby požitky far
zbírali a lehce jedli a pili a mladé kuchařky chovali. V špitálech, což na chudinu dáno, páni
slouli, čest a slávu provodili. Někteří i v kostky, žrádla a smilstva se vydali. A páni opatové
v důstojenství světa mnišské náboženství změnili.“⁶¹⁹*

Kromě atributů obžerství využil i zahálky/lenosti a hříchu smilstva. Popisoval historii z dob svatého Prokopa, který se neváhal vypořádat s neřádnými kněžími násilím, a to i po své smrti. Navazuje zmínkou o bratrech Crhovi a Strachotovi (Cyril a Metoděj) a dávném užívání českého jazyka při bohoslužbách. Pasáž není z hlediska historické faktografie příliš směrodatná, ovšem jejím úkolem bylo postavit se za určité utrakvistické přístupy, jakými bylo užívání českého jazyka při bohoslužbách a také dehonestace katolického kněžstva, k čemuž do své rétoriky využil atributů hříchu obžerství, lenosti a smilstva.

7. 3. Obžerství a opilství v *Massopustu*

Téma hříchu s prvky lidové karnevalové kultury propojil rovněž Vavřinec Leander Rvačovský.⁶²⁰ V *Masopustu* popisuje dobovou představu o původu masopustu jakožto svátku, majícího své kořeny v antických saturnáliích.⁶²¹ Titul Rvačovského knihy dokládá logiku propojení veselí oslav s obavami z hříchu, které nespoutané chování oslavujícího lidu může vyvolat. Masopust se stal symbolickou kostrou pro knihu, která upíná velice silnou pozornost k problematice hříšného

⁶¹⁸ Michail Michailovič Bachtin, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (Praha: Odeon, 1975), 20.

⁶¹⁹ Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika*, 42.

⁶²⁰ Rvačovský, *Massopust*, 36.

⁶²¹ Rvačovský, *Massopust*, 45.

člověka. Jak již bylo řečeno výše, Rvačovský pojmenovává každého z dvanácti Masopustových synů podle jednotlivého hříchu.⁶²² Jedním z nich byl i Vožralec, který zosobňuje hřích obžerství. Rvačovský se při pojmenování hříchu zaměřil na pití, jakožto integrální součást obžerství. Odklon od tradičního pojmu dokládá jeho volnější přístup k tradičním termínům.⁶²³ Kritické zobrazení lidových kulturních projevů je v Masopustu propojeno s teologií a autor mezi těmito póly přechází. Hřích obžerství a opilství ve spisu může posloužit jako ukázka jeho myšlenkového světa.

„Jako v příkladu: když se lid obecní trestce z ožralství, her, tancův, rozpustilostí všelijakých aneb z přástek, na kterýchž častokrát čert držívá tarmark o vrkoče, a frejmark o panenství: za čímž jde přikázání Božských přestupování, vši pobožnosti zlehčování, cti a chval Božských zanedbávání, z toho se otevíra hříchům a hanebnostem, pro kteréžto věci přichází hněv Boží na lid, na krajiny i na veškeren svět.“⁶²⁴

Určité promíchání témat náboženské a tělesné (dnes by se možná také řeklo konzumní) perspektivy člověka je vlastní celému spisu, což Rvačovský opakovaně připomíná.

„Tak lakomci a dráči hltaví, když slyší, že se pyšní, nádherní, rozkošníci, hodovníci, kuběnáři, hráči, statkův mrhači, kteříž duše své i dědictví mrhají, přivstávajíce ráno k ožralství, aby hořeli vínem až do večera, díla pak Páně, totiž vyhledávání království Božího a kázání slova jeho svatého, zanedbávajíce.“⁶²⁵

Hřích obžerství zde doprovází lakomství, které bylo s obžerstvím běžně spojováno.⁶²⁶ Zásadní pro Rvačovského přístup je prolínání hranic mezi náboženskými a sociálními aspekty hříchu, což se velmi intenzivně projevuje právě v práci s hříchem obžerství.⁶²⁷

V kapitole o Vožralci postupuje stejně jako v jiných kapitolách. Začíná

⁶²² Rvačovský, *Massopust*, 72–466. Viz kapitola *Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století*.

⁶²³ Šmahel, „Antiideál města,” 78.

⁶²⁴ Rvačovský, *Massopust*, 337.

⁶²⁵ Rvačovský, *Massopust*, 337.

⁶²⁶ Grollová, Rywíková, *Militia est vita hominis*, 103-105.

⁶²⁷ Whatmore, *What is intellectual history*, 9.

chronologickým popisem geneze problému od biblických dob až k dnešku. K vysvětlení problematiky obžerství/opilství si pomáhá dvanácti znameními zvěrokruhu. Ani pro Rvačovského není zlem samotné požití, ale neuměřenost v tomto počínání. Samo o sobě je víno darem od Boha a člověk jeho zneužitím dokazuje, že ho není hoden.⁶²⁸ Naopak uměřené požívání vína přináší tělesné i duševní zdraví.⁶²⁹

Než se pustíme do dalšího rozboru obžerství, je vhodné upozornit na Rvačovského využívání obžerství – opilství jako prostředku k útoku na konfesijní konkurenci. Stejně jako Bílejovskému i jemu slouží tělesný motiv obžerství/opilství jako vhodný prostředek pro tento útok. V Masopustu si můžeme přečíst následující odsudek: „...*abychom žrali a pili od jitra do večera, do půl noci, do svítání, až by jedni druhých před sebou neviděli a jedni z druhých tím pitím duši z těla vytopili: a kdež jest toho nejvíce, tu jest nejlepší evanjelitský kvas a kratochvíle. Pro ožralství Boha opustiti,...*“⁶³⁰ V kapitole rozebírající hřích obžerství a opilství ztělesněný jedním z Masopustových synů nenápadně útočí na evangelíky, o kterých soudí, že upřednostňují hodování před hledáním Boha. Negativní postoj k evangelictví známe i z Rvačovského života. Počínání svého luteránského nástupce ve Slaném hodnotil velmi negativně a varoval představitele církve před šířením luteránství: „*konzistor naše musela by čehož pán Bůh ráč zachovati na největší potupu a zkázu přijíti.*“⁶³¹

Starosti o morálku věřících pochopitelně nebyly zájmem pouze Václava Leandra Rvačovského, ale jsou tradičním tématem kněží již od středověku.⁶³² Rvačovský však reflektuje i postoj obyčejných věřících k nebezpečí hříchu obžerství.

„Jest však nezčíslný počet lidí na všechny strany, kteříž sobě tu stránku oblibují, a za moudrost

⁶²⁸ Rvačovský, *Massopust*, 181.

⁶²⁹ Rvačovský, *Massopust*, 199.

⁶³⁰ Rvačovský, *Massopust*, 188.

⁶³¹ Lacina, *Paměti královského*, s. 70.

⁶³² Kümin, *Drinking Matters*, 81.

*pokládají: pravíc, že ožralství není hřích, než veselí a kratochvil, a s dobrými tovaryši přátelské obveselení myslí. Neb proto (prý) nám Pán Bůh víno dává. A to již sobě v takový zvyk vzali, že žádné přátelské shledání nemůže se vykonati bez toho d'ábelského, hanebného, bezsmírného ožírání, a kdež toho není, tu také žádného veselí není.*⁶³³

Jak bylo uvedeno na úvod této kapitoly, alkohol měl nezastupitelné místo v kultuře raného novověku a jeho spotřeba jistě nebyla malá. Uvedený úryvek poukazuje na pití jako kolektivní fenomén, spojený s veřejnou kontrolou. Alkohol byl distribuován zejména v šenkovních zařízeních a o samotě nebylo běžné pít ve větší míře, to umožnila až moderní doba.⁶³⁴ Díky kulturní všudypřítomnosti mohl hřích obžerství sehrát v textu roli srozumitelného prostředníka v didaktických intencích.⁶³⁵ Destrukce individuální osobnosti alkoholismem není tématem mravokárné literatury, ta uvažuje o opilství jako o narušení funkce společenského organismu. Kromě výše uvedených příkladů Rvačovský popisuje, jak chod společnosti narušuje opilství i v genderových souvislostech.

