

HUSITSKÝ TÁBOR

17

ČASOPIS HUSITSKÉHO MUZEA

TÁBOR 2012



OBSAH ČÍSLA (CONTENTS OF THE VOL. 17)

Předmluva (Preface) 5

I. JAN LUCEMBURSKÝ V SOUDU STALETÍ (JOHN THE BLIND AT THE JUDGEMENT OF CENTURIES)

Jana Fantysová-Matějková: Otec vlasti a otec národního dějepisce.
Jean Bertholet o Janu Lucemburském 7

Pit Péporté: When ‘Jan Lucemburský’ meets ‘Jean l’Aveugle’:
a comparison of King John of Bohemia’s representation
in the Czech lands and Luxembourg 27

II. PŘÍSPĚVKY K DOBĚ LUCEMBURSKÉ (CONTRIBUTIONS TO THE LUXEMBOURG AGE)

David Kirt: Arzt und Berater: Peter von Aspelt
vor seiner böhmischen Zeit (1278–1292/95) 45

Robert Šimůnek: Karel IV. a Rožmberkové v 50. letech 14. století.
Rituály moci a hledání modu vivendi. 61

III. MYŠLENKOVÝ ODKAZ HUSITSTVÍ (LEGACY OF HUSSITE THOUGHTS)

Pavel Kolář: “Neb novým angelským obyčejem krmeni budou”:
O chiliastickém pozadí sporu o svátostné přijímání
v Chelčického Replce proti Mikuláši Biskupci Táborskému. 93

IV. RECENZE (REVIEWS)

Antonín Kalous: Matyáš Korvín (1443–1490).
Uherský a český král (Daniela Dvořáková) 139

František ŠMAHEL: Život a dílo Jeronýma Pražského.
Zpráva o výzkumu; týž: Magistri Hieronymi de Praga Quaestiones,
Polemica, Epistulae. Edd. František Šmahel – Gabriel Silagi
(Helena Krmíčková) 145

Milada ŘÍHOVÁ a kol., Lékaři na dvoře Karla IV. a Jana Lucemburského
(Zdeněk Žalud) 151

Nekrolog dr. M. Richtera (Rudolf Krajíc) 155



Předmluva

Vážení čtenáři,

číslo Husitského Tábora, jež držíte v rukou, se z tématického hlediska částečně vrací k významnému výročí roku 2010. Sedm set let uplynulo od nástupu Jana Lucemburského na český trůn po jeho sňatku ve Špýru 1. 9. 1310. První oddíl našeho sborníku je proto věnován příspěvkům, které podávají přehled hodnocení tohoto rozporuplného panovníka v české a zejména v lucemburské historiografii. Zatímco česká historička Jana Fantysová-Matějková si všímá vázanosti barokního díla Bertholetova na Jana Dubravia a potažmo Petra Žitavského, lucemburský badatel Pit Peporté sleduje proměny králova obrazu v nacionalistickém 19. a 20. století. S Lucemburskem je svázán i další badatel, který stopoval osudy „Lucemburčana“ Petra z Aspeltu před vstupem do služeb krále Václava II. (a posléze Jana Lucemburského). Závažným tématem českých dějin lucemburské éry je také vztah panovníka a šlechty. I během vcelku poklidné vlády Karla IV. došlo mezi panovníkem a některými rody k přímým střetům. Nejvýznamnější z těchto konfliktů se v novém světle pokusil interpretovat Robert Šimůnek.

Reformační problematice je v tomto Husitském Táboře věnován příspěvek teologa Pavla Koláře, jenž studoval pojetí svátostného přijímání u Chelčického. K husitství a českým dějinám pozdního středověku se vztahuje také oddíl recenzí. Přinášíme pohled na první českou monografii o Matyáši Korvínovi, na dvě práce Františka Šmahela, věnované Jeronýmu Pražskému, a konečně na studii o lékářích na dvorech českých Lucemburků.

Považovali jsme rovněž za nutné věnovat vzpomínku na váženého kolegu, dlouholetého podporovatele Husitského Tábora a Jihočecha, alespoň podle jeho výzkumného programu, doc. Miroslava Richtra. Rozloučení s významnou osobností české archeologie z pera jeho žáka doc. Rudolfa Krajíce uzavírá stránky přítomného svazku Husitského Tábora

*Objevné a inspirativní čtení
vám přeje redakce.*



I. JAN LUCEMBURSKÝ V SOUDU STALETÍ

Otec vlasti a otec národního dějepisectví.* Jean Bertholet o Janu Lucemburském

Jana Fantysová-Matějková

Abstract:

*Father of the homeland and father of the national historiography.
Jean Bertholet about John the Blind of Bohemia.*

*The present study observes different roles played by John the Blind in the Czech and Luxembourgian national imagination and searches for the roots of the Luxembourgian portrait of king John. The research starts with king's 19th century characterization and focuses on the elements qualifying the king as the Luxembourgian „père de la patrie“. The gist consists of an analysis of the chapters of Jean Bertholet's *Histoire ecclésiastique et civile du duché de Luxembourg et comté de Chiny t.VI*, which are based on the Dubravius' chapters dealing with John's reign. The conclusion finds that the portrait of John as Luxembourgian father of fatherland was strongly influenced by Bohemian historiography, especially by Dubravius, and that the Bertholet's work seems to have played an important role into such an extent that the author can be considered as a father of the Luxembourgian national historiography.*

Key words: *John the Blind (of Bohemia), Jean Bertholet, Histoire ecclésiastique et civile du duché de Luxembourg et comté de Chiny, Johannes Dubravius, Luxembourgian national historiography.*

V české kotlině je všeobecně známo, že českým otcem vlasti je Karel IV., který byl také roku 2005 v anketě České televize zvolen „největším Čechem“. Máme také otce dějepisectví, Františka Palackého, jenž svým historicko-politi-

* Studie vznikla v rámci VZ MSM 0021620827 *České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes* a projektu EuroCORECODE *Cuius Regio. An analysis of the cohesive and disruptive forces destining the attachment of groups of persons to and the cohesion within regions as a historical phenomenon* (ESF a GAČR COR/10/E008), jejichž nositelem je FFUK v Praze.

tickým dílem vytvořil základy moderního českého národa. Naproti tomu obraz Karlova otce Jana v českém povědomí vystihuje spíše výraz „cizinec“ figurující v titulu Šustovy monografie.¹ Výročí narození a úmrtí českého krále a lucemburského hraběte Jana (1296–1346) v roce 1996 nás obohatilo o zajímavé zjištění: tento rozporuplný český král se stal otcem vlasti jiného národa, totiž Lucemburčanů, kteří jej v anketě roku 1989 zvolili jednu z nejnámějších postav svých dějin.² Jak je to možné? Vykreslila snad česká historiografie krále Jana nevyváženě – v přehnaně černých barvách? Odlišnost obou pohledů, českého a lucemburského, se ale nedá jednoduše vysvětlit tím, že se historická tradice v obou zemích vyvíjela odděleně. Obraz krále Jana v českých dějinách má své kořeny v díle krále Petra Žitavského, jehož zemský úhel pohledu začleňovaly do českých dějin další generace dějepisců a historiků. Lucembursko však nemělo vlastní středověkou historiografii, jež by uchovávala svébytný zemský pohled analogicky k českému dějepisceví. Lucemburská historiografie se zrodila na přelomu 16. a 17. století, zatímco publikace, jejichž vliv mohl Jana vyzdvihnout na piedestal národního hrdiny, vznikly až v 18. a 19. století.³

Jak upozorňuje ve své studii Jacques Maas, základní rysy Janova lucemburského portréty byly hotovy již roku 1844, kdy posloužily jako argumenty pro návrat Janových ostatků do Lucemburku. Janovy ostatky ukrývala od francouzské revoluce rodina Boch, která je roku 1833 věnovala pruskému korunovnímu princovi Fridrichu Vilémovi. Ten je nechal o pět let později spočinout v mauzoleu v Kastel-Staadt, vybudovaném speciálně pro tyto účely. Tehdy

1 Josef ŠUSTA, *České dějiny II/2, Král cizinec*, Praha, 1939.

2 Pro Lucemburčany je Jan národním hrdinou, jemuž se přičítají velké zásluhy o lucemburskou zemi. O tomto národním mýtu Michel MARGUE, *Jean l'Aveugle, prince idéal et chevalier parfait: images et réalité*, in: Hémecht. Revue d'histoire luxembourgeoise 48/3, 1996, s. 367–378, zde s. 367; Jacques MAAS, *Johann der Blinde, emblematische Heldengestalt des luxemburgischen Nationalbewusstseins im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Johann der Blinde, Graf von Luxemburg, König von Böhmen 1296–1346. Tagungsband der 9es Journées Lotharingiennes 22.–26. Oktober 1996, vyd. Michel Pauly, Luxembourg 1997 (CLUDEM 14), s. 597–621.

3 Pit PÉPORTÉ – Sonja KMEC – Benoît MAJERUS – Michel MARGUE, *Inventing Luxembourg. Representations of the Past, Space and Language from the Nineteenth to the Twenty-First Century*, Leiden – Boston, 2010 (National Cultivation of Culture, 1), s. 47, za exemplář děkuji prof. Michelu Margueovi. První tištěné dějiny z Lucemburska sepsal latinsky brabantický humanista Jean BERTELS, *Historia Luxemburgensis Seu Commentarius quo Ducum Luxemburgensium Ortus, Progressus, ac res gestae continuata serie ab ipso primario initiatore, usque ad praesentem illustriss. archiducem Albertum accurate describuntur. Simul et totius provinciae Luxemburgensis Ducatus, Marchionatus, Baronatus, caeteraque Dominia succincte perstringuntur...*, Coloniae, Apud Conradum Butgenium, 1605.

se staly díky veřejným debatám Janovy charakteristiky součástí společenského diskursu. Argumentů pro přesunutí Janových ostatků do Lucemburku bylo celkem sedm, z toho šest historických:

1. Český král a lucemburský hrabě Jan byl největším rytířem své doby, vzor věrnosti a statečnosti v boji;
2. Byl otcem vlasti, vždy upřednostňoval Lucemburčany, v jeho zemích byly téměř všechny nejvyšší úřady obsazovány Lucemburčany;
3. Mnohým městům lucemburského hrabství udělil svobody;
4. Český král dal podnět ke vzájemnému uznání měšťanských práv měšťanů Prahy a Lucemburku;
5. Král Jan založil dvoutýdenní trh *Schobermesse*;
6. Jeho vůlí bylo být pohřben mezi Lucemburčany.⁴

Janova charakteristika měla tedy tři aspekty: rytířské hrdinství (1), zásluhy o Lucembursko (2–5) a přání být pohřben v Lucembursku (6). První z těchto charakteristik lze jistě sledovat zpět až do 14. století, k dílu Jeana Froissarta,⁵ třetí element byl v dané době horkou aktualitou. Odkud však pochází identifikace Jana Lucemburského jakožto otce vlasti?

Na cestě za odpovědí nelze opominout biografii *Jean l'Aveugle, roi de Bohême, comte de Luxembourg et marquis d'Arlon* (1839),⁶ kterou napsal lucemburský profesor z univerzity v Gentu Pierre Albert Lenz v době, kdy se jednal o Janovu hrobku, jednak se řešila tzv. lucemburská otázka. Po belgické revoluci (1830) došlo k odtržení Belgie a Lucemburského velkovévodství od Nizozemského království. Zatímco nezávislost Belgie byla londýnskými úmluvami záhy uznána, Lucembursko jako říšské knížectví a osobní država Viléma Oranžského bylo odsouzeno k rozdělení na dvě části – belgické Lucembursko a Lucemburské velkovévodství s pruskou posádkou v říšské pevnosti Lucemburk. Po devět let (1830–39) však bylo celé Lucembursko provizorně součástí Belgie, jíž si přálo zůstat.⁷ Lenzova biografie Jana Lucemburského vznikla těsně před vyřešením lucemburské otázky a zastává probelgické, protioranžské a protipruské stanovisko a de facto zápasí o tělo i odkaz českého

4 J. MAAS, *Johann der Blinde*, s. 606–607, podle *Journal de la Ville et du G.-D. de Luxembourg*, Nr. 34 vom 27. April 1844: „Projet de monument à Jean Roi de Bohême. Communiqué de la Commission chargée du projet, en date du 30 mars 1844“.

5 Srov. P. PÉPORTÉ – S. KMEC – B. MAJERUS – M. MARGUE, *Inventing Luxembourg*, s. 52.

6 Biografická část Lenzovy publikace má 63 s.

7 Gilbert TRAUTSCH, *Histoire du Luxembourg*, Paris, 1992, s. 75.

krále, které podle Lenze patří Lucemburčanům a Belgičanům.⁸ V politickém kontextu lucemburské otázky se také začaly poprvé objevovat národnostní argumenty jako existence lucemburské národnosti a začalo se utvářet moderní národní vědomí.⁹

Byl tedy Lenz původcem obrazu Jana Lucemburského jako lucemburského národního hrdiny? Zřejmě nikoli. Janův národní obraz je spíše Lenzovým východiskem než závěrem. V úvodu říká: „*Tento princ nadevše miloval celou svou lucemburskou zemi. Zahrnul ji dobrodiním a obdaril ji nejlepšími institucemi. Během svého života představoval základní charakter lucemburského lidu a od své smrti pak ztělesňoval jeho proměnlivé osudy. Nepřestal sdílet úděl svých krajanů do té míry, do jaké mrtvý může sdílet úděl živých. Změnil hrob vždy, když země změnila vládců*“.¹⁰ Jako by byl osud Lucemburčanů zaklet v Janově těle. Narážku na „celou“ lucemburskou zemi (znovu na s. 23) lze chápat v politickém kontextu lucemburské otázky a není tedy divu, že Lenz navrhuje nečekat s návratem Janova těla na její řešení.¹¹ V nejisté době potřebují mít Lucemburčané svého stěhovavého hrdinu doma. Lucemburčan Lenz svým pojednáním reaguje mimo jiné i na to, že cizí tisk u příležitosti kastelské translační ceremonie „*obvinil Lucemburčany z hanebného nevděku vůči jejich královskému dobrodinci a z trestuhodné lhostejnosti ke slávě jejich země*“.¹²

Po úvodu následuje biografická skica koncipovaná jako odpověď na otázku: Je Jan Lucemburský dostatečně ušlechtilou osobností, aby měl právo na pozornost a uznání svých krajanů?¹³ Odpověď sice určité národní charakteristiky nepostrádá (důraz na suverenitu a svobody Lucemburska, podpora průmyslu a obchodu), avšak Janův portrét mnohem více vyzdvihuje evropský charakter krále, dynastické zájmy a jeho „moderní“ individualitu. Říká: „... *aby mohl být Jan Lucemburský spravedlivě posouzen, je třeba zaujmout úhel pohledu křesťanské a feudální Evropy*“, a dokonce tvrdí, že „*Jan byl králem a hrabětem, jen když ho to těšilo*“.¹⁴ Je zřejmé, že klíčový bod Janovy charakteristiky, tj. že se král zasloužil o Lucembursko, již existoval v okamžiku, kdy se Lenz

8 Pierre Albert LENZ, *Jean l'Aveugle, roi de Bohême, comte de Luxembourg et marquis d'Arlon*, Gand 1839, reaguje na spisek vydaný v souvislosti s translací Janova těla: *Jean l'Aveugle, roi de Bohême – De 1795 à 1838*, který o českém králi praví, že nemá s Belgií nic společného a že nikdy nepřestal být Němcem, a je tudíž v Kastelu doma. Lenz argumentuje Janovými lucemburskými, brabantkými a henegavskými předky a dává obyvatelům těchto provincií právo na sebeidentifikaci s hrdinou.

9 G. TRAUTSCH, *Histoire du Luxembourg*, s. 77.

10 P. A. LENZ, *Jean l'Aveugle*, s. 3.

11 *Tamtéž*, s. 98. Uskutečnil se však až po druhé světové válce.

12 *Tamtéž*, s. 5.

13 J. MAAS, *Johann der Blinde*, s. 600; P. A. Lenz, *Jean l'Aveugle*, s. 6.

14 P. A. LENZ, *Jean l'Aveugle*, s. 70–71.

chopil pera a jeho původ je třeba hledat ve starších dějepiseckých dílech. Historiografii předchozího období dominovaly první tištěné lucemburské dějiny v národním jazyce¹⁵ – *Histoire ecclésiastique et civile du duché de Luxembourg et comté de Chiny* (1741–43) z pera jezuita Jeana Bertholeta (1688–1755), které Lenz dobře znal.¹⁶ Vyhodnocování recepce Bertholetových dějin Lucemburska je sice v samých začátcích,¹⁷ avšak názor, že byl jeho vliv na další díla a školní příručky, a tudíž na historické vědomí a na národní sebe-uvědomění Lucemburčanů, fundamentální, podporuje řada argumentů.¹⁸

Jean Bertholet a jeho těžkosti s Dějinami

Jean Bertholet a jeho osmisvazkové dějiny Lucemburska měly dosti pohnuté osudy. Sneslo se na ně neobvyklé množství ne vždy úplně zasloužené kritiky, zatímco jejich význam byl hodnocen spíše v letmých náznacích či hypotézách. Dílo v moralizujícím stylu vzniklo na úsvitu moderního dějepiscetví, avšak postrádalo základní vědecké parametry. Bertholet byl totiž již ve své době dějepiscem staršího typu: k dílu jej pohnula Prozřetelnost, jeho pero vedla láska k vlasti a hlavním cílem, který si kladl, bylo čtenáře poučit, protože jeho *Histoire* je bohatá na události, svatá ponaučení (*maximes saintes*) a kuriozity. Do určité míry se skutečně líbila a odpovídala dobovému vkusu. Nakladatel André Chevalier oslovil před vydáním díla řadu vzdělanců z různých literárních oborů a požádal je o jeho posouzení. Jeden z nich odpověděl, že autor zasluhuje velký dík za své pátrání v archivech, odkud vytáhl pozoruhodné anekdoty, které se budou každému líbit.¹⁹

15 V této studii nesledují netištěná a latinská díla, protože nemohla mít na obecné rozšíření národní představy příliš velký vliv. Srov. Benedict ANDERSON, *Představy společnosti. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Praha, 2008.

16 JEAN BERTHOLET, *Histoire ecclésiastique et civile du duché de Luxembourg et comté de Chiny* (Církevní a světské dějiny lucemburského vévodství a hrabství Chiny) 1–8, Luxembourg, André Chevalier, 1741–43 (4625 s. in 40); reprint Bastogne 1996. K Bertholetovi (většinou k pramenům v příloze) odkazuje 10% Lenzových poznámek pod čarou.

17 JEAN-CLAUDE MULLER, *Un historien controversé du duché de Luxembourg et son oeuvre, Jean Bertholet S. J. (1688–1755)*, in: *Annales de l'Institut archéologique du Luxembourg* 126–127, 1995–1996, s. 231–249, zde s. 247.

18 P. PÉPORTÉ – S. KMEC – B. MAJERUS – M. MARGUE, *Inventing Luxembourg*, s. 50–51.

19 J. BERTHOLET, *Histoire* I, Préface, s. xv; Alphonse SPRUNCK, *Jean Bertholet*, in: *Biographie nationale du pays de Luxembourg* II, Luxembourg 1949, s. 325, 329–330.

Řada Bertholetových přístupů a přesvědčení byla poplatná jeho profesní dráze.²⁰ Narodil se ve Vieil-Salm na hranicích Lucemburska a církevního knížectví Stavelot, vystudoval humanitní vědy a filosofii na jezuitské koleji v Lucemburku a pak vstoupil do řádu v Tournai. Sedm let působil na nižším stupni jezuitského školství, pak začal studovat v Douai teologii, kterou dokončil v Paříži. Ve svých čtyřiatřiceti letech byl vysvěcen na kněze, slib složil 2. února 1723 v Armentières. Poté patnáct let působil jako kazatel.²¹ Jeho úkolem bylo zřejmě cestovat po diecézi a zajišťovat náboženské vzdělávání prostých lidí, což se podepsalo na jeho zdravotním stavu. Nadřízení jej pak laskavě přeložili na profesorské místo nejprve do Lucemburku, posléze do Namuru. V tomto období se Bertholet věnoval dějinám. Kromě zmíněných dějin Lucemburska a příležitostných prací napsal ještě *Histoire de l'institution de la Fête-Dieu* (Luty 1746) a dvě historická pojednání, jež zůstala v rukopise. Zemřel v jezuitské koleji v Lutychu, vyčerpán nepřijemnostmi, které si přivodil publikací svých obsáhlých dějin Lucemburska.²²

Mohlo by se zdát, že dějiny Lucemburska napsané v době, kdy byly české země a Lucembursko opět spojeny pod vládou společné panovnice, budou tuto skutečnost nějak zohledňovat, avšak není tomu tak. Bertholet neměl smysl pro svou současnost, historii chápal jako cosi dávného a příliš nezvedal zrak od svých knih.²³ Publikace je nicméně dedikována Marii Terezii, královně uherské a české a vévodkyni lucemburské, která její vydání podporovala.²⁴

20 Bertholetova osobnost a dílo jsou předmětem poměrně obsáhlé bibliografie. Např. A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 323–379; J.-C. MULLER, *Un historien controversé* německy jako *Jean Bertholet SJ (1688–1755) umstrittener Historiker des Herzogtums Luxemburg*, in: Hémecht 46/1, 1994, s. 93–101. Bertholet má své místo v nizozemské historiografii, viz např. Tom VERSCHAFFEL, *Historici in de Oostenrijkse Nederlanden, 1715–1794. Proeve van repertorium*, Brussel 1996 (Studiecentrum 18de-eeuwse Zuidnederlandse Letterkunde, 15), s. 16–17 (zde i bibliografie); Félix-Victor GOETHALS, *Jean Bertholet*, in: *Lectures relatives a l'histoire des sciences, des arts, des lettres, des moeurs et de la politique en Belgique III*, Bruxelles 1838, s. 221–227.

21 J. BERTHOLET, *Histoire I*, Préface, s. xv–xxiv, zde s. xv.

22 Přitížily mu zejména nenávistné polemiky a tahanice o peníze s papírníkem a dědici nakladatele Andrého Chevaliera. Viz A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 323, 346–375; J.-C. MULLER, *Un historien controversé*, s. 231–249; Jules VANÉRUS, *Trois documents relatifs à l'Histoire du Luxembourg de Jean Bertholet*, in: *Bulletin trimestriel de l'Institut archéologique du Luxembourg* 17/4, 1941, s. 37–42.

23 A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 331–332.

24 J. BERTHOLET, *Histoire I*, s. ii. Marie Terezie Bertholetovu práci na lucemburských dějinách podpořila. První tři díly, jež vyšly najednou, získal do své knihovny i Emanuel Telez Silva-Tarouca (1696–1771), předseda Nejvyšší rady rakouského Nizozemí. V exemplářích, které vlastní Národní knihovna ČR v Praze (sign. 65C369/3), je vlepen jeho erb s nápisem E:T: Duc de Sylvae Tarouca.

Ve své předmluvě pro císařovnu Bertholet píše: „*Díky tomuto dílu, Madame, uvidíte, že ve všech dobách existovaly natolik klíčové vztahy mezi vznešeným rodem Habsburským a rodem lucemburských hrabat, že nelze mluvit o jednom z nich a nevelebit přitom i druhý.*“²⁵ Dějiny dynastie jsou vedle dějin církevních dominantou díla a vlády jednotlivých lucemburských panovníků představují hlavní periodizační kritérium.²⁶ Pozoruhodné je, do jaké míry se Lucembursko se svou dynastií identifikuje. V Čechách se zemská historiografie vůči panovníkům vymezuje od počátku 14. století a prosazuje svůj vlastní pohled. Naproti tomu zemské sebe-uvědomění Lucemburska je v Bertholetově době relativně slabé. Na začátku 8. dílu totiž Bertholet informuje čtenáře o svém váhání, zda má vyprávět i dějiny po burgundském záboru Lucemburska (1443). Jeho dilema spočívá v tom, že jej někteří jeho přátelé ujišťovali, že když země již nemá svou vlastní, původní dynastii, nejde již o dějiny Lucemburského vévodství. Jiní zase tvrdili, že nemá psát ani tak dějiny dynastické jako dějiny země (*Province*). Bertholet se naštěstí rozhodl pokračovat – i když ne příliš šťastnou formou análů –, prý aby jeho dílo dobře odpovídalo svému názvu a rovněž proto, že se i v době burgundské staly zajímavé události.²⁷

Jean-Claude Muller se domnívá, že se Bertholetovo upřednostňování dynastického pohledu promítlo do pozdějšího chápání nových dynastií (1443–1815) jako cizí vlády.²⁸ Avšak v Bertholetově podání je to spíše důsledek jeho volby ve prospěch kontinuity země, která se doposad identifikovala s lucemburským rodem takovou měrou, že s koncem lucemburské dynastie o svou identitu málem přišla – vždyť někteří autorovi současníci se domnívali, že se pod vládou nové dynastie Lucembursko stalo jinou zemí! Snad Velkým Burgundskem? Lucemburskou kontinuitu zachránil název Bertholetovy knihy – dějiny Lucemburska a Chiny, jenž autora přiměl pokračovat na stejném základě, který ohlásil. Z hlediska lucemburského patriotismu bylo toto rozhodnutí nepochybně významné.

²⁵ Celý dopis J. BERTHOLET, *Histoire* I, s. iii–xiv, citovaný úryvek s. iv.

²⁶ Je zde rovněž periodizace dělicí lucemburské dějiny na období hrabství a dobu vévodství. Srov. P. PÉPORTÉ – S. KMEC – B. MAJERUS – M. MARGUE, *Inventing Luxembourg*, s. 50. Životy panovníků Bertholet propojil s dějinami země a jejích jednotlivých lokalit na rozdíl od svého předchůdce humanisty Bertelse, který obojí vylíčil odděleně.

²⁷ J. BERTHOLET, *Histoire* VIII, Avertissement; A. Sprunck, Jean Bertholet, s. 331.

²⁸ J.-C. MULLER, *Un historien controversé*, s. 241; P. PÉPORTÉ – S. KMEC – B. MAJERUS – M. MARGUE, *Inventing Luxembourg*, s. 58, toto pojetí přičítá importu ze sousedních zemí.

První díly jeho práce ale příliš nesvědčí o tom, že by měl Bertholet jasnou ideu, co jsou lucemburské dějiny. Kvůli významu, který přisoudil církvi, nemohl opominout rané dějiny, takže *Histoire* začíná příchodem Římanů do Galie a, jak mnozí namítali, vypráví dějiny Trevíru spíš než dějiny Lucemburska.²⁹ Vlastní lucemburské dějiny počínající Sigfriedem najdeme až ve třetím díle. Církevní, ale i dynastické hledisko přispělo k rozsáhlým digresím do „světových“ dějin, jež autor ospravedlňoval tím, že lucemburský hraběcí rod dosáhl císařské koruny. Také mu připadalo příhodné, aby v okamžiku, kdy jsou domácí dějiny sterilní a nudné, sáhl do dějin „světových“, což připodobňoval k vysazování cizokrajných rostlin do své zahrady.³⁰ Toto vše přispělo k tomu, že koncepce díla je velmi chaotická. Zčásti tomu bylo proto, že se Bertholet snažil (jako učitel a kazatel) udržet pozornost a zájem publika. Své čtenáře dělil na cizince, kvůli kterým nechce zabíhat do přílišných detailů, a domáčí (*les naturels*): „... pokud mi budou vytýkány nějaké přílišné podrobnosti, prosím svého čtenáře, aby uvážil, že píše pro zemi, jejíž národ (*naturels*) si nepřije opomíjet nic z toho, co se jej týká, zvláště pokud tyto detaily umožňují zemi lépe poznat a poukazují na její slávu“.³¹

Z hlediska aplikace metod a zásad historické vědy lze shrnout, že Bertholet znal bollandisty a měl určitou snahu držet se pravidel po vzoru benediktina Jeana Mabillona a jezuity Barthélemy Germona jakož „i dalších v diplomatické vědě nejběžlejších“ badatelů.³² Avšak v této oblasti nebyl vzdělán ani školen, a postupy přísné vědecké disciplíny tudíž uplatnil pouze při chronologické analýze některých listin. Nerozlišoval mezi primárními a sekundárními prameny a literaturou, mezi prameny tištěnými a rukopisnými, a jak lze soudit z některých pasáží, ani ho nenapadlo porovnávat dva různé texty na identické téma, pokud si náhodou nevšimnul nějakého frapantního rozporu.³³ Také své zdroje nevyhledával cíleně, ale spokojil se s tím, co našel v knihovnách různých církevních institucí. Nebyl příliš praktický ani systematický a v jednotlivých svazcích své rozsáhlé syntézy publikoval prameny i své texty na dílčí témata *pêle mêle*, jak mu přišly pod ruku. Tím vším si vysloužil nelibost moderních historiků. A. Sprunck došel k závěru, že Bertholetova publikace je krásná pro bibliofily, ale historikům není k ničemu. Hlavní zásluhou *Histoire* podle něj je, že v době centralizační politiky Marie

29 J. BERTHOLET, *Histoire I*, Préface, s. xx.

30 A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 323–379, s. 330.

31 J. BERTHOLET, *Histoire I*, Préface, s. xxiiij.

32 *Tamtéž*, s. xxiiij, xxviiij.

33 A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 372.

Terezie oslabující tradiční zemské instituce připomínala slavné časy hraběnky Ermesindy a Jana Lucemburského, čímž dobře posloužila vlasti.³⁴

I ve své době však bylo Bertholetovo dílo ostře kritizováno, jakkoli tato kritika, jež autora velmi poškodila a zčásti mu i zničila život, neměla z hlediska historické vědy téměř žádnou relevanci. Z čtenářského hlediska byl Bertholetův text původně dosti oceňován: literáti, kterým dal nakladatel André Chevalier Bertholetův rukopis prvních knih k posouzení, jej vesměs chválili za hezký styl a srozumitelnost, jeden z nich také vyjádřil nadšení, že se Lucembursko konečně dočkalo svých dějin v tak vynikající podobě.³⁵ Bertholet sklidil pochvalu i za to, že výborně zvládnul francouzský grafolekt, což prý je u člověka, který není Francouz, velmi neobvyklé.³⁶ Po vydání prvních tří svazků se strhly v některých ohledech tvrdé polemiky, jež Bertholetovu poškodily jak v očích jeho nadřízených, kteří se chtěli vyhnout konfliktu, tak i v očích širší veřejnosti – zčásti možná proto, že se nechal strhnout k agresivní reakci.³⁷ Některé výtky, zvláště ty, jež upozorňovaly na Bertholetovu opisování jiných autorů, význam měly: Bertholet opisoval mimo jiné z rukopisu *Essai de l'Histoire de Luxembourg* notáře Jeana François Pierreta (1648–1713) a čerpal z jeho sbírky lucemburských listin.³⁸ Pierreta pak neuvedl v seznamu použitých materiálů, čímž se ocitl v pozici plagiátora.

Kombinace polemik a finančních potíží souvisejících s vydáváním mnohazvazkového díla měla na autora a jeho dílo zdrcující dopad. Účetní záznam Jointe des Administrations v Bruselu z roku 1765 hovoří o řešení výdajů za Bert-

34 *Tamtéž*, s. 375.

35 A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 325.

36 Současníci měli Bertholetu za Ardeňana (podle Arden, kde se nachází Salm). A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 326–327. Domnívám se, že Bertholet sám se považoval za Lucemburčana, protože dějiny Lucemburska a Chiny píše z důvodu lásky k vlasti. Lucembursko v souvislosti s Janem také jako vlast označuje a je to pro něj významné hodnotící kritérium.

37 A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 346–375; J.-C. MULLER, *Un historien controversé*, s. 234; T. VERSCHAFFEL, *De hoed en de hond*, s. 386–387.

38 Sběrka zůstává dodnes v rukopisné podobě. Archives nationales du Grand-Duché de Luxembourg, Département des Fonds divers, FD-121 Wirion Louis – Fonds, FD-121-081 Jean François Pierret: *Essay de l'Histoire de Luxembourg*. Rukopis Bertholetovi zřejmě zapůjčily lucemburské stavy. (A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 372). Bertholetova práce s listinami je stále předmětem vyhodnocování – měl zřejmě v ruce archivní prameny, které v následujícím čtvrttisíciletí zmizely z povrchu zemského. Ačkoli jeho metody nebyly dostatečně exaktní, jeho dílo uchovává informace, které nebude možné dohledat jinde. Bertholetova práce (publikoval celkem 568 listin, z nichž 149 bylo editováno dříve) má rovněž své nesporné místo v posloupnosti lucemburských edic. V době, k níž se vztahuje tento text, jiná edice ani neexistovala. Srov. J.-C. MULLER, *Un historien controversé*, s. 237–238.

holetovo dílo, „z něž země ani literární obec (*République des Lettres*) nemá žádný užitek, jež bylo obecně shledáno jako velice průměrné a z mnoha hledisek pochybné a které nemělo žádný úspěch a nevzbudilo zájem veřejnosti“.³⁹ Během následujících desetiletí však kritika odezněla a vyšla řada menších děl, jež se zakládala na Bertholetově práci.⁴⁰ Rozšířené historické a biografické slovníky v téže době vesměs uvádějí, že je Bertholetovo dílo rozvleklé, bez metody a nemá styl, ale že se v něm nalézají rešerše a zajímavé skutečnosti, a je proto v současné (rozuměj v tehdejší) době vyhledávanější než v době svého vzniku.⁴¹

Bertholetovo zpracování vlády Jana Lucemburského

Způsob, jímž Bertholet zpracoval dobu vlády Jana Lucemburského (6. díl, knihy 47–53), je pozoruhodný. Padlo mu totiž do ruky humanistické dílo olo-mouckého biskupa Jana Skály z Doubravky alias Dubravia (1486–1553) *Historia Bohemica* (1553), v té době již téměř 200 let starý a velmi rozšířený spis.⁴² *Historia Bohemica* se stala se klíčovým zdrojem informací o Janově vládě, nikoli však proto, že by Bertholet nepoužil nic jiného: Dubravius mu poskytnul hlavní úhel pohledu a kritérium hodnocení krále Jana.

Než Bertholet napojil české dějiny na posloupnost lucemburských hrabat, uvažoval, jak to provede. Rozhodl se, že nebude vyprávět české dějiny zpětně: „*Důvodně by mi bylo vyčítáno odbočování, kdybych zde začal vyprávět o českém státě, jeho původu, o peripetiích jeho dějin, o věvodech a králích, kteří zde vládli dříve, než jej získala lucemburská hrabata. Tyto věci jsou skutečně příliš vzdálené na to, abych o nich pojednával ...*“⁴³ Bertholetův přístup k Dubraviovu dílu byl tedy určen hlavně tím, že se České království rozmlžovalo v modravých dálkách jeho

39 A. SPRUNCK, *Jean Bertholet*, s. 371; J. VANÉRUS, *Trois documents*, s. 38.

40 Např. Marie-Frédéric-Henri CHRISTIANI, *Précis historique et chronologique du Pays de Luxembourg, suivi d'une notice des principales villes du département des Forêts*, Luxembourg 1905 (190 stran in 12°); viz též P. PÉPORTÉ – S. KMEC – B. MAJERUS – M. MARGUE, *Inventing Luxembourg*, s. 50.

41 Viz např. Louis Mayeul CHAUDON – Antoine François DELANDINE, *Quatrième supplément au nouveau dictionnaire historique, t. I, Nouveau dictionnaire historique t. X*, Lyon 1805, s. 244–245; François-Xavier de FELLER (1735–1802), *Dictionnaire historique ou biographie universelle ... Continué jusqu'en 1835*, sous la dir. de M. R.-A. Henrion, 8. rozšířené vydání, Paris, 1836, zde t. III, s. 224. Toto dílo používá Bertholetovy *Dějiny* i jako referenci. Viz t. I, Paris 1847, s. 85, heslo Aimon (karlovská doba). Zároveň si však udržuje odstup od Bertholetova kritického výlevu na adresu lucemburského humanistického dějepisce, opata benediktýnského kláštera v Echternachu Jeana Bertelse (Bertelius) (1559–1607); *tamtéž*, s. 593.

42 Ze Bertholet „opsal“ Dubravia, konstatoval již P. A. LENZ, *Jean l'Aveugle*, s. 19.

43 J. BERTHOLET, *Histoire VI*, s. 9.

osobního horizontu. Dubravia přebírá buď doslovně nebo jej resumuje: kniha 47 začíná krátkým shrnutím situace v Čechách po vymření Přemyslovců a pokračuje přeloženým a upraveným textem Dubraviových knih 19–20.⁴⁴ Tyto úpravy obecně vzato odlehčují Dubraviův text. Bertholet zpravidla vynechává detailní české reálie: jména osobností, názvy lokalit, přesné místní charakteristiky. Tím vypouští – viděno českým drobnohledem – některé poměrně významné skutečnosti, například cisterciácké aktéry Janova příchodu do Čech, sňatek Rožmberka s Violou Těšínskou apod. Lehkým perem zjednodušuje některé explikativní a květnaté pasáže, zdlouhavější epizody zkracuje ve prospěch dynamického a dobrodružného vyprávění: uchovává smysl a ráz na úkor faktografických detailů. Vždy reprodukuje vtipné či poučné příhody.

Od Dubravia se odchyluje ve sporných okamžicích: např. císař Jindřich byl podle Dubravia zavražděn, ale Bertholet se již v V. díle svých *Dějín* přiklonil k názoru italského kronikáře Alberta Mussatiho, že Jindřich zemřel přirozenou smrtí (Mussati byl přítomen balzamování těla).⁴⁵ Některé úpravy Dubraviova textu jsou poplatné nepochopení či vlastní interpretaci. Dubravius dlouze píše o tom, jak Jindřich z Lipé, Jan z Vartemberka a další čeští šlechtici Jana donutili, aby zbavil cizince úřadů. Bertholetovi zde zcela unikla podstata. Epizodu zkrátil a dal jí originální vyústění. Pointa tkví v Janově inteligenci: Jan „s sebou přivedl do Čech hodně Němců (*quantité d'Allemands*), svěřil jim úřady a ve věcech správy si nechal radit téměř jen od nich: A právě to mu odcizilo velmože království, kteří si stěžovali, že před nimi mají cizinci přednost. I přesto Jan i nadále chránil a upřednostňoval lidi svého národa, a ačkoli v jeho přítomnosti nikdo nic neřekl, osnovali proti němu tajnou revoltu, která vypukla až po nějakém čase ... [Jan pak vyrazil do Itálie za svým otcem, ale cestou se dozvěděl, že zemřel.] Pak se vrátil do Čech a při svém návratu shledal vzpouru, jež se utvořila proti cizincům, kteří obsadili nejpřednější posty království: Jan ji však jako schopný princ zažehnal tím, že poslal Němce domů (*chez eux*)“.⁴⁶ Z této epizody byl posléze abstrahován argument č. 2 o prosazování Lucemburčanů do nejvyšších úřadů v Janových zemích.

Za svoji překvapivou pointu již Bertholet nemohl přidat Dubraviův závěr: „*Quarum rerum indignatione commotus Rex, recedendum sibi ad Lucemburgam,*

44 Jo. Dubravii, Olomuzensis Episcopi, *Historia Bohemica a CL.V. Thoma Jordano, Medico, Genealogiarum, Episcoporum, Regum, Ducum, CATALOGIS ornata & necessariis Annotationibus illustrata*. Cui in fine ajdecta Aeneae Sylvii cardinalis de Bohemorum origine ac gestis historia Francfurti Impensis Johannis Georgii Steck, Bibliopolae Wratislaviensis, Imprimebat Johannes Philippus Andrea, 1587, od s. 572.

45 J. DUBRAVIUS, *Historia Bohemica*, kniha 20, s. 527; A. Sprunck, Jean Bertholet, s. 338.

46 J. BERTHOLET, *Histoire VI*, s. 11.

*natale solum suum per speciem invisendi, curandique patrimonii existimavit.*⁴⁷ Myšlenka jej nicméně velmi zaujala, převzal ji a rozvedl v úvodu knihy 48: „*At' již Jan cítil jakoukoli satisfakci, že byl vyzdvižen na královský trůn, at' již vynákládal jakoukoli sílu, aby uhasil všechny konflikty; nemohl být skutečně šťastný, pokud se mu nepodařilo zajistit trvalý mír; naopak, byl vystaven tisícům zármutků, jež mu způsobovali vůdcové tohoto národa, ducha tak neklidného a znepokojivého, jaký kdy byl. Aby jim ukázal své spravedlivé rozhořčení, chtěl je zbavit své přítomnosti: A s tímto úmyslem je náhle koncem roku 1321 opustil.*⁴⁸

Bertholetovy kapitoly nejsou až na výjimky monotematické. Příkladem může být právě kniha 47, jejíž děj na prvních deseti stranách sleduje Jana podle Dubravia.⁴⁹ Dále pokračuje říšskou volbou Ludvíka, která ještě z Dubravia čerpá, ale pak se děj přenáší do říše a sleduje vyprávění jiného autora: hlavní děj bitvy u Mühldorfu líčí, jak purkrabí norimberský zajal Fridricha Sličného.⁵⁰ Jan se tak dostává na periferii zájmu, kde již zůstane až do konce kapitoly, která dále odbočuje k Balduinu Trevířskému a pak poněkud nečekaně k hrabatům z Namuru. Závěr kapitoly obsahuje pojednání o lucemburských šlechtických rodinách. Podíváme-li se na knihu 47 z hlediska hlavního tématu, tj. dějin lucemburské dynastie a lucemburského hrabství, hlavní linii vyprávění zajišťuje Dubravius; pramen zvolený pro říšské dějiny je cizorodý a neumožňuje děj soustředit na krále a hraběte, další témata úplně odbočují.

Již z 47. knihy je jasné, že Bertholetovi v základních rysech vyhovuje český úhel pohledu. České království je země (příliš) vzdálená a cizí, je sice bohatá (nejbohatší v Germanii), ale při Janově příchodu „zmítaná nepokoji“ a plná zlodějů a lupičů; císař Jindřich má předsudky vůči „hrdému národu, který je rozerván vnitřními frakcemi“ a není mu dopřáno klidu.⁵¹ Jan se snaží dobře vládnout, ale nechá se znechutit třenicemi a utíká do Lucemburska (začátek knihy 48). S Janovou péčí o Lucembursko, kterou Dubravius zmiňuje, avšak nespécifikuje, se Bertholet identifikuje a myšlenku sám iniciativně rozvíjí, když píše o dětství Janova syna z druhého manželství Václava na začátku knihy 50.: „... *otec a matka pracovali [v Lucembursku] na nových územních ziscích, aby zvětšili moc svého drahého dítěte, že snad úplně ztratili z očí své České království.*

47 J. DUBRAVIUS, *Historia Bohemica*, kniha 20, s. 526, 528–529.

48 J. BERTHOLET, *Histoire*, VI., kniha 48, s. 49. Další pokračování Dubraviovy látky se nachází až v kapitole 48.

49 J. BERTHOLET, *Histoire* VI., kniha 47, s. 2–12, srov. J. DUBRAVIUS, *Historia Bohemica*, knihy 19–20, s. 512–530.

50 O bitvě u Mühldorfu J. BERTHOLET, *Histoire* VI., kniha 47, s. 16–18.

51 Toto vyplývá z názoru císaře Jindřicha a mohušského arcibiskupa Petra. J. BERTHOLET, *Histoire* VI, s. 1–4; o bezpečnosti a Janově boji s lupiči, s. 9, nepokoje s. 94.

*Nikdy se tato země [Province, tj. Lucembursko] netěšila takovému rozkvětu jako za vlády těchto dvou vynikajících osobností.*⁵²

Starobylá česká nespokojenost s Janem zhuštěná v protikladu neláska k Čechům versus péče o Lucembursko – „*son cher Luxembourg*“, Janovu vlast – „*sa patrie*“, jak říká Bertholet, se stává základem pro lucemburskou idealizaci Janova vladařského portrétu.⁵³ Přitom označování národního či zemského původu Bertholet od Dubravia přebírá: českou šlechtu sice chápe jako Čechy (*Boheme d'origine*⁵⁴), avšak Jana a jeho úředníky má za Němce a za Němce považuje dokonce i Dubravia. O necelé století později se otázka, zda byl Jan Němec či nikoli, stala předmětem sporu.⁵⁵

Bertholetovo opisování Dubravia pozoruhodně určuje strukturu kapitoly 48. Dubraviův text tvoří základ, do něhož je možné lucemburské dějiny dosadit. Kniha 48 se sestává *de facto* celá z Dubravia, kterého Bertholet v některých pasážích krátí. Výhodou opisování je, že děj stále sleduje Jana, popř. jeho prvorozence, a text neobsahuje žádné digrese jako kniha 47. Můžeme zde sledovat autorovu kreativitu: v okamžiku, kdy král Jan odjíždí do Lucemburska, o kterém Dubravius neříká nic konkrétního, začlení Bertholet nějakou událost z lucemburských dějin. Potíž je ovšem v harmonizaci chronologie: lucemburské dějiny by se měly časově trefit do Janových odjezdů z Čech. Janových pobytů v Lucembursku však bylo ve skutečnosti více, než Dubravius vypráví (hovoří o třech), navíc humanista není příznivcem častého a přesného datování, takže Bertholet nemůže mít přehled o tom, kdy se vyprávěný příběh odehrál. Navíc uváděná lucemburská privilegia pro Marche (1327) a La Roche (1331) jsou datována před Velikonocemi. Aby je mohl chronologicky správně zařadit, musel by datum převést na „nový styl“. Privilegia jsou zkrátka o rok pozdější, než Bertholet píše (1328 a 1332).⁵⁶ Bertholetovy šance trefit se do Dubraviem vyznačených okamžiků byly od počátku mizivé a není tudíž divu, že se mu to nepodařilo. Lucemburské dějiny se mu o několik let předbíhají:

52 *Tamtéž*, kniha 50, s. 141.

53 *Tamtéž*, s. 118.

54 J. BERTHOLET, *Histoire VI*, s. 7.

55 Viz výše, pozn. 7.

56 RBM III, s. 560, č. 1429 a s. 736, č. 1889.

Děj	Bertholet strana	Zdroj
Jan odjíždí do Lucemburska	49	Dubravius 20, s. 529
Smlouva s barským hrabětem (Boniny zásnuby), akvizice Damvillers, Munster, donace Huminu, válka s městem Mety, obléhání, mír s metskými ca 1323–1326	49–71 (21 s.)	Listiny.
Jindřich z Lipé a královna-vdova, obvinění biskupa Jana z Dražic, návrat do Čech, snaha o restituci královských hradů, zatčení Jindřicha z Lipé, konflikt se šlechtou, pomoc arcibiskupů, odjezd do Lucemburska 1315–1319	71–75 (5 s.)	Dubravius 20, s. 529–533 ⁵⁷
Privilegia města Marche (1327 správně 1328)	75–77 (2 s.)	Listina.
Konflikt královen a odvezení Václava do Paříže – narození Jana – pokus o výměnu Českého království za Rýnskou Falc	77–79	Dubravius kniha 20, s. 535–537
Řešení konfliktu královen	80	resumé Dubravia?
Potření dulcinistické hereze, výprava do Prus a Litvy	80–81	Dubravius 20, s. 539–541
Sňatky dětí	81	Dubravius 20, s. 541–542
Italská výprava, úspěchy, spor císařem kvůli Itálii, zrušení zásnub Bony a Jana (Jindřicha) Karel v Itálii (velmi stručně)	82–83	Dubravius 21, s. 548–552
Válka proti Míšňanům: pomsta za návrat Bony výprava do Lužice a dobytí Zhořelce, Bonin sňatek s Janem Francouzským, Janův vpád do Otových Rakous, válka na Dunaji	83–85	Dubravius 21, s. 552–554
Konspirace proti Karlovi v Itálii (otrava), Karel čeká posily z Čech, nabírá italské vojáky, posily od Balduina, bitva v den sv. Kateřiny 1330	85–88	Dubravius 21, s. 554–556
Jan a Karel v Itálii: Ota Rakouský dobyl zpět své hrady, Janův a Karlův návrat do Čech, Karel vítán oslavami; jeho charakteristika; Jan žárli; Karel moravským markrabím; Jan odjíždí do Lucemburska	88	Dubravius 21, s. 557–558
Privilegium pro La Roche (1331 správně 1332)	89–91	Listina
Jan v Avignonu	91	Dubravius 21, s. 558
Smrt Elišky (1330), Eliščin portrét, Janův návrat do Čech, nedostatek financí, ražba nekvalitní měny	91–92	Dubravius 21, s. 558–559

Cílem těchto lucemburských vsuvek je pochopitelně přinést důkazy o tom, co říká Dubravius: Jan pečoval o svou rodnou zemi. Pro Lucemburčany, kteří se těšili králově pozornosti, je reprodukování Janových nedostatků popsanych českou zemskou historiografií bezpředmětné. Bertholet to pochopil beze zbytku. Na naprosté minimum zkrátil problémy Elišky Přemyslovny s macechou, které zobecnil s nadhledem člověka, který ví, jak to v historii chodí: „*Historie nám poskytuje nepřeberně příkladů této povahy a bylo by Bohu libé, kdyby ženy tak často nerozštěcovaly plameny nesváru v nejjednodušších královstvích a nepozbývaly nejuvíce prosperujících států.*“⁵⁸ Výtky na Janovu adresu, z nichž pravděpodobně určitou část nepochopil, pokud možno vynechal. Ponechal např. Dubraviovu poznámku, že Jan nechal razit nekvalitní měnu, „*což mu vůbec nebylo ke cti.*“⁵⁹ Připouštěl, že Jan chtěl Elišku pokořit, a proto nechal odvézt malého Václava do Francie. Ke smrti královny ale připsal, že Jan „*s bolestí poskytl poslední službu kněžně, již vděčil za korunu, kterou nosil.*“⁶⁰ Zřejmě si nedovedl představit, že se král mohl nezúčastnit královnina pohřbu.

Kniha 49. se zabývá výhradně dějinami Lucemburska. Bertholet opustil Dubravia, který je nadále příliš stručný. Nyní více používá listiny. Zabývá se i situací v říši a do textu přepisuje listiny, jež jsou otištěny *in extenso* v příloze: jde zvláště o druhý sňatek krále Jana, Karlovu a Janovu Jindřichovu rezignaci na Lucembursko, jmenování románského senešala a Janovu závět. Poslední z témat Bertholet komentuje slovy: „*Ž listiny jsou patrná opatření, která Jan přijal, aby jeho syn Václav nepřišel o lucemburské hrabství. Ale vše bylo zbytečné; protože po jeho smrti nejprve obsadil hrabství na téměř osm let jeho syn Karel a choval se tam, jako by byl jeho absolutním pánem.*“⁶¹ Tvrzení zopakuje na začátku knihy 51, kde rozvádí zadlužení Lucemburska za Karlovy vlády.⁶²

Idealizace Janova portrétu

Všechny tři v úvodu zmíněné elementy Janova portrétu pak nalezneme v knize 50.: uvádí se zde Janova privilegia pro lucemburská města včetně založení výročního trhu později zvaného *Schobermesse* (1340).⁶³ Bertholet sám toto označení neuvádí – zřejmě si neuvědomil, že jde o trh, který existoval i v jeho

57 U Dubravia pak následují boje v Ludvíkově vojsku, Mühlendorf, udělení Brani-borska Ludvíkovi a výprava do Lužice. Bertholet o tomto pojednal v knize 47.

58 J. BERTHOLET, *Histoire* VI, kniha 48, s. 77.

59 *Tamtéž*, s. 91; srov. J. DUBRAVIUS, *Historia Bohemica*, s. 559.

60 J. BERTHOLET, *Histoire* VI, s. 91

61 *Tamtéž*, kniha 49, s. 131.

62 *Tamtéž*, kniha 51, s. 187.

63 *Tamtéž*, kniha 50, s. 141–166.

době.⁶⁴ Kniha 50. se dostává ke konfliktu Ludvíka Bavora s papežem Klimentem VI. a Karlově volbě římským králem, na kterou navazuje bitva u Kresčaku. Nalezneme zde text Jeana Froissarta – umně zpracovaný středověký mýtus o hrdinské smrti krále Jana, jenž je zdrojem prvního bodu Janovy charakteristiky.⁶⁵ Třetí z aspektů – místo posledního spočinutí – zaujímá v knize 50. několik stran. Bertholet má také zajímavé vysvětlení králových posmrtných peripetií: „*Když vidíme rozličné přesuny, které byly činěny s tělem krále Jana, řekli bychom, že si stěžoval na to, že jej nepohřbili v opatství Clairefontaine tak, jak nařídil ve svém testamentu; a nebo že to byl jeho osud, nespočinout ani po smrti více než za svého života, kdy byl nejaktivnějším knížetem svého století; a rovněž i nejpodnikavějším, když projížděl Německo, Čechy, Uhry, Polsko; Itálii, Francii a Nizozemí, vždy ozbrojen a připraven k boji.*“⁶⁶ První z výkladů se ujal a byl hojně opakován v souvislosti s novou translací Janových ostatků, druhou verzi nalezneme mj. i v Palackého *Dějínách národu českého*.⁶⁷

Janův život Bertholet uzavírá trojím královým portrétem, který je dosti konvenční. Nejzajímavější a nejdůležitější je vymezení se vůči české historiografii: „*Němečtí spisovatelé a mimo jiné Dubravius, olomoucký biskup, jej vykreslují jako krále propadlého pijáctví, milovníka hodování, jenž nevyhledával nic než své potěšení a ochuzoval České království, aby obohatil své lucemburské hrabství. Ale takový*

64 Janovo privilegium identifikuje se současnou tradicí text o *Schobermesse* v *Luxemburger Wochenblatt* ze září 1821, který objasňuje toto pojmenování spojené se zprávou o smrti krále Jana u Kresčaku: „*Die Botschaft von dem Hinscheiden des Königs traf eben in den ersten Tagen der Messe ein, und die Trauer, welche dieses veranlaßte, war so groß, daß die Kaufleute und Krämer sich genöthiget sahen, ihre Waaren, ohne auch nur das mindeste verkauft zu haben, wieder einzupacken, welches die Veranlassung wurde, diese Messe die schadbare Messe zu nennen. Hieraus ist später der Name die Schaber- oder Schober- Messe geworden, den sie auch noch bis zum heutigen Tage behalten hat.*“ Viz *Luxemburger Wochenblatt*, Nr 22, 1. September 1821, s. 1–2. Podle článku řadí *Schobermesse* Lucemburk mezi velká německá města, jež provozují podobné městské slavnosti. Uvádí se zde rovněž, že Jan udělil Lucemburku a Praze Bürgerrechts-Reziprozität (viz výše argument 4). Bylo by zajímavé vědět, proč tomu Lucemburčané přikládali takovou váhu.

65 J. BERTHOLET, *Histoire* VI, kniha 50, s. 167–176.

66 *Tamtéž*, s. 177–178: „*A voir les diverses translations qu'on fit du corps du Roi Jean, on diroit qu'il se plaignoit par là de n'avoir point été inhumé dans l'Abbaie de Clairfontaine, selon qu'il avoit ordonné par son testament ; ou bien qu'il étoit de sa destinée de n'être pas plus en repos après sa mort, que lorsqu'il étoit en vie, durant laquelle il a été le Prince le plus actif de son siècle ; autant que le plus entreprenant, n'ayant fait que parcourir l'Allemagne, la Boheme, la Hongrie, la Pologne ; l'Italie, la France & les Pays-Bas, toujours en armes, ou toujours prêt à les prendre.*“

67 František PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě podle původních pramenů* I, Praha 1940, s. 476. Palacký měl k dispozici šestý díl Bertholeta i Lenzovu biografickou skicu.

charakter je příliš přemrštěný na to, aby se mu dalo věřit, a nepochybně nenávist lidí tohoto národa vůči němu, jako cizinci, byla příčinou toho, že – jelikož jej vůbec neměli rádi za jeho života – očernili jej ohavnými rysy po jeho smrti.“⁶⁸ Dlužno říci, že Bertholet žádné další „německé“ spisovatele neuvádí – snad měl na mysli Dubraviuovo zdroje.

Vymezování se vůči české historiografii je markantní i u Lenze: jeho hlavními prameny jsou totiž *Kronika zbraslavská* Petra Žitavského (33% odkazů) a Karlův vlastní životopis *Vita Caroli* (15% odkazů), které nahlížejí na Jana obdobně jako Dubravius (10% odkazů). Lenz však cílí svou kritiku na osoby, nikoli na národ. O Petrovi kupříkladu říká: „*Autor Chron. Aul. Regiae se hněvává na krále, protože odjel ze země s plnými kapsami. Říká, že lid mu zlořečil. Ale prelátů křičeli nejvíce. A náš autor k nim patří. Nesmíme se tedy divit jeho špatné náladě a zohledňovat ve vztahu ke králi Janovi hněv jeho historika. Tento prelát, ačkoli Jana obviňuje, jej do určité míry opěvuje.*“⁶⁹ Lenz na rozdíl od Bertholeta nepostřehl zemský rozměr této kritiky. A tvrzení Karla IV., že královská doména byla celá zastavená, šmahem odbývá jako přehnané.⁷⁰

Bertholetův originální portrét českého krále není o mnoho méně přemrštěný než Dubraviův – avšak na opačnou stranu: „*Abychom si vytvořili přesnou představu o charakteru Jana Slepého, je třeba si jej představit jako knížete obávaného a ctěného svými sousedy, kteří se báli jeho moci; respektovaného a drahého lidu jeho země (ses peuples), jemuž vládl dobrotivě; milovaného svými dětmi, které obohatil rozlehlými panstvími; proslaveného svou odvahou, svou neohrožeností a svými vojenskými činy; obdivuhodného v rozličných záležitostech, jichž byl, abych tak řekl, prvním hybatelem a o nichž jednal se všemi evropskými vladaři, jichž byl rádcem; proslulý množstvím zdárilých podniků, které uskutečnil v různých královstvích, z nichž vyšel téměř vždy vítězně.*“⁷¹ Portrét nepůsobí věrohodně, protože Bertholet toho z Dubravia opsal příliš mnoho: že byl Jan drahý lidem v zemích, v nichž panoval, je v rozporu s tím, co píše o českém národě; a na lásku Janových dětí vrhá stín nezakrývaná žárlivost na Karla.⁷² Učený jezuita touží po ideálních vzorech a zjevně není ochoten relativizovat. Druhý Janův portrét je duchovní a také dosti poplatný

68 J. BERTHOLET, *Histoire* VI, kniha 50, s. 178: „*Les Ecrivains Allemands, & entre autres, Dubravius Evêque d'Olmütz, le dépeignent comme un Roi adonné à l'ivrognerie, aimant la bonne chère, ne cherchant que ses plaisirs, & dépouillant le Royaume de Bohême pour enrichir son Comté de Luxembourg. Mais ce caractère est trop outré, pour être crû, & sans doute, que la haine de ceux de cette nation contre lui, comme étranger, aura été cause que ne l'ayant point aimé pendant sa vie, ils l'auront noirci de traits odieux après sa mort.*“

69 P. A. LENZ, *Jean l'Aveugle*, s. 35, pozn. 1.

70 *Tamtéž*, s. 51, pozn. 4.

71 J. BERTHOLET, *Histoire* VI, kniha 50, s. 178.

72 *Tamtéž*, kniha 48, s. 93

ideálům Bertholetovy doby;⁷³ třetí shrnuje Janovy zásluhy o Lucembursko, které mají svůj původ v české historiografii a pro něž Bertholet našel doklady: „*Je prokázáno, že žádný lucemburský hrabě neumožnil takový rozkvět hrabství jako Jan Slepý, protože se nespokojil s tím, že pečoval o obchod a hojnost, nýbrž získal holdy tak hojné a tak význačné jako žádný z jeho předchůdců*“. Holdy sice mezi argumenty pro přesun Janova těla nepatřily, ale později se staly významnou charakteristikou královy vlády v Lucembursku.⁷⁴

Závěr

Otázka původu charakteristik krále Jana jakožto osobnosti, jež se zasloužila o Lucembursko, nás zavedla k lucemburským dějinám Jeana Bertholety. Z analýzy knih 47–50 jeho *Histoire* vyplývá, že teze, podle níž Jan miloval Lucembursko, pečoval o ně a zasloužil se o jeho rozkvět, není výsledkem analýzy Janovy vnitřní lucemburské politiky, ale je převzata ze starší české historiografie, která koncipuje Janovu vládu na protikladu neláska k Čechům – láska k Lucembursku. Bertholetovou zásluhou je, že do této koncepce dosadil konkrétní dokumenty, které mají Janovu péči o Lucembursko doložit.

Faktem nicméně je, že Lucembursko na rozdíl od Čech nevykazuje žádné silné známky zemského patriotismu: Z otazníků kolem data 1443 vyplývá, že Lucemburčané 18. století na sebe nahlíželi jako na samostatný národ jen s obtížemi a nedávná publikace *Inventing Luxembourg* dokonce říká, že „national community“ ve smyslu *Schicksalsgemeinschaft* se až do 19. století v lucemburské historiografii nevyskytovala. Na druhou stranu jsme výše citovali pasáž, kde Bertholet dělí své čtenáře na cizí a lucemburské, přičemž u lucemburské čtenářské komunity předpokládá eminentní zájem o podrobnosti. Samotná Bertholetova historické narace také nepostrádá patriotické aspekty, protože přejatá česká koncepce výkladu vlády Jana Lucemburského je výrazně zemská (Čechy versus Lucembursko a Češi versus Němci, kteří byli záhy v národním kontextu chápáni jako Lucemburčané, ačkoli nešlo vždy o osoby z Lucemburska). Na jejím základě Bertholet Janův portrét pojal zrcadlově, tudíž rovněž zemsky. Společenství Lucemburčanů zde přítomné

⁷³ *Tamtéž*, kniha 50, s. 179: „*Mais quelques grandes qu'ayent été ce vertus guerrieres & politiques, il ne fut pas moins estimable par son zèle à faire des fondations pieuses, & par son ardeur à combattre les schismatiques, & à extirper les hérésies. Il est vrai qu'on l'accuse de quelques dérèglements de moeurs, mais il en fit pénitence, & on doit croire que s'étant réconcilié ave son Dieu, il en aura obtenu miséricorde. Du reste, il a constamment été droit, bon Seigneur, bon pere, bon ami, bon allié, & grand Capitaine.*“

⁷⁴ J. BERTHOLET, *Histoire* VI, kniha 50, s. 180; P. PÉPORTÉ – S. KMEC – B. MAJERUS – M. MARGUE, *Inventing Luxembourg*, s. 33.

je (Jan v Berholetově interpretaci ve vysokých úřadech upřednostňoval osoby svého národa), zatím však spíše implicitně či potenciálně a především jako pasivní předmět Janovy péče. Tuto pasivní potencialitu asi cítili ti, kdo měli rozvinutější národní cítění a mohli proto obvinít Lucemburčany – jak bylo výše citováno – z „hanebného nevděku vůči jejich královskému dobrodinci a z trestuhodné lhostejnosti ke slávě jejich země“.