*„Baby at' chodí v oděvu poctivém, poctivé nehánlivé, ne mnoho vína (v krčmách) pijíce...Těž mladice vdané, aby muže své milovaly, na dítky laskavé byly, at' jsou opatrné, střídmé, střízlivé (ne ožralkyně)...Vdovy, totiž kteréž jsou manželův, dítek i všech rozkoši světských zbaveny, v samém Bohu mají své potěšení i naději: takové nemají býti zahálčivé, outratné, ožralé... po krčmách nebo domích šenkovních, ale mají se zaneprazdňovat věcmi svatými a pobožnými.*⁶³⁶

Obraz správného chodu společenského organismu z pohledu žen je dáván do opozice k hříchu obžerství, kterému by se měly vyhýbat. V konstrukci textu je ožralství zdviženým palcem hrožícím narušit ideální představu společnosti. Teologický rámec je upozaděn, a do popředí se dostává didaktický obraz každodenních praktik, jehož

⁶³³ Rvačovský, *Massopust*, 181.

⁶³⁴ Kūmin, *Drinking Matters*, 142.

⁶³⁵ K didaktickým účelům humanistické literatury např. Ivo Hlobil, Eduard Petru, *Humanism and the Early Renaissance in Moravia* (Olomouc: Votobia), 11-18.

⁶³⁶ Rvačovský, *Massopust*, 347.

kulturní význam je svým způsobem pokusem o praktickou aplikaci teologické teorie.⁶³⁷

Rvačovský zaznamenal na závěr své kapitoly o Vožralci tři základní nebezpečí pro lidské společenství. Společenství je ohrožováno v politické rovině: „*Nedávej králům vína, nebo kdež panuje ožralství, tu nic tajného býti nemůže, aby snad pijíce nezapomenuli na soudy Boží a neproměnili pře chudých.*“⁶³⁸ V neméně důležité oblasti lidského života – náboženství, je rovněž tento hřích závažnou komplikací a odkazuje se k autoritě evangelia. „*Ožralci království božího nedojdou.*“⁶³⁹ Pro každodenní chod společenského organismu bylo však nejnebezpečnější narušení ekonomické funkce, která je nezbytná pro materiální přežití člověka. „*Ožralý dělník nezbohatne.*“⁶⁴⁰

Rvačovského způsob myšlení rozhodně nebyl nahodilý. Pro doložení životnosti této koncepce poukážme ještě na Václava Porcia Vodňanského a jeho rukopis *Duchovní město*. Ve svém spise i Porcius zařadil mezi ostatní hříchy obžerství a opilství. Stejně tak zde můžeme najít obdobná nebezpečí nemírného požívání jídla a pití jako u Rvačovského. Zatímco Rvačovský vystupuje s přímým doporučením nepodávat příliš mnoho vína panovníkovi, Porcius používá topos o slavném králi Alexandru Makedonském.⁶⁴¹ „*Slavný král Alexandr, nechtěl se líbit bohu, ale raději té kurvě Thais, ta ho ožrala vínem bílým a červeným a z ožralství nechal vypálit město Persepolis.*“⁶⁴² Porcius obdobně připomíná neslučitelnost blaženého života v nebesích s výslovně uvedenou přehnanou konzumací. „*Mnozí pro*

⁶³⁷ Konkrétní hřích obžerství, který v sobě zahrnuje strukturu kulturních významů, zde sehrává roli v souvislosti se sociální kritikou. Objevuje se zde tak obraz pesimistické kultury, který je však určitým divadlem. O divadelních aspektech kultury: Burke, *Co je to kulturní historie*, 52-53.

⁶³⁸ Rvačovský, *Massopust*, 199.

⁶³⁹ Rvačovský, *Massopust*, 200.

⁶⁴⁰ Rvačovský, *Massopust*, 199.

⁶⁴¹ Na tomto místě není podstatná historická relevance zmíněné události. I přesto že se blíží nule.

⁶⁴² Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 124.

*nemírné hodování a ožralství, nic sobě neváží království božího.*⁶⁴³ Nemožnost zapojení se do hospodářského procesu uvádí také explicitně. *„Kterak má ten jenž se nadpříliš ožere pracovati, an leží jako mrtvý.*“⁶⁴⁴ U obou autorů je patrné, že reflektují nebezpečí hříchu obžerství a opilství pro fungování společenského organismu. S mírným zjednodušením je možné schematizovat toto nebezpečí do tří oblastí: politické, náboženské a ekonomické.

Na výše uvedených řádcích jsme měli analyzovat texty utrakvistické provenience, které pracují s obžerstvím – konzumací jídla a pití přes míru. Navazují na středověké kořeny nauky o sedmi smrtelných hříších a na tradici mravní kritiky pocházející z počátků husitského hnutí. Co se týče hříchu obžerství, je podobně jako ostatní hříchy sedmera využít ke konfesijní kritice, která jeho prostřednictvím využívá i problematiku porušení svatých půstů atd. Tématika hříchu obžerství vychází z křesťanské teologie, ovšem u rozebíraných autorů prolíná s antropologickými a sociálními motivy. V těchto souvislostech je samotný hřích obžerství a opilství určitým divadlem mravokárné kritiky. Nebezpečí hříchu obžerství bylo vnímáno především jako ohrožení společenského organismu jak v duchovní, tak v politické a ekonomické rovině.

⁶⁴³ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 105.

⁶⁴⁴ Strahov, DB II 4, *Duchovní město*, f. 129.

8. Závěr

Na základě provedených analýz je možné potvrdit, že i v pramenech z utrakvistického prostředí koncept hříchu figuroval jako jejich významná součást. V celé řadě souvislostí byl využit k utváření argumentace v textu a také k nejrůznějším formám náboženské i sociální kritiky. Jean Delumeau poukázal na výraznou kulturní reflexi hříchu v narativních pramenech napříč konfesijními tábory. K tomuto pojetí je možné zařadit i pozdní utrakvismus. Témata související s hříchem byla také používána v souvislosti s konfesijním rozdělením společnosti na počátku raného novověku, jelikož jsou vhodným argumentačním prostředkem k formulaci konfesijní kritiky. V tomto ohledu navázali utrakvisté na svou dlouhou tradici, která jim nejen poskytovala legitimitu, ale také umožnila odmítnout radikálnější názory nových konfesí, jelikož výraznější změny utrakvisté odmítli již v dialogu s radikálnějšími proudy české reformace.

Historické sondy do zachovaných dopisů utrakvistických kněží v rámci akt dolní konzistoře rovněž poukázaly na využití konceptu hříchu v souvislosti s konfesijním tříštěním západního křesťanství v 16. století. Nevhodné chování kněží vyvolávalo obavu z šíření věroučných novot. Záznamy konzistoře i v této souvislosti připomínají, že úkolem kněze je „kázání proti hříchu,“ což je argumentační prvek použitý ve vyrovnání mezi katolíky a utrakvisty v tzv. kutnohorském náboženském míru z konce 15. století. Na nově vzniklou situaci tak konzistoř reagovala jistým návratem k tradici. Provedené sondy pak ukazují, že hřích má využití i v dalších souvislostech, jakou byl hřích křivé přísahy během získávání kněžského svěcení anebo nevhodné chování, jehož se dopouštěl „neřádný kněz“ Jan Lahvička. Množství záznamů o konfliktech kněze Lahvičky s konzistoří i s komunitami, v nichž se

nacházel, je historickou sondou do dosud neznámého historického osudu. Může tak dalšímu bádání poskytnout příklad k dalším interpretacím.

Pohled do dokumentů reflektujících chování kněží je prostoupen spory o pravověrnost jejich počínání. I když se oficiální orgán řídící jejich sbor - utrakvistická konzistoř, drží tradičních přístupů, na chování kněží je patrná nejen jistá neznalost či ignorace oficiální doktríny, ale také vlivy šířících se myšlenek evropské reformace.