Zemský patriotismus starší české historiografie se stal základem nejen pro „velké vyprávění“ českého národa 19. století, ale v Berholetově zrcadlové úpravě posloužil i rodícímu se lucemburskému nacionalismu a utváření představy lucemburského společenství, jež si zvolilo krále Jana za otce vlasti. Lenzova biografická skica vznikla již v době, kdy tato Janova charakteristika vešla do obecného povědomí. Protože Lenz čerpal z větší části z české historiografické tradice – Petra Žitavského, Karla IV., Dubravia a jeho interpreta Bertholety, nemohl tuto národní představu nepotvrdit. Stvrdil rovněž potřebu vymezit se vůči české kritičnosti. Bertholetovo dílo předznamenává nejen Janův obraz jako panovníka pečujícího o rozkvet své země, ale i další aspekty jeho raného národního portréty – froissartovské hrdinství a posmrtné osudy. Rozšíření tohoto portréty i jeho vliv poukazují na významnou úlohu, kterou tolik kritizované dílo nešťastného autora sehrálo při národní sebe-identifikaci Lucemburčanů v první polovině 19. století. Vliv Jeana Bertholety na lucemburskou národní představu je zřejmý na příkladu Jana Lucemburského. Pro větší průkaznost by bylo třeba Bertholetův vliv doložit i dalšími příklady. Jako závěr však zde můžeme navrhnout otázku: nebyl nakonec právě opovrhovaný moralizující jezuita otcem lucemburského národního dějepisectví, k jehož dílu se přimklo národní vědomí 19. století?

Užité zkratky:

CLUDEM – Centre luxembourgeois de documentation et d'études médiévales

RBM – Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae

Jana Fantysová-Matějková, Father of the homeland and father of the national historiography. Jean Bertholet about John of Luxemburg.

The presented study deals with the different status of John of Luxemburg in the Czech and Luxembourg national memory. While the origin of John of Luxemburg's image in Czech historiography is fairly well known and can be followed all the way to the king's contemporary – chronicler Petr Žitavský, the origin of the Luxembourg image of John of Luxemburg is rather unclear. The Bohemian King and Luxembourg Count became a Luxembourg national hero in the 19th century in connection with the effort to relocate his remains from the mausoleum in Kastel-Staadt to Luxembourg as presented in J. Maas' study named *Johann der Blinde, emblematische Heldengestalt des luxemburgischen Nationalbewusstseins im 19. und 20. Jahrhundert* (1997) which monitored the portrait of John of Luxemburg from the king's biographic sketch drawn by P.A. Lenz (1839) until the recent past. The roots of the image of the Luxembourg King John are, beyond doubt, much older. P.A. Lenz did not newly create the thoughts which made John a national hero, he took them over. The presented paper starts with John's description which existed in the first half of the 19th century and proceeds back to the past.

The paper focuses on elements which made it possible to call the King a Luxembourg "père de la patrie". The core of the paper is an analysis of chapters from the sixth book of *Histoire ecclésiastique et civile du duché de Luxembourg et comté de Chiny* (1741–43) by Jean Bertholet, the influence of which was in this context significant (even though it has not been studied in detail yet). Bertholet's text about John is, to a great extent, based on chapters about John's rule taken over from Dubravius's *Historia Bohemica* (1553). Bertholet took over facts from Dubravius, modified them, developed and extended with Luxembourg facts. He not only took over the story, but also the thought of older Bohemian historiography that John loved Luxembourg and on the other hand disliked Bohemia. That is why, John's Luxembourg portrait did not primarily result from analysis of internal Luxembourg policy. It was based on the original Bohemian concept of John's rule which was complemented with Luxembourg facts to document the thesis about the king's love of Luxembourg. It is understandable that Luxembourg people accept the critical view of Bohemian historiography which probably stimulates their national pride.

Bertholet's work probably made the identification of a medieval hero with the emerging nation possible but also created a certain platform for the creation of the Luxembourg nation. In spite of the fact that we can criticize Bertholet for various things, it is obvious that the author played the role of the father of Luxembourg national historiography.

The German version of this study is published in proceedings *Geschichte – Erinnerung – Selbstidentifikation Die schriftliche Kultur und Bildung in den Ländern der Böhmisches Krone im 14.–18. Jahrhundert.* (= *Die Kronländer in der Geschichte des böhmischen Staates V.*, red. Lenka Bobková, under printing).



When ‘Jan Lucemburský’ meets ‘Jean l’Aveugle’:
a comparison of King John of Bohemia’s representation
in the Czech lands and Luxembourg¹.

Pit Péporté

Abstract:

When ‘Jan Lucemburský’ meets ‘Jean l’Aveugle’: a comparison of King John of Bohemia’s representation in the Czech lands and Luxembourg.

The fourteenth century ruler, King John of Bohemia, has been represented in many, but differing ways in what is today the Czech Republic and in the Grand Duchy of Luxembourg. This contribution compares the king’s representations in those two countries and explains how their national master narratives have been borrowing from medieval sources. It compares the work of the two nineteenth century historians František Palacký and Jean Schoetter, the speeches given by delegations from both countries at a 1905 ceremony in France as well as collaborations between scholars since the 1990s.

Key words: *John the Blind (of Bohemia), František Palacký, Jean Schoetter, king’s representation, historic memory*

In 1989 random people in Luxembourg were asked by telephone who they considered the most important historical figure. The results showed in second place the fourteenth-century monarch John, king of Bohemia and count of Luxembourg.² He was surpassed only by Grand-Duchess Charlotte, a symbol of Luxembourg’s survival during the Second World War.³ When the poll was repeated in 2004, he had fallen to sixth place, but still made it easily into the

1 This article is based on research undertaken for my PhD thesis, submitted in 2008 at the University of Edinburgh with the title *The creation of medieval history in Luxembourg*. A reworked version of this thesis has been published as: PIT PÉPORTÉ, *Constructing the Middle Ages: Historiography, collective memory and nation-building in Luxembourg*. National Cultivation of Culture 3. Publications of CLUDEM 34, Leiden and Boston 2011.

2 *Iles-Tageblatt Umfrage zur Luxemburger Geschichte*, tageblatt, 18 April 1989, 4.

3 Paul MARGUE, *Grande-Duchess Charlotte*, in: *Lieux de mémoire au Luxembourg. Usages du passé et construction nationale*, ed. Sonja Kmec – Benoît Majerus – Michel Margue – Pit Péporté, Luxembourg 2007, p. 121–126.

top ten.⁴ In the Czech Republic, John did not feature among the historical figures of a television survey from 2005, but his son Charles IV took the lead.⁵ In fact, a year later 40% of people asked considered Charles's reign the apex of Czech history.⁶ From a nationalist's perspective the reason for this difference in perception must be evident: John was a Luxembourger, who brought greatness to his homeland, but ruled Bohemia as a foreigner. Charles, on the other hand, was a true Bohemian through his mother and much less interested in Luxembourg. This narrow nationalist view, however, would do justice neither to these historical figures, nor to the development of their representations.

'History' should not be understood as synonymous with 'the past', but in the sense of a 'representation of the past'. A such, history is always written in a present with the aim of providing orientation for the future. Representations of historic figures are therefore always shaped by the contemporary needs of the historian, artist or political agent, referring to them. And yet, to remain plausible 'history' has to be congruent with both primary and secondary sources. The following pages therefore explore the interaction between the constraints created by historiographical traditions and the necessary flexibility in interpretation to readapt history for newly emerging needs. To this end, this article compares the role of King John of Bohemia in collective memory in the two regions that are today the Czech Republic and the Grand Duchy of Luxembourg. It bases its analysis on those moments when an exchange took place between Czech and Luxembourgian historians or politicians. Since it will be impossible to analyse all of such instances in a few pages, I will focus on four moments in particular.⁷ The first section will examine medieval narrative sources in Bohemia and Western Europe, mainly because these create the foundations for most subsequent representations. The next section will present how these sources were read in the nineteenth century by comparing the two historians František Palacký and Jean Schoetter. Both were marked by a

4 This poll carried out in November and December 2004 and commissioned by Fernand Fehlen for his research project FNR/02/05/06 based at the University of Luxembourg.

5 František ŠMAHEL, *'Old Czechs were hefty heroes': the Construction and Reconstruction of Czech National History in its Relationship to the 'great' medieval past*, in: *The Uses of the Middle Ages in Modern European States. History, Nationhood, and the Search for Origins*, ed. Robert Evans – Guy Marchal, Basings-toke 2011, p. 255.

6 Ibid., p. 256.

7 Among the notable occasions that will be ignored in this article are a row over John's remains in 1929, the transfer of John's bones to Prague for a detailed analysis in 1981, the state visit of Vaclav Havel to Luxembourg in 1991 and the state visit of Grand Duke Henri to the Czech Republic in 2005.

positivists approach and the onset of nationalism. This will be followed by an analysis of a ceremony in France in 1905, which saw delegations of politicians from Prague and Luxembourg celebrate together the memory of King John. The last section will turn again to academic exchanges and focus in particular on the late 1990s, when scholars from both countries started to meet.

* * *

When turning to the first depictions of John in medieval historiography and literature, one can observe major differences between Central European and Western European authors. The medieval and early-modern Bohemian tradition was heavily influenced by Peter of Zittau. As the chronicler, and later also abbot, of the grand Cistercian abbey of Zbraslav, Peter of Zittau was not only a first-hand witness of many the events he described, he was also a political player in his own right. In his *Chronicon Aulae Regiae*,⁸ Peter first revealed himself as actively encouraging the plan to hand the disputed Bohemian crown to John, who then was merely the under-age son of Henry VII, emperor-elect and count of Luxembourg. Peter was part of the Bohemian delegation that went to negotiate the terms with the emperor. After John received the Bohemian crown and rode into Prague, Peter lauds him in the most positive tones as an angelic figure and bringer of peace.⁹ But over time John failed to live up to Peter's expectations: the chronicler accused him of neglecting his realm, extorting high taxes from his lands and using these riches for his politics in the West. John also never managed to impose himself as a strong monarch against the Bohemian nobility and, after much struggle for power, only came to a compromise with the great barons. The fact that John showed little interest in Peter's abbey probably did not help either. At this stage, John's Přemyslid wife Elizabeth becomes Peter's beacon of hope. As *vera heres Boemie*,¹⁰ she stands for the Přemyslid tradition; like her father Wenceslas II, she was also a benefactress of Peter's abbey. When John repudiated her in 1319, Peter changed tone once and for all.¹¹ Most notably he ridiculed John's chivalric display, such as his unsuccessful attempts at founding an Arthurian round table in Prague, or falling of his horse

8 Peter of Zittau, *Chronicon Aulae Regiae*, in: *Fontes Rerum Bohemicarum* 4, ed. Josef Emler, Praha 1882.

9 *Ibid.*, p. 174–175, p. 178.

10 *Ibid.*, p. 265.

11 See *ibid.*, p. 251.

during a tournament.¹² His portrayal of John as a wastrel and a rash belligerent grew sharper.

Peter of Zittau was a major inspiration for most later Bohemian and Moravian chroniclers. Francis of Prague replicated several passages from the *Chronicon Aulae Regiae*, some almost literally, and with them Peter of Zittau's views.¹³ While Beneš of Weitmil was a little more lenient on the king,¹⁴ this was probably due to his work being most likely commissioned by John's son, Emperor Charles IV, and the author thought it wise not to disparage his predecessor.¹⁵ Beneš's comments on John's death were actually flatteringly heroic and later gladly taken up by Czech and Luxembourgian nationalist poets and historians in the nineteenth and twentieth centuries.¹⁶ That said, however, Charles left a rather mixed impression of his father in his autobiography.¹⁷ He concedes that John fulfilled his royal duty as overlord, but he did agree with several of Peter of Zittau's critiques, above all John's wasteful squandering of money and his failure to live up to his chivalric aspirations.¹⁸ A major reason for these similarities between Peter and Charles was the political purpose shared by both. Peter longed for a revival of the 'golden age' of Wenceslas II's reign, a longing never fulfilled. It was an age that kingship lay uncontested with the Přemyslid dynasty and when Zbraslav Abbey was founded (1292) and richly endowed. Charles IV could accept this narrative, because it allowed him to style himself as a worthy successor who knew to restore the past grandeur. It also meant that John was relegated to that tumultuous interlude between these two 'golden ages'.

¹² Ibid., p. 252, p. 257.

¹³ See for instance: *Venit eciam rex ... non solum ob hoc, ut reginam videret, sed ut pecuniam ab hominibus extorqueret*, in: Francis of Prague, *Chronica*, Fontes Rerum Bohemicarum 4, ed. Josef Emler, Praha 1882, p. 398. Cf.: *Venit autem non solum ob hoc rex, ut reginam cerneret, sed ut pecuniam ab omnibus extorqueret*, in: Peter of Zittau, *Chronicon Aulae Regiae*, p. 273.

¹⁴ Beneš of Weitmil, *Chronica*, in: Fontes Rerum Bohemicarum 4, ed. Josef Emler, Praha 1882.

¹⁵ Peter HILSCH, *Johann der Blinde in der deutschen und böhmischen Chronistik seiner Zeit*, in: Johann der Blinde. Graf von Luxemburg, König von Böhmen. 1296–1346. Tagungsband der 9es Journées lotharingiennes. 22.–26. Oktober 1996. Centre Universitaire de Luxembourg. PSH 115; Publications du CLUDEM 14, ed. Michel Pauly, Luxembourg 1997, p. 30.

¹⁶ See for example Palacký and Schoetter below.

¹⁷ Charles IV of Bohemia, *Vita Caroli Quarti*, ed. and trans. Eugen Hillebrand, *Vita Caroli Quarti. Die Autobiographie Karls VI.*, Stuttgart 1979, p. 116–118.

¹⁸ Ibid., p. 182–184, p. 196.

The Bohemian tradition conflicts with John's image as promoted in Western Europe in many ways.¹⁹ One reason is that John himself was a patron of literature, not least of Guillaume de Machaut. Machaut's *Jugement du roy de Behaigne* (Judgement of the king of Bohemia), written under the king's patronage, portrays John as a new Arthur, who holds court in a castle hidden away in the woods in the Ardennes, who judges expertly on matters courtly and who is generous in his gifts to his guests.²⁰ John's death at the battlefield of Crécy, however, left much more of an impact on authors for the following couple of decades. Unlike in Bohemia, John's political deeds found few chroniclers to comment on in the West. Instead the field was left to heralds and poets, who first lamented his 'heroic death'²¹ and would later look back at him nostalgically as the last flowering of the chivalric age.²² Later in his career, Guillaume de Machaut was part of that movement. Writing at that point in the services of Charles II of Navarre, he upheld John as a shining example of knightly virtues as had been propounded earlier by the *Queste del Saint Graal* or Geoffroy de Charny.²³ John is presented as a selfless, almost ascetic hero, who had travelled throughout Europe and was present on all great battlefields, from the plains of Lombardy to the marches of Lithuania.²⁴ For contemporary chroniclers, John's death at Crécy would overshadow all other of his deeds. The best-known of these chroniclers and the most influential for posterity was Jean Froissart. Although Froissart did mention John of Bohemia at a few short instances in his *Chro-*

19 See also: Michel MARGUE, *Jean de Luxembourg, prince idéal et chevalier parfait: Aux origines d'un mythe*, *Mediaevalia Historica Bohemica* 5, 1998, p. 11–26; Ernst VOLTMER, *Johann der Blinde in der italienischen und französischen Chronistik seiner Zeit*, in: *Johann der Blinde* (Note Num. 15), p. 37–81.

20 GUILLAUME DE MACHAUT, *Le Jugement du roy de Behaigne*, ed. James I. Wimsatt – William W. Kibler (Athens GA. 1988), l. 1296–1297.

21 See for example, JEHAN DE BATTERY, *Li dis des VIII blasons*, ed. Adolf Tobler, in: *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* 5, 1864, p. 211–225; Jaap TIGELAR, *Dese es van Behem coninck Jan. Een onbekende ererede over Jan de Blinde, graaf van Luxemburg, koning van Bohemen (1296–1346)*, in: *Queeste* 10, 2003, p. 146–161.

22 For example, EUSTACHE DESCHAMPS, *Balade CCCX*, ed. Le marquis de Queux de Saint-Hilaire, *Oeuvres complètes de Eustache Deschamps. Société des anciens textes français*, Paris, 1880, vol. 2, p. 310–314.

23 *La Queste del saint Graal roman du XIIIe siècle*, ed. Albert Pauphilet. *Classiques français du moyen âge* 33, Paris 1949; Richard W. Kaeuper and Elspeth Kennedy (edd.), *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny: Text, Context, and Translation*, Philadelphia 1996.

24 GUILLAUME DE MACHAUT, *Le Confort d'Ami*, ed. and trans. Robert Barton Palmer, New York and London 1992, l. 2923–2929, 2989–2997, 3007–3015, 3022–3028, 3031–3032 and 3054–3060.

niques, the lengthiest passage on the king is certainly the description of his death.²⁵ One can debate whether Froissart himself saw John's behaviour positively or not,²⁶ yet the passage greatly helped perpetuate the heroic image of the king.

John's posthumous image was to move constantly between the two extremes set in medieval accounts: the rash wastrel as advanced by Peter of Zittau on the one side, the courteous knight as promoted by Guillaume de Machaut on the other. Peter of Zittau's account represented the main source for fifteenth and sixteenth century historians of Bohemia, such as Enea Silvio Piccolomini or Jan Dubravius, due to its very detailed nature as well as the character of this source. Historians from the duchy of Luxembourg, such as Jean Bertels or Jean Bertholet, on the other hand, kept the additional knowledge of Froissart.

František Palacký (1798–1876) and Jean Schoetter (1823–1881) were two nineteenth-century historians, who most likely never met, but who had an important impact on John's representations – the first one in Bohemia, the other in Luxembourg. Palacký's *Geschichte von Böhmen* dedicates half a tome to the king; Schoetter wrote two volumes focussing entirely on the king's life. Publishing 23 years apart, neither was the first modern historian to write about John in their region, but they were groundbreaking in providing for their respective countries an account of the king that was based on a new reading of the primary sources and that served a national purpose. And yet, their backgrounds were relatively dissimilar. The Moravian born Palacký received a wide education marked by the spirit of the Enlightenment.²⁷ After deciding for a career as a historian, the *wunderkind* was mainly self-taught and his discussions at the Viennese hotel *Zum Weißen Wolf* probably more influential than his academic experiences in that city.²⁸ Schoetter's career seems more conventional. After schooling in Diekirch and Luxembourg, he went to acquire a PhD degree from Leuven University.²⁹ He returned to become a

25 Jean FROISSART, *Chroniques*, ed. Kervyn de Lettenhoven, *Oeuvres de Froissart* (Brussels 1867–1877), vol. 5, p. 54–55.

26 See Pit PÉPORTÉ, *Constructing the Middle Ages* (Note Num. 1), p. 174–175.

27 Joseph Frederick ZACEK, *Palacký. The historian as Scholar and Nationalist*, The Hague and Paris 1970, p. 14–16.

28 Jiří KOŘALKA, *František Palacký (1798–1876). Der Historiker der Tschechen im österreichischen Vielvölkerstaat*, Vienna 2007, p. 60–61. Palacký met several influential scholars at the *Weißer Wolf*, notably the Slavonic philologist Josef Dobrovsky and the German scholar Georg Heinrich Pertz, one of the leading figures of the *Monumenta Germaniae Historica*.

29 Tony KELLEN, *Die luxemburgische Geschichtsschreibung: ein Rückblick und ein Ausblick*, in: *Jonghêmecht. Blätter für heimatliches Schrift- und Volkstum* 7, 1933, p. 152–154.

teacher at his former secondary school, the Royal Athenaeum in Luxembourg, in 1853. It must be noted though, that Schoetter was the first academically trained historian in Luxembourg.

Both authors shared a positivist approach and their methodical differences are minor. Palacký's range of sources is impressive. Using not only the Dalimil chronicle for the early years of John's reign, or the obvious *Chronicon Aulae Regiae* by Zittau, he also refers to a large number of charters, and less famous Central European chronicles. Even less than Schoetter, he quotes only a small amount of secondary literature. Schoetter, on the other hand, made more use of references and even quotes lengthy passages from primary sources in his footnotes. Moreover he knew Palacký's work and quotes him occasionally.³⁰ Sometimes, one even gets the suspicion that Schoetter plagiarised Palacký – his main rescue is the wealth of footnotes with direct quotations, mainly from Zittau, often lacking in Palacký. Given their methodological similarities and that both authors relied heavily on Peter of Zittau's very detailed account, they took over a number of his verdicts. Neither denied that John was rash in his decisions, greedy for money and quick to go on war. The king's constant need for financial funds was a particularly well-established motif. Palacký saw John's main political interest in Bohemia to bring in enough taxes to pay off his debt abroad, while of course he should have increased his efforts to establish order instead.³¹ Also taken over from Zittau is his description of the king's dubious methods to raise these funds.³² Schoetter cites the same passages,³³ but the historian showed overall less interests in Bohemian affairs. He did, however, criticise John's financial policies in the West, above all for pawning some his lands and towns. He saw in this practice the reason for Luxembourg's unsettling downfall,³⁴ as it finally came about in the duke of Burgundy's conquest of the duchy in 1443.³⁵

30 It seems that Palacký citations from Dalimil was Schoetter's only source of that chronicle. He also depends on Palacký for some minor sources, such as a Polish chronicle. See Jean SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, Luxembourg 1865, vol. 2, p. 181, n. 3. Interestingly Schoetter claimed despite his knowledge of Palacký that the main motivation behind his efforts were the lack of a "quellenmäßige Darstellung". Ibid., vol 1, p. 5.

31 František PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen. Größtentheils nach Urkunden und Handschriften*, vol. 2, part 2, Prague 1842, p. 157, 159, 238.

32 Ibid., p. 224–5.

33 See for example, SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, vol. 1, p. 339–340.

34 Ibid., vol. 2, p. 269.

35 For a deconstruction of the topos of the 'foreign dominations' of Luxembourg see Pit PÉPORTÉ – Sonja KMEC – Benoît MAJERUS – Michel MARGUE, *Inventing*

Western sources were not much used by either author, though occasionally they helped to provide some exciting detail to the narrative, such as Froissart's description of the Crécy battlefield. The main reasons for this certainly being either their less detailed, or their purely literary character, in other words, they shed little light on political dealings, the main interest of these positivist historians. It further seems plausible that neither author actually knew many of the 'Western' sources. Both knew of Guillaume de Machaut only through one secondary source – Pierre-Albert Lenz's brief overview of John's life – but both quote the very same lines from Machaut's *Confort d'Ami* at the very end of their account in the last footnote.³⁶ It provided them with a possibility to finish on a somewhat positive note.

While the similarities between the two representations of King John by Palacký and Schoetter are striking, important differences exist, even though they sometimes hide in detail. Let us consider, for example, some of their comments for 1327.³⁷ They describe how John ventured back to Bohemia, collected some revenue and headed away again for a year. They both add that despite this behaviour John was praised in France and Western Germany for his courteous behaviour, his generosity and his success during tournaments. At first, the passages appear remarkably alike, largely because they are based on Peter of Zittau. But having made this comment, Palacký reverts back to his main point, claiming that Bohemian people were not happy with their king, because he cared so little about them. As in Zittau's chronicle, the comment on John's popularity at foreign courts was meant to emphasise the point that John exploited his people for living a life of pomp and squandering his resources on empty chivalric display. Schoetter, on the other hand, only added how happy kings and princes were to welcome this "lively and light-hearted Luxembourger" (munterer und lebenslustiger Luxemburger) at their courts. While Palacký identified with historic Bohemians, Schoetter took the side of the king.

Luxembourg. Representations of the Past, Space and Language from the Nineteenth to the Twenty-First Century. National Cultivation of Culture 1, Leiden and Boston 2010, chapter 1.

³⁶ One has to speculate to what degree Schoetter was 'inspired' by Palacký. Cf. SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, vol. 1, p. 222–223; Palacký, *Geschichte von Böhmen*, p. 140. The chosen lines are 2923–2926, 2929–2936, and 2975–2984 from the *Confort d'Ami*. Pierre-Albert Lenz had also put these lines at the end of his account on John's life, albeit keeping them in the main text: Pierre-Albert LENZ, *Jean l'Aveugle, Roi de Bohême, Comte de Luxembourg, Marquis d'Arton. Esquisse Biographique*, Ghent, 1839, p. 72.

³⁷ PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*, p. 165–166; SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, p. 354–355.

For the same reason Palacký calls John a “foreigner in Bohemia”, a phrase taken from Peter of Zittau but later made famous by Josef Šusta.³⁸ Palacký did not mean it as a compliment; the stigma of being a ‘foreign ruler’ was a damning label in the age of early nationalism.³⁹ Although Schoetter also quotes the line,⁴⁰ the connotations are different. Being a “foreigner in Bohemia” underlined John’s Luxembourgian character.⁴¹ For Palacký John’s ‘foreign’ origin was reason for his unwillingness to reign for the common good, despite the king receiving good advice from Bohemian nobles;⁴² Schoetter, on the other hand, describes how John was saddened by his lack of popularity and some crucial decisions were based on his bad counsel.⁴³

Palacký and Schoetter were influenced by the different master narratives of their ‘national’ histories.⁴⁴ Palacký was fundamental for shaping the national master narrative in the Bohemian lands. In this narrative, John is only a supporting cast, preparing the way for a much more central figure, namely Charles IV. Commenting on the year 1333 when John left his eldest son in charge of Bohemia, Palacký presents him as a new bringer of order, central authority and political flowering.⁴⁵ When Charles finally takes the crown after John’s death, Palacký again uses the opportunity to compare father and son. He clai-

38 PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*, p. 217; Josef ŠUSTA, *Král cizinec* (České dějiny II/2), Praha 1939.

39 Ferdinand SEIBT, *Johann von Luxemburg in der Historiographie*, in: Johann der Blinde (Note Num. 15), p. 11.

40 SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, vol. 2, p. 126.

41 In the same vein, Palacký interpreted German criticism of Charles IV as a sign that he was truly Bohemian, see František ŠMAHEL, *Old Czechs* (Note Num. 5), p. 253–254.

42 PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*, p. 217–218.

43 SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, vol. 2, p. 126–127.

44 On the Czech national master narratives, see Christiane BRENNER – K. Erik FRANZEN – Peter HASLINGER – Robert LUFT (edd.), *Geschichtsschreibung zu den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert*, Munich 2006; for Luxembourg: Pit PÉPORTÉ – Sonja KMEC – Benoît MAJERUS – Michel MARGUE, *Inventing Luxembourg* (Note Num. 35). For the role of the Middle Ages in these two national master narratives, see the contribution by Michel Margue and Pit Péporté as well as that by František Šmahel in *The Uses of the Middle Ages in Modern European States. History, Nationhood, and the Search for Origins*, edd. Robert Evans – Guy Marchal, Basings- toke 2011.

45 PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen* (Note Num. 31), p. 202: *Die Rückkehr des Kronprinzen Karl in sein mütterliches Erbreich begründet eine neue Epoche in der böhmischen Geschichte; denn mit ihm kehrte auch in die Regeierung Böhmens der Geist gesetzlicher Ordnung zurück, dessen fast 45jähriges nachhaltiges Walten den Staat aus dem tiefsten Verfall zu neidenswerther Macht und Blüthe emporhob.*

med that they could not have been more different: John was brave but vane, active but rash, aiming for greatness but achieving little.⁴⁶ Charles had none of the chivalric aspirations but was an educated prince with perfect self-control, he knew how to calculate and plan.⁴⁷ But most importantly the former was not positively inclined toward his people, the latter loved them. Schoetter contributed to a master narrative in Luxembourg that saw the three reigns of Henry VII, John and Charles IV as a national apogee.⁴⁸ Among these three John stood out due to his heroic qualities. Schoetter's description of the king was in fact rather sober compared to some of his contemporaries, mainly due to his positivist interpretation of the Zbraslaw chronicle, ignored by others. But while Palacký focused entirely on John's imprudence and squandering, Schoetter willingly recognised his military command, diplomatic abilities and presence "at all events of his time".⁴⁹ In the end, he did not shy away from concluding his two volumes by naming John the greatest ever ruler of Luxembourg.⁵⁰

As mentioned above, Palacký and Schoetter most likely never personally met. Direct meetings between Bohemian and Luxembourgian representations of the king, indeed, remained rare events. An important case – possibly the first of its kind – took place in Crécy in 1905. A group of historians had decided to restore the *Croix de Bohême*, an old monument in the shape of a cross, standing on the former battlefield and, according to legend, on the very spot where John of Bohemia had died. The group was led by Louis Léger, a specialist of Slavic Studies at the *Institut de France*, who was interested in the monument's connection with Bohemia.⁵¹

46 Ibid., p. 204: *Markgraf Karl war seinem königlichen Vater in vieler Hinsicht unähnlich; er erbte weder dessen Vorzüge noch dessen Fehler. Der ritterlich tapfere, dabei etwas eitle Johann überließ sich gewöhnlich seinem lebhaften, unstäten, aber doch auf das Edle gerichteten Temperamente; er liebte vor allem die Waffen, so im Ernst, wie im Spiel, suchte Kriege und Turniere auf, stand mehr nach Ruhm als nach Gewinn, verschwendete mehr als er hatte, und wußte auch mehr zu erobern als zu erhalten; er wollte Großes, verfiel aber nur zu oft in's Kleine, weil er nicht zu rechnen verstand.*

47 Ibid.: *Sein gelehrter und ernsthafter Sohn dagegen zeigt allenthalben die vollendete Selbstbeherrschung, und verfuhr auch in allen Geschäften nach Plan und Berechnung (...).*

48 See also Pit PÉPORTÉ – Sonja KMEC – Benoît MAJERUS – Michel MARGUE, *Inventing Luxembourg* (Note Num. 35), p. 33–34, 41–42.

49 SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, vol. 2, p. 282.

50 Ibid., vol. 2, p. 302.

51 Jacques MAAS, *Johann der Blinde, emblematische Heldengestalt des luxemburgischen Nationalbewußtseins im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Johann der Blinde* (Note Num. 15), p. 613.

When the restored *Croix de Bohême* was inaugurated together with a new monument in the town centre of Crécy in 1905, representatives of three countries met, France, Bohemia and Luxembourg. Léger had addressed the *Section historique de l'Institut grand-ducal* – a learned society of historians in Luxembourg – to provide some of the funding.⁵² It seemed only normal that the Luxembourg government sent an official delegation to attend the occasion. They were joined by a delegation of the city of Luxembourg. Bohemia was represented by the mayor of Prague, Vladimír Srb, and his deputy; there was, of course, no 'national' Bohemian government at the time that could have sent delegates. The speeches given at the occasion reflect their author's different views on King John.⁵³

Luxembourg's ambassador to Paris, Henri Vannérus, presented a rather traditional, national Luxembourgian view, which above all celebrated the king's heroic death. Vannérus's mission was to express the gratitude of Luxembourg's grand duke and people to France, but with no word did he mention a historic friendship between the two 'nations'. The mayor of Luxembourg, Alphonse Munchen, however, did exactly that. He took up the phrasing of the restored monument that John had "died for France" (*mort pour la France*), a phrasing that suggests the king's deep attachment to that country and makes him a quasi-Frenchman. The phrase was typical for the Third French Republic and used on many monuments for fallen soldiers since the 1870 war.⁵⁴ Unlike Vannérus, Munchen spoke about the centuries of Franco-Luxembourgian friendship and their shared historic destiny.⁵⁵ The two speakers illustrate a change in perception of John in Luxembourg.⁵⁶ The 72-year old Vannérus was still a member of Jean Schoetter's generation and saw John in the same vein from a purely Luxembourgian perspective. Munchen, on the other hand, was not only 17 years Vannérus's junior, but also a member of the left-liberal party supported by the capital's bourgeoisie. It

52 Archives de la Section Historique de l'Institut grand-ducal 16,6 Sitzungsprotokolle VIII, 1868–1902, report from 18 March 1902; Archives de la Section Historique de l'Institut grand-ducal 16,6 *Sitzungsprotokolle VIII, 1868–1902*, report from 12 June 1902.

53 See *Inauguration du monument de Jean de Luxembourg, roi de Bohême, à Crécy-en-Pontieu. Comte Rendu et discours*, Abbeville 1905.

54 David G. TROYANSKY, *Monumental Politics: National History and Local Memory in French "Monuments aux Morts" in the Department of the Aisne since 1870*, *French Historical Studies* 15, 1987, p. 124.

55 *Ibid.*, p. 11–13.