Koncept hříchu byl využit i v dalších pramenech odrážejících konfesní vymezování. O utrakvismu v tomto ohledu vypovídá i spis Martina Luthera *O ustanovení služebníků církve*. Při srovnání se staršími utrakvistickými texty je patrné, že Lutherovy „rady“ byly odmítnuty utrakvisty již v dialogu s radikálními proudy české reformace na konci 15. století. Přestože se mezi utrakvisty objevovaly hlasy ohledně primátu víry k ospravedlnění od hříchu, je vhodné je zařadit spíše k obdobným názorům známým ze středověku, než k Lutherovu solafideismu. Německý reformátor totiž z principu ospravedlnění pouhou vírou vyvozoval další radikální kroky reformace, což jeho předchůdci neudělali. Navíc do problematiky vstupuje důraz české reformace na aktivní snahu člověka zasloužit si boží milost. Projetoval se důrazem na pokání, jehož součástí jsou také dobré skutky. Jak poukazujeme, tento přístup platil jak v utrakvismu, tak v Jednotě bratrské.

Analyzované utrakvistické texty narážejí také na prvotní a dědičný hřích. Pesimistická hodnocení obsažená v tehdejších pramenech, na něž upozorňuje Jean Delumeau, mají své kořeny právě v teorii o dědičném hříchu. Zde můžeme hledat původ tezí o idealizovaném prostoru mimo realitu každodenního života, popsanou v *Duchovním městě* Václava Porcia Vodňanského. Na základě víry v působnost dědičného hříchu pak Vavřinec Leander Rvačovský představuje svůj narativ o

původu postavy Masopusta – využité jako symbolický rámeček jeho sociálně-kritického spisu. Samotný biblický příběh o spáchání prvotního hříchu pak výrazně ovlivnil genderové postoje autorů. Za tímto účelem redefinují biblický příběh a dávají ho do souvislostí poplatných kontextu, v němž se autoři nacházeli.

Koncept hříchu v utrakvismu posloužil k formulování konfesijní kritiky a stal se rovněž vhodným prostředkem k sociálně kritickým vyjádřením. Ta byla motivací pro Vavřince Leandra Rvačovského k sepsání důležitého díla českého humanismu, *Masopustu*. Koncept hříchu Rvačovský využil v několika rovinách. Zajímavé je, že při samotném strukturování textu využil sedmera hříchů v pozměněné podobě, čímž jeho postup připomíná teze Richarda G. Newhausera o proměně konceptu sedmera smrtelných hříchů v raném novověku.

Odras sedmera smrtelných hříchů najdeme i v kronice Bohuslava Bílejovského, který koncept sedmera hříchů zasadil do argumentační linie jeho kroniky. Primární účel dějepisně pojatého díla byl v podpoře legitimacy utrakvismu prostřednictvím vhodně použitých historických údajů. I sedmero hříchů bylo využito v díle obdobným způsobem. Koncept byl Bílejovským redefinován tak, aby napomáhal argumentačně podpořit narativ legitimacy utrakvismu. Nepřesnost historických údajů v jeho kronice je zjevná, nicméně dějepisná věrohodnost nebyla Bílejovského cílem. Jedním ze stěžejních motivů kroniky bylo vyzdvihnout význam utrakvismu oproti jiným konfesím a k tomu využil Bílejovský i koncept sedmera hříchů.

Hříchy posloužily i pro podporu klíčového utrakvistického rituálu – přijímání pod obojí, jak v díle Bohuslava Bílejovského, tak ještě výrazněji u jeho pokračovatele Pavla Bydžovského. Opuštění hříchů je v jejich argumentaci spojeno výslovně s požíváním proměněné krve Krista během eucharistické večeře.

Speciální pozornost byla věnována hříchu obžerství a opilství, který je tradiční součástí kodexu sedmi smrtelných hříchů. Obžerství a opilství stojí mezi sociální praxí a teologickou teorií. Tématika hříchu obžerství vychází z křesťanské teologie, ovšem u rozebíraných autorů prolíná s antropologickými a sociálními motivy. V těchto souvislostech je samotný hřích obžerství a opilství určitým divadlem mravokárné, sociální kritiky. Někteří kulturní teoretikové totiž popisují kulturní projevy v intencích určité dramatické metafory. Jak poukazujeme na analyzovaných pramenech, nebezpečí hříchu obžerství bylo vnímáno především jako ohrožení společenského organismu jak v duchovní, tak v politické a ekonomické rovině. V utrakvistickém prostředí je možné pozorovat také významnou roli púšťů, vzhledem k důrazu utrakvistů na praxi pokání.

Díky zasazení analyzovaných pramenů do nových kontextů práce nabídla nové interpretace těchto pramenů. Kontextuální analýza Rvačovského Masopustu má pro kulturně-historická bádání speciální přínos. Přestože se jedná o dobře známý text, doposud byl využit jako pramen kulturních dějin jen povrchně. Podobně je možné hovořit i o spisech Pavla Bydžovského, Bohuslava Bílejovského, Jana Václava Cykády, Václava Porcia Vodňanského nebo zkoumaných aktech konzistoře a dopisech kněží. Souvislosti, v jakých jsou v předložené práci tyto prameny představeny, přinášejí nové poznatky o vytyčeném tématu. Nutno podotknout, že jejich studium nabídlo řadu dalších souvislostí, které se k bádání otevírají (dějiny každodennosti, historická antropologie, mikrohistorické bádání v záznamech konzistoře, intelektuální sítě autorů etc.).

Pohled na pozdní utrakvismus tematikou konceptu hříchu nabízí určitá zobecnění. Utrakvismus je možné vnímat jako pokračování středověké podoby

křesťanství i v 16. století, jak ji popsal především John Bossy.⁶⁴⁵ Zdá se, že situaci umožnila existence utrakvistických specifíků, na které se mohli utrakvisté upírat. Další výhodou byla fungující a etablovaná samospráva utrakvistické církve, jež napomáhala přidržovat se vlastní tradice.⁶⁴⁶ Utrakvisté však nežili ve vzduchoprázdnu a je patrné, že vnímali vzrůstající konfesní konkurenci v průběhu 16. století. V utrakvistických pramenech můžeme pozorovat zřetelnou reakci na tento vývoj. Koncept hříchu se projevoval jak v návaznosti na utrakvistickou tradici, tak v souvislostech rozvíjející se reformace. Potvrzuje se tak teze Richarda G. Newhausera, že hřích mohl být kulturní kategorií fungující jako znak kontinuity i diskontinuity historického vývoje.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ Bossy, *Křesťanství na Západě*.

⁶⁴⁶ Kůrka, *Kostelníci, úředníci, měšťané*.

⁶⁴⁷ Newhauser, "These Seven Devils," 188.

9. Prameny

Rukopisy

Knihovna Královské kanonie premonstrátů na Strahově v Praze, Sběrka rukopisů, Sign. DB II 4, Václav Porcius Vodňanský, *Duchovní město*.

Staré tisky

Bohuslav Bílejovský, *Kronyka czeska Zpuosob wijry Křestianske pod obogi zpuosobu Tiela a Krwe Pana Gezukrysta. Y take podgednú wsobie obsahuge. Opiet Waldenskych naboženstwij. Tež y ginych sektaruow v wijře zpletenych obyčege vkazuge wsse porzadnie* (Norimberk: L. Milichthaler, 1573), K01132.

Pavel Bydžovský, *Knijžky o přigijmánij Tiela a Krwe Pána nasseho Gežijsse Krysta / pod obogij spuosobau: Nynij w nowě wydané z Starého y Nowého Zákona / také z mnohých giných Kněh z Hystory / sewssij pilnostij w hromadu sebrané / každému wěrnému Křestianu potřebné a vžitečné* (místo vydání není známé: Nakladatel není známý, 1538), K01393

Pavel Bydžovský, *Krzestianske Wijry vprzijmé, o Tiele a Krwi Bozij, wyznaanij podle zpuosobu wssij Swaté Bozij Cyrkwe / z ktere zádnému Krzestianu wen wycházeti nesslerij* (místo vydání není známé: nakladatel není známý, 1546), K01397.