56 For a detailed analysis of the context, see: Pit PÉPORTÉ, *L'image de la France au Grand-Duché de Luxembourg: discours identitaire et interprétation de l'histoire du XIXe au début du XXe siècle*, in: Laura Fournier – Tania-Isabel Habicht (edd.), *Gallomanie et gallophobie: aspects du mythe français en Europe au XIXe siècle*, Rennes, 2012, p. 59–72.

is in this milieu that we observe a growing sense of Francophilia that entered the representations of John.

Vladimir Srb was mayor of Prague from 1900 to 1906 and he undoubtedly was a Francophile. A member of the Bohemian national movement, he preferred to turn to Paris than to Vienna, seeing in French culture an antidote to the Austrian-German dominance, similar to the Luxembourgian liberals, who at this time discovered the rapprochement with France to distance themselves from the German Reich.⁵⁷ It was not Srb's first official visit to France. In 1902 he had gone to Paris for the celebration of Victor Hugo's centenary.⁵⁸ Unlike the Luxembourgian delegates, Srb only gave little attention to John in his speech.⁵⁹ He was praised above all for being the "founder of the Luxembourg dynasty" in Bohemia and father of Charles IV. While for Munchen, John had symbolised the perfect historic example of a Francophile Luxembourgier, Charles was the central figure and bringer of French culture to Bohemia in the case of Srb:

He was raised in France, in your Paris. He was steeped in the ideas of your antique civilisation and, back in Prague, he founded a university after the model of yours. He enriched our kingdom with magnificent monuments and many works of art, among which our Cathedral of St. Veit – the work of Mathias of Arras – is a brilliant example. Charles IV, the adoptive son of France and father of our Czech fatherland, made of our city the political and intellectual capital of Central Europe.⁶⁰

One observes that Srb also celebrated a historic link between France and his native lands, yet while doing so, he abode to that same national master narrative that reduced John to a marginal character but elevated his son to a 'father of the fatherland'.

Both mayors, Munchen and Srb, share that they emphasise the French character of the dynasty. Certainly an extremely convenient understanding of history for the given occasion, neither had come up with this interpretation on his own. Based on a passage written by Jules Michelet, Palacký had pondered

⁵⁷ Ibid. and: Jean-Philippe NAMONT, *Les relations entre les municipalités de Paris et de Prague entre 1889 et 1914*, in: Colloque des 8 et 9 novembre 2002. INALCO, Université Charles.

⁵⁸ *Inauguration du monument de Jean de Luxembourg, roi de Bohême, à Crécy-en-Pontieu. Comte Rendu et discours* (Abbeville: A. Lafosse, 1905), p. 25.

⁵⁹ Ibid., p. 29–30.

⁶⁰ Ibid., p. 30.

during a few lines about John's French affinities.⁶¹ Schoetter quoted the same lines from the same edition of Michelet – one can assume that he stole them from Palacký – but with less emphasis on the French influence supposedly brought by John.⁶² In Luxembourg, John's alleged Francophilia only became an established idea after two influential articles by the French historian Théodore de Puymaigre and their discovery by local historians.⁶³ It was to become a widespread *topos* after the First World War, when an explicit distancing from Germany entered mainstream political and scholarly discourses.⁶⁴

The 1905 ceremony was steeped in the memory of the 1870 war. It set some of the discourse, such as the famous phrase “*mort pour la France*”, or the memory of French forces being supported by Czech and Luxembourgian volunteers during the siege of Paris in 1871.⁶⁵ The historical narrative underpinning the speeches automatically put other events into oblivion, such as the French sieges to Luxembourg in 1543, 1683 and 1795, two of which led to the conquest of the historic duchy. They would have stood in the way of the envisaged picture of harmony and age-old friendship. While that ‘historic connection’ between France, the Bohemian lands and Luxembourg hardly played a role for the three decades following the 1905 ceremony, it was resurrected on 13 November 1938. A new memorial was set up in Neuville-saint-Vaast for the soldiers of the Czech voluntary company *Na Ždar*, who had fought there toge-

61 PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*, p. 150: *Zwischen Karl IV von Frankreich und unserm K. Johann bestanden von jeher freundschaftliche Verhältnisse (...) König Johann, der eine entschiedene Vorliebe für Frankreich und die französische Sprache hatte, pflegte daher öfter und länger in Paris, als in seiner eigenen Hauptstadt zu verweilen.* In footnote 172 Palacký quotes the following passage from Michelet: *Le fameux Jean de Bohême, de la maison de Luxembourg, déclarait ne pouvoir vivre qu'à Paris, le séjour le plus chevaleresque du monde. Il voltigeait par toute l'Europe, mais revenait toujours à la cour du grand roi de France. Il y avait là une fête éternelle, toujours des joutes, des tournois, la réalisation des roman de chevalerie, le roi Arthur et la table ronde.* See: Jules Michelet, *Précis de l'histoire de France*, Paris 1833, p. 118.

62 SCHOETTER, *Johann, Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, vol. 1, p. 265.

63 Théodore de PUYMAIGRE, *Une campagne de Jean de Luxembourg, roi de Bohême*, *Revue des questions historiques* 42, 1887, p. 168–180; Idem, *Jean l'Aveugle en France*, *Revue des questions historiques* 52, 1892, p. 391–452; Jean-Charles KOHN, *Johann der Blinde. Graf von Luxemburg und König von Böhmen*, *Ons Hémecht* 1, 1895, p. 45–54, 82–86, 103–108, 121–126, 155–161, 189–195, 220–225, 251–258, 281–284, 313–315; Alfred LEFORT, *La Maison Française de Luxembourg*, *Ons Hémecht* 6, 1900, p. 356–366, 417–427, 456–468, 506–514, 562–568; *Ons Hémecht* 7, 1901, p. 36–46, 60–70, 104–117, 159–171, 272–281, 310–330, 373–389, 439–456, 504–520, 537–554, 611–621.

64 See again Pit PÉPORTE, *L'image* (Note Num. 56).

65 *Inauguration du monument de Jean de Luxembourg, roi de Bohême, à Crécy-en-Pontieu. Comte Rendu et discours*, Abbeville 1905, p. 24.

ther with soldiers from Morocco and Luxembourg.⁶⁶ The new monument was a replica of the one in the town square of Crécy and created for the twentieth anniversary of the end of the First World War. The ceremony saw again delegations from France, Czechoslovakia and Luxembourg celebrating their century-old alliance, alluding again to both John's death in 1346.⁶⁷ Even more so than with the 1905 ceremony, the 1938 declaration of French-Bohemian-Luxembourgian friendship was timely. It took place less than two months after the Munich Agreement, and only a month after the occupation of the Sudetenland. It was a moment of solidarity in the face of another looming war against the common neighbour.⁶⁸

Between 1939 and 1989, there was not much of a political, cultural or historiographical exchange with respect to John between Czechoslovakia and Luxembourg.⁶⁹ The Iron Curtain certainly had an impact on reduced communication, but so did the difficulties posed by language – most Czechoslovak historians published their main *oeuvres* in Czech, making them inaccessible to most Luxembourgers – and a general scholarly lack of interest in the figure of John in Luxembourg during those years, reducing John to a purely national figure.⁷⁰ Czech historiography underwent more changes,⁷¹ starting with Josef Šusta's biography on the “king foreigner” (*král cizinec*) in 1939, which reaffirmed the traditional national narrative, viewing John largely as a ‘German’ intruder.⁷² Jiří Spěváček's more approving biography on “king diplomat” (*král diplomat*), published in 1982, tried to change this view drasti-

66 *Luxemburger Wort*, 16 November 1938. See also Jean-Philippe NAMONT, *La colonie tchécoslovaque en France pendant la première guerre mondiale*, in: *Guerres mondiales et conflits contemporains* 216, 2004, p. 41–57, esp. 44.

67 Jean-Philippe NAMONT, *Les tchécoslovaques de France et la mémoire de la première guerre mondiale*, in: *Guerres mondiales et conflits contemporains* 228, 2007, p. 113.

68 Unfortunately for today's historians, no other sources remain from the 1938 ceremony, so that not much can be said about the content of the speeches.

69 The exception is the anthropological study of John's bones by Emanuel Vlček in 1980 and the subsequent exhibition in Luxembourg, which led to a dedicated edition of the Luxembourgian history journal *Hémecht* with contributions by Czechoslovak and Luxembourgian scholars. See *Hémecht* 33 (1981).

70 Interest, however, persisted on non-scholarly levels. In 1946 John's remains were reburied in Luxembourg Cathedral with great pomp, he appeared in different media during the 1963 and 1989 anniversaries, from commemorative medals to comic books. Further the king featured every now and then in newspaper articles and in 1974 a small monument was erected to his memory. N.B. also the 1981 edition of *Hémecht* mentioned in the previous footnote.

71 See Ferdinand SEIBT, *Johann von Luxemburg* (Note Num. 39), p. 17–19.

72 Josef ŠUSTA, *Král cizinec* (Note Num. 38).

cally.⁷³ By presenting John as a de-facto French prince,⁷⁴ he attempted to render him more Czech by making him less German, emulating what Luxembourgian scholars had tried from the early twentieth century.⁷⁵ Ivan Hlaváček saw his predecessors' positions as too extreme in his brief, yet scholarly balanced picture published in a German volume in 1985, which tries not to serve any jingoistic programme.⁷⁶ In Luxembourg scholarly interest in the figure of King John started again in the early 1990s, with a study on his economic policies.⁷⁷ Research in the grand duchy was further inspired by Winfried Reichert's study on the county's late-medieval administrative and territorial politics, published in nearby Trier.⁷⁸

The next occasion for a real Czech-Luxembourgian exchange was John's double anniversary in 1996, the 700th of his birth and the 650th of his death. In September a large conference took place in Prague, organised by Klára Benešová, to which the Luxembourgian medievalist Michel Margue was invited.⁷⁹ At the end of October, another conference took place in Luxembourg, organised by Michel Pauly, who solicited contributions by three Czech scholars: Jiří Spěváček⁸⁰, Ivan Hlaváček and Josef Žemlička.⁸¹ Both conferences were relatively bare

73 Jiří SPĚVÁČEK, *Král diplomat*, Praha 1982.

74 Ibid., p. 7–8; see also Jiří SPĚVÁČEK, *Neue Gesichtspunkte zur Beurteilung der Politik sowie der historischen Rolle Königs Johann von Böhmen*, in: King John of Luxembourg (1296–1346) and the art of his era, ed. Klára Benešová, Praha 1998, p. 15.

75 Due to a complete lack of footnotes in his biography, it is hard to tell whether Spěváček was directly inspired by his Luxembourgian colleagues. In his bibliography, however, Spěváček did quote the French historians Théodore de Puymaigre and Raymond Cazelles, as well as the Luxembourgian historian Alfred Lefort, who was co-responsible for introducing Puymaigre's ideas to Luxembourg, see above. The latest attempt from Luxembourg of making John a Frenchman is: Jacques DOLLAR, *Jean l'Aveugle à Crécy*, Bascharage 1991.

76 Ivan HLAVÁČEK, *Johann der Blinde, König von Böhmen und Graf von Luxemburg*, in: Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier – Kurfürst des Reiches (1285–1354). Festschrift aus Anlaß des 700. Geburtsjahres. Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd. 53, ed. Franz-Josef Heyen, Mainz 1985, p. 151–174.

77 Michel PAULY (ed.), *Schueberfouer 1340–1990. Untersuchung zu Markt, Gewerbe und Stadt im Mittelalter und Neuzeit*. Publications du CLUDEM 1, Luxembourg 1990.

78 Winfried REICHERT, *Landesherrschaft zwischen Reich und Frankreich. Verfassung, Wirtschaft und Territorialpolitik in der Grafschaft Luxemburg von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Trierer Historische Forschungen 24, 2 vols., Trier 1993.

79 The proceedings are published as: Klára BENEŠOVSKÁ (ed.), *King John of Luxembourg (1296–1346) and the art of his era*, Praha 1998.

80 Spěváček died in July 1996 before the conference took place.

81 The proceedings are published as: Michel PAULY (ed.), *Johann der Blinde. Graf von Luxemburg, König von Böhmen. 1296–1346. Tagungsband der ges Journées lotha-*

of overt political expressions, though not necessarily of political interest, as shown by the presence of the grand duke at the Luxembourg event. Two more examples from Luxembourg, however, illustrate to which point the king was again reinterpreted. Several Luxembourgian historians contributed to a new publication on the king's reign, published with the title *A European Itinerary* (Un itinéraire européen).⁸² Although a dense scholarly analysis, the book sold well due to its rich and colourful illustrations. It tried to do justice the 'European dimension' of John's activities: his close rapport with the Capetian and Valois monarchies, his imperial ambitions on both sides of the Alps, his expansion of the Bohemian crown domains and the Luxembourg lands, his wars in the Low Countries and crusades to the Baltic. This research formed a basis for an exhibition on John in Luxembourg in 1997. The society CLUDEM⁸³ was chiefly responsible for it, but Klára Benešová also contributed. The exhibition was largely financed by funds linked to Luxembourg's presidency of the European Union Council of Ministers. Despite their scholarly precision, the book and the exhibition were seen to contain a convenient political message: John, it seems, was a European champion. Neither said so explicitly, but the press interpreted them this way and so did politicians.⁸⁴ It helped them to present 'Luxembourg' as a political bridge between Central and Western Europe since medieval times.

* * *

When comparing John's representation in the Czech land and in Luxembourg, it is tempting to emphasise the long-standing continuity of their differences. However, it would be misleading to trace all these differences always to same roots. In the Czech lands, John could easily be fitted into larger

ringiennes. 22.–26. Oktober 1996. *Centre Universitaire de Luxembourg*. PSH 115; Publications du CLUDEM 14, Luxembourg 1997.

82 Michel MARGUE (ed.), *Un itinéraire européen. Jean l'Aveugle, comte de Luxembourg, roi de Bohême. 1296–1346* (Publications du CLUDEM. Brussels: Credit communal), Luxembourg 1996.

83 CLUDEM (*Centre luxembourgeois de documentation et d'études médiévales*) is a society of medievalists in Luxembourg, founded in 1987 by Aloyse Estgen, Michel Margue, Michel Pauly, Michel Polfer, Jean Schroeder and Henri Trauffer.

84 *Ein Fürst von europäischer Dimension*, Luxemburger Wort, 20 November 1997, 5; Jean-Louis Scheffen, *Johann der Blinde, ein europäischer Fürst*, Télécran 48 (1997): 36; the prefaces of Jacques Santer and Gaston Thorn to Michel Margue (ed.), *Un itinéraire européen. Jean l'Aveugle, comte de Luxembourg, roi de Bohême. 1296–1346* (Publications du CLUDEM. Brussels: Credit communal) Luxembourg 1996.

narratives of Bohemian history by making him a 'foreigner'. This narrative was a different, though, for most historians. Peter of Zittau made John a rash 'outsider' so to express his disagreement with his politics. Charles IV presented himself as the rebuilder of a past grandeur after a pseudo-interregnum to which he made belong his father. Palacký gladly agreed with Zittau's 'foreigner' topos for it allowed him to make Charles IV the father of the fatherland. Maybe Palacký could have tried to make John more 'Bohemian' by stressing his animosity with Habsburg, but Austrian censors would probably have intervened. While John's continued to stand in the shadow of his father, he continued to be reinterpreted, for example when Spěváček tried to present him a 'Frenchman'.

Historians in Luxembourg, on the other hand, gladly remembered John's chivalric sides, as initially developed by Machaut and Froissart. The king helped them to provide their country with a grand past, international relevance and the romantic charm of valiant knight. John's 'heroic' death in Crécy seemed to unite all that. It was also this death that helped establish links with France at a time when some politicians gladly wanted to stress their country's distance to Germany. When the country wanted to present itself as a shining leader of the European integration process in the late twentieth century, John again could be made to present a predecessor.

Depending on context, John has transformed from a 'German' to a 'Luxembourger', from a 'Frenchman' to a 'European'. What has united Czech and Luxembourgian scholarship over the past two decades is their attempt to move away from a 'national' perspective and to enlarge scholarly approaches. The main feature still keeping them apart is the lack of language skills on behalf of Luxembourgian scholars preventing their adequate reception of Czech scholarship. The 1996 conferences seem to have established ties that will probably persist for another while. The 2010 anniversary of John's wedding to Elizabeth of Bohemia again saw events in both Prague and Luxembourg; again historians from the two locations were invited to both.

Pit Péporté, Wenn ‚Jan Lucemburský‘ auf ‚Jhang de Blannen‘ trifft: ein Vergleich der Darstellungsformen König Johanns von Böhmen in den tschechischen Landen und Luxemburg.

Dieser Beitrag vergleicht die Darstellungen König Johanns von Böhmen in den tschechischen Landen und in Luxemburg. Ausgehend von den mittelalterlichen Quellen sollen zunächst die Momente analysiert werden, in denen es einen Austausch zwischen luxemburgischen und böhmischen, bzw. tschechischen Akteuren gab. Hier sind die beiden positivistischen Historiker des 19. Jahrhunderts František Palacký und Jean Schoetter zu nennen, die jeweils grundlegende Darstellungen Johanns in ihren Herkunftsländer schufen. Im Fokus steht auch eine Zeremonie im französischen Crécy im Jahre 1905, als Delegationen beider Länder zusammen mit Franzosen dem Tod König Johanns gedachten. Einen dritten Schwerpunkt setzten die 1990er Jahre, als es zu einem direkten Dialog zwischen tschechischen und luxemburgischen Historiker im Rahmen von Tagungen und Ausstellungen gab.

Die Darstellungen Johanns in den Quellen des 14. Jahrhunderts variieren stark je nachdem, ob sie eine zentral- oder westeuropäische Provenienz aufweisen. In Böhmen erscheint Johann vor allem in der Geschichtsschreibung, wobei hier der Chronist Peter von Zittau aus dem Kloster Königsaal den Grundton bestimmt. Peter war Johann zunächst sehr positiv gesinnt, änderte aber spätestens nach 1319 seine Einstellung. Dem König wurde nun vorgeworfen, seine böhmischen Länder zu vernachlässigen und die dort eingetriebenen Steuern zu vergeuden oder für seine Politik im Westen zu verwenden. Darüber hinaus wird Johann als aufbrausender Streithahn beschrieben. Dieses negative Bild wird auch im Umfeld Karls IV. gerne aufgenommen und weitergetragen, nicht zuletzt von Karl selbst. Es erlaubte, einen narrativen Bogen zwischen zwei „goldenen Zeitaltern“ zu spannen, der Regierung Karls und der seiner přemyslidischen Vorgängern, insbesondere Wenzel II. Johanns Regierungszeit wird dabei bewusst als ein chaotisches Pseudo-Interregnum gedrängt.

Demgegenüber erscheint Johann im Westen weniger in der Historiografie, dafür umso mehr in der Literatur. Zu nennen wäre hier vor allem das Werk Guillaume de Machauts, das zum Teil im Dienste König Johanns gefertigt wurde, so z.B. sein *Jugement du Roy de Behaigne*. Nach Johanns Tod auf dem Schlachtfeld von Crécy und der sich ändernden militärischen Rolle des Rittertums wurde der König zum Referenzpunkt für Autoren, die sich

nostalgisch auf ein „goldenes Zeitalter“ des Rittertums besannen. Auch hier war Guillaume de Machaut maßgebend, der Johann in seinem Spätwerk den asketischen Charakter eines herumirrenden Ritters zuschrieb. Dieses Bild wurde verstärkt durch die Elegien anderer Poeten und die weitverbreiteten Chroniques von Froissart. Auch in den folgenden Jahrhunderten sollte das Bild König Johanns von Böhmen zwischen den beiden spätmittelalterlichen Sichten pendeln, dem streitsüchtigen Verschwender einerseits und dem heldenhaften Ritter andererseits.

František Palacký (1798–1876) und Jean Schoetter (1823–1881) verfassten beide umfangreiche Biographien von Johann und verwiesen dabei direkt auf die Primärquellen des 14. Jahrhunderts. Es verband sie nicht nur der positivistische Ansatz, beide schrieben auch zu einer Zeit, in der die Vergangenheit vermehrt national gedeutet wurde. Obwohl sich beide Historiker nie persönlich trafen, kannte Schoetter jedoch das Werk Palackýs, das er öfters zitiert und das ihm einen indirekten Zugang zu verschiedenen Quellen vermittelte, die er selbst nicht einsehen konnte. Auf den ersten Blick zeigen ihre Darstellungen Johanns sehr ähnliche Züge. Durch ihre positivistische Lesart der Quellen, ihre gute Kenntnis Peters von Zittau und Palackýs nachhaltige Inspiration für Schoetter, dominiert bei beiden das Bild des streitsüchtigen Königs, der mit allen Mitteln versuchte, in Böhmen Geld einzutreiben. Und doch pries Schoetter König Johann letzten Endes als „der größte Regent des Luxemburger Landes“, während Palackýs Darstellung bis zu letzt negativ blieb. Der Angelpunkt ist für beide Johanns Verhältnis zu Böhmen und Peter von Zittaus Verweis auf Johanns „Fremdheit“ in seinem Königreich. Im Zeitalter des aufkommenden Nationalismus führte dies bei Palacký zu einer verurteilenden bei Schlussfolgerung, während der König in Schoetters Augen dadurch noch näher an seine „Heimat“ Luxemburg rückte. Palacký identifizierte sich in seiner Wertung mit dem böhmischen Volk, Schoetter mit dem König. Erst Johanns Sohn Karl IV. symbolisiert für Palacký eine erneute Größe Böhmens, so wie schon in der spätmittelalterlichen Historiografie. Ähnlich wichtig ist aber auch, dass die eher literarischen Quellen für einen positivistischen Ansatz kaum etwas hergaben und dementsprechend von beiden Autoren ignoriert wurden.

Zur ersten Begegnung tschechischer und luxemburgischer Akteure im Zusammenhang mit König Johann kam es 1905 bei der Einweihung des Croix de Bohême bei Crécy, einem Monument, das an der Stelle des vermutlichen Schlachtfelds aufgestellt worden war, an der Johann vermutlich gestorben war. Die Restaurierung dieses alten Monuments ging von französischen Gelehrten aus, besonders von dem Slavisten Louis Léger. An der Einweihung nahmen aber auch Delegationen aus Prag und Luxemburg teil. Wurde im

19. Jahrhundert das Spätmittelalter noch rein national gedeutet, lässt sich anhand der 1905 vorgetragenen Reden ein Wandel erkennen. Sowohl der Bürgermeister Prags, Vladimir Srb, wie auch der Bürgemeister der Stadt Luxemburg, Alphonse Munchen, waren aus politischen Gründen an einer Annäherung an Frankreich interessiert. Das Aufzeigen enger historischer Verbindung zu Paris ermöglichte eine Distanzierung vom deutschen Kulturraum. Für Munchen war es unstrittig, dass König Johann ein Freund Frankreichs war und sogar für dieses Land gestorben ist. In der Rede Srbs aber war Johann nur zweitrangig; er bot vor allem eine Gelegenheit über Karl IV. sprechen zu können, der für Srb der Vermittler französischer Kultur in Böhmen war. Obwohl die politische Strategie beider Redner die gleiche war, verwies die Dominanz unterschiedlicher nationaler Meistererzählungen Johann eine jeweils andere Rolle zu: eine herausgehobene für Luxemburg, aber nur eine zweitrangige für Böhmen.

Die Feier einer historischen französisch-böhmisch-luxemburgischen Freundschaft wurde 1938, kurz nach der deutschen Besetzung des Sudetenlandes, wiederholt. Der Ort war diesmal Neuville-Saint-Vaast, wo ein tschechische Freiwilligenkompanie mehr als 20 Jahre zuvor auf französischer Seite im 1. Weltkrieg gekämpft hatte. Die Verweise auf die Zeremonie von 1905 waren offenkundig. So wurde z.B. eine Kopie eines 1905 im Zentrum Crécys eingeweihten Monumentes in Neuville-Saint-Vaast errichtet. Zwischen 1939 und 1989 fand dann jedoch kaum noch ein Austausch zwischen tschechischen und luxemburgischen Akteuren statt. Zu den Gründen gehörten eine erschwerte Kommunikation durch den Eisernen Vorhang, ein relatives Desinteresse an der Figur Johanns während dieser Jahre in Luxemburg, wie auch ein Mangel an sprachlichen Kenntnissen, vor allem des Tschechischen bei Luxemburger Historikern. Wenn in der Tschechoslowakei in den 1980er Jahre wieder zunehmend über Johann publiziert wurde – besonders von Jiří Spěváček und Ivan Hlaváček – so stellte sich in Luxemburg erst ab den 1990er Jahre wieder vermehrt Interesse ein, vor allem durch das Doppeljubiläum von 1996: dem 700. Geburtstag und 650. Todestag Johanns. Besonders bedeutend ist die Tatsache, dass es zu diesem Zeitpunkt auch zu einem direkten Austausch zwischen Historikern beider Länder kam. So wurde der Luxemburger Historiker Michel Margue im September 1996 zu einer Tagung nach Prag eingeladen; die zwei tschechische Historiker Ivan Hlaváček and Josef Žemlička nahmen im Oktober des gleichen Jahres an einer Tagung in Luxemburg teil. Während es bereits in Spěváček's Biographie des Königs eine eindeutige Bestrebung gab, diesen als „internationale“ Figur erscheinen zu lassen, so verstärkte sich diese Tendenz in den 1990er Jahren als Johann gerade in Luxemburg vermehrt als „europäischer“ Akteur neu interpretiert wurde.

Exemplarisch dafür stehen der Übersichtsband *Un itinéraire européen* und eine Ausstellung, die 1997 im Rahmen der luxemburgischen Präsidentschaft des Ministerates der Europäischen Union stattfand und an deren Konzeption auch die tschechische Kunsthistorikerin Klára Benešová beteiligt war. Die nun geknüpften Verbindungen zwischen Forscher der Tschechischen Republik und Luxemburgs wurde auch 2010 für die Tagungen zum Jahrestag der Hochzeit Johanns mit Elisabeth von Böhmen neu belebt.



II. PŘÍSPĚVKY K DOBĚ LUCEMBURSKÉ

Arzt und Berater – Peter von Aspelt vor seiner böhmischen Zeit (1278–1292/95)¹

David Kirt

Abstract:

Physician and Adviser: Peter von Aspelt before his Bohemian Time (1278–1292/95).

Well before his time as chancellor of Bohemia, Peter of Aspelt already managed to claim a prominent position at two different courts. In 1278 we may document his presence in Luxembourg and Trier. Later, in 1280s, he is documented as physician and familiaris at the court of Rudolph of Habsburg. Contrary to the common opinion, proposed by the traditional German literature, he was never protonotarius at the royal chancellery of Bohemia. In fact, he was immediately advanced as chancellor in 1297, at the same moment of his nomination as bishop of Basel. We may presume that Peter was able to rely on a well organised social network which allowed his impressive social and political ascent over a time span of 20 years.

Key words: *Chancellor of Bohemia, Luxembourg and Trier, physician and familiaris, court of Rudolph of Habsburg, bishop of Basel.*

¹ Das vorliegende Kapitel beruht im Wesentlichen auf einem Referat, das ich anlässlich einer Tagung in Prag vorgetragen habe und das im entsprechenden Band veröffentlicht wurde: David KIRT, *Zwischen Luxemburg und Habsburg: Peter von Aspelt an den fürstlichen Höfen vor seiner böhmischen Zeit*, in: Dana Dvořáčková-Malá – Jan Zelenka (Hg.): *Dvory a residence ve středověku III. Všední a sváteční život na středověkých dvorech* (= *Mediaevalia Historica Bohemica* 12, Supplementum 3). Prag 2009, S. 445–459. Nach Fertigstellung meiner Dissertation (David KIRT, *Peter von Aspelt († 1320). Ein spätmittelalterlicher Kirchenfürst zwischen Luxemburg, Böhmen und dem Reich*, Luxemburg 2011) liegt nun diese überarbeitete Version vor.

Einige chronologische Anhaltspunkte

Die dokumentarische Dichte für die Zeit vor dem Antritt von Peters Bischofamt im Jahr 1297 ist äußerst dünn; dies wurde bereits in den beiden letzten Kapiteln deutlich herausgearbeitet. Im zweiten Kapitel wurde die universitäre Laufbahn Peters von Aspelt näher untersucht. Dabei haben wir feststellen können, dass er im Jahr 1278 wieder in seiner Heimat Trier und Luxemburg auftauchte, nachdem er höchstwahrscheinlich unmittelbar zuvor noch als Magister in Paris gelehrt und wegen des großen Universitätsstreits seine dortige Stelle aufgab oder gar aufgeben musste.²

Nach drei urkundlichen Erwähnungen in den Jahren 1278 und 1286, auf die wir zurückkommen werden, nahm er mit Sicherheit 1289 an der Gesandtschaft König Rudolfs zur Römischen Kurie teil, da er den *Gesta Treverorum* gemäß zu dieser Zeit in Rom anwesend war und zwar als *Magister Petrus, physicus Rudolphi regis Alemanniae*.³ Zudem erhielt er auch am 4. April desselben Jahres eine päpstliche Dispens, die ihm, *Magistro Petro dicto de Aspelt, preposito ecclesie Treverensis, phisico et familiari Q...Q regis Romanorum* gestattete, seine Pfründen zu behalten.⁴ Wenige Wochen später, am 28. Mai 1289, erwirkte er dann einen doppelten Rechtspruch von Papst Nikolaus IV. zum Nachteil der Luxemburger Münsterabtei. Peter wusste demnach bereits zum Zeitpunkt seiner Ernennung zum Trierer Dompropst über das juristische Verhältnis seiner Dompropstei im Zusammenhang mit der Luxemburger Münsterabtei Bescheid, was die Vermutung verstärkt, dass er nicht nur diese Verhältnisse genau kannte, sondern auch Verbindungen zur benachbarten Grafenburg unterhielt.⁵ Am 23. August 1292 erscheint er als Zeuge in einer Urkunde König Adolfs von Nassau, doch wird diesmal kein Hofdienst angegeben, sondern lediglich die Titulatur: *Magister Petrus, prepositus Trevirensis*.⁶ Das erste

2 Vgl. KIRT, *Kirchenfürst* (Dissertation), S. 90–98.

3 Johann WYTTENBACH – Michael MÜLLER (Hg.), *Gesta Trevirorum* 2, Trier 1838, S. 138; Georg WAITZ (Hg.), *Gesta Treverorum continuata* (= MGH SS XXIV, *Annales aevi Suevici, Supplementa tomorum XVI. et XVII. Gesta saeculi XII.–XIII., Supplementa tomorum XX–XXIII*). Hannover 1879, S. 471–472.

4 Stefan Alexander WÜRDTWEIN, *Subsidia diplomatica I.* (Nachdr.) Frankfurt 1969, S. 377–378; Ernest LANGLOIS (ed.), *Les Registres de Nicolas IV.*, in: *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome I*, Nr. 835. Paris 1886–1893, S. 185: „*Dispensatio super pluralitate beneficiorum*“.

5 Adolf GOERZ (Hg.), *Mittelrheinische Regesten IV.*, Koblenz 1886, Nr. 1664, S. 377.

6 Johann F. BÖHMER, *Regesta Imperii (RI) VI. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1272–1313.* Abt. 2. Vincenz SAMANEK (Bearb.), *Die Regesten des Kaiserreiches unter Adolf von Nassau: 1291–1298 (RI VI 2).* Innsbruck 1948, Nr. 64, S. 30.

Erscheinen Peters in einer böhmischen Urkunde fällt ins Jahr 1295. Er wird hier wiederum als Zeuge und in der Funktion eines Arztes sowie diesmal auch als Kaplan des böhmischen Königs genannt.⁷ Er war also nicht, wie lange Zeit besonders in der deutschsprachigen Historiographie behauptet wurde, bereits 1289 nach Prag gekommen, um Notar und dann Protonotar der böhmischen Kanzlei zu werden,⁸ sondern stieg erst 1297 beinahe gleichzeitig zum Kanzler von Böhmen und Bischof von Basel auf.⁹ Der früheste Aufenthalt Peters von Aspelt an einem fürstlichen Hof könnte demnach bereits Ende der 1270er Jahre anzusetzen sein und, anders als bisher oftmals angenommen, bis zum Ableben König Rudolfs von Habsburg am 15. Juli 1291 ange-dauert haben.¹⁰ Damit würde der hier behandelte Zeitrahmen die 1280er Jahre umschließen.