Pavel Bydžovský, *Pijsen tato proti Turkuom/ku posylnenij Křestianúm* (Praha: Jan Kantor Had, rok vydání není znám), K16764.

Pavel Bydžovský, *Tento spis vkažuge / zie Biskupowee Biskupa / a Biskup Kniežij / a kniežij od rzádných Biskupuo swiecení Tiela a krwe Božij poswiecowati magij* (místo vydání není známé: nakladatel není známý), K01396.

Jan Václav Cykáda, *Bezpečné a prawé křesťanského člowěka Rozweselenj, a gisté očekáwanj neomylného spasenj | kteréž pocházý z Krystowa slawného od mrtwých wstánj, a z hřjchůw nassjch wywstánij* (Praha: Jan Schumann, 1607), K01710.

Jan Václav Cykáda, *Hody Křestianské na které Bůh Otec skrze Syna swého zuwe: a na nichž wěřjčým slaw né pokrmy na wěky trwagjčý připrawuge. Na některých Krystus Pán hostem býwá, a shodow njky ctnými kratochwil swau mjwá* (Praha: Jan Schumann, 1607), K01707.

Mikuláš Konáč z Hodiškova, *Dyalogus w kteremz Čzech s Pikhartem rozmlúwá Ze sú se Bratrzij Waldensstij wssetečne a sskodliwie od obú stran oddělili* (Praha, Mikuláš Konáč z Hodiškova, 1515), K04273.

Martin Luther, *Kázání O Velebné svátosti swatého pravého těla Kristova* (Bělá pod Bezdězem: Voldřich Velenský z Mnichova?, 1520), K05122.

Processus aneb wypsánj slawného pohřbu dobré a wzáctné paměti vrozeného Pána, Pana Albrechta Smiřického z Smiřic (Praha: Daniel Karolides z Karlsberka, 1614), K14374.

Jan z Příbramě, *Poczijnagij se Knijhy O zarmutcenijch welikých Czýrkwe Swaté | y každé Dusse wierné, kteréž magij trpieti od Draka w poslednij dni* (Praha: Bartoloměj Netolický z Netolic, 1542), K03482.

Vavřinec Leander Rvačovský, *Massopust: Knijha o wvedenij w prawau a Bohu milau pobožnost skrz kratochwilné o Dwanácti Synech Massopustowých Patrzarssých Pekelnijch rozgijmánij Spasytedlná naučenij dáwagijc proč se gegich*

towaryštwij wssyckni warovati magij (Praha: Jiří Melantrých z Aventýnu, 1580), K15127.

Ctibor Tovačovský z Cimburka, *Knijha Vrozeného Pana, Pana Stibora z Cymburka, a z Towačowa etc... Hadanij Prawdy a Lži- kteráž gest oddána slawné pamieti Nayiasniegssimu Králi Girzimu etc. Českému Gehomilosti* (Praha: Jan Cukrman z Ruprštofu: Jan Severin Mladší, 1539), K01711.

Edice

Akta veřejná i sněmovní v království českém od roku 1453 do 1490. Archiv český IV, ed. František Palacký (Praha: Kronbergr a Řiwnač, 1846).

Bohuslav Bílejovský, *Bohuslava Bílejovského Kronika česká*, ed. Ota Halama, (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2011).

Marek Bydžovský, *Svět za tři českých králů: Výbor z kronikářských zápisů o letech 1526-1596*, ed. Jaroslav Kolár (Praha: Svoboda, 1987).

Čtyři vyznání: vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České: se čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými, ed. Rudolf Řičan (Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951).

Dokumenty tridentského koncilu, ed. Ignác Antonín Hrdina (Praha: Krystal OP, 2015).

Dopisy kněží Šimona z Habrů a Jana Německo-Brodského o rozdílech ve víře z let 1528-1529, Archiv český XIV ed. František Dvorský (Praha: Bursík a Kohout, 1895).

Václav Hájek z Libočan, *Kronika česká*, ed. Jan Linka (Praha: Academia, 2013).

Jednání a dopisy konsistoře katolické i utrakvistické. I. díl, Akta konsistoře utrakvistické. Monumenta Historiae Bohemica V., eds. Klement Borový, Antonín Gindely (Praha: I. L. Kolber, 1868).

Jednání a dopisy konsistoře katolické a pod obojí. Nové řady díl I., Jednání a dopisy konsistoře pod obojí způsobou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562-1570, ed. Julius Pažout (Praha: Historický spolek, 1906).

Václav Koranda, *Manualník: rukopis biblioteky Klementinské*, ed. Josef Truhlář (Praha: Královská česká společnost nauk 1888).

Martin Kuthen, *Kronyka o založenij Zemie Czeske a prvnijch obyvatelijch gegich: Leta panie MDXXXIX, Monumenta Bohemiae typographica, 7*, ed. Zdeněk Tobolka (Praha: Zdeněk Tobolka, 1929).

Martin Luther, *O ustanovení služebníků církve: Acta reformationem bohemiam illustrantia, 8*, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze 2012).

M. Viktorina ze Všehrd *O právích země české knihy devatery*, ed. Hermenegild Jireček (Praha: Všehrd, 1874).

Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka= De dignitate hominis*, ed. David Setrník (Praha: OIKOYMENH, 2005).

Náboženské poměry při kutnohorské konzistoři (1464-1547), I: Věstník královské české společnosti nauk, ed. František Trnka (Praha: Královská česká společnost nauk, 1932).

Vavřinec Leander Rvačovský, *Massopust*, ed. Dušan Šlosar (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008).

Wybor z literatury české, ed. Pavel Josef Šafařík (Praha: České museum), 1845.

Havel Phaëton Žalanský, “Kniha o ctnosti anjelské,” in *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží: diskursy manželství v české literatuře raného novověku.*, eds. Jana Ratajová, Lucie Storchová (Praha: Scriptorium, 2009).

10. Sekundární literatura

Peter Arnade, *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots. The Political Culture of the Dutch Revolt*. (Ithaca: Cornell University Press, 2008).

Tamara Atkin, *The Drama of Reform: Theology and Theatricality* (Chicago: Brepols Publishers, 2013)

David Bagchi, "Germany and the Lutheran Reformation," in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 13-35.

Michail Michailovič Bachtin, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (Praha: Odeon, 1975), 20.

Milena Bartlová, "Husitské umění nebo umění doby husitské," in *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, ed. Petr Hlaváček, (Praha: Colegium Europaeum, 2013), 119-126.

Milena Bártlová, "The Crossroads of Communication," in *Public Communication in European Reformation* eds. Milena Bártlová, Michal Šroněk (Praha: Artefactum, 2007): 9-16.

Jiří Beneš, "Pojem harmonie u Wolfganga Ratkeho a u Jana Amose Komenského – blízké pojmy, vzdálená východiska," in *Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského*, ed. Věra Schifferová, (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014), 89–94.

Peter Blickle, *Reformation und kommunaler Geist: Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter, Schriften des Historischen Kollegs 44* (Munich: Historischen Kollegs, 1996).

Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature* (Michigan: State College Press, 1952).

Hana Bočková “Několik poznámek k Duchovnímu městu jménem Rozkoš duše Václava Porcia Vodňanského,” *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity*, 43, 1, (1996): 5-13.

Hana Bočková, *Theatrum mundi minoris jako svědectví o člověku na sklonku jedné epochy*, in *Nathanael Vodňanský z Uračova, Theatrum mundi minoris* eds. Hana Bočková – Jiří Matl (Brno: Atlantis 2001),

Mirjam Bohatcová, *Pravda a lež v rukou právníka* (Přerov: Muzeum Komenského, 1995).

Henri A. G. Bocher, “Sin, ” in *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, ed. Gerald R. McDermott (Oxford: Oxford University Press, 2010), 129–130.