Im Dienst der Luxemburger Grafen?

Wie bereits hervorgehoben, tritt Peter von Aspelt zum ersten Mal im Jahr 1278 in einer vom Trierer Dompropst und Archidiakon von Longuyon Theoderich¹¹

7 Gaston GRAFEN VON PETTENEGG (Hg.), *Die Urkunden des Deutsch-Ordens-Centralarchiv zu Wien I*, Prag, Leipzig 1887, Nr. 726 (a 623), S. 188–189; Udo ARNOLD (Hg.), *Die Urkunden des Deutschordens-Zentralarchiv in Wien-Regesten* (= Udo ARNOLD (Hg.): Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Band 60 I-III). Marburg 2006, 1062; zur Originalurk., vgl. Anhang, Abb. 18.

8 Die Verwechslung, die lange Zeit vorgelegen hat, beruhte vor allem auf den Aussagen von Fritz GRÄBNER, *Böhmische Politik vom Tode Ottokars II. bis zum Aussterben der Přemysliden*, Prag 1903, S. 167–169, der sich Ernst VOGT, *Regesten der Erzbischöfe von Mainz*, Teilbd. I/1, Leipzig 1913 (REM), Nr. 911 S. 173–174. ebenfalls anschloss. Beide Autoren weisen die Erkenntnis Josef Emlers zurück, der bereits sehr früh darauf hingewiesen hatte, dass der Protonotar Petrus Angeli nicht mit Peter von Aspelt identisch ist: Josef EMLER, *Die Kanzlei der böhmischen Könige Přemysl Ottokars II. und Wenzels II. und die aus derselben hervorgegangenen Formelbücher*, Praha 1878, Nr. 2, S. 50–51. Dieser Fehler wurde seitdem so gut wie ausnahmslos von der deutschsprachigen Forschung rezipiert, vgl. zuletzt: Heinz THOMAS, *Das Jahr 1308 in der europäischen Geschichte – Ereignisse und Tendenzen*, in: Michel Pauly (Hg.): *Europäische Governance im Spätmittelalter. Heinrich VII. von Luxemburg und die großen Dynastien Europas / Gouvernance européenne au bas moyen âge. Henri VII de Luxembourg et l'Europe des grandes dynasties*. Tagungsband der 15. Journées lotharingiennes, 14.–17. Oktober 2008. Luxembourg 2010, S. 35.

9 Zur Ernennung Peters zum Bischof von Basel und seiner böhmischen Kanzlerschaft, vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 147–150.

10 Auch Josef Emler geht davon aus, dass Peter bis zu dessen Tod im Dienst Rudolfs verblieb; vgl. EMLER, *Die Kanzlei*, S. 41.

11 Hierbei handelt es sich um Theoderich/Dietrich von Blankenheim, vgl. Rudolf HOLBACH, *Stiftsgeistlichkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt. Studien zur Geschichte*

ausgestellten Urkunde in Erscheinung.¹² Darin wird ihm die wenige Kilometer westlich von Luxemburg-Stadt gelegene Pfarrei Bartringen verliehen.¹³

Peter wird hier bereits als Kleriker und Magister bezeichnet; auch wird erwähnt, dass er der Sohn des bereits verstorbenen Trierer Bürgers Gerhard von Aspelt ist. Das Pfarramt wurde zwar offiziell an Peter übertragen, jedoch wurde sein Onkel, der Remicher Pfarrdekan Paulinus, mit der Verwaltung der Pfarrei betraut.¹⁴ Ansonsten erhalten wir nicht sehr viele Information über Peter selbst, auch nicht über seine Tätigkeit und den Ort, an dem er sich zu jener Zeit aufgehalten hat; wir erfahren nur, dass er allem Anschein nach noch nicht an einem fürstlichen Hof tätig war. Weshalb lässt er sich dann aber durch seinen Onkel im Pfarramt vertreten? Camille Wampach geht davon aus, dass er zu diesem Zeitpunkt erst im Besitz der niederen kirchlichen Weihen gewesen sei.¹⁵ Wäre denn die Anwesenheit oder der Dienst am Hof der Luxemburger Grafen möglicherweise nicht bedeutend genug gewesen, um ihn in dieser Urkunde hervorzuheben, oder übergang der Trierer Archidiakon dies schlichtweg?¹⁶ Mit Sicherheit war Peter noch nicht Arzt am Hofe Rudolfs von Habsburg; dieses Amt muss er zwischen 1278 und 1286 übernommen haben. Somit bleiben dem sehr vagen Stand unserer Informationen zufolge

des Trierer Domkapitels und Domklerus im Spätmittelalter (= Trierer Historische Forschungen Bd. 2). Trier 1982, S. 371 und 415–416.

12 Original in den Archives Nationales de Luxembourg, Urkunde vom 4. August 1278 (S. Abb. 1), Sign. A XXXIX. Gedruckt in Camille WAMPACH (Hg.), *Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der alth luxemburgischen Territorien bis zur burgundischen Zeit*, Luxemburg 1938 (UQB), IV, Nr. 457, S. 563–564. Siehe auch: Andrée BAULER-MARGUE, *Bartringen und Peter von Aspelt*, in: *Aus der Geschichte von der 1000-jährigen Pfarre Bartringen*, 1987, S. 17–18.

13 Ferdinand PAULY, *Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Remich und Luxemburg* (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs 23), Trier 1972, S. 206–210. Kurioserweise begegnen sich hier, zumindest auf dem Pergament, zwei markante Persönlichkeiten der Luxemburger Geschichte, nämlich Peter von Aspelt und die nicht namentlich genannte Priorin des Klosters Marienthal, Yolanda von Vianden, die zu den vier Besitzern des Patronatsrechts der Bartringer Pfarrkirche gehört.

14 Camille Wampach schreibt, dass Peter seinen Onkel in diesem Jahr (1278) zum *vicarius perpetuus* von Bartringen bestellt habe. Diese Titulatur steht jedoch weder in dieser noch in einer späteren Urkunde, vgl. UQB VII, S. 43*. Es kann sich also höchstens um eine Bezeichnung *ex officio* handeln, die Wampach hier benutzt.

15 Camille WAMPACH, *Peter von Aspelt. Seine Herkunft*, Rheinische Vierteljahrsblätter 15/16, 1950, S. 295. Diese Annahme würde auch der Vorstellung entgegenkommen, dass er nicht von Anfang an klar und deutlich eine kirchliche Karriere angestrebt hat, vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 89–90.

16 Wobei dann die Beziehungen zwischen Luxemburg und Trier eine Rolle spielen könnten.

nur die beiden Möglichkeiten bestehen, dass er entweder noch im Ausland weilte, wie Michel Pauly annimmt,¹⁷ und beispielsweise in Paris noch als Professor Artes und Medizin lehrte, oder dass er bereits Scholaster von St. Simeon in Trier war¹⁸ und unter Umständen dazu noch im Dienst der Luxemburger Grafen stand.

Es wurde bereits mehrfach hervorgehoben, dass das Verhältnis der Aspelter Ministerialenfamilie zum Luxemburger Grafenhaus sehr intensiv und vielschichtig war, so dass dies hier nicht mehr weiter vertieft werden soll.¹⁹ Dass Peter jedoch noch „im Ausland“, sprich als Dozent in Paris weilte, würde der gerade aufgestellten These widersprechen, dass er wegen des Universitätsstreits in seine Heimat zurückgekehrt war.²⁰

Allein die Tatsache, dass er Mitte der 1280er Jahre im direkten Umkreis des römischen Königs auftauchte, impliziert, dass er auf diese Stelle vermittelt worden sein muss, so wie er später selbst als Mainzer Erzbischof Johann von Göttingen in den Dienst des neugewählten Königs Ludwig des Bayern einführte.²¹ Bei Peter kann eigentlich nur der Graf von Luxemburg in Frage kommen, vor allem da sein Bruder Wilhelm zu diesem Zeitpunkt Luxemburger Propst und damit ein naher Vertrauensmann des Grafen war. Weitere denkbare Möglichkeiten wären noch der Erzbischof von Trier oder der Abt von St. Maximin, allerdings gibt es dafür keine nennenswerten Anhaltspunkte. Wir können angesichts des Hofdienstes beim römischen König davon ausgehen, dass ein möglicher Dienst am Hof des Grafen höchstens eine Not- oder Übergangslösung nach einem scheinbar etwas unrühmlichen Weggang von Paris war.

17 Michel PAULY, *Luxemburg im späten Mittelalter. I. Verfassung und politische Führungsschicht der Stadt Luxemburg im 13.–15. Jahrhundert*, Luxemburg 1992, S. 123.

18 Franz-Josef HEYEN, *Das Stift St. Simeon in Trier* (Germania Sacra NF/41, Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier). Berlin, New York 2002, S. 818–819.

19 Vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 53.

20 Vgl. ebd., S. 90–98.

21 *Q...Q me de Monte-Pessulano ubi tunc in Medicina Regebam evocavit (Petrus de Aspelt) ut me in Medicum Eligendi Principis in Regem Romanorum ordinaret, Q...Q* Vgl. Johann Friedrich SCHANNAT, *Vindemiae literariae I*, Leipzig 1723–24, S. 112; Arend MINDERMANN, «Der berühmteste Arzt der Welt». *Bischof Johann Hake, genannt von Göttingen (1280–1349)*, Bielefeld 2001, S. 37f.; Tilmann SCHMIDT, *Drogen für den Erzbischof Peter von Aspelt (gest. 1320) und der Arzt Johann von Göttingen*, *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 58, 2006, S. 123; Karl WENCK, *Johann von Göttingen, Arzt, Bischof und Politiker zur Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* XVII, 4/1925, S. 142f.

Sein Bruder Wilhelm von Aspelt wird außer als Luxemburger Stadtschöffe 1276 als Amtmann des Grafen und Propst von Luxemburg erwähnt.²² Auch wenn es keine direkten Nachweise in den Dokumenten gibt, beispielsweise eine Erwähnung im Zeugenstand, so deuten diese Merkmale doch darauf hin, dass nicht nur Wilhelm, sondern unter Umständen auch Peter gegen Ende der 1270er Jahre am Luxemburger Grafenhof in irgendeiner Form, sei es bereits als Leibarzt oder Berater, bedienstet waren.²³ Aus diesem Grund besteht die Möglichkeit, dass die Ausstattung Peters mit der Pfarrei Bartringen (1278), wenn nicht tatkräftig unterstützt, so doch zumindest durch Wilhelm, Paulinus und Nikolaus von Aspelt flankiert wurde.²⁴ Tatsache ist, dass diese Pfarrei sowohl zu den wichtigsten Ortschaften der Luxemburger Propstei als auch zu den vom Trierer Erzbischof am höchsten besteuerten Pfarreien des Landdekanats Luxemburg gehörte.²⁵ Damit erwies sie sich für alle Beteiligten als sehr lukrativ. Auffallend ist dazu noch, worauf Ferdinand Pauly bereits hingewiesen hat, dass trotz der vielen (auch neuen) am Patronats- und Zehntrecht beteiligten Parteien, die Peter für das Pfarramt präsentierten und die keine Bindungen zu den Luxemburger Grafen und ihren Pröpsten erkennen ließen,

22 Nicolas van WERWEKE (Hg.), *Cartulaire du prieuré de Marienthal I. Publié d'après les documents originaux*, Luxembourg 1885, Nr. 141, S. 115–117, zit. in: Winfried REICHERT, *Landesherrschaft zwischen Reich und Frankreich. Verfassung, Wirtschaft und Territorialpolitik in der Grafschaft Luxemburg von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, (Trierer historische Forschungen, Bd. 24), Trier 1993, Teil 2, S. 758.

23 Zur Wahrscheinlichkeit, dass er auch an der Luxemburger Grafenburg bedienstet war, trägt die Tatsache bei, dass sein Bruder Wilhelm in der Funktion eines Propstes sehr eng an diese Burg gebunden war, vgl. dazu Michel MARGUE – Michel PAULY, *Luxemburg vor und nach Worringen. Die Auswirkungen der Schlacht von Worringen auf die Landesorganisation sowie die Territorial- und Reichspolitik der Grafen von Luxemburg*, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 16 (1990), S. 129–130. Ein anderer Hinweis auf eine Betätigung Peters in Luxemburg liefert uns der weniger zuverlässige Artikel des Nicolaus Papadopolus: *Q...Q Archiatrus apud Comitem Lucemburgensem Henricum fuit familiaris ejusdem Q...Q*, vgl. Nicolai Comneni PAPADOPOLI, *Historia Gymnasii Patavini. Post ea, quae hactenus de illo scripta sunt, ad haec nostra tempora plenius & emendatius deducta*, Venedig 1726, S. 153–154.

24 Rudolf Holbach weist darauf hin, dass beim Erlangen von attraktiven Stellen durch Bürgerliche und Nicht-Adlige eher von realistischem Ergreifen von Möglichkeiten als von viel Strategie und Planung ausgegangen werden muss, vgl. Rudolf HOLBACH, *Sozialer Aufstieg in der Hochkirche*, in: Sozialer Aufstieg. Funktionselemente im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. Günther SCHULZ (Büdingen Forschungen zur Sozialgeschichte 2000 und 2001 = Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 25). München 2002, S. 355.

25 Nähere Information dazu, vgl. Ferdinand PAULY, *Siedlung*, S. 207.

solche Bindungen durch das Patronatsrecht erst recht aufkamen.²⁶ Die Vernetzungsmöglichkeiten zwischen administrativer, kirchlicher und lehnsrechtlicher Ebene weisen hier auf eine große Flexibilität und Dehnbarkeit hin.

Nichts spricht dagegen, dass Peter auch persönlich, wie sein Bruder und dessen Söhne, im Dienst der Luxemburger Grafen stand, deren Familie er folglich aus unmittelbarer Nähe kannte. Wie sonst wäre die in der Freiheitsurkunde von 1298 verwendete Bezeichnung Peters als „bon ami“ durch Heinrich VII. sowie dessen Großzügigkeit den Ministerialen von Aspelt gegenüber überhaupt zu erklären?²⁷ Tatsächlich kann die wenig schmeichelhafte Bezeichnung Rudolf Losses in seiner Glosse zur Wahl Heinrichs VII. über Peter von Aspelt als *subditus*, also „Untertan“ oder „Bediensteter“ des Grafen, in diese Richtung verstanden und interpretiert werden.²⁸

Vorstellbar ist, dass Peter in jener Übergangsphase Anfang der 1280er Jahre zwischen der Luxemburger Grafenburg auf dem Bockfelsen als *medicus expertissimus* Graf Heinrichs²⁹ und seiner Tätigkeit in Trier hin und her gezogen ist und aus diesem Grund, mit oder ohne Priesterweihe, sowieso keine Zeit für seine Bartringer Pfarrei gehabt hätte, ganz abgesehen davon, dass er als noch relativ junger und dynamischer ehemaliger Pariser Magister wohl kaum die Seelsorge in einer ruhigen Dorfpfarrei übernommen hätte. Dies würde dann auch die Unterstützung durch seinen Onkel Paulinus erklären helfen. Wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die Urkunde von 1278 als Zeitpunkt gelten muss, an dem er von Paris aus zumindest für kurze Zeit wieder in seine Heimat zurückgekehrt ist, dann, vielleicht gezeichnet von den Ereignissen um den Universitätsstreit von 1277³⁰, Dienste in Luxemburg und Trier antrat und sich um die Vermehrung seiner Pfründen kümmerte.³¹

26 Vgl. ebd., S. 208. Ferdinand Pauly hebt hier das Beispiel Gottfrieds von Bartringen aus dem Jahr 1287 hervor.

27 UQB VI, Nr. 734, S. 196–198.

28 Vgl. Edmund E. STENGEL, *Avignon und Rhens. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Weimar 1930, S. 226–228; UQB VII, S. 45*; Michel PAULY, *Luxemburg*, S. 123, hier irrtümlicherweise als Robert Losse angegeben.

29 Vgl. oben, Anm. 274. Für diesen Begriff gibt Tilmann Schmidt keine genaue Quelle an, auch bleibt offen, ob Peter bereits zur Kinderzeit Heinrichs VII. Arzt am Grafenhof war. Vgl. dazu Tilmann SCHMIDT, *Drogen für den Erzbischof. Peter von Aspelt (gest. 1320) und der Arzt Johann von Göttingen*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 58, 2006, S. 124.

30 Vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 90–98.

31 Peters Pfründen werden an mehreren Stellen hervorgehoben, vgl. u. a. UQB VII, S. 47*f. Nach Marianne Arens „tut [Peter] damit nichts, was in dieser Zeit ausser-

Mitglied der *familia* König Rudolphs von Habsburg

Die nächste Erwähnung Peters in einem Dokument fällt ins Jahr 1286. Damit liegt dann auch ein erster handfester Nachweis seiner Präsenz an einem fürstlichen Hof vor, bevor er zu den Přemysliden nach Böhmen zog: Am 6. September 1286 schrieb er einen Brief an das Mainzer Domkapitel, in dem er sich als *regis phisicus*, also Leibarzt des Königs ausgab und, da *occupatus circa servicium domini regis*, nicht in Mainz anwesend sein könne.³² Im Juni desselben Jahres richtete sich Papst Honorius IV. in einer Urkunde mit folgender *Inscriptio* an Peter: *Dilecto filio magistro petro canonico maguntinensi medico carissimi in Christo filii nostri Regis Romanorum illustris*.³³ Bereits die einfache Lektüre dieser Urkunde vermittelt eine Reihe wertvoller Informationen. So wird er hier als *phisicus*,³⁴ also Arzt, und als *familiaris* bezeichnet.³⁵ Er gehörte also zur *familia* des Herrschers und hatte einen direkten Zugang zu diesem. Ansonsten geht noch daraus hervor, dass er ein Mainzer Domkanonikat erhalten hatte, gleichzeitig aber seine Trierer Scholastrie sowie die Bartringer Kirche und andere Pfründen behalten durfte. Insgesamt handelt es sich also um eine Dispens zur Ämterkumulation. Zu diesem Thema schreibt Camille Wampach: „Q...Q wie so viele seiner Zeitgenossen selbst aus seiner Umgebung hat er dem Laster der Pfründenjägerie in größtem Maß gehuldigt. Persönliches auf sein Wissen begründetes Ansehen und mit den Jahren sich steigernde Machtstellung haben ihm Benefizien und Ämter zufließen lassen und ohne Bedenken hat er danach gegriffen.“³⁶ Diese etwas moralisierende Beurteilung übersieht die Möglichkeit eines sachlichen bzw. pragmatischen Verhältnisses Peters von Aspelt zu Finanzmitteln. Als Verwalter und Organisator bestand

gewöhnlich war“, Vgl. Marianne ARENS, *Die Reichspolitik des Erzbischofs von Mainz Peter von Aspelt (1306 – 1320)*, Freiburg im Breisgau 1949, S. 11f.

32 Johann Peter SCHUNCK (Hg.), *Codex diplomaticus exhibens chartas historiam medii aevi illustrantes*, Mainz 1797, S. 117–120; Oswald REDLICH (Hg.), *Regesta Imperii VI*, Abt. 1 (Rudolf), (in der Folge: RI VI 1). Innsbruck 1898 / (Neudr.) Hildesheim 1969, Nr. 2045, S. 443–444.

33 Originalurkunde im bayerischen Staatsarchiv zu Würzburg; REM 905, S. 172. Hierbei handelte es sich um einen deutlichen Hinweis auf Peters finanzielle Möglichkeiten, da vergleichbare päpstliche Privilegien gewöhnlich gegen kräftige Bezahlung erfolgten.

34 Die Bezeichnung *Phisicus* deutet bereits auf ein Medizinstudium in Paris hin, vgl. Gerhard BAADER, *Der universitär gebildete Arzt des hohen und späten Mittelalters*, in: LexMA 1, 1980, Sp. 1098–1101.

35 Vgl. Jan Frederik NIERMEYER – Co van de KIEFT, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, I., Leiden – Darmstadt 2002, S. 536–537.

36 UQB VII, S. 47*.

sein Ziel nicht unbedingt im Streben nach Armut im Sinn des franziskanischen Ideals, sondern – seiner Amtsführung nach zu urteilen – neben dem Ausbau seiner jeweiligen Position auch im Erschließen und Nutzen von Geldquellen zur Steigerung der Arbeitseffizienz.

Ohne verbürgende Empfehlung durch einen Landesfürsten, beispielsweise Heinrich V. oder VI. von Luxemburg, an den Römischen König hätte ein noch so ausgezeichnete Jurist und Mediziner niederer Herkunft kaum eine Aufstiegschance gehabt. Auch Michel Margue hat deshalb schon auf eine Annäherung zwischen den Luxemburgern und dem habsburgischen König ab etwa 1280 verwiesen, in deren Kontext Peter von Aspelt an den Hof Rudolfs I. gelangt sein könnte.³⁷ Nach Karl-Friedrich Krieger fällt zu dieser Zeit Heinrich von Luxemburg in der Funktion des Vikars über Stadt und Diözese Cambrai als energischer Vertreter von König Rudolfs Revindikationspolitik auf.³⁸ Einige weitere Quellen unterstützen diese Annäherung, z. B. ernennt König Rudolf am 12. Oktober 1281 Graf Heinrich von Luxemburg zu seinem *Exekutor*, um Johann von Avesnes in seine Besitzungen einzuführen.³⁹ Im Kontext des Konflikts zwischen dem Kölner Erzbischof und dem König erscheint Heinrich am 26. Juli 1282 unter den *Helfern* Rudolfs von Habsburg.⁴⁰ Am aufschlussreichsten über ihr persönliches Verhältnis scheint allerdings ein Brief des Königs an den Grafen von Luxemburg zu sein, in dem er diesen „im *Vertrauen* auf dessen *bewährte Ergebenheit*“ um einen Gefallen bittet, nämlich die Übertragung des ersten freiwerdenden Schöffenstuhl der Stadt Luxemburg an Martin, einen gebürtigen Luxemburger und Kämmerer des Salzburger Erzbischofs. Das Schreiben enthält kein Datum, muss aber den Umständen entsprechend spätestens vor April 1284 entstanden sein.⁴¹

Ähnlich wie nach den Gesetzen der modernen Ökonomie waren es Angebot und Nachfrage, aber auch menschliche Wertschätzung, politisches Kalkül und viel Glück,⁴² die zur entscheidenden Beförderung Peters aus dem Moselraum zwischen Luxemburg und Trier an den Hof König Rudolfs von Habsburg beitrugen. Diese Beförderung war vor allem aus Sicht der wei-

37 Michel MARGUE, *Péiter vun Uespelt, deen „anere Lëtzebuurger“*. *Festrede zum 750. Geburtstag Peters von Aspelt* (Manuskript), 2003.

38 Vgl. Karl Friedrich KRIEGER, *Rudolf von Habsburg*, in: Peter Herde (Hg.): *Gestalten des Mittelalters und der Renaissance*. Darmstadt 2003, S. 125.

39 Vgl. RI VI 1, 1969², Nr. 1397, S. 333–334.

40 Vgl. RI VI 1, 1686.

41 Vgl. RI VI 1, Nr. 1826, S. 400–401.

42 UQB VII, S. 45*; Alexander HILDEBRAND, *Der Erzbischof und sein Chronist. Peter von Aspelt aus der Sicht Ottokars von Steiermark*, in: *Mainzer Almanach*, 1970/71, S. 66–84, S. 76.

teren Entwicklung entscheidend. Denn einmal im Kreis der Großen angelangt, hat Peter es geschafft, diesen nicht mehr zu verlassen, sondern sich langsam darin zu integrieren. Während die Ministerialen sich im Durchschnitt damit begnügten in den Jahren um 1300 im Rittertum mit dem niederen Adel gleichzuziehen,⁴³ stieg Peter von Aspelt bis zum Reichsfürsten auf. Als Ausgangspunkt für seinen Aufstieg muss vor allem sein Arztberuf hervorgehoben werden, den er mehreren, bereits zitierten Berichten zufolge außerordentlich gut beherrschte, eine Tatsache, die bei den Fürsten Eindruck hinterließ.⁴⁴ So kam es, dass sie auch seinen Rat in diplomatischen und politischen Angelegenheiten mehr und mehr zu schätzen verstanden.

Zur Vorbildfunktion der französischen Legisten

Sehr aufschlußreich gestaltet sich ein Vergleich zwischen Peter von Aspelt und den zu dieser Zeit am französischen Königshof tätigen Legisten,⁴⁵ die ihrem König als Rechtsberater und politische Strategen zur Seite standen. Ähnlich wie Peter waren viele von ihnen auch niederer Herkunft, während die großen Legisten des *Conseil Royal* dem Adel entstammten, wie Guillaume de Mussy oder Guillaume de Nogaret. Viele waren auch Kleriker, die eine doppelte Karriere in Kirche und Staat machten, wie beispielsweise Gilles Aycelin, der zuerst Erzbischof von Narbonne, später von Rouen wurde.

Genau wie Peter verdanken die meisten Legisten ihre Machtstellung und ihren sozialen Aufstieg nicht ihrer Herkunft, sondern ihren Fähigkeiten. Fast ausnahmslos hatten sie ein Studium absolviert und sich in einer Stadt oder einer geistlichen Institution praktisch betätigt. So begegnen wir erneut der doppelten Ausrichtung von theoretischem und praktischem Vermögen: Bildungs- und Handlungswissen.⁴⁶ Geleitet durch Rationalität und Effizienz zeichnete sich ihre Tätigkeit vor allem auch durch eine aktive Praxis aus, und ihre Erfolge erzielten sie in der Regierung, der Verwaltung und im Fiskalwesen vor allem dadurch, dass sich Konzeption und Ausführung meistens in ein und derselben

43 Vgl. dazu: Knut SCHULZ, *Ministerialität, Ministerialen*, in: LexMA 6, 1993, Sp. 636–696.

44 Vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 71f.

45 Zu näherer Information und Kontext, vgl. Françoise AUTRAND, *Legisten*, in: LexMA 5, 1991, Sp. 1805–1806.; Pierre RICHE – Jacques VERGER, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Age*, Paris 2006, S. 192–197. Nach weiterführender Analyse muss ich an dieser Stelle meinen Standpunkt im Vergleich zwischen Peter und den französischen Legisten teilweise korrigieren, vgl. KIRT, *Zwischen Luxemburg und Habsburg*, S. 454.

46 Vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 73.

Hand befanden. Die Legisten gingen auch geistigen Interessen nach, indem sie Studienkollegien gründeten, die die Zielsetzung ihres politischen Handelns und die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Herrschaftspraxis aktiv verfolgten. Hieraus entstand eine sehr ausgeprägte Nähe zwischen Legisten und Königtum.⁴⁷ Der einzige deutliche Unterschied zwischen Peter und den französischen Legisten bestand in seiner königlichen Leibarztfunktion. Tatsächlich scheint es in Frankreich eine deutliche Trennung zwischen der auf das persönliche Wohl des Königs ausgerichteten Funktion des Leibarztes und dem politischen Aufgabenfeld gegeben zu haben. Im Reich hingegen flossen diese Funktionen durchaus ineinander, wie unter anderem an Peters Beispiel deutlich wird.⁴⁸

Der Hof des römischen Königs war um 1300 bei weitem noch nicht so durchrationalisiert und durchorganisiert wie der französische, was nicht nur an den bereits seit Jahrhunderten divergierenden Traditionen lag, sondern auch an dem Zentralitätsfaktor, den Paris spätestens seit Philipp II. Augustus als unangefochtene Hauptstadt einnahm.⁴⁹ Dieses französische Modell war es auch, dem das böhmische Königtum nachzueifern versuchte und nicht dem deutschen „Reisekönigtum“. Wegen seiner Vergangenheit als Pariser Magister und demnach als Kenner der französischen Verhältnisse wurde Peter später am böhmischen Hof auch ein sehr begehrter Kanzler. Allerdings war es durch die doppelte Funktion von Leibarzt und Seelsorger einerseits und politisch-juristischem Berater andererseits auch um einiges leichter, ein persönliches Verhältnis zu den Fürsten aufzubauen als in Frankreich.

Der große Unterschied zu den französischen Legisten bestand also darin, dass Peter von Aspelt Arzt und Ableger des Hippokrateseides⁵⁰ und zugleich Hofkaplan des römischen Königs war. Durch diese doppelte Eigenschaft von geistlichem Beichtgeheimnis und ärztlicher Schweigepflicht muss er den höfischen Zeitgenossen als besonders empfehlenswert in Sachen Diskretion und Besonnenheit gegolten haben.⁵¹

47 Vgl. AUTRAND, *Legisten*, Sp. 1805–1806.

48 Karl Friedrich KRIEGER, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter* (= Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 4). München 1992, S. 42–45.

49 Vgl. zu diesem Thema: John W. BALDWIN, *Paris 1200*, Paris 2006.

50 Im Westen wurde der hippokratische Eid bereits im 8./9. Jahrhundert über mehrere deontologische Kurztexte rekonstruiert; vgl. Gundolf KEIL, *Hippokrates, II. Rezeption im abendländischen Mittelalter*, in: LexMA 5, 1991, Sp. 32–33.

51 Vgl. z. B. das diskrete Verhalten während der Wahlvorbereitungen von 1308 (vgl. KIRT, *Kirchenfürst*, S. 190–204) oder das Abkommen mit Waldemar von Brandenburg während der Wahl von 1314 (vgl. REM, Nr. 1636, S. 291f.).

Von den Habsburgern zu den Přemysliden: Ein Hofwechsel im Kontext politischer Veränderungen (1292–1295)

Bereits vor seiner Zeit in Böhmen trat Peter von Aspelt in Verbindung zu verschiedenen bekannten Persönlichkeiten, die ebenfalls im Dienst König Rudolfs standen, sei es auf dem Gebiet der Kultur wie Heinrich Frauenlob oder in der Medizin wie Landulf von Mailand und Heinrich von Villingen.

Heinrich von Meissen, genannt Frauenlob, einer der bekanntesten und schillerndsten Künstler und Sänger um 1300, hat auf ziemlich eigentümliche Art, aber kontinuierlich, Peters Aufstieg begleitet.⁵² Peter unterstützte ihn als Erzbischof von Mainz ganz besonders und ließ ihn 1318, knapp zwei Jahre vor seinem eigenen Tod, sogar im Kreuzgang des Domes bestatten. Am Hof Rudolfs von Habsburg war Peter nicht allein als Leibarzt für die Gesundheit des Königs zuständig, sondern teilte sich dieses Amt mit zwei weiteren Ärzten namens Landulf von Mailand und Heinrich von Villingen.⁵³ Landulf machte ebenfalls Karriere in der Kirche und wurde 1295 Bischof von Brixen.⁵⁴ Landulf wurde nach dem Tod Rudolfs Leibarzt und Berater König Adolfs von Nassau, da er 1294 mit anderen königlichen Vertrauten in die Lombardei geschickt wurde. Wir besitzen keine Kunde über den Verlauf von Peters Karriere aus dieser Zeit bis zu seinem Amt als Leibarzt und Hofkaplan des böhmischen Königs im Jahr 1295. Nur am 23. August 1292 erscheint er in der Zeugenliste der Erneuerungs- und Bestätigungsurkunde von König Adolf an das Stiftskapitel Kaiserswerth, wo er ausschließlich als Propst von Trier titulierte wird. Demnach sind die, für diese Zeit angesetzten, zusätzlichen Angaben zum angeblichen Protonotarenamt Peters von Aspelt am böhmischen Hof im Kommentar der *Regesta Imperii* nicht zutreffend.⁵⁵

Was machte der Trierer Propst in der direkten Umgebung des neuen Nassauer Königs? Weshalb wird er nur als Trierer Propst erwähnt, wenn er

52 Die Auswahl an Literatur über Frauenlob ist ziemlich breit. Für seine Verbindung zu Peter verweise ich hier lediglich auf HILDEBRAND, *Erzbischof*, S. 77–78.