John Bossy, “Blood and Baptism: Kinship, Community and Christianity in Western Europe from the Fourteenth to Seventeenth Centuries,” *Studies in Church History* 10 (1973): 129–143.

John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985)

John Bossy, *Křesťanství na Západě 1400–1700* (Praha: Karolinum, 2008).

John Bossy, “Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments,” in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* ed. Edmunds Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 315-334.

John Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation,” *Transaction of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-31.

Lane M. Bruner, "Carnavalesque Protest and the Humorless State," *Text and Performance Quarterly* 25 (2005) 2, 136-155.

Peter Burke, *Co je to kulturní historie?* (Praha: Dokořán, 2011).

Peter Burke, "Communication," in *A Concise Companion to History*, ed. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press, 2011), 157-178.

Peter Burke, *Lidová kultura v raně novověké Evropě* (Praha: Argo, 2005).

Peter Burke, *Společnost a vědění. Od Gutenberga k Diderotovi* (Praha: Karolinum, 2007).

Pavlna Cermanová, *Čechy na konci věků: apokalyptické myšlení a vize husitské doby* (Praha: Argo, 2013).

Kathleen M. Crowther, *Adam and Eve in the Protestant Reformation* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010).

Kathleen M. Crowther, "Raising Cain: Vice, Virtue and Social Order in the German Reformation," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012): 304-321.

Andrew Cunningham, Ole Peter Grell, *The Four Horses of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Martin Čápský, *Město pod vládou kazatelů: charizmatičtí náboženští vůdci ve střetu s městskou radou v pozdně středověkých českých korunních zemích* (Praha: Argo 2015).

Jan Červenka, "Hranice mezi polemikou a dialogem na příkladu literárních sporů 15. století," *Studia Comeniana et historica*, 97-98 (2017): 181-197.

Jan Červenka, "Mikuláš Kusánský a jeho jednání s utrakvisty," in *Proměny konfesijní kultury: metody – témata – otázky*, ed. Radmila Prchal Pavlíčková, (Olomouc: Vydavatelství FF UPOL, 2015), 169-182.

Radim Červenka, "The Concept of Original Sin in the Cultural and Social Context of Late Utraquism and the Reformation," *Bohemian Religious and Reformation Practise* 11 (2019): 177-200.

Radim Červenka, "Duchovní město a Labyrint světa – text, kontext a obraz lidové kultury. Komparativní studie a edice," *Aluze* 19, 1 (2017): 177-195.

Radim Červenka, "Hřích jako hranice mezi konfesemi a počátky reformace v předbělohorských Čechách," *Studia Comeniana et Historica* 97-98 (2017): 211-224.

Radim Červenka, "Hřích obžerství v utrakvistické provenienci," in *Proměny konfesijní kultury*, Radmila Prchal Pavlíčková ed. (Olomouc: Nakladatelství FF UPOL, 2015), 183-197.

Radim Červenka, "Hříšný člověk v dílech utrakvistických autorů a v Labyrintu Jana Amose Komenského," *Studia Comeniana et historica* 93–94 (2015): 46-64.

Radim Červenka, "Preachers against Sin? Utraquist Priests in Religious Life and the Case of Jan Lahvička," *Czech and Slovak Journal of Humanities*, 2 (2016): 53-64.

Radim Červenka, "Proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství, smilství, pýše a neposluhování svátostmi. Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století," *Folia Historica Bohemica*, 30, 2 (2015): 257-277.

Radim Červenka, "Utrakvista Vavřinec Leandr Rvačovský – konfese a moravská zkušenost," *Vlastivědný věstník moravský* 69, 4, (2017): 335-343.

Jan Čížek, *The Conception of Man in the Works of John Amos Comenius* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016).

Robert Darnton, *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie* (Praha: Argo, 2013).

Zdeněk V. David, "Bohemian Utraquism in the Sixteenth Century: The Distinction and Tribulation of Religious *via media*," *Folia historica bohemica* 17 (1994), 29-58.

Zdeněk V. David, "Celistvost církve pod obojí a otázka novoutrakvismu," ČČH 101, 4, (2003): 882-909.

Zdeněk V. David, *Finding the Middle Way: The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther* (Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press, 2003).

Zdeněk V. David, *Nalezení střední cesty: Utravistická výzva Římu a Lutherovi* (Praha: Filosofia, 2012).

Zdeněk V. David, "The Plebeianization of Utraquism: The Controversy over the Bohemian Confession of 1575," *BRRP* 2 (1998): 127-158.

Zdeněk V. David, "Religious Contact with England during the Bohemian Reformation," *BRRP* 11 (2018): 157-176.

Zdeněk V. David, "Utraquism as a Commoners' Church," *BRRP* 8 (2011): 160-189.

Zdeněk V. David, *Realism, Tolerance, and Liberalism in the Czech national Awakening* (Washington D. C.: Wilson Center Press, 2010).

Zdeněk V. David, "Religious Toleration in Utraquist Bohemia," in *(In)tolerance v evropských dějinách*, ed. Petr Hlaváček (Praha: Collegium Europaeum, 2011), 109-112.

Zdeněk V. David, David R. Holeton, "Introduction," *BRRP* 6 (2007): 11-16.

Jane Davidson, *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture 1400-1700* (Santa Barbara: Praeger, 2012)

Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation* (London - Burns and Oats - Philadelphia: Westminster Press, 1977).

Jean Delumeau, *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše* (Praha: Argo, 2003).

Jean Delumeau, *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. Století* (Praha: Volvox Globator, 1998).

Ernest Denis, *Konec samostatnosti české*, (Praha: Bursík a Kohout, 1893).

Deventer, Jörg, "Confessionalisation - a useful theoretical concept for the study of religion, politics, and society in early modern East-Central Europe?" *European review of History* 11, 3 (2004): 403-425.

Simon Ditchfield, "Tridentine Worship and the Cult of Saints," *Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 201-226.

Scott C. Dixon, ed., *The German Reformation* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999).

Richard Van Dülmen, *Kultura a každodenní život v raném novověku: Vesnice a město* (Praha: Argo, 2006).

Richard Van Dülmen, "Reformation und Neuzeit: Ein Versuch," *Zeitschrift Für Historische Forschung* 14 (1987): 1-25.

František Dvorský, "Bohuslav Bílejovský," *Časopis Českého musea* 58 (1884): 105-109.

Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530* (Munich – Vienna: Oldenbourg, 1981).

Winfried Eberhard, "Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus," in *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, ed. František Šmahel (Berlin: De Gruyter, 1998), 213-239.

Martin Elbel, *Město a klášter* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2017).

Mary A. Fissel, "Making Meaning from the Margins: The New Cultural History of Medicine," in *Locating Medical History: The Stories of Their Meanings*, eds. Frank

Huisman, John Harley Warner, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2004), 364-389.

John D. Fudge, *Commerce and Print in the Early Reformation. The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD: Peoples, Economies, and Culture* (Leiden: Brill, 2007).

Thomas Fudge, "The Crown and Red Gown: Hussite Popular Religion," in *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, ed. Trevor Johnson, Robert W. Scribner, (London: Palgrave, 1996), 39-57.

Laura D. Gelfland, "Social Status and Sin: Reading Bosch's Prado, Seven Deadly Sins and the Four Last Things Painting," in *The Seven Deadly Sins: From Individuals to Communities*, ed. Richard Newhauser (Leiden: Brill, 2007), 229-256.

Antonín Gindely, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. Erster Band, Geschichte der böhmischen Brüder (1450 - 1564)* (Praha: Carl Bellmann's Verlag, 1857).

Antonín Gindely, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. Zweiter Band, Geschichte der böhmischen Brüder (1564 - 1609)* (Praha: Carl Bellmann's Verlag, 1858).

Carlo Ginzburg, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600* (Praha: Argo, 2000).

Gudrun Gleba, *Die Gemeinde als alternatives Ordnungsmodell : Zur sozialen und politischen Differenzierung des Gemeindebegriffs in den innerständischen Auseinandersetzungen des 14. und 15. Jahrhunderts* (Köln: Böhlau, 1989).

Bruce Gordon, "The New Parish," in Ronnie Po-Chia Hsia, *The Blackwell Companion to the Reformation World* (Oxford: Blackwell Publishers, 2003), 411-425.

Anthony Grafton, *Bring out Your Dead: the Past as Revelation* (Harvard: Harvard University press, 2001).

Kaspar von Grayerz, Kim Siebenhüner, eds., *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)* (Göttingen: Vandenhoeck – Ruprecht, 2006).

Stephen Greenblatt, *Cultural Mobility: A Manifesto* (Cambridge, Cambridge University Press 2010).

Jana Grollová, “Pojetí pýchy v traktátech "O sedmi hříších hlavních" Tomáše ze Štítného a Petra Chelčického,” *Kulturné dějiny* 1 (2009): 5-23.

Jana Grollová, Daniela Rywíková, *Militia est vita hominis: sedm smrtelných hříchů a sedm skutků milosrdenství v literárních a vizuálních pramenech českého středověku* (České Budějovice: Veduta, 2013).

Aron Jakovlevič Gurevič, *Nebe, peklo, svět: cesty k lidové kultuře středověku* (Jinočany: H & H, 1996).

Philip Haberkern, “Iron and Fire: The Vehicles of Memory in Fifteenth-Century Bohemia,” *BRRP* 9 (2014): 138-151.

Ota Halama, “Kněz Bohuslav Bilejovský a jeho Česká kronika,” in: *Bohuslava Bilejovského Kronika česká, Acta reformationem bohemiam illustrantia* 7, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2011), 8-26.

Ota Halama, “Lutherův spis de instituendis ministris ecclesiae v Čechách,” in *O ustanovení služebníků církve: studijní texty ETF*, ed. Ota Halama (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2012), 10-36.

Ota Halama ed., *Pikartské dialogy* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018).

Ota Halama, “Poznámky k interpretaci Dekalogu v českých dějinách církve,” in *Život Dekalogu, život Písma* (Jihlava: Mlýn, 2010), 24-38.

Ota Halama, *Otázka svatých v české reformaci: její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese* (Brno: L. Marek, 2002).

Ota Halama, "Řehoř Hrubý z Jelení jako obránce kalicha," in *Kalich jako symbol v prvním století utrakvismu* Ota Halama, Pavel Soukup (Praha: Centrum medievistických studií: Filosofía, 2016), 177-200.

Ota Halama, *Svatý Jan Hus* (Praha: Kalich, 2015).

Ota Halama, "Utravistická konfese z roku 1513," *Studia historica brunensia*, 62 (2015): 373-387.

Berndt Hamm "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?" *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 83 (1986): 1-38.

Jacques Heers, *Svátky bláznů a karnevaly*, (Praha: Argo, 2006).

Scott H. Hendrix, "We are All Hussites? Hus and Luther Revisited," *Archiv für Reformationsgeschichte* 65 (1974): 134-161.

Barbara Henze, *Aus Liebe zur Kirche Reform: Die Bemühungen Georg Witzels (1501-1573) um die Kircheneinheit* (Münster: Aschendorff Verlag, 1995).

Frederick G. Heymann, "The Impact of Martin Luther upon Bohemia," *Central European History* 1 (1968): 107-130.

Ivo Hlobil, Eduard Petruš, *Humanism and the Early Renaissance in Moravia* (Olomouc: Votobia), 11-18.

David R. Holeton, "All Manner of Wonder Under the Sun: A Curious Development in the Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy," *BRRP* 3 (2000), 161-172.

David R. Holeton, "Bohemia Speaking to God: the Search for a National Liturgical Expression," in *Public Communication in European Reformation* eds. Milena Bártlová, Michal Šroněk (Praha: Artefactum, 2007), 103-132.

David R. Holeton, "The Eucharistic Movement in its European Context," *BRRP* 1 (1996): 23-48.

David R. Holeton, "The Evolution of the Celebration of the Daily Office in Utraquism: an overview," *BRRP* 8 (2011): 198-219.

David, R. Holeton, "The Evolution of Utraquist Eucharistic Liturgy: A Textual Study," *BRRP* 2 (1998): 109-125.

David R. Holeton, "Liturgický život české reformace," in *Umění české reformace (1380-1620)* eds. Kateřina Horníčková, Michal Šroněk, Milena Bártlová (Praha: Academia, 2010), 219-243.

Josef Hrdlička, *Hodovní stůl a dvorská společnost; Strava na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích (1550-1650)* (České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity, 2000).

Josef Hrdlička, "Teorie a praxe lokání vlády a otázka legitimacy zásahů světských pozemkových vrchností do náboženských poměrů na jejich panstvích (16. a počátek 17. století)," *Studia Comeniana et historica* 89 – 90 (2013): 124-144.

Josef Hrdlička, *Víra a moc: politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590-1630)* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2013).

Ferdinand Hrejsa, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny* (Praha: České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, 1912).

Ferdinand Hrejsa, "Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou," *Český časopis historický* 44, 2, 3-4 (1938): 296-326, 474-485.

Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, (London - New York: Routledge, 1992).

- Josef Husička, “Magister Sigismund Albicus z Uničova,” *Zprávy Krajského vlastivědného muzea v Olomouci* 224 (1983): 18–22.
- Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Pierre Chaunu, *Dobrodružství reformace: svět Jana Kalvína* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999).
- Eiko Ikegami, “Emotions,” in *A Concise Companion to History*, ed. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press, 2011), 333-353.
- Jiří Just, “Církevní řád konzistoře podobojí z roku 1575 v kontextu dobové konfesní situace předbělohorských Čech,” *Folia historica Bohemica* 31, 1, (2016): 5-23.
- Jiří Just, *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí* (Praha: Lutherova společnost, 2009).
- Henry Kamen, *Early Modern European Society* (Abingdon: Routledge, 2005).
- Susan Karant-Nunn, “Afterwards,” in *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, ed. Andrew Spicer (Farnham – Burlington: Ashgate, 2012), 486-493.
- Susan C. Karant-Nunn, “Ritual in Early Modern Christianity,” *Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 371-385.
- Robert Kalivoda, *Husitská epocha a J. A. Komenský* (Praha: Odeon, 1992).
- Jiří Kejř, “Husitské učení o pokání a zpovědi,” *Husitský tábor* 15, (2006): 35-70.
- Jan Kilián, “Boj o kostely, aneb Kauzy údajného porušování Rudolfova majestátu v předbělohorských Čechách,” *Historický časopis* 66, 2 (2018): 241-269.
- Günter Koch, “Nauka o svátostech,” in *Slovník katolické dogmatiky* ed. Wolfgang Beinert, (Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého, 1994), 355-357.

Günter Koch, "Pokání," in *Slovník katolické dogmatiky* ed. Wolfgang Beinert, (Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého, 1994), 258-259.

Jaroslav Kolář, "Rvačovského Masopust," in *Massopust*, ed. Dušan Šlosar (Praha: Lidové noviny, 2008), 543-560.

Pavel Kolář, "Utraquist Liturgical Practise in the Later Sixteenth Century," *BRRP* 8 (2011): 223-234.

Kamil Krofta, "Novější bádání o Husovi a hnutí husitském: Husitství po Husovi," *Český časopis historický* 21, 1 (1915): 347-379.

Kamil Krofta, "Nový názor na český vývoj náboženský v době předbělohorské," *Český časopis historický* 20, 1, (1914): 1-19.

Beat Kümin, *Drinking Matters: Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe*. (London: Palgrave Macmillan, 2007).

Pavel Kůrka, *Kostelníci, úředníci měšťané: samospráva farnosti v utrakvismu*. (Praha: Historický ústav, 2010).

Pavel Kůrka, "Od tolerance k netoleranci: proměny katolického postoje od Tridentina k Bílé hoře," in *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, ed. Petr Hlaváček, (Praha: Collegium Europaeum, 2013), 261-275.