53 RI VI 1, Nr. 2229, S. 484f.; Oswald REDLICH, *Rudolf von Habsburg. Das deutsche Reich nach dem Untergang des alten Kaisertums*, Innsbruck 1903, S. 729 und 730, Anm. 3; Enno BÜNZ, *Leibärzte*, in: Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Bilder und Begriffe, Residenzenforschung 15 II/1, 2, Werner Paravicini – Jan Hirschbiegel – Jörg Wettlaufer (Hg.), Ostfildern 2005, S. 156. Zu Villingen selbst bemerkt Alfons ZETTLER, dass König Rudolf ab 1282 Einfluss auf diese Stadt gewann, vgl. Alfons ZETTLER, *Villingen*, in: LexMA 8, 1997, Sp. 1695–1696.

54 Harry KÜHNEL, *Die Leibärzte der Habsburger bis zum Tode Kaiser Friedrichs III.*, in: Mitteilungen des Oesterreichischen Staatsarchivs, 1958/11, S. 4f. Kühnel erwähnt Peter von Aspelt mit keinem Wort.

55 RI VI 2, Nr. 64.

möglicherweise auch noch – ähnlich wie Landulf von Mailand – Adolfs Leibarzt war? Oder ist er im Dienst der Habsburger verblieben, wie Josef Emler annimmt?⁵⁶ Müssen wir in dieser exklusiven Titulatur einen versteckten Seitenhieb gegen das Trierer Domkapitel erkennen, mit dem Peter seit 1289 bekanntlich in heftigem Streit lag, da er gegen dessen Willen als Nichtadliger vom Papst zum Propst ernannt worden war?⁵⁷ Etwas erstaunlich ist ebenfalls, dass er nur in dieser einen Urkunde erscheint, obwohl der König gleich vier Mal an diesem sowie an den folgenden Tagen in Köln geurkundet hat.⁵⁸ Hätte er im Dienst des Königs nicht gleich mehrere Male als Zeuge in Erscheinung treten müssen, oder war er nur zufällig anwesend? Dies ist kaum anzunehmen, da er als versierter Diplomat kaum zufällig in der Umgebung des neuen Königs erscheint.

Diese Nähe zu König Adolf kann unter Umständen im Zusammenhang mit Peters Wechsel an den böhmischen Hof stehen. Allerdings gibt es für diesen Hofwechsel auch noch andere Hypothesen, wie wir in der Folge noch sehen werden. Zur erstgenannten Möglichkeit müsste in den Jahren von 1292 bis 1295 ein Einvernehmen oder zumindest ein stichhaltiger Grund zwischen Adolf von Nassau und Wenzel II. bestanden haben, der dazu geführt hat, dass der renommierte Gelehrte und Arzt Peter von Aspelt an den böhmischen Hof vermittelt wurde. Tatsächlich gibt es zwei wegweisende Spuren, die in dieser Hinsicht Sinn ergeben: die Königswahl von König Adolf am 5. Mai 1292 und die Verlobung (vor dem 11. Mai 1292) seines erstgeborenen Sohnes Ruprecht mit Agnes, der Tochter Wenzels II.⁵⁹ Bei der Königswahl wurde Adolf nach längeren Verhandlungen durch eine Allianz zwischen den Erzbischöfen von Mainz und Köln sowie dem König von Böhmen gewählt. Dieser widersetzte sich vor allem der Wahl eines Habsburgers, und so verdankte Adolf seine Wahl neben den beiden Erzbischöfen in erster Linie Wenzel. In direktem Bezug zu und im Anschluss an die Wahl scheint die Verlobung zwischen Ruprecht und Agnes zu stehen, die zwischen Mai und Juni urkundlich erwähnt wird.⁶⁰ Dabei ist auch die Rede von der Mitgift, die der böhmische König für seine Tochter bis zum 6. Januar 1293 abzuzahlen hat.⁶¹ Am 10. Mai 1292 übertrug König Adolf als Ausdruck seiner besonderen Wertschätzung Wenzel alle

56 EMLER, *Die Kanzlei*, S. 41.

57 PAULY, *Luxemburg*, S. 123; STENGEL, *Avignon und Rhens*, S. 226; Camille WAMPACH, *Peter von Aspelt. Seine Herkunft*, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* Bd. 15/16 (1950/51), S. 296f.

58 RI VI 2 Nr. 64–67, S. 30f.

59 RI VI 2, Nr. 10, S. 6f., 16, S. 10f., 29, S. 16f. und 30, S. 17.

60 Ebd. Nr. 11

61 Ebd. Nr. 12

Reichslehen, die diesem zustanden.⁶² Am 30. Juni 1292 kam schließlich ein Abkommen zwischen Adolf und Wenzel II. zustande, das Letzteren in seinem Konflikt mit den Habsburger Herzögen, mit dem Sachsenherzog und bei der Verlehnung der Mark Meißen unterstützen sollte.⁶³

Im Kontext dieser verschiedenen konstruktiven und freundschaftlichen Verbindungen zwischen Adolf und Wenzel II. in den ersten Monaten nach der Königswahl scheint die Entscheidung gefallen zu sein, dass Peter von Aspelt an den böhmischen Königshof gehen sollte. Sein Ruf bezog sich allerdings immer noch vorrangig auf die Medizin und nicht auf die Politik. Wie wäre sonst zu erklären, dass er am 30. April 1295 lediglich als Leibarzt und Kaplan Wenzels II. erstmals in Böhmen erschien? In dieser Urkunde tritt Peter als erstgenannter Zeuge mit voller Titulatur auf, nämlich als *honorabilis vir videlicet magister Prepositus Trevirensis incliti Regis Bohemiae phisicus et familiaris Capellanus dilectus*, was als klarer Hinweis auf seinen Rang im Dienst Wenzels II. bereits zwei Jahre vor Beginn seiner Kanzlerschaft gedeutet werden kann.⁶⁴ Hier schließt sich die Frage an nach dem Gesundheitszustand des Königs und dem Bedürfnis nach einem fähigen Arzt am Hof.

Abgesehen von der Verbindung über König Adolf sprechen einige Fakten für eine weitere Möglichkeit, die zur Vermittlung Peters nach Böhmen geführt haben könnte. Immerhin können sich König Wenzel und Peter von Aspelt bereits etwas früher, also noch zu Lebzeiten von König Rudolf, kennengelernt haben, und zwar während der Annäherung beider Könige zwischen 1287 und 1289. Dass dieses Verhältnis zwischen beiden Königen nicht immer sehr einfach und konfliktlos war, hat bereits Marie Blahova eindrücklich aufgezeigt.⁶⁵ Die Aussöhnung gelang am 4. März 1289, als Wenzel II. seine Kurstimme bei der nächsten Königswahl ausdrücklich den Habsburgern zusprach. Immerhin war er innenpolitisch in Bedrängnis geraten und benötigte die Hilfe Rudolfs. Danach wendete sich jedoch wieder das Blatt, und Rudolf war gezwungen, noch weitere Privilegien an Wenzel zu erteilen.⁶⁶ Letztendlich gelang es ihm aber nicht, seinen Sohn Albrecht für die Nachfolge durchzusetzen, und Wenzel II. wählte nach König Rudolfs Tod Adolf von Nassau.

62 Ebd. Nr. 14

63 Ebd. Nr. 31

64 Urkunde vom 30. April 1295 im Deutschordenszentralarchiv, Wien, Sign. 1062.

65 Marie BLÁHOVÁ, *Böhmen in der Politik Rudolfs von Habsburg*, in: Egon Boshof – Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Rudolf von Habsburg 1273–1291. Eine Königsherrschaft zwischen Tradition und Wandel* (= Passauer Historische Forschungen, Bd. 7). Köln, Weimar, Wien 1993, S. 59–78.

66 Vgl. ebd. S. 75–77.

Es bleibt eine weitere, nicht zu unterschätzende Verbindung bestehen. Sie führt über Guta von Habsburg, die Tochter Rudolfs und Ehefrau Wenzels II.⁶⁷ Diese hat den Přemyslidenherrscher nicht nur in seinem Expansionsbestreben in Richtung Polen unterstützt, sondern auch versucht, ihren Bruder, den österreichischen Herzog Albrecht, mit Wenzel zu versöhnen, obwohl dieser ihn nicht, wie eben angeklungen, bei der Königswahl unterstützt hatte. Gerade in jenem Kontext hat ebenfalls die Gelegenheit bestanden, den ehemaligen Leibarzt König Rudolfs an den böhmischen Königshof zu holen. Es stellt sich die Frage, wer nach dem Tod von König Rudolf über das weitere Schicksal Peters entschied: die Habsburger oder König Adolf von Nassau.

Welche Rolle Peter von Aspelt als Leibarzt und Hofkaplan des römischen Königs, besonders im Kontext der Annäherung zwischen Rudolf I. und Wenzel II. (Schwiegervater und Schwiegersohn), gegen Ende der 1280er Jahre gespielt hat, bleibt weiterhin unklar. Dass er allerdings nicht mehr ausschließlich als Mediziner tätig war, wird bestätigt durch seine Anwesenheit als Mitglied einer königlichen Gesandtschaft an der päpstlichen Kurie in Rom im April und Mai 1289.⁶⁸ Die Begegnung mit den Fürsten dürften diesen auch Peters diplomatische Fähigkeit vor Augen geführt haben. Diese Fähigkeit könnte hier besonders Wenzel II., der für seine bedachte Rekrutierung von geistlichen Helfern und Ratgebern bekannt war,⁶⁹ bewogen haben, Peter von Aspelt bereits vorzumerken und ihn zwischen 1292 und 1295 nach Prag zu rufen.

Bilanz

Bei der Tätigkeit Peters von Aspelt am Hof König Rudolfs von Habsburg vor seinem Aufstieg zum Bischof und Kanzler handelt es sich um entscheidende Etappen, die, gemessen an der Zeit vorher, noch immer sehr dünn dokumentiert sind. Nur knapp sechs Dokumente erwähnen ihn unmittelbar vor seinem ersten Auftritt in Böhmen im Jahr 1295. Allerdings zeigt die Zahl der in immer kürzeren Abständen erhaltenen Dokumente seit 1278 bereits auf einen neuen Entwicklungsprozess im Leben Peters hin. Ähnlich wie im Fall seines vermutlich älteren Bruders Wilhelm, der ab 1276 als Stadtschöffe und Probst von Luxemburg in Erscheinung tritt, gelten die späten 1270er Jahre

67 Josef ŽEMLIČKA, *Wenzel II.*, in: LexMA 8, 1997, Sp. 2188–2189.

68 Vgl. oben, Paragr. 1.

69 ŽEMLIČKA, *Wenzel II.*, Sp. 2188–2189.

als die Zeit, da die zweite bzw. dritte bekannte Generation⁷⁰ der Aspelter Ministerialen in die entscheidende Phase ihres Aufstiegs eintrat.

Das Gesamtbild von Peters Hoftätigkeit vor seiner böhmischen Zeit gibt der Annahme genügend Raum, dass sein Aufenthalt in Paris sich nicht nur auf die reine Lehrtätigkeit begrenzte, sondern womöglich auch zu wertvollen Kontakten im Umfeld des französischen Hofes führte. Allgemein bekannt ist, dass er etwa 30 Jahre später, zu Beginn des 14. Jahrhunderts, als Bischof und Kanzler das politische Bündnis Böhmens mit Frankreich einfädete, und zwar allem Anschein nach nicht nur als politischer Mitgestalter, sondern höchstpersönlich als Kurier und Diplomat, wobei er sogar in habsburgische Gefangenschaft geriet. Er war kein Unbekannter am Pariser Hof.⁷¹ Für eine besondere Beziehung zu Frankreich spricht ebenso die Ausrichtung der Luxemburger Grafen, die 1294 zu ligischen Vasallen des französischen Königs wurden und bereits seit langem unter dem kulturellen, administrativen und politischen Einfluss Frankreichs standen.⁷²

An dieser Stelle drängt sich eine tiefgreifendere Frage auf, wenn man sich das ganze Spektrum von Peters Tätigkeit vor Augen führt. Inwiefern besteht die Möglichkeit, dass er zu dieser Zeit im diplomatischen Dienst der Luxemburger Grafen gestanden hat, so wie er dann auch später von Rudolf I. und Wenzel II. beauftragt wurde? In diesem Fall würde eine chronologische Kette von Beziehungsnetzen zwischen verschiedenen europäischen Höfen erkennbar, als dessen Verbindungsperson Peter von Aspelt gedient hätte.

70 Die Ordnungszahl hängt davon ab ob jener Gerhard, der um 1200 im Maximiner Urbar und derjenige, der im Jahr 1250 in einer Maximiner Urkunde erscheint, ein und dieselbe Person oder aber Vater und Sohn sind, vgl. dazu KIRT, *Kirchenfürst*, S. 51.

71 Zumal auch die Leibärzte der französischen Könige fast ausschließlich aus den Reihen der Pariser medizinischen Fakultät rekrutiert wurden, vgl. BAADER, *Der universitär gebildete Arzt*, Sp. 1098–1101.

72 Vgl. Michel MARGUE, *Du Comté à l'Empire. Origines et épanouissement du Luxembourg*, in: Gilbert Trausch (Hg.): *Histoire du Luxembourg. Le destin européen d'un « petit pays »*, S. 105, 130–131; MARGUE – PAULY, *Luxemburg vor und nach Worringen*, S. 156–165.

David Kirt, Physician und Adviser: Peter von Aspelt before his Bohemian Time (1278–1292/95).

Peter of Aspelt is mainly known as archbishop of Mainz and prince elector of the Holy Roman Empire between 1306 and 1320, holding his most prominent, but also his final charges. Maybe some know him as supporter of the Luxembourg dynasty, as bishop of Basel or even as chancellor of King Wenceslas II. of Bohemia. But the way from his humble origins to the very summit of political influence in the Roman Empire was marked by a remarkably long and diversified career. As we try to identify his character from all kinds of sources and documentation, we discover a rich and deep personality. A councillor and retainer of princes and kings, an administrator and innovator, a princely supporter and later a prince himself; an opportunist and a technocrat, as we know them from far more modern European Administrations.

In 1278, after his studies in Italy and Paris, Peter appears for the first time in a document. Until he left for Bohemia, he will be documented only five additional times until he appears in a Bohemian document in 1295 and not in 1289, as proposed by elder German scholars. He has been confounded with Peter Angeli, who also appears in a number of documents of that time. In the early 1280es, he was very close to the counts of Luxembourg, at least for a certain period of time. This relation to a high ranked prince would certainly explain his future stunningly fast advancement to the court of the Roman king Rudolph of Habsburg. In 1286, he appears again in two documents, one being a solemn papal bull personally adressed to him. We learn that he holds the function of *physicus* and in a *familiaris* of Rudolph I. The papal bull allows us to suppose that this man, at the age of 40, has been greatly appreciated and held in high regards at the papal curia. Peter's social rise, at both the Habsburg and Luxembourg courts, is due to numerous causes. Here we observe the need of a larger analysis of Peter's political and social relationships and scheming, with opened the way to the summit; bishop of Basel, chacellor of Bohemia, archbishop of Mainz.



Karel IV. a páni z Rožmberka v 50. letech 14. století. Rituály moci a hledání modu vivendi.

Robert Šimůnek

Abstract:

*Charles IV and the lords of Rosenberg in the 1340s.
Rituals of power and searching for modus vivendi.*

The case study focuses on a thoroughly documented case of power rivalry between the ruler and a leading noble dynasty. The story has a broad social background both in relation to the nobility (power interests of the Vítkovec dynasty – beside the Rosenbergs mostly the Lords of Hradec – in the mid-14th century) and to the ruling mode of Charles IV (and his concept of legal attitude to addressing disputes between the Bohemian nobility and in a broader context also the unsuccessful effort to promote the land code); it is possible to reconstruct – on a specific example – a range of basic expression tools used for the demonstration of power (a castle as the substitute power symbol, reconciliation combined with donation of holy relics) and also strategies in searching for compromises and the future modus vivendi.

Key words: Charles IV, lords of Rosenberg, nobility, the visualization of power, relics

Problematika zvaná „konflikt a smíření“ se v poslední době těší výraznému badatelskému zájmu: není divu, jedná se o specifický, z hlediska výpovědních možností však mimořádně závažný komponent studia sociálních vztahů. Právě z nich konfliktní potenciál vznikal, eskaloval a v témže rámci spěl také ke svému závěru.¹ Byl jím tak či onak kompromis, neboť jednorázová vítězství, jakkoli ve své chvíli přesvědčivá, nemívala věčné – a zpravidla ani dlouhodobé – trvání. Příběh, na který se v následujícím zaměříme, spadá do období generace synů Petra I. z Rožmberka (†1347) a obsahuje všechny

¹ Z domácí produkce poslední doby postačí připomenout sborník Martin NODL – Martin WIHODA (vyd.), *Rituál smíření. Konflikt a jeho řešení ve středověku*, Brno 2008, naznačující oblasti výzkumu a evidující nemalou část relevantní zahraniční produkce. – Konflikt a smíření jako řetězec (politických) rituálů vysvítá např. z případové studie Jany FANTYSOVÉ-MATEJKOVÉ, *Říšíská ceremonie smíření 1372 podle Jeana Froissarta: pojetí míru ve Svaté říši římské za vlády Karla IV.*, in: Dana Dvořáčková-Malá – Jan Zelenka (vyd.), *Dvory a rezidence ve středověku. III. Všední a sváteční život na středověkých dvorech*, Praha 2009, s. 105–127.

základní vývojové křivky naznačeného schématu.² Nechybějí zde dramatické zvraty, mocenské soupeření vytvářelo na straně jedné konfliktní situace a na straně druhé nutilo zúčastněné neztrácet průběžně ze zřetele cestu ke kompromisu, vždy znovu a znovu nastolujícímu křehkou rovnováhu sil. Demonstrace síly, hrad jako mocenský symbol, ale i velkorysá odpuštění a smíření spojené s darováním ostatků – to vše i mnohé další se v našem příběhu prolíná a dovoluje rekonstruovat poměrně plastický obraz desetiletí hledání modu vivendi.³ A ozřejmit si současně pestrou škálu výrazových prostředků, které ve své době přicházely ke slovu v celé řadě analogických situací a případů.

2 Nejstarší z Petrových synů Jindřich II. (†1346) padnul v bitvě u Kresčaku, a v době, jíž se věnujeme, byli naživu Petr II. (†1384), Jošt I. (†1369), Oldřich I. (†1390) a Jan I. (†1389). Tato rožmberská generace stojí – a po mém soudu neprávem – ve stínu slavných jednotlivců, otce Petra I. a Oldřichova vnuka Oldřicha II., jakkoli bližší pohled ozřejmuje, že pozdější generace Rožmberků zvláště z hlediska budování rodové domény vděčili čtveřici rožmberských bratří druhé poloviny 14. století za mnohé. – Souhrnně je k dispozici stručný přehled Anny KUBÍKOVÉ, *Petr I. z Rožmberka a jeho synové*, in: Českokrumlovsko v době prvních Lucemburků, Český Krumlov 1996, s. 9–16, zde s. 13–14, nejnověji především monografie Anny KUBÍKOVÉ, *Petr I. z Rožmberka a jeho synové*, České Budějovice 2011; biografie je zpracována pouze v případě Petra II. (Jaroslav KADLEC, *Petr II. z Rožmberka*, Strahovská knihovna 5–6, 1970–1971, s. 89–98). Dále pak platí do značné míry totéž, co v případě jejich otce – velmi často se objevují v syntézách, v daném případě především doby vlády Karla IV. (Josef ŠUSTA, *Karel IV. (1333–1346). Otec a syn 1333–1346*, Praha 1946 (= ČD II/3), TÝŽ, *Karel IV. (1346–1355). Za císařskou korunou 1346–1355*, Praha 1948 (= ČD II/4), Jiří SPĚVÁČEK, *Karel IV. Život a dílo (1316–1378)*, Praha 1979), a taktéž v řadě titulů regionální literatury je jim věnována v příslušných souvislostech pozornost; v rámci Březanových děl Johann Matthäus KLIMESCH (vyd.), *Norbert Heermann's Rosenberg'sche Chronik*, Prag 1897, s. 63–72, *Summovní výtah Anna KUBÍKOVÁ* (vyd.), *Rožmberské kroniky krátký a summovní výtah od Václava Březana*, České Budějovice 2005, s. 28–31 + komentář s. 107–116.

3 Jako celku nebyla dané problematice dosud věnována komplexní pozornost – v rámci chronologicky koncipovaného výkladu jsou jednotlivé momenty a aspekty zohledněny v syntézách (především J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*), a již dříve v rámci dějin michalovické držby panství Velešín (Johann Matthäus KLIMESCH, *Die Herren von Michelsberg als Besitzer von Weleschin*, MVGD 22, 1884, s. 185–220, 330–372, zde s. 336–347, MVGD 23, 1885, s. 105–138); v nesporně adekvátním významovém rámci celou záležitost pojednala Eva SCHLOTHEUBER, *Der Ausbau Prags zur Residenzstadt und die Herrschaftskonzeption Karls IV.*, in: Markéta Jarošová – Jiří Kuthan – Stefan Scholz (vyd.), *Prag und die grossen Kulturzentren Europas in der Zeit der Luxemburger 1310–1437*, Praha 2008, s. 601–621, zde s. 604–608, text je ovšem poznamenán absencí několika klíčových bodů a určitými faktografickými nedopatřeními (opakovaně danými např. nekritickým přijímáním údajů z kroniky Beneše Krabice z Weitmile).

Česká královská korunovace Karla IV., jež se konala dne 2. září 1347 na Pražském hradě, může být výchozím datem. Mezi tehdy přítomnými českými pány je na prvním místě uváděn nejvyšší komorník Jošt z Rožmberka, jenž v té době již v úřadu zastupoval svého těžce nemocného otce (který zakrátko zemřel) a po jeho smrti jej po něm převzal; dále byl přítomen Oldřich z Hradce se svým synem Jindřichem, z ostatních Vítkovců pak moravský hejtman Vilém z Landštejna. Z Ronovců se uvádí nejvyšší maršálek Pertold z Lipé s bratrem Čeňkem, Hynek Náchodský z Dubé a Hynek Žlebský z Lichtenburka, z Markvarticů nejvyšší číšník Vaněk z Vartenberka s bratrem Benešem a synovcem Ješkem, dále pak Jan z Michalovic, Jaroslav ze Šternberka a Štěpán Holický ze Šternberka, z moravských pánů Ješek (Jan) z Kravař. Z českých byly zastoupeny rody erbu růže a ostrve, Markvartici a Šternberkové – naopak chyběli Bavorové, Zajícové či páni erbu lekna.⁴

I napříště je Jošt z Rožmberka doložen ve svědečných řadách panovníkových listin, a v létě 1349 jej, stejně jako Jindřich z Hradce, doprovázel na korunovační cestě do Cách.⁵ Dokladem tu jsou jak listiny Karlem v průběhu cesty přímo pro Rožmberky vydané, tak Joštovo jméno ve svědečných řadách ostatních panovníkových listin. Listiny pro Rožmberky nesou data 1. června (Mohuč) a 21.–22. června (Frankfurt n. M.). V dalším průběhu cesty pak panovník již další privilegia pro Rožmberky nevydal (povolení k výstavbě Dívčího Kamene s datací 1. července v Mohuči si ještě povšimneme) – přes Bonn, kde Karel vystavil několik listin pro klášter zlatokorunský (11. července) a současně mandát Joštovi z Rožmberka, týkající se jeho úlohy ochránce téhož kláštera (13. července), pokračoval průvod do Cách, kde Jošta zastihujeme ve svědečné řadě panovníkovy listiny vydané 25. července – „*in die sollempnitatis coronationis nostrae*“ (potvrzení privilegií města Cách).⁶

Listiny vydané pro Rožmberky zasluhují bližší pozornost. První dvě byly vydány 1. června 1349 v Mohuči – obě se týkaly zemské berně, přičemž první z nich udělil panovník Rožmberkům privilegium, aby ze svých (vyjmenovaných) statků na berni neodváděli více než 300 kgč., zatímco druhou listinou ustanovil Jošta z Rožmberka a jeho bratry nejvyššími výběřčími obecné berně (*principales collectores*), vypsané králem ve vltavském, chýnovském, bechyňském, netolickém, volyňském, prácheňském a božeňském kraji. Listi-

4 J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 30–33, neúčast některých pánů autor vykládá chvatem a improvizací při přípravách korunovace (s. 32); o korunovaci též J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 334–338.

5 J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 130–140, J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 214–219.

6 Listiny z 11.–13. července 1349 Mathias PANGERL (vyd.), *Urkundenbuch des ehemaligen Cistercienserstiftes Goldenkron in Böhmen*, Wien 1872, s. 114–121, č. 60–62; z 25. července 1349 viz RI VIII, č. 1080.

nou vydanou 21. června ve Frankfurtu n. Mohanem připsal panovník 800 kgč. na zastavených výnosech z průvodu a mýta mezi Plzní a Bubnem. Hned následujícího dne panovník udělil Jindřichovi z Hradce a Joštovi z Rožmberka úřad popravců v plzeňském kraji.⁷ Zmíněna byla již listina s datem 1. července 1349 a místem vydání Mohuč, jíž panovník Joštovi z Rožmberka povoloval výstavbu Dívčího Kamene. 1. července 1349 Karel IV. prokazatelně pobýval ve Frankfurtu, kde vydal i několik listin, což se v minulosti stalo jedním z argumentů vedoucích ke zpochybnění pravosti listiny; její věrohodnost (bez ohledu na uvedenou skutečnost) lze nicméně pokládat za evidentní.⁸

Ústup z výsluní a panovnická demonstrace moci

Karlova mocenská strategie let 1350–1352 je ve vztahu ke šlechtě charakterizována trojím základním aspektem. Prvním z nich je revindikační politika, tedy revize zápisné držby z doby Jana Lucemburského (podobně jako v případě revindikačních snah Přemysla Otakara II. se jednalo o záležitost s vysokým konfliktním potenciálem). Druhý komponent Karlovy strategie je možné označit jako formování paralelních dvorských elit – jakési „konkurenční“, vůči panovníkovi loyální skupiny uvnitř české šlechty, kdy panovník sice nemohl rušivě zasahovat do stávajících hierarchií, ovšem vytvářel hierarchii novou, takřikajíc paralelní, jejíž příslušníky těsně připoutával k trůnu.⁹ Konečně třetím momentem bylo prosazování vlastního pojetí práva na úkor tradičních zvyklostí. Pohybujeme se v době, kdy panovník směřoval k psanému zákoníku (*Maiestas Carolina*) a pod tímto zorným úhlem je třeba jeho tehdejší i o něco pozdější aktivity vnímat. Soukromá válka, která roku 1351 vzplanula v širokém

7 Doklady z 1. června 1349 – berní úleva pro Rožmberky: RBM V, s. 325, č. 646; z 1. června 1349 – jmenování Rožmberků výběřčími berně: RBM V, s. 325–326, č. 647; z 21. června 1349: RBM V, s. 332, č. 665; z 22. června 1349: CDM VII, s. 661, č. 939. Poněkud nadsazeně a tudíž nepřesně hodnotí význam těchto panovnickových listin pro Rožmberky J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 229–231.

8 Pochybnosti vznášené proti pravosti listiny vyvrátila diplomatickým rozbořem i logickými argumenty Anna KUBÍKOVÁ, *K otázce pravosti zakládací listiny Dívčího Kamene*, JSH 56, 1987, s. 81–85; mnohé uvedl již August SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého III*, Praha 1884, s. 64, pozn. 2 – závažný argument představuje především skutečnost, že znění listiny je zapsáno v Marienthalském kodexu (Miroslav TRUC, *Rožmberský kodex řečený Marienthalský*, JSH 30, 1961, s. 1–24, zde s. 8). – K otázce kontextu založení Dívčího Kamene srov. níže.

9 Srov. J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 220–221; Robert NOVOTNÝ, *Dvorská a zemská hierarchie v pozdně středověkých Čechách*, in: Dana Dvořáčková-Malá (vyd.), *Dvory a rezidence ve středověku*, Praha 2006, s. 145–161, zde s. 147–155. – Srov. i literaturu níže v souvislosti se jmenováním Petra II. proboštem kaple Všech svatých.

pásu okolo česko-rakouského pomezí, mu poskytla vítanou příležitost k tomu, aby se do věci vložil. Prvního a třetího aspektu je třeba si blíže povšimnout, neboť k Rožmberkům má vazbu zcela bezprostřední.

Poté, co českou i říšskou královskou korunovací Karel IV. upevnil své mocenské postavení, přikročil k **revizi zástav** realizovaných za jeho otce Jana Lucemburského.¹⁰ Nedávno zemřelý Petr I., otec rožmberských bratří, získal z rukou panovníka celou řadu zápisných listin. Jošt podle všeho některé nároky za nejasných okolností ztrácí: nakolik se jednalo o řádný akt výplaty, a nakolik byly ve hře jiné aspekty, lze jen spekulovat. Šlo pravděpodobně o zlaté doly a zástavu královského Kamýka, kde o rožmberských majetkových právech napříště neslyšíme. Jen spekulovat můžeme, zda (a eventuelně jakým způsobem) do téhož rámce spadá i definitivní vypořádání spleťových majetkových práv ke hradu a zboží Bavorov – víme s jistotou tolik, že v září 1350 Karel IV. potvrdil rožmberským bratřím všechna práva plynoucí z převodu královských práv k tomuto zboží, jež dílem darem a dílem formou prodeje učinil ve prospěch Petra I. z Rožmberka král Jan Lucemburský; o půl roku později, v březnu 1351, byla vypořádána i majetková práva Viléma ze Strakonice k bavorovskému zboží: Vilém se za přítomnosti panovníka a řady předních českých pánů svých práv vzdal ve prospěch Rožmberků, a to za částku 1.000 kgč.¹¹

Možnost zesílení účinu zvolené strategie rivality vnášené mezi českou šlechtou Karlovi do značné míry nabídla náhoda, které ovšem panovník využil beze zbytku. Na počátku byl dnes blíže neznámý **spor mezi Jindřichem z Hradce a Eberhardem z Wallsee (1351)**. Spor se záhy rozšířil na spojení obou stran a násilné řešení sporů postihovalo geograficky širokou oblast a v celé věci byl zaangażován vzrůstající počet spojenců. Jako klíčová z hlediska vývoje událostí (a nepochybně i panovnické strategie v pozadí) byla aktivita Viléma z Landštejna, Karlova oblíbence (a jedné z opor vlastní moci) v úřadu nejvyššího purkrabího, který do sporu zasáhl na straně rakouských pánů.¹² V bitce u Hluboké nad Vltavou (Zámostí) dne 16. listopadu 1351

¹⁰ J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 227–228.

¹¹ Listina ze 3. září 1350 Josef EMLER (vyd.), *Pozůstatky desk zemských Království českého r. 1541 pohořelých I*, Praha 1870 (dále PDZ), s. 417–418; ze 17. března 1351: PDZ I, s. 416–417. Srov. Miroslav SVOBODA, *Páni ze Strakonice. Vládci Prácheňska a dobrodinci johanitů*, Praha 2010, s. 142–143.

¹² Vzestup Viléma z Landštejna ilustruje již skutečnost, že na panovnickově listině vydané 26. prosince 1349 v Praze figuruje Jošt z Rožmberka v sledu českých pánů až na pátém místě, zatímco Vilém je tu na místě prvním (CDM VII, s. 679–684, č. 980). Dvorské kariéře Viléma z Landštejna a jeho synů je věnována nepubli-

Vilém z Landštejna Jindřicha z Hradce nejen porazil, ale jeho i některé další pány zajal.¹³

Tehdy nastává druhý klíčový okamžik – do hry vstoupili Rožmberkové. Narušenou mocenskou rovnováhu, vychýlenou v neprospěch pánů z Hradce, hleděli vyrovnat: už proto, že královo protežování Viléma z Landštejna je stavělo jaksi automaticky do role jeho protivníků. Lokální potyčka přerostla v dalekosáhlý mocenský konflikt mezi Landštejnem a Rožmberky jakožto spojenci Hradeckých. Loyálně vůči nim se zachoval i Jindřich z Michalovic, držitel Velešína – a král na to zjevně nezapomněl.¹⁴ Původní příčina záští byla v této době již dávno odsunuta do pozadí – ostatně s pány z Wallsee udržovali jihočeští Vítkovci tradiční vztahy (stojí za připomenutí, že z jejich rodu pocházela i manželka Jošta z Rožmberka).

Bylo jen otázkou času, kdy do celé záležitosti zasáhne král – a to s ohledem na aktivity Viléma z Landštejna, ale snad ještě spíše ve smyslu demonstrace vlastní mocenské svrchovanosti. Právě takové řešení sporů, jaké probíhalo v jižních Čechách, bylo svým průběhem z hlediska krále nepřijatelné, a věrohodnost jeho koncepce by povážlivě utrpěla, pokud by podobné akce nechal bez povšimnutí. Vytáhnul do plzeňského kraje, kde jeho výprava pobořila několik rožmberských hradů (Strašice, Chlukov – z hlediska budování rožmberské domény druhořadých, položených však v oblasti mocenského vlivu Rožmberků, který krátce předtím panovník svými privilegii sám podpořil), ale především do jižních Čech, kde se rozkládalo těžiště mocenské sféry pánů z Rožmberka. A demonstrativně jimi protáhnul – ještě 14. února byl v Praze, o čtyři dny později (18. února) v Českých Budějovicích, odtud udělal odbočku do Nové Bystřice (zde doložen 20.–22. února), jež byla lenním statkem v rukou Viléma z Landštejna, a poté (nepochybně opět přes Budějovice) pokračoval do Písku (zde doložen 29. února). Již samotná rychlost postupu jižními Čechami, kdy během dvou týdnů projel trasu Praha → České Budějovice → Nová Bystřice → Písek, naznačuje, že šlo čistě o osobní přítomnost; s ozbrojenými konfrontacemi žádná ze stran evidentně nepočítala. Zato po 29. únoru na plně tři následující týdny ztrácíme o místě panovníkova pobytu veškerou povědomost (až 21. března je doložen opět v Praze),

kovaná diplomová práce Zdeňka ŽALUDA, *Páni z Landštejna do doby husitské*, Ústav českých dějin FF UK Praha 2001.

13 J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 231–232.

14 Celá věc se vracela po několika letech v podobě majetkových sporů (i zde vidíme širší sociální a pochopitelně i teritoriální rozsah Karlových revindikačních snah), jakkoli konkrétně šlo o sirotka po Janovi z Michalovic (shodou okolností roku 1355 zemřel i Jindřich a zanechal po sobě tři syny – A. SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého III*, s. 224).

a lze si proto dobře představit, že právě do první poloviny března 1352 spadá výstražné tažení na rožmberské statky v plzeňském kraji.¹⁵ Připadá nám v této souvislosti na mysl, zda krajskými popravci v Plzeňsku byli v té době stále Jindřich z Hradce a Jošt z Rožmberka – pravděpodobná odpověď je negativní, ovšem nic bližšího nejsme schopni říci.

Pohled na Karlův itinerář nám sdostatek ozřejmí úlohu mocenské demonstrace, již Karel připisoval svým tažením – ukázkově patrné je to z průběhu obou korunovačních cest (korunovace v Cáchách 1349 a v Římě 1355), ale i z řady dalších momentů: ať máme na mysli jeho italskou cestu v průběhu léta a podzimu 1333 či dvojí triumfální tažení Říší v letech 1346 a 1347 a vzápětí v souvislosti s bojem proti Wittelsbachům (1348). Itineráře významných Karlových zahraničních cest, zasazené do dobového politicko-mocenského kontextu, jasně naznačují i širší souvislosti: v době, jíž se zabýváme, pobýval Karel řadu měsíců mimo Čechy (vedle příležitostných cest do Bavor a Rakous v průběhu roku 1353 to bylo téměř rok trvající tažení do Švýcar a středního Porýní od srpna 1353 do července 1354). V tomto rámci se panovníkovo demonstrativní tažení do jižních Čech může jevit jako druhořadé, svůj význam ovšem nepochybně mělo. Karlovy politické aktivity, odvádějící krále na dlouhé měsíce z vlasti, jej automaticky nutily hledat cestu kompromisu – to se jasně ukázalo v případě další jeho cesty, a to římské korunovační (září 1354 – srpen 1355), o níž bude ještě řeč.¹⁶

Další vývoj v jarních měsících roku 1352 není v detailu znám – královo tažení mělo demonstrativní charakter a ve vztahu k uklidnění situace nelze jeho dopad přeceňovat. Palacký sice připsal tažení klíčovou úlohu při pacifikaci Rožmberků a jejich spojenců, ovšem celá konstrukce je značně hypotetická. Poboření hradů v odlehlé enklávě mělo význam pouze demonstrativní, reálnou moc podlomit nemohlo.¹⁷ Z hlediska krále bylo podstatné neztratit nad

15 Celou první polovinu února byl Karel ještě v Praze (naposledy je zde doložen 14. 2. – RI VIII, č. 1461, 1462), 18. 2. v Českých Budějovicích – *Budweiz* (RI VIII, č. 1463), 20.–22. 2. v Nové Bystřici – *Wystricz* (RI VIII, č. 1464, 1465; August SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a torze Království českého* IV, Praha 1885, s. 104); z 24. 2. pocházejí dvě Karlovy písemnosti bez uvedení místa vydání (RI VIII, č. 1466, 1466a) a z 29. 2. pak série šesti listin vydaných v Písku – *Pysek* (RI VIII, č. 1467–1472); 21. 3. vydával listinu v Praze (RI VIII, č. 1473). – In margine stojí za zmínku listina z 9. 3., kterou v Písku vydala královna Anna Svídnická (RBM V, s. 599, č. 1261); úvahy na téma, zda tu „čekala“, až se Karel vrátí od Strašic, aby společně pokračovali do Prahy, jsou ovšem již příliš hypotetické.

16 Jakub PAVEL, *Studie k itineráři Karla IV.*, HG 2, 1969, s. 38–78 (významné cesty jsou evidovány v přehledech v příloze).

17 Navíc k výpravě proti Strašicím nemohlo dojít v únoru 1352, jak se na základě kroniky Beneše Minority opakovaně v literatuře uvádí: Karlův únorový itinerář to jed-

vývojem událostí kontrolu, a sám se proto ujal role arbitra: 2. května 1352 vynesl ve věci záští mezi Vilémem z Landštejna a jeho rakouskými spojenci na straně jedné a Jindřichem z Hradce, Rožmberky a jejich spojenci na straně druhé, smírčí výpověď.

Diplomatické pozadí dobového vývoje událostí do detailu neznáme a adekvátního kontextu k faktům, které máme k dispozici, se můžeme jen domýšlet. Jednou z okolností, které tu nepochybně měly souvislost, je personální změna v úřadu nejvyššího komorníka. Rožmberkové tento úřad zastávali tradičně již po několik generací, a Jošt I. navázal v tomto směru na svého děda Jindřicha I. a otce Petra I. Zatímco ještě v květnu 1352 při uzavírání smíru Jošt komornický úřad zastával (a jako takový se psal), v září se jako komorník uvádí Zbyněk z Házmburka, přičemž v následujících letech se personální obsazení tohoto úřadu velmi rychle proměňovalo.¹⁸

noduše nepřipouští (první polovinu února byl král prokazatelně v Praze a poté odjel do Budějovic). Tím pozbývá platnosti i předpokládaný směr tažení (do západních, a teprve odtud do jižních Čech) a interpretace celé věci ve smyslu zastrašení nepokojných poddaných, když od Strašic měl Karel pokračovat na jih a proniknul až k Budějovicím a Nové Bystřici (srov. např. J. M. KLIMESCH, *Die Herren von Michelsberg*, s. 342). – Naše povědomost o tažení proti Strašicím ad. hradům vychází do značné míry ze stručné zmínky Beneše Minority: „1352 Dominus rex et imperator fuit commotus contra dominos, videlicet Michalcziūm et de Rosenberk et alios quam plures, quibus Chlucow et Strassicz subvertit et cremavit“, v jiném rukopise kroniky se specifikují osoby (mělo jít o syny Petra z Rožmberka spolu s Janem z Michalovic), a naopak škody se uvádějí jen obecným „multa eis dampna intulit“ (Ladislav DUŠEK, *Kronika tzv. Beneše Minority a její pokračování*, MZK 26, 1990, s. 7–112, zde s. 75); Benešovy údaje dodnes přetrvávají v literatuře snad i díky autoritě Palackého, jehož pojetí (František PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1907, s. 397–398) je tak či onak stále přijímáno – srov. např. J. ANDERLE – V. ŠVÁBEK, *Strašické hrady*, Plzeň 1997, s. 7–9 (tamtéž bez komentáře obšírný citát z Palackého). – Smírčí výpověď: RBM V, s. 615–617, č. 1304, J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 233. – Karlovo svědectví o urovnání pře svědčí nejen o sociálním záběru tehdejších sporů, ale i o cílené demonstraci vlastní mocenské koncepce, eliminující soukromá záští – počty šlechticů, kteří jsou v listině jmenováni, jdou do desítek. V tomto smyslu analogická byla Karlova role o dva roky později, když 12. července 1354 učinil výpověď ve sporech mezi Jindřichem z Hradce a Vilémem z Landštejna (RBM V, s. 822–824, č. 1874).

18 V Karlově smírčí listině z 2. května 1352 se úřady jmenovaných osob neuvádějí (RBM V, s. 615–617, č. 1304), jako *camerarius* je však Jošt titulován např. ještě 12. května 1352 (RBM V, s. 621–622, č. 1313). Zbyněk z Házmburka figuruje jako nejvyšší komorník v listině z 19. září 1352 (RI VIII, č. 1509). Dobový kontext J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 233–234, s drobnými nepřesnostmi ve věci Joštova komornického úřadu.

Donace reliquií na znamení smíru a Karlova „římská jízda“

Ochlazení vztahů mezi Karlem IV. a Rožmberky trvalo jen pár let – v té době prakticky mizejí z panovnických listin (a zjevně tedy z dosahu králova dvora a panovníkovy osoby), nebylo pro ně vydáno žádné privilegium. K obratu dochází v letech 1354/1355 – v souvislosti s Karlovou císařskou korunovační cestou do Itálie.¹⁹ V daném kontextu bylo nanejvýš žádoucí, aby česká šlechta vystupovala v roli opor panovnické moci – ve zkratce byla tato koncepce o pár let později vtělena do heraldické výzdoby na hradě Laufu, přičemž doprovod českých pánů a deklarace jejich loyality vůči panovnické politice byly pro Karla priority, jimž muselo ustoupit vše ostatní.²⁰ Jeden z Rožmberků (osobní jméno není uvedeno, šlo však patrně o Jana) se připomíná v rámci Karlova doprovodu při pobytu v Udine (říjen 1354), zúčastnil se císařské korunovace v Římě, a spolu se svým panovníkem cestoval pak nazpět do Čech – v květnu 1355 byli v Pise, v červenci byl Rožmberk přítomen Karlovu osobnímu převzetí Donaustaufu, a poté průvod pokračoval do Prahy. Již současníkům, a jistě i Rožmberkovi, bylo zřejmé, že zastávka na Donaustaufu byla promyšlenou demonstrací, jíž Karel završil svou úspěšnou snahu o získání hradu ležícího v zájmové sféře Wittelsbachů i Habsburků. Vedle Karlshausu, o němž se ještě blíže zmíníme, šlo o další případ Karlovy demonstrativní hradní politiky, s nímž Rožmberkové přišli bezprostředně do styku.²¹

Vratme se však ještě do Pisy – císař se svým doprovodem tu pobýval několik dní okolo 20. května. Tyto dny náležely k nejbouřlivějším okamžikům celé korunovační cesty. Beneš Krabice z Weitmile vyzdvihuje v nastalých bojích,

19 J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 363–397, J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 238–243. – Žádný z dobových pramenů nevypočítává ani prominentní účastníky Karlovy římské jízdy v úplnosti, jména je proto nutno pracně skládat z různých zdrojů (srov. Josef TEIGE, *Kdo z pánů českých provázeli roku 1355 Karla IV. na jeho prvé jízdě do Říma*, Sborník historický 2, 1884, s. 105–106; ani toto ovšem není seznam úplný).

20 O koncepci heraldické galerie na Laufu naposledy R. NOVOTNÝ, *Dvorská a zemská hierarchie*, s. 149 (s bibliografií), a Uwe TRESP, *Karl IV. und der Adel der Wenzelskrone*, in: Eva Doležalová – Robert Šimůnek (vyd.), *Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jh.)*, München 2011, s. 81–117, zde s. 96–103.

21 Nejmenovaný pán z Rožmberka figuruje ve svědečné řadě Karlovy listiny vydané v Udine 14. října 1354 (RI VIII, č. 1934c); Jan (*Jesco*) z Rožmberka byl pak jedním ze tří českých pánů ve svědečné řadě panovníkovy listiny vydané v Pise 19. května (RI VIII, č. 6817). Mezi svědky na panovnické listině je Jan uváděn ještě např. 3. června (RI VIII, č. 2144), a figuruje i na listině s datem 10. července, vydané již nedaleko českých hranic – v Norimberku (RI VIII, č. 2170). – Bedřich MENDL, *Žápas o Donaustauf*, in: *Od pravěku k dnešku. Sborník prací z dějin československých k šedesátým narozeninám Josefa Pekaře I*, Praha 1930, s. 215–232, dobový kontext stručně J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 309–310.

kdy šlo Karlovi doslova o život, hrdinství Jindřicha z Hradce, a nepochybně ani Jan z Rožmberka nezůstal pozadu. Svědectvím tu může být panovníkova listina, datovaná právě v Pise 21. května 1355 – jde o druhé z Karlových povolení na výstavbu hradu. V daném případě šlo o založení hradu na vrchu Malošín (tj. Helfenburka). Představa panovníka vydávajícího listinu týkající se záležitostí v dalekých Čechách doslova uprostřed nebezpečí je natolik zvláštní, že do značné míry potvrzuje domněnku o souvislosti s nějakou osobní zásluhou Janovou.²² Srozumění trvalo i po návratu z korunovační cesty – Jan z Rožmberka, spolu s bratrem Oldřichem, v listopadu 1355 provázal Karla IV. na říšský sněm do Norimberka, a i zde se mu z rukou císaře dostalo pozornosti. Tentokrát v podobě privilegia, aby se počet čtyř židovských rodin, které směly pobývat na rožmberských panstvích na základě privilegia Jana Lucemburského, mohl zvýšit na šest (31. prosince 1355). Oldřich z Rožmberka pak provázal panovníka při jeho pobytu v Říši v zimních měsících na počátku roku 1356.²³

Znovunastolený smír – de facto mocenský kompromis – dokumentuje i akt **donace svatých ostatků**, spadající do roviny sakrální legitimizace vzájemných vztahů. Máme zde před sebou ukázkový příklad deklarace smíru prostřednictvím darování ostatků, a sledujeme-li celou věc dále, dostáváme se až ke kořenům proslulých krumlovských božítělových procesí: *imitatio Pragrae*, jak bývá jejich symbolika ve zkratce označována, pod zorným úhlem souvislostí z poloviny 50. let nabývá nového rozměru.

Pokud jsme zmínili význam loyality českého panstva z hlediska politické koncepce Karlovy „římské jízdy“, v případě Rožmberků tuto skutečnost ještě podtrhují nápadné časové souvislosti. Jan z Rožmberka je v Karlově cestovním

22 FRB IV, s. 522–523; RBM VI, s. 26, č. 37; znění bylo zapsáno do Marienthalského kodexu (M. TRUC, *Rožmberský kodex řečený Marientálský*, s. 8); zcela logicky uvažuje o Janově zásluze v souvislosti s vydáním listiny Ivan HOYER, *O listině vydané v Pise za pohnutých okolností*, Výběr 14, 1977, s. 270–271. – Na specifické okolnosti vydání listiny, resp. tehdejší dění v Pise a Janův podíl v něm, může event. upomínat i samotné jméno hradu Helfenburka (na rozdíl od Dívčího Kamene, který je v listině takto jmenován, zní přítomné povolení: „... *super quodam monte dicto Malossyn, sito in fundo terrarum et silvarum vestrarum, distante per unum miliare et medium a villa Wyethieyowicz, quoddam castrum errigere ...*“). Pokud bychom Helfenburk vykládali ve smyslu „pomocný hrad“ nedostává se nám odpovědi na otázku, ve vztahu k čemu (pomocný), *nota bene* hrad takto výstavný?

23 RI VIII, č. 2367. – Janův pobyt v Norimberku je doložen např. 9. prosince, kdy svědčil na panovníkově listině (RI VIII, č. 2321); srov. J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 407. – Oldřich z Rožmberka je doložen v panovníkově suitě ve druhé polovině ledna 1356 v Sulzbachu (RI VIII, č. 2419, 6872), odkud jej doprovázel do Prahy (zde svědčil na Karlově listině vydané 2. února 1356: RI VIII, č. 2429).

průvodu poprvé doložen 14. října v Udine, přičemž kdy a kde se ke králi připojil, není zřejmé (nejblíže rožmberské doméně byl Karel na počátku října, když projížděl Bavorskem, přičemž 1. 10. byl ve Straubingu a 4.–5. 10. vydal několik listin v Braunau a Salzburgu).²⁴ Datum 5. října 1354 nese i listina vydaná na Krumlově – a to čtyřmi rožmberskými bratry (společně s Tobiášem z Bechyně jinak z Kamenice); námitka, že aby Jan mohl být 14. října v Udine, těžko mohl ještě 5. října pobývat v Krumlově, má svou váhu, a čtveřici Rožmberků jakožto vydavatelů je pak třeba chápat především jako výraz důležitosti listiny. Páni z Rožmberka tu osvědčili, že v relikviáři (ostatkové desce?), který společně se svou matkou Kateřinou nechali zhotovit („*in tabula, que per dilectam genitricem nostram dominam Katherinam de Rosenberch ac nos in modum rose cristalline comparata est*“), jsou uloženy ostatky darované jim Karlem IV., uherským králem Ludvíkem, akvilejským patriarchou Mikulášem a pražským arcibiskupem Arnoštem [z Pardubic] („*[in tabula] certissime reliquie recondite sunt, que per illustres principes ... [osoby shora uvedené] donate fuerunt*“), jejichž původ je osvědčen řadou (vyjmenovaných) autorit. Následuje výčet desítek relikvií vložených do relikviáře, jenž byl předmětem pozoruhodným i z hlediska čistě uměleckého. Základem byla zjevně ona deska tvaru růže, shora zmiňovaná, na ní byl umístěn kříž, držený andílkem („... *primo in cruce, quam angelus stans supra tabulam tenet, ...*“, byla uložena částička ze stolu z Poslední večeře), a dvě sošky – sv. Jana Křtitele a sv. Václava. Uváděny jsou obecně nejednoznačným *ymago*, jehož interpretace je v daném případě ovšem zřejmá z logiky věci: „*Item dens sancti Johannis baptiste, quem eiusdem sancti ymago stans supra dictam tabulam tenet*“, a „*Item dens sancti Wenceslay, quem eciam ymago ipsius tenet in manu*“. Nechyběly ani relikvie národních světců, jejichž kult Karel IV. osobně propagoval, a jež ve výčtu příznačně přicházejí pospolu: „*Item sancti Wenceslay, sancti Viti, sancti Adalberti, sanctorum quinque fratrum de Boleslauia, sancte Ludmille martyris, sancti Procopii confessoris, sancti Stanislav*“ – zde nám neunikne chybějící sv. Zikmund, který nefiguruje ani na žádném jiném místě výčtu (a jeho ostatek tedy zjevně zastoupen nebyl).²⁵

Na základě zmíněné listiny tedy víme, že dne 5. října 1354 se na krumlovském hradě nacházel relikviář s četnými ostatky darovanými Rožmberkům Karlem IV. a dalšími hodnostáři – Karel IV. je ve výčtu dárců jmenován na prvním místě jistě nejen s ohledem na svůj úřad, ale i na klíčovou roli v celé věci. V těsné obsahové (a tedy i významové) souvislosti je tu potom

24 Karlovy listiny z 1. 10.: RI VIII, č. 1929, 1930; ze 4.–5. 10.: RI VIII, č. 1931–1934, 6791.

25 Mathias PANGERL (vyd.), *Urkundenbuch des Cistercienserstiftes B. Mariae V. zu Hohenfurt in Böhmen*, Wien 1865, s. 111–113, č. 104; RBM V, s. 842, č. 1921.

listina z 20. května 1355, jíž Petr a Jošt z Rožmberka, opět spolu s Tobiášem z Bechyně, osvědčují původ ostatků, jež darovali bošileckému plebánovi Václavovi, aby je vložil do monstrance („*quod reliquie, quas devoto fidei nostro dilecto Wenceslao plebano in Bossulecz donamus, quas idem ordinarie, prout infra scribuntur, in monstrancia sua recondidit, sunt certissime et per illustres principes, ... [následují titíž dárce jako shora] pro munere karitativo nobis date fuerunt*“).²⁶ Šlo o ostatky, k nimž se vztahovala listina z počátku října 1354 – přesně odpovídají jak osoby dárců, tak i výčet autorit, které původ relikvií osvědčily; následující jmenovitý seznam ostatků již doslovně neodpovídá – přicházejí zde v jiném pořadí (dokonce i logický sled „národních“ světců je zde porušen), ovšem v téže výsledné sestavě jako v listině předcházející. Je tedy zřejmé, že šlo o tytéž ostatky. S jedinou odchylkou: patrně je důsledné a cílené zaměření na relikvie spjaté s Umučením Páně. „*Et primo de ligno sancte Crucis, per quod Salvator noster nos redemit a morte, item de sacrosancto mensali, de quo dominus Ihesus in ultima cena cum suis discipulis manducavit, item de fune sive ligamine, quo manus ipsius Ihesu post captionem fuerunt ligate, item lapis sepulchri Domini*“ . Srovnáme-li tyto záhlavní partie výčtu s analogickými pasážemi listiny z roku 1354, potom zjišťujeme, že jak částka Kříže, uváděná zde na prvním místě, tak i provazu, jímž byly spoutány Ježíšovy ruce, na místě třetím v předchozí listině chybí; ostatek z Božího hrobu zde figuruje, ale až za ostatky v podobě zubů sv. Jana Křtitele a sv. Václava.

Výpověď naposled uvedeného neradno přeceňovat, nicméně je dobré vést ony rozdíly v patrnosti – minimálně ve smyslu dílčího argumentu pracovní hypotézy, k níž se dostaneme. Listina z května 1355 totiž i beztoho vyvolává nejednu otázku: proč se s ostatky dále manipulovalo, když již v říjnu předchozího roku byly uloženy v relikviáři, a kdo vlastně byl bošilecký farář Václav? Na první otázku se nám dostává z listiny samé odpovědi spíše obecného rázu, avšak přece cosi naznačující: „*Ut autem devocio fidelium ad supradictas sacras reliquias validius ac cercius augeatur*“ . Smyslem bylo tedy (roz)šíření úcty ostatků mezi věřícími, a to nepochybně jejich veřejnou prezentací. Osoba, již Rožmberkové takovým úkolem pověřili, sotva mohl být „běžný“ klerik, jakkoli z titulatury „*noster dilectus Wencelaus plebanus in Bossulecz*“ vyčteme pouze tolik, že šlo o faráře v Bošilci. Otazník zmizí ve chvíli, kdy víme, že šlo o Václava z Miličína, jehož první (doložený) post pod rožmberským patronátem byl právě v Bošilci, odkud ještě na sklonku 50. let odchází do Bavorova (Václav byl de iure farářem blanickým, s filiálními kostely v Bavorově a Vitějovicích),

²⁶ RBM VI, s. 25–26, č. 36 (z rožmberských bratří chybějí dva: Jan tehdy prokazatelně doprovázel císaře na římské korunovační jízdě, a snad i Oldřich, který taktéž mezi vydavateli listiny nefiguruje).

aby zde, v těsné součinnosti s Rožmberky, a najmě pak Janem I. a jeho ženou Eliškou z Halsu, realizoval své životní dílo v podobě vrcholně gotické stavby kostela, založení špitálu a školy, vedle ovšem proslulé farní knihovny.²⁷

Úlohy Václava z Miličina v celé věci se můžeme jen domýšlet – více než pravděpodobné je ovšem to, že v pozadí již tehdy stály jeho těsné kontakty s Rožmberky, stejně jako fakt, že monstrance nepochybně nebyla určena pro venkovský farní kostel v Bošilci. Sotva lze pochybovat o tom, že jediným místem, kde se mohla nacházet, musel být rožmberský rezidenční Krumlov. Úvahám o nadčasovém významu, který donace ostatků v 50. letech pro Rožmberky měla, minimálně ve vztahu k tradici, na jejímž počátku stála, je třeba předeslat poukaz k obecnému rozměru donací relikvií. Rozumí se, že celou věc postačí pojmut pouze v náznaku, neboť jde o fenomén dobře známý a zvláště v poslední době intenzivně studovaný. Králova vášeň pro ostatky byla ve své době příslovečná a zvláště v narativních pramenech nacházíme na dané téma nejednu ilustrativní historku. Neunikne nám ani to, že právě léta 1354–1355 představovala z hlediska Karlových akvizic svatých ostatků jeden z vrcholů – dokladem tu jsou mimo jiné svatovítské inventáře.²⁸ A že nešlo o pouhé hromadění ostatků, ale činnost vysoce koncepční, že zřejmě (připomeňme známou skutečnost, že ostatky se dodatečně dělily a zpravidla není snadné, ba ani možné určit, z které relikvie byla kdy oddělena „nová“). Relikvie byly pro Karla formou sakrální legitimizace panovníka – v Praze soustředil soubor srovnatelný s pokladem Sainte-Chapelle, zasadil se o zavedení svátku Kopí a hřebů, do 50. let spadají počátky koncepce pražských božítělových vystavování ostatků a taktéž založení Karlštejna, jenž byl přímo ztělesněním Karlova kultu svatých ostatků (a strážcem zde byla Karlem založená karlštejská kapitula). *Praga sacra* byl symbolický konstrukt, v němž ostatky hrály roli nejen nezanedbatelnou, ale zcela zásadní.²⁹

27 K osobě Václava z Miličina Robert ŠIMŮNEK – Roman LAVIČKA, *Páni z Rožmberka 1250–1520. Jižní Čechy ve středověku. Kulturněhistorický obraz šlechtického dominia ve středověkých Čechách*, České Budějovice 2011, s. 151–156.

28 Dvojici svatovítských inventářů z let 1354 a 1355 editovali Antonín PODLAHA – Eduard ŠITTLER, *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis*, Praha 1903, s. III–XXV, č. I–II (relikvie jsou evidovány vždy v záhlaví a zvláště seznam z roku 1355 je v tomto směru velmi obsáhlý); srov. též J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 348–351.

29 Literatura k dané problematice je natolik rozsáhlá, že postačí upozornit jen výběrově na několik titulů z novější doby, obsahujících obšírnou bibliografii: Karel OTAVSKÝ, *K relikviím vlastněným císařem Karlem IV., k jejich uctívání a jejich schránkám*, in: Jiří Fajt (vyd.), *Dvorské kaple/Court Chapels. Dvorské kaple vrcholného a pozdního středověku a jejich umělecká výzdoba*, Praha 2003, s. 392–398, a řada dalších studií v téže knize; týž, *Drei wichtige Reliquienschatze im luxemburgischen Prag*

Sám Karel získával relikvie od řady panovníků evropských i mimoevropských jako výraz náklonnosti, přízně, přátelství. Právě v tomto smyslu byly donace ostatků chápány. Přijímání a naopak darování ostatků – od jednotlivců i institucí, jednotlivcům i institucím. Byla to součást spektra symboliky svatých ostatků, v daném případě v rovině diplomatické.³⁰ Donace ostatků jakožto výraz náklonnosti, přízně a případně smíru darování relikvií pánům z Rožmberka zakotvuje do rámce tradičních rituálů provázejících smíření v prostředí společenských elit dané doby. Že k tomu z iniciativy Karla IV. došlo právě roku 1354, je v kontextu vývojových křivek hledání modu vivendi mezi panovníkem a Rožmberky více než příznačné. Šlo o výraz a v jistém smyslu posvěcení smíru mezi oběma stranami.

Vraťme se ještě na okamžik zpět do rožmberského rezidenčního města, kde byly darované ostatky uloženy. Čteme-li seznam monstrancí, které byly

und die Anfänge der Prager Heilumsweisungen, in: Jiří Fajt – Andrea Langer (vyd.), *Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige römische Reich unter den Luxemburgern im europäischen Kontext*, Berlin – München 2009, s. 300–308; Ralf LÜTZELSCHWAB, *Prag – das neue Paris? Der französische Einfluss auf die Reliquienpolitik Karls IV.*, in: Daniel Doležal – Hartmut Kühne – Eva Doležalová (vyd.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Příbram*, 26.–29. Mai 2004, Frankfurt am Main 2006, s. 201–219; roli ostatků v Karlově konceptu budování „memoriálních“ míst (tj. především nekropolí) dokumentuje Wolfgang SCHMID, *Wallfahrt und Memoria. Die Luxemburger und das spätmittelalterliche Rheinland*, Rheinische Vierteljahrsblätter 60, 2006, s. 155–214; Jiří KUTHAN, *Praga sacra – k vizi posvátné Prahy císaře Karla IV.*, in: Jiří Kuthan, *Splendor et Gloria Regni Bohemiae. Umělecké dílo jako projev vladařské reprezentace a symbol státní identity*, Praha 2008, s. 337–386. – Konečně z poslední doby je třeba připomenout sborník Werner RÖSENER – Carola FEY (vyd.), *Fürstenhof und Sakralkultur im Spätmittelalter*, Göttingen 2008 – stati v něm obsažené mapují spektrum výrazových prostředků sakrální legitimizace, přičemž ostatkům, a to nejen jejich shromažďování, ale (především) veřejné prezentaci, tu průběžně připadala velmi významná úloha. Tu ostatně dokumentují letáky s vyobrazením a popisem relikvií, s nimiž se v souvislosti s rozšířením knihtisku setkáváme zcela běžně – svou ideou propagace ostatků (mimo jiné ve vazbě na odpustky na ně vázané) přirozeně vycházejí ze středověkých kořenů (srov. např. Philippe CORDEZ, *Reliquien und ihre Bilder: Zur Ablassvermittlung und Bildreproduktion im Spätmittelalter*, in: Kristin Marek – Raphaële Preisinger – Marius Rimmel – Katrin Kärcher (vyd.), *Bild und Körper im Mittelalter*, Paderborn 2008², s. 273–286).

³⁰ K úloze donací ostatků v diplomacii srov. případovou studii Michael LINDNER, *Eine Kiste voller Knochen – Kaiser Karl IV. erwirbt Reliquien in Byzanz. Zugleich ein Beitrag zur Datierung zweier Karlsteiner Reliquienszenen*, in: Jiří Fajt – Andrea Langer (vyd.), *Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich unter den Luxemburgern im europäischen Kontext*, Berlin – München 2009, s. 289–299 – pro dobovou praxi je příznačné, že část ostatků darovaných byzantským císařem Janem V. Palaiologem Karel IV. rozdělil mezi různé příjemce; ostatně co může význam darování ostatků ilustrovat zřetelněji než karlštejské nástěnné malby s touto tematikou?

na krumlovském hradě inventarizovány roku 1418, není těžké zde nalézt spojnici ke znění listiny z roku 1354, z níž spolu s výčtem ostatků můžeme odvodit i rámcovou podobu relikviáře, jak jsme ji shora nastínili. V záhlaví výčtu více než tři desítek monstrancí a *tabulí* s figurkami andělíčků, obrázky a soškami svatých zde figuruje „*monstrancie veliká stříbrná pozlacená s okrouhlými křišťaly k božiemu tělu*“ – tedy ona, s níž se chodilo v procesích o Božím Těle.³¹ Právě souvislost s božítělovými procesími zde tušíme již od počátku.