Pavel Kůrka, "(Staro-)utrakvismus 16. století - konfese měst?" in *Slánské rozhovory 2010: Česká husitská reformace, historie, osobnosti, teologie umění* (Slaný: Město Slaný, 2011), 29-31.

Wojciech Iwańczak, *Lidé meče, modlitby a práce: tři stavy v českém středověkém myšlení* (Praha: Argo 2011).

Josef Lacina, *Paměti královského města Slaného: Za svobody i v porobě* (Slaný: R. Vokoun, 1885).

Emmanuel la Roy Ladurie, *Montaillou, okcitánská vesnice v letech 1294-1324* (Praha: Argo, 2005).

Simone Laqua-O'Donnell, "Catholic Piety and Community," in *The Ashgate Research Companion to the Counter Reformation*, eds. Alexandra Bamji, Geert Janssen, Mary Laven (Farnham – Burlington: Ashgate, 2013), 281-300.

Georg Langemayer, "Hřích a vina," in *Slovník katolické dogmatiky* ed. Wolfgang Beinert, (Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého, 1994), 108-109.

Tabita Landová, "Vnější slovo a víra v srdci. K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera," *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 30, (2018): 69-88.

Katharine Jackson Lualdi, Anne T. Thayer, eds., *Penitence in the Age of Reformations* (Abingdon: Routledge, 2000) 1-11.

Anthony Levi, *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis*, (New Haven - London: Yale University Press, 2002).

Hjalmar Lindroth, "The Weak position of Confession in Lutheranism: A note on its causes and a suggested remedy," *Studia Theologica* 18, (1964).

Jan Milič Lochman, *Zeal for Truth and Tolerance: The Ecumenical Challenge of the Czech Reformation* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996).

Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1780*, (London: Allen Lane, 2003).

Diarmaid MacCulloch, Mary Laven and Eamon Duffy, "Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth century Europe." *Renaissance Quarterly* 89, (2006): 697-731.

Josef Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, (Praha: Argo, 2001).

Petr Mařa, “*Constructing and Crossing Confessional Boundaries: The High Nobility and the Reformation of Bohemia*,” in *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, eds. Howard Louthan, Garry Cohen, Franz Szabo (New York – Oxford: Berghahn Books, 2011), 10-29.

Tomáš Machula, “Prvotní a dědičný hřích v tradici církve, v současné teologii a v nárysu základů pro budoucí adekvátní naukovou syntézu,” (Ph. D. diss., Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008).

Jindřich Marek, “Nové písemnosti utrakvistické konzistoře a další dodatky k soupisu samostatných rukopisných zlomků v Národní knihovně ČR,” *Archivní časopis* 59, 1 (2009): 27-55.

Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Petr Melmuk, “Hus a husitství v recepci české reformace 17. a 18. století,” *Studia Comeniana et historica* 93-94 (2015): 107-116.

Sergiusz Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*, (Abingdon: Routledge, 1993).

Alois Míka, “Národnostní poměry v Čechách před třicetiletou válkou,” *ČsČH* 20, 4 (1972): 209–228.

Jiří Mikulec, “Raně novověké pojetí církve a jeho kořeny, ” in *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, ed. Jiří Mikulec (Praha: Historický ústav, 2013), 17-52.

Jaroslav Miller, *Falcký mýtus: Fridrich V. a obraz české války v raně Stuartovské Anglii* (Praha: Argo, 2004).

Jaroslav Miller, *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)* (Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2012).

Jaroslav Miller, "Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?" *Český časopis historický* 106 (2008), 261-287.

Amedeo Molnár, "Martin Luther a Jednota bratrská," in *Praga mystica: Z dějin české reformace – Acta reformationem Bohemicam Illustrantia/III.*, ed. Amedeo Molnár (Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1984), 109-136.

Amedeo Molnár, *Na rozhraní věků: cesty reformace* (Praha: Kalich, 2007).

Karl Heinz Zur Mühlen, "Sin," in *Oxford Encyclopedia of Reformation vol. 4* ed. Hans J. Hillerbrand (Oxford: Oxford University Press, 1996), 61-62.

Robert Muchembled, *Dějiny d'ábla* (Praha: Argo, 2008).

Graham Murdock, "Central and Eastern Europe," in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 36-56.

David Myers, *Poor Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter Reformation Germany* (London: Ithace, 1996).

Richard Newhauser, *The Capital Vices as Medieval Antropology*, in: M. Rohde (ed.), *Laster im Mittelalter* (Berlin: De Gruyter, 2009), 105–123.

Richard Newhauser, ed., *The Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005).

Richard G. Newhauser, Susan J. Ridyard eds., *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins* (New York: University of York, 2012).

Richard G. Newhauser, "These Seaven Devils: The Capital Vices on the Way to Modernity," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard G. Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 157-188.

Richard G. Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular* (Turnhout: Brepols, 1993).

Richard G. Newhauser, "Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 1-19.

Flemming Nielsen, "Ritualization and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual Process," in *Religion, Ritual, Theatre*, ed. Bendt Holm, Bent Flemming Nielsen, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 19-45.

Martin Nodl, "Česká reformace," in *Umění české reformace (1380-1620)* eds. Kateřina Horníčková, Michal Šroněk, Milena Bártlová (Praha: Academia, 2010), 17-38.

Robert Novotný, "Konfesionalizace před konfesionalizací? " in *Heresis seminaria: pojmy a koncepty v bádání o husitství*, eds. Pavlína Rychterová, Pavel Soukup (Praha: Centrum medievistických studií, 2013), 233-266.

James Palmitessa, "Několik poznámek k ohlasu Bartolomějské noci v Čechách mimo dvůr Maxmiliána II.," in *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, ed. Petr Hlaváček (Praha: Collegium Europaeum, 2013), 214-224.

James Palmitessa, "The Reformation in Bohemia and Poland," in *A Companion to the Reformation World*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Oxford: Blackwell Publishing 2004), 185-204.

Eduard Petru, "Komenský a absence české utopie," in: *Utopia w językach, i literaturnich kulturách Słowian*, ed. Barbora Czapik-Litýnska (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997), 67-73.

Andrew Pettegree, "The Clergy and the Reformation: from Devilish Priesthood to New Professional Elite," in *The Reformation of the Parishes: The Ministry and the Reformation in Town and Country*, ed. Andrew Pettegree, (Manchester: Manchester University Press, 1993), 1-16.

Josef Petráň, "Sociální kategorie v Komenského listech do nebe," *Studia Comeniana et historica* 4 (1972): 9-22.

Josef Polišenský, Frederick Snider, "Změny ve složení české šlechty v 16. a 17. století", *ČsČH* 20, 4 (1972): 515-526.

Felix Porsch, *Mnoho hlasů, jedna víra* (Praha: Zvon, 1993).

Barry Reay, *Popular Cultures in England 1550-1750* (New York: Routledge, 1998).

Noemi Rejchrtová, "Ženy na utrakvistických farách," in *Husitství - reformace - renesance: Sborník k 60. narozeninám F. Šmahela*, eds. Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka, Noemi Rejchrtová, (Praha: Historická ústav, 1994), 747-753.

Ane Walters Rodgers, "The Seven Deadly Sins in Medieval Music," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 191-222.

Ronald Rittgers, *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany* (Cambridge - London: Harvard University Press, 2004).

Henri Rondet, *Original Sin. The Patristic and Theological Background* (New York: Alba House Publishers, 1972).

Ulinka Rublack, *Reformation Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Antonín Rybička, “Rvačovský Vavřinec Leander,” *Časopis českého muzea* 45 (1871): 321-329.

Alec Ryrie, “Introduction: The European Reformations,” in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 1-12.

Rudolf Říčan, *Die Böhmischen Brüder: Ihr Ursprung und ihre Geschichte* (Berlin: Union Verlag, 1961).

Heinz Schilling, “Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany Between 1555 and 1620, ” in *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, ed. Heinz Schilling (Leiden–New York–Cologne, Brill, 1992), 205–45.