Je totiž více než symbolické, že alespoň část relikvií darovaných Rožmberkům v 50. letech následně našla své uplatnění ve známé liturgické slavnosti středověkého Krumlova. Zvláště ve svých počátcích byla nepochybně koncipovaná (a také tak vnímaná) jakožto *imitatio Pragae* (tedy napodobení pražských vystavování ostatků o Božím Těle na Dobyččím trhu), a jako taková byla evidentní politickou deklarací. Nemuselo jít nezbytně (jen) o hrdou prezentaci sebevědomí Rožmberků – „jihočeských králů“, ale stejně dobře (a snad pravděpodobněji) naopak o přihlášení se ke „vzoru“, a tím k ideji a koncepci. Takový princip fungoval v případě umění i architektury, a patrně i zde jej můžeme minimálně v základním rámci aplikovat.³² Že v daném směru sehrál svou roli Václav z Miličina, lze označit za nepochybné, jakkoli prameny explicitně nedoložitelné. Jeho stabilní příslušnost k elitní vrstvě rožmberského kléru tu spolu s očividným zaujetím pro kult Božího Těla představují základní argumenty, přičemž shora zmíněnou evidenci ostatků spjatých s Kristovým utrpením v samém záhlaví listiny z 20. května 1355 tu tvoří alespoň dílčí ilustraci. V dobovém popisu božítělových slavností nabývá akcent na památky Kristova utrpení konkrétnější podoby: částka z dřeva Kříže i zde pochopitelně figuruje

31 Inventář relikvií ad. *klenotů* a také listin z rožmberského majetku i klášterních svozů (s datem 4. března 1418) editoval M. PANGERL (vyd.), *Urkundenbuch ... Goldenkron*, s. 380–404, č. 166a, zde s. 380–382.

32 Nejnověji Jiří KUTHAN – Jan ROYT, *Hradní kaple v Krumlově jako Sainte-Chapelle*, in: Martin Gaži (vyd.), *Český Krumlov. Od rezidenčního města k památce světového kulturního dědictví*, České Budějovice 2010, s. 443–454; na limity poznání liturgického kalendáře středověkého Krumlova a místo božítělových procesí v tomto rámci upozorňuje Robert ŠIMŮNEK, *Český Krumlov v 15. století. Pozdně středověké město jako jeviště sakrální reprezentace*, in: tamtéž, s. 475–520, zde zvl. s. 484–487. – Na významu neztrácí ani starší materiálové studie: Ferdinand TADRA, *Ukazování sv. ostatků v Č. Krumlově v XIV. věku*, ČČM 54, 1880, s. 432–437, ČČM 73, 1899, s. 173–174 (popis procesí, odpustkové listiny), Valentin SCHMIDT, *Das Krummauer Heilthumsfest*, in: *Festschrift des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen seinen Mitgliedern gewidmet zur Feier des 40jährigen Bestandes*, 27. Mai 1902, Prag 1902, s. 117–125.

na prvním místě mezi relikviemi, jež byly lidu ukazovány. Z (dalších) ostatků darovaných roku 1354 se o Božím Těle ukazoval např. zub sv. Jana Křtitele.³³

Maiestas Carolina, Rožmberkové a panovníkovy mocenské strategie

Maiestas Carolina jakožto kodifikační pokus Karla IV. není třeba představovat – postačí připomenout snad jen tolik, že šlo o koncept v základním ideovém rámci patrně navazující na snahy přemyslovských panovníků Přemysla Otakara II. a Václava II., nikoli však z hlediska právního – z Kejšových výzkumů vyplynulo, že spíše než inspirace staršími domácími předlohami se ukazují možné filiační vztahy ke Konstitucím Fridricha II. z Melfi (tzv. *Liber Augustalis*, postupný vznik náleží do let 1231–1246).³⁴ *Maiestas Carolina* vzniká v první polovině 50. let, přičemž pokusy o bližší vymezení doby vzniku než uvedeným intervalem jsou problematické. Široké spektrum vztahových rovin mezi králem a šlechtou (od spiknutí, nezákonných spolků, opovřednictví a násilí přes odúmrtí až po úlohu šlechty při korunovaci krále a královny) upravovaly především články 28–38, ovšem šlechtické cti, kterou panovník cenil velmi vysoko, se dotýkají i některé další paragrafy.³⁵

Stejně dobře jako samotný návrh zákoníka jsou známy okolnosti jeho odvolání – tedy v (minimálně) dvanácti exemplářích vyhotovené Karlovo prohlášení s datem 6. října 1355, jímž deklaruje, že zákoník nešťastnou náhodou shořel a není tedy platný a závazný. Výklad celé věci v širším kontextu šlechtického odporu proti zákoníku, majícím své kořeny a v jistém smyslu tradici v postoji proti kodifikačním snahám Přemysla Otakara II. a Václava II., má nepochybně své oprávnění. Nicméně zvláště ve chvíli, kdy J. Mezník vyvrátil tradiční mylný konstrukt, spojující odvolání zákoníku s jednáním zemského sněmu, dostáváme se ve věci rekonstrukce přediva dobové politiky, jež panovníka přivedla k realistickému nahlédnutí věci a anulování *Maiestas*, na půdu hypotéz.³⁶

33 Joseph NEUWIRTH, *Geschichte der bildenden Kunst in Böhmen vom Tode Wenzels III. bis zu den Husitenkriegen I*, Prag 1893, s. 592–595, č. 2.

34 Jiří KEJŘ, *Sporné otázky v bádání o tzv. Maiestas Carolinae*, PHS 32, 1992, s. 53–82. – Edice: AČ 3, s. 65–180. Nejnovější vydání představuje Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER (ed.): *Maiestas Carolina. Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen 1355*, München 1995.

35 AČ 3, s. 108–124, čl. 28–38.

36 RBM VI, s. 82–83, č. 143; Jaroslav MEZNÍK, *Odvolání Majestas Carolina*, in: Miloslav Polívka – František Šmahel (vyd.), *In memoriam Josefa Macka (1922–1991)*, Praha 1996, s. 53–63.

Jaký byl nebo minimálně mohl být podíl Rožmberků na odvolání *Maiestas*? Spolehlivou odpověď k dispozici nemáme, zbývá proto toliko zvážit určité indicie, jakkoli ani ony ve svém úhrnu jednoznačný úsudek nedovolují. Nesporné je tolik, že vztahy mezi panovníkem a Rožmberky neutrpěly ještě ani několik následujících měsíců po odvolání zákoníku. Nahlédneme-li do listinné produkce Karlovy kanceláře v době bezprostředně po odvolání *Maiestas*, zjišťujeme, že Jan z Rožmberka nechybí např. v řadě prominentních svědků v Karlově inkorporační listině vydané v Praze 9. října 1355 (a to na prvním místě mezi českými pány).³⁷

Ať tedy byl postoj Rožmberků k zákoníku jakýkoli, jejich vliv na jeho osudy nelze vytrhovat z nepochybně vzácně jednotného a vesměs odmítavého postoje panstva k této kodifikaci, a tím jej přeceňovat.³⁸ Nic na tom nemění konstatování o nesporně vyspělém právním vědomí v prostředí rodu Rožmberků. Právě s Rožmberky je spjata nejstarší česky psaná právní sbírka, známá jako *Kniha rožmberská*, event. *Kniha starého pána z Rožmberka*. Toto poněkud nezvyklé (novodobé) označení vycházelo z předpokladu, že text věnovaný především řízení na zemském soudu lze připisat Petrovi I. z Rožmberka (†1347), dlouholetému nejvyššímu komorníkovi. Dochovaný rukopis vznikl roku 1359, je ovšem pravděpodobné, že vlastní text pochází z doby starší a svým původem tedy souvisí s Petrem I. Příliš daleko by nás zavedly spekulace, proč právě roku 1359 vyvstala potřeba rukopis pořídit – ať již šlo o prostý opis, nebo o novou (aktualizovanou) redakci staršího textu. Na skutečnost, že *Kniha rožmberská* není specifickou právní sbírkou, ale představuje jeden z dobově rozšířených textů zemského práva, ukazuje zpětná rekonstrukce rozptýleného kodexu někdy z knihovny Jana Petra Cerroniho: na fol. 25v–45r je znění čl. 1–298 *Knihy rožmberské*, přičemž v témže rukopisu přicházejí i další klíčové právní sbírky (*Práva zemská česká Ondřeje z Dubé*, *Řád práva zemského* či *Maiestas Carolina*). Původ rukopisu lze hledat v pražském prostředí let 1412/1413–1419.³⁹

37 RBM VI, s. 85–87, č. 148. Lze jistě namítnout, že účast ve svědečné řadě listiny tak závažné, jako je tato, může odrážet ambice šlechty deklarující vlastní podíl na správě země, avšak určitou výpověď i ve vztahu jednotlivých šlechticů a panovníka snad přece má.

38 Jakkoli např. J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 285, míní, že to byli právě Rožmberkové, kdo na generálním sněmu přijetí *Maiestas* zhatil.

39 Edice *Knihy rožmberské* Vincenc BRANDL (vyd.), *Kniha Rožmberská*, Praha 1872. Pramení se opakovaně dostalo pozornosti ze strany právních historiků – intenzivněji ve 20.–30. letech 20. století (poslední prací této etapy je Jiří VESELÝ, *Ke vzniku knihy Rožmberské*, Sborník věd právních a státních 35, 1935, s. 185–209, který se vyrovnává se starší literaturou). V poslední době se sbírkou soustavněji zabývá N. Štachová, jež připravuje i moderní edici (srov. Naďa ŠTACHOVÁ, *Na okraj možnosti nové editace tzv. Rožmberské knihy*, in: Acta historico-iuridica Pilsnensia 2006. Sborník

Vrátíme-li se ještě jednou speciálně k *Maiestas*, potom není jistě náhodné, že jeden z exemplářů odvolací listiny byl součástí rožmberského archivu, přičemž zákoník samotný, jakož ale i jeho osudy, nebyl ani pozdějším generacím Rožmberků věcí neznámou. Příznačný doklad v tomto směru představuje list Oldřicha II. z Rožmberka, v němž ujišťuje Alše ze Šternberka, že zákoník, jehož opis byl nalezen na Karlštejně, nevstoupil v platnost. Je nepochybně pozoruhodné, že česká šlechta se zákoníkem – ač „mrtvým“ – cítila zjevně latentně ohrožena ještě sto let po jeho vzniku, a nechala jej přeložit do češtiny, aby bylo zřejmé, co vlastně obsahoval. Statuta, odvozená z *Maiestas*, byla povýšena na skutečný pramen práva a jejich ustanovení (přesto) vplynula do právní a politické praxe. Nic na tom nezměnilo ani Vladislavské zřízení zemské, a ještě ve 40. letech 16. století se připomínají „*Karlova privilegia*“, či „*Karlovo zřízení*“.⁴⁰

Ani „dlouhý stín“ *Maiestas*, který je nám zřejmý dnes, neměnil ve své době nic na tom, že Karlova kodifikační snaha byla neúspěšná. Jako neobyčejný politický talent Karel sám vycítil, kdy je třeba ustoupit – a to také v daném případě udělal. Navíc snaha spoutat domácí šlechtu psaným zákoníkem – právě ona byla pocíťována jako hlavní nebezpečí zeměpanských legislativních pokusů – nebyla jedinou z mocenských strategií. Jiná cesta, po níž se Karel dlouhodobě ubíral, bylo vytváření „paralelních elit“, a to na základním principu připoutání ke dvoru, potažmo k sobě samému.⁴¹ I politikovi mnohem méně zdatnému než byl Karel IV. je dobře známo, že pokud to okolnosti přímo nevyklučují, lze protivníka nejlépe odzbrojit tím, že z něho

příspěvků ze setkání pracovníků kateder právních dějin z České a Slovenské republiky, Plzeň 2007, s. 66–75). – O kodexu někdy Cerroniho, jenž vedle textů právních obsahoval i texty lékařské, táž, *Cerroniho sborník a textová tradice tzv. Rožmberské knihy*, in: Libor Jan – Dalibor Janiš (vyd.), *Ad iustitiam et bonum commune. Proměny zemského práva v českých zemích ve středověku a raném novověku*, Brno 2010, s. 47–60.

⁴⁰ Odvolací listina: RBM VI, s. 82–83, č. 143 (mezi dvanácti exempláři, jež editor eviduje, jich 11 přichází v korunním archivu a 1 v třeboňském archivu – pochází z archivu rožmberského); J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 407. – Korespondence o platnosti zákoníka ze 40. let 15. století LOR 2, s. 192–193, č. 207, s. 197–198, č. 210; roli *Maiestas* v právním povědomí pohusitské doby sleduje J. KEJŘ, *Sporné otázky*, zvl. s. 69–71.

⁴¹ K formování „dvorského okruhu“ jednotlivců i rodů Zdeněk ŽALUD, *Čeští šlechtici u dvora Jana Lucemburského*, HT 15, 2006, s. 177–207; týž, *Tzv. ušší dvůr Jana Lucemburského a markrabího Karla*, in: Dana Dvořáčková-Malá – Jan Zelenka (vyd.), *Dvory a residence ve středověku II. Skladba a kultura dvorské společnosti*, Praha 2008, s. 127–146; dvoukolejnost zemských a dvorských hierarchií a jejich vzájemnou konfrontaci jako badatelský problém otevřel Robert NOVOTNÝ, *Dvorská a zemská hierarchie*; týž, *Úloha zemského soudu pro formování panského stavu*, in: Martin Nodl – Martin Wihoda (vyd.), *Šlechta, moc a reprezentace ve středověku*, Praha 2007, s. 241–250.

učiníme osobu závislou, potažmo loyálního spojence. Jakkoli každá teorie v praxi pokulhává, v zásadě právě takový postup panovník volil ve vztahu k Rožmberkům, když **Petra II. jmenoval proboštem královské kaple Všech svatých** (1355).⁴² Tento úřad potom Petr zastával až do konce svého života, tedy plných 30 let. Je přitom pozoruhodné, že šlo vlastně o jediný úřední post, který Rožmberkové při Karlově dvoře té doby zastávali. Odchodem Jošta II. z komornického úřadu na počátku 50. let se přerušila dosavadní tradice, a nový počátek (jakkoli jen krátkodobý) klade až kolem roku 1400 vnuk Petra I. Jindřich III., syn Oldřicha I. (úřad nejvyššího purkrabího pražského).

Význam proboštského úřadu v kolegiální kapitule při královské kapli Všech svatých, resp. jeho těsná vazba na panovníka vyplyne ze skutečnosti, že to byl právě Karel IV., kdo při kapli kapitulou založil, přičemž soudě dle nápisu nad bustou Petra Parlěře v triforiu svatovítské katedrály, spadá do karlovské doby i výstavba dnešního presbytáře kaple (vzdor poškození kaple při požáru roku 1541 se presbytář dochoval díky následné citlivé renesanční opravě). Architektonické tvarosloví chóru kaple spolu se skutečností, že Karel kapli bohatě obdaroval relikviemi, vedla J. Kuthana k domněnce, že vzorem mohla Karlovi být pařížská Sainte-Chapelle.⁴³

Hrad jako mocenský symbol

Na počátku října 1355 byli v Praze přítomni minimálně dva z Rožmberků – vedle Jana též Petr. A právě tehdy Rožmberkové poprvé vystupují jako poručníci sirotků Jana z Michalovic, a to ve sporu s Janovou vdovou Maruší řečenou Kunkou („*Marussia, que Kunca dicitur*“) ve věci mostu pod Michalo-

42 J. KADLEC, *Petr II. z Rožmberka*, s. 89.

43 Teze o souvislosti, resp. závislosti kaple Všech svatých na Sainte-Chapelle je staršího data – rezervovaně se k ní staví např. Jaromír HOMOLKA, *Královská kaple Všech svatých na Pražském hradě*, in: Dalibor Prix (vyd.), *Pro arte*. Sborník k poctě Ivo Hlobila, Praha 2002, s. 141–146: „*podobnost s pařížskou Sainte-Chapelle by tu bylo možno vidět jenom v obecné rovině a v souladu se slohovým vývojem vladařských a panských kaplí ve 14. století*“ (s. 141); Jiří KUTHAN, *Praha – kaple Všech svatých na Pražském hradě*, in: Jiří Kuthan, *Splendor et Gloria Regni Bohemiae*. Umělecké dílo jako projev vladařské reprezentace a symbol státní identity, Praha 2008, s. 303–306, naproti tomu připouští, že „*skvostnou architekturu pařížské Sainte-Chapelle připomínal i Parlěřův chór kostela Všech Svatých svou skeletovou konstrukcí a bohatým utvářením*“ (s. 304). V širším koncepčním rámci též, *Pařížská Sainte-Chapelle a trny z Koruny Kristovy. Poznámky k vazbám mezi architekturou a sochařstvím ve Francii a zakladatelským a objednavatelským dílem posledních Přemyslovců a Lucemburků*, in: tamtéž, s. 387–426.

vicemi a dalších majetků, jež měly být součástí její věnné zástavy.⁴⁴ Poručnická role Rožmberků se ukázala být jako poněkud nevděčná – stala se zdrojem sporů, v nichž byl angažován i sám panovník, přičemž dnešní pokusy o rekonstrukci jsou zatíženy nejen mezerovitostí dochovaných pramenů, ale i očividnými zmatky, jež do interpretace vnesl V. Březan. Povšimněme si nejprve jeho podání a poté se je pokusme dešifrovat. Celou věc podává v tomto smyslu: panovník měl zájem od michalovických sirotků koupit „brandýský les“ u Staré Boleslavi, k čemuž Rožmberkové, jakožto poručníci, odmítali dát své svolení; král se rozhněval a vytáhnul na rožmberská zboží do plzeňského kraje, přesněji před Strašice a mocí mínil Rožmberky přivést k poslušnosti, ti se však obrátili na pány, rytíře a na arcibiskupa se stížností na násilí, jež se jim bezprávně od panovníka děje, že je hubí a porušuje jejich svobody. Na přímluvu šlechty a arcibiskupa se král svého záměru vzdal a věci spěly ke smíru s Rožmberky, kteří panovníkovi přislíbili věrnost a poslušnost.

Celá věc, navíc s datací „*Geschehen in anno 1356*“, nás nenechává na pochybách, že v Březanově pojetí došlo k propojení několika momentů. Nejsnáze lze dešifrovat jádro druhé a třetí části, tedy rožmberské stížnosti na krále a cestu ke smíru. Přesně takový vývoj je totiž dobovými prameny skutečně dokumentován, stížnosti směřovaly do Říše; existuje ovšem náznak, že se podobným způsobem mohli Rožmberkové bránit i na domácím fóru (viz níže), jakkoli nic konkrétního v tomto směru známo není. Smíření, provázené slibem věrnosti a poslušnosti, odpovídá vývoji situace v červnu 1356, jak ještě uvidíme. Problematictější je první část celého případu: spor o les jakožto prvopočátek mocenského konfliktu zní sice značně nepravděpodobně, netřeba jej však paušálně zamítnout. Ostatně měli jsme možnost i v našem příběhu vidět, že eskalující konflikt míval ve svých pokročilých fázích s původní příčinou pramálo společného – na vývoji událostí v letech 1351–1352 je to jasně zřejmé. Rožmberský „vzdor“ vtělený do zdánlivě malicherného odmítnutí vydat souhlas s transakcí je dobře myslitelný, anebo snad tu „brandýský les“ zastupuje nějaké blíže neznámé revindikační snahy panovníkovy. Králova reakce v podobě tažení ke Strašicím, jak ji uvádí Březan, je nejen svrchovaně nelogická, ale přímo nemožná: podobný postup by totiž odporoval právnímu řádu, jehož byl Karel IV. nejen zastáncem, ale přímo spolutvůrcem, bez ohledu na konkrétní osudy *Maiestas* (tehdejší situace byla diametrálně odlišná od souvislostí roku 1352, kdy předpokládáme, že k demonstrativnímu pobo-

⁴⁴ PDZ I, s. 68, č. 12 (regist in: RBM VI, s. 81, č. 141) – z pramene je zřejmé, že Petr Maruši v jejích nárocích vyhověl.

ření Strašic a event. dalších hradů pánů z Rožmberka, nehodlajících nastoupit cestu mírového řešení sporů, mohlo ze strany panovníka dojít).

K uzavření případu došlo koncem května 1356, a stručná dobová relace nabízí závažnou výpověď. Dne 30. května 1356 vydal král prostřednictvím zemských úředníků prohlášení (tito je tlumočili Petru a Janovi z Rožmberka), „*quia nollet eidem orphano et bonis suis aliqua dampna vel incomoda aliquatenus inferre nec inferri ...*“, na což Rožmberkové odpověděli, „*quia omnia et singula, prospera et aduersa cum eodem orphano volunt et ipse orphanus cum eis debet sustinere*“. Jinými slovy Rožmberkové odmítli oddělit svou (nespecifikovanou) osobní při s panovníkem od projednávání záležitosti michalovické.⁴⁵

Hlavní zdroj napětí v první polovině roku 1356 totiž tkvěl v něčem jiném. Michalovická záležitost tu vystupuje do popředí jen tím, že ji dobové prameny alespoň částečně dokumentují – v Březanovi tak vzbudila dojem klíčového momentu celého sporu. Příčina byla nepochybně zásadnější – už proto, že znamenala rychlé ochlazení dobrých vztahů, na nichž Karlovi evidentně výrazně záleželo, jak jsme mohli ukázat. Explicitní doklady k dispozici nemáme, opět je potřeba o celé věci uvažovat v širším významovém rámci. Vyjít přitom můžeme od momentu mocenských demonstrací – jednou z nichž bylo i zmíněné tažení ke Strašicím, Březanem mylně zakomponované do událostí roku 1356.

Do časového i věcného rámce sledovaného příběhu totiž zapadá i trojí mocenská deklarace v podobě hradu: jakožto zástupného symbolu, ztělesňujícího nepřítomnou vrchnost a její („mocenskopolitický“) nárok v dané oblasti. Jde o dva hrady rožmberské (Dívčí Kámen a Helfenburk) a jeden hrad zeměpanský (Karlshaus). V případě obou hradů rožmberských máme k dispozici svého druhu velmi vzácný pramen – zmíněná panovnická povolení k jejich výstavbě. **Právo na výstavbu hradu** bylo de iure panovnickým regálem a zeměpán byl tedy tím, kdo rozhodoval a dával svolení k založení panských sídel. Tedy teoreticky: v praxi byla panovnická povolení výjimkou, a skutečnost, že je máme doložena v případě hradů předních českých pánů (jde o relativně malý počet případů

45 Doklad ze 30. května 1356: PDZ I, s. 418–419; srov. J. ŠUSTA, *Karel IV. (1346–1355)*, s. 409. – A. KUBÍKOVÁ (vyd.), *Rožmberské kroniky krátký a summovní výtah*, s. 29, J. M. KLIMESCH (vyd.), *Norbert Heermann's Rosenberg'sche Chronik*, s. 72; k celé věci též J. M. KLIMESCH, *Die Herren von Michelsberg*, s. 344–347. – Březan záležitost pokládal za velmi významnou, v *Summovním výtahu* jí věnoval více místa než kterékoli jiné události generace synů Petra I. (A. KUBÍKOVÁ (vyd.), *Rožmberské kroniky krátký a summovní výtah*, s. 28–31); zatímco zde figuruje logicky vřazena mezi odstavec o založení Dívčího Kamene a Helfenburku na straně jedné a pasáž o rodovém zřízení na straně druhé, v případě Heermannovy kroniky jako by si sestavovatel (ať již sám Březan, či se jednalo o zásah Heermannův) se zvláštním příběhem příliš nevěděl rady a zařadil jej zcela mimo kontext, až na samý konec kapitoly o Petrových synech (J. M. KLIMESCH (vyd.), *Norbert Heermann's Rosenberg'sche Chronik*, s. 63–72).

z průběhu 14.–15. století) naznačuje, že mohlo jít o akt prestižní. Panovnické svolení jako jakési nejvyšší posvěcení zakladatelského záměru spíše než jako nezbytná podmínka založení hradu. Těžko lze totiž předpokládat, že ve vztahu ke stovkám hradů a opevněných sídel, jež u nás byly v průběhu středověku vystavěny, by se dochovalo pouhých pár povolovacích listin – je více než zjevné, že uvedená povolení pro drtivou většinu lokalit nikdy nevznikla.⁴⁶

Ani další aspekt nám neunikne: obojí povolení bylo vydáno v zahraničí, na cestách, kam Rožmberkové svého panovníka doprovázeli: pro Dívčí Kámen v průběhu Karlovy říšské korunovační cesty (1349) a pro Helfenburk během návratu z Karlovy římské (tj. císařské) korunovace (1355). V obou případech se jednalo o zjevný mocenský symbol ze strany pánů z Rožmberka – v zájmu zachování mocenského kompromisu si hleděli zajistit panovníkovo svolení, neboť v opačném případě by mohli očekávat jeho námitky. Dívčí Kámen, položený v těsné blízkosti Krumlova, ale (především) na hranicích zlatokorunského klášterství, symbolizoval rožmberské nároky tímto směrem, zatímco o pár let později založený Helfenburk byl ztělesněním rožmberské vrchnosti na západním okraji dominia, v oblasti zboží Bavorov.

Hrady spojuje doba vzniku i osoby stavebníků – již tím zapadají do téže koncepce. A tou zjevně byla výstavba hradů jakožto mocenských symbolů. Hlavní důvody, o nichž tu můžeme hovořit, jsou dva, přičemž primárně se jedná o nepoměr mezi stavební podobou a reálnou funkcí hradu. Ani jeden z hradů neplnil v zakladatelské generaci (a až na jedinou výjimku ani

46 Vratislav VANÍČEK, „Právo na hrad“ a hradní regál – hodnocení souvislostí revindikačních sporů ve 13. století v českých a alpských zemích, in: Marceli Antoniewicz (vyd.), *Zamki i przestrzeń społeczna w Europie środkowej i wschodniej*, Warszawa 2002, s. 24–50. V českém prostředí platí tytéž vývojové charakteristiky jako v celé střední Evropě: totiž teoretický nárok zeměpána povolovat výstavbu hradů na straně jedné, a velmi problematický reálný výkon této pravomoci na straně druhé: Hermann HINZ, *Motte und Donjon. Zur Frühgeschichte der mittelalterlichen Adelsburg*, Köln 1981, s. 127–134, probírá nejasné počátky instituce práva k výstavbě hradu (obecně: opevněného sídla), konfrontuje teorii (především texty normativní povahy týkající se práva výstavby opevnění z 11. a 12. století) a praxi, mezi nimiž leží interpretační vakuum; Erich KLINGELHÖFER, *Die Reichsgesetze von 1220, 1231/32 und 1235. Ihr Werden und ihre Wirkung im deutschen Staat Friedrichs II.*, Weimar 1955, zvl. s. 33–43, 119–120, 170–184, dokládá, že když císař Friedrich II. ve svých tzv. „knížecích zákonech“ v letech 1220 a 1231/1232 svůj regál postupoval říšským knížatům, jednalo se o vlastně o dodatečné právní zakotvení (aprobaci) faktického stavu. Leszek KAJZER, *Zamki i społeczeństwo. Przemiany architektury i budownictwa obronnego w Polsce w X–XVIII wieku*, Łódź 1993, zvl. s. 147–150, naznačuje, že nesoulad teorie a praxe v otázce hradního regálu panoval i v Polsku; ještě v pozdním 16. století jsou zde na straně jedné doložena povolení k výstavbě opevněných sídel, současně však u drtivé většiny těchto sídel o podobných povoleních není nic známo.

nikdy později) funkci rezidence – a přesto jejich stavební podoba odpovídala vysokému standardu, v případě Helfenburka prestižnímu typu dvoupalácové dispozice. To muselo mít svůj důvod, a ten nacházíme pouze v rovině symbolické. Nápadná je pak i další skutečnost – hrady napříště sloužily jako správní centra, ovšem sotva lze předpokládat, že právě tato jejich funkce mohla v zakladatelské koncepci sehrát výraznější roli. Dívčí Kámen se stal centrem panství, které bylo stejně dobře možné spravovat z nedalekého Krumlova (jak ostatně o století později ukázala zkušenost se správou rozsáhlého zlatokoronuského klášterství, připojeného ke krumlovskému panství), zatímco úředníci pověřeni administrativou na panství Helfenburk mohli sídlit na hradě v Bavorově (příčemž umístění správního centra do města bylo dokonce praktičtější, jak v 15. století ukázalo přenesení administrativy z Choustníku do Soběslavi). Abychom si uvědomili smysl obou hradů v očích zakladatelů, je třeba si přiblížit specifický geograficko-mocenský kontext jejich založení a fungování.

Dívčí Kámen vzniká zdánlivě nelogicky v těsné blízkosti Českého Krumlova – text panovnického povolení je v jednom bodě poněkud pýthický (totiž narážkou v tom smyslu, že nešlo o nové založení, ale o pouhou obnovu starší stavby), nemění to však nic na tom, že svým reálným významem hrad nikdy nepřesáhnul úlohu administrativního centra.⁴⁷ Neméně pozoruhodný je pak i zánik hradu, resp. jeho okolnosti a příčiny. Ještě na počátku 16. století se zde evidentně prováděla běžná stavební údržba, dokonce snad byla pořízena i kamna, načež byl hrad odsouzen k zániku – spíše než nedostatek financí na běžné stavební práce a údržbu tu svou roli mohla sehrát postupující hospodářská marginalizace oblasti někdejšího panství Dívčí Kámen, jak se jasně ukázalo po polovině 16. století.⁴⁸ Tolik klíčová fakta – výstavný hrad z nouze využitý jako správní centrum panství, a ani případná úloha vojenského opěrného bodu nezabránila tomu, že na počátku 16. století byl shledán „nerentabilní“ a odsouzen k zániku.

47 A. SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého III*, s. 60–71, Dobroslava MENCLOVÁ, *České hrady II*, Praha 1976², s. 75–80, Tomáš DURDÍK, *Ilustrovaná encyklopedie českých hradů*, Praha 1999, s. 350–351, týž, *Hrad Dívčí Kámen (Maidštejn, Menštejn)*, in: Dívčí Kámen. Přírodní rezervace a historický vývoj osídlení, Křemže 2004, s. 62–70, Anna KUBÍKOVÁ, *Dívčí Kámen – hrad a panství v písemných pramenech*, in: tamtéž, s. 71–75, Tomáš DURDÍK, *Doppelpalasanlagen – ein moderner und prestigeträchtiger Burgentyp in Böhmen zur Zeit Karls IV.*, in: *Forschungen zu Burgen und Schlösser* 12, 2009, s. 67–78, zde s. 70–73.

48 K tomu Aleš STEJSKAL, *Centrum a periferie – historiky stále opomíjený problém? K zániku někdejšího panství Dívčí Kámen v polovině 16. století*, in: Dívčí Kámen. Přírodní rezervace a historický vývoj osídlení, Křemže 2004, s. 76–87.

Z hlediska doby svého vzniku a v koncepci svých zakladatelů mu však nepochybně připadla úloha významná – odpovídající jeho stavební podobě. Tou mohla nejspíše být mocenská demonstrace na hranicích rožmberského panství Český Krumlov a zlatokorunského klášterství. Bez ohledu na (ne) oprávněnost vyhraněných tezí o Zlaté Koruně koncipované zakladatelem, králem Přemyslem Otakarem II., jako „královský štít proti Vítkovcům“ je vcelku zřejmé, že Rožmberkové mohli v polovině 14. století a jistě již podstatně dříve zeměpanský klášter, jehož rozsáhlá doména ležela takřikajíc na dohled od jejich rezidenčního města, vnímat v jistém smyslu negativně, jako osten ve své vlastní zájmové sféře.⁴⁹ Přicházejí tedy s deklarací vlastních mocenských nároků – a tou byl Dívčí Kámen. Ostatně když o půl století později zbořil Jindřich III. málo významný