Luise Schorn-Schütte, “The New Clergies,” in *Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 444-464.

Alexander Schunka, “Moral and Social Discipline,” in *Companion to the Reformation in Central Europe*, eds. Howard Louthan, Greame Murdock (Leiden: Brill, 2015), 257-280.

Miloš Sládek, “Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století,” in *Česká literatura doby baroka (= Literární archiv)* 27 (1994), 191-216.

František Šmahel, “Antiideál města v díle Petra Chelčického,” *ČsČH* 20 (1972): 71-92.

František Šmahel, *Jan Hus: život a dílo* (Praha: Argo, 2014).

Philip M. Soergel, “Popular Religion,” in *Palgrave Advances in the European Reformations*, ed. Alec Ryrie (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 232-252.

- Pavel Soukup, "Kauza reformace. Husitství v konkurenci reformních projektů," in *Heresis seminaria: pojmy a koncepty v bádání o husitství*, eds. Pavlína Rychterová, Pavel Soukup (Praha: Centrum medievistických studií, 2013), 171-218.
- Stanislav Souček, "Dva české pramenky Labyrintu," *Listy filologické* 51, 4/5 (1924), 271-280.
- Stanislav Sousedík, "Comenius Prinzip Natürlichkeit der Erziehung und sein Philosophischer Hintergrund," *Theologie und Philosophie* 58 (1983): 34-47.
- Andrew Spicer, ed., *Lutheran Churches in Early Modern Europe* (Farnham – Burlington: Ashgate, 2012).
- Sasja Emilie Mathiasen Stopa, "Through Sin Nature Has Lost Its Confidence in God" – Sin And Trust as Formative Elements of Martin Luther's Conception of Society," *Journal of Early Modern Christianity* 5, 2 (2018): 151-171.
- Cyril Antonín Straka, "Humanista český Václav Porcius Vodňanský, jeho spis Duchovní město a dochovaná korespondence", *Listy filologické* 43 (1916): 264-271.
- Eileen Sweneey, "Aquinas on Seven Deadly Sins," in *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, eds. Richard Newhauser, Susan J. Ridyard (New York: University of York, 2012), 191-223.
- Martina Šárovcová, "Jan Hus on Illuminated Manuscripts of the Bohemian Renaissance," *BRRP* 8 (2011): 286-314.
- Josef Vitězslav Šimák, "Dva příspěvky k dějinám českého dějepisectví, " *Český časopis historický* 38 (1938): 92-108.
- Josef Šimek, "Poměry náboženské a arciděkanové v Kutně Hoře v době Ferdinanda I.," *Časopis českého muzea* 79, (1905): 225-230.
- Nicholas Terpstra, *Religious refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015).

Anne T. Thayer, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation* (Farnham - Burlington: Ashgate, 2002).

Daniela Tinková, *Hřích, zločin a strach v čase odkouzlování světa* (Praha: Argo, 2004).

Václav Vladivoj Tomek, "O církevní správě strany pod obojí v Čechách, od roku 1415 až 1622," *Časopis českého muzea* 22 (1848): 365-383, 441-468.

David Torevell, *Losing The Sacred: Ritual, Modernity and Liturgical Reform* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).

Josef Válka, *Husitství na Moravě: Náboženská snášlivost; Jan Amos Komenský* (Brno: Matice moravská, 2005).

Josef Válka, "Rudolfine Culture," in *Bohemia in History*, ed. Mikuláš Teich (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 117-119.

Josef Válka, "Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)," *Studia Comeniana et Historica* 18 (1988): 63-75.

Jaroslav Vlček, *Dějiny literatury české* (Praha, 1960).

Petr Vorel, *Velké dějiny země Koruny české, VII: 1526-1618* (Praha: Paseka, 2005).

Peter G. Wallace, *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750* (London: Red Globe Press, 2012).

Lee Palmer Wandel, *Eucharist in Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Benjamin Breckenridge Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: LLC, 1956).

Martin Wernisch, *Evropská reformace, čeští evangelíci a jejich jubilea* (Praha: Kalich, 2018).

Richard Whatmore, *What is Intellectual history?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

Zikmund Winter, *Život církevní v Čechách: kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století. Svazek první*, (Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1895).

Siegfried Wenzel, "Preaching the Seven Deadly Sins," in *The Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, ed. Richard G. Newhauser (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005), 145-169.

Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1990).

Zeeden, Ernst W.: *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München –Wien: Oldenbourg, 1965).

Zemek, Petr, "Protireformace, rekatolizace, katolická reforma či konfesionalizace? Jak nazvat procesy probíhající v západním křesťanstvu raného novověku," *Studia Comeniana et historica* 75-76 (2006): 227-234.

Čeněk Zíbrt, "Vavřince Leandra Rvačovského Masopust," *Český lid* 18 (1909): 181-189.

11. Seznam zkratek

Knihovna Královské kanonie premonstrátů na Strahově v Praze – Strahov

The Bohemia Religious and Reformation Practice – *BRRP*

Československý časopis historický – *ČsČH*

Jednání a dopisy konsistoře katolické i utrakvistické. I. díl, Akta konsistoře utrakvistické. Monumenta Historiae Bohemica V– *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*

Jednání a dopisy konsistoře katolické a pod obojí. Nové řady díl I., Jednání a dopisy konsistoře pod obojí způsobou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562-1570 – *Jednání a dopisy konsistoře (1525-1562)*

12. Summary

This Ph. D. dissertation analyses issues connected with the concept of sin on preserving sources of Utraquism in the 16th century. As the latest research has shown, it is a distinctive tradition following the onset of Bohemian reformation and, in many respects, preservation elements of local mediaeval Christianity. From this point of view, the thesis analyses texts created by both “official” defenders of the traditional Utraquist position in the first half of the 16th century, i.e. Bohuslav Bílejovský, Pavel Bydžovský and Jan Václav Cykáda and common priests (Václav Porcius Vodňanský, Vavřinec Leander Rvačovský and letters of the Utraquist Consistory).

The first part of the analysis attempts to look at priests as individual actors of religious history. Their behavior reflects the typical motifs of Medieval popular Christianity. They were also confronted with the ideas of the more radical reformations of the sixteenth century. The Consistory, a clerical body of church administration, worked at building up Utraquist identity. This was initially directed against the domestic radical tradition, the Unity of Brethren, and later with the influence of the foreign Reformation. It tries to present priests as a specific social group. The micro-historical case study of Jan Lahvička can serve as an example of the above-mentioned thesis.

Further this study tries to show how the Christian concept of original sin influenced contemporary culture as well as texts from the late Utraquist authors. Thus, the writings of Cykáda, Porcius Vodňanský, and Leandr Rvačovský – hitherto little studied by cultural historians – form no exception. The problems associated with original sin, deriving from the biblical story of Adam and Eve, were widely

known among the broad strata of population. However, the problem was reinterpreted in various ways by literary sources in order to simplify the learned theory for the less educated populace. Furthermore, the story was utilised as an authoritative criterion for elucidating various issues in contemporary society. The Utraquist sources offer an image that – on one hand – fits the cultural context of the Reformation era but – on the other hand – demonstrates certain Utraquist specificity.

Tracts by Bohuslav Bílejovský and Pavel Bydžovský allows us to observe how, through the doctrine of seven deadly sins, they profess the tradition of Bohemian reformation, thus preserving elements of the local medieaval Christianity against the background of a clash with other confessional denominations of the 16th century.

Special attention was payed to *Masopust*, a book by Vavřinec Leander Rvačovský, is remarkable for reflection of the cultural environment. The reader can encounter original elaboration of the seven sins to which we can apply theses by Richard Newhauser on transformation of functionality of the seven sins at the turn of Middle Ages and Early Modern Period.

This thesis tries to explore various contexts of using the concept of sin – confessional strifes, building utraquist identity, the tensions between priest and his parishioners. In doing so it also tackles various historiographical issues and can serve as proof material for theories of authors such as Zdeněk V. David, Richard G. Newhauser, Jean Delumeau or John Bossy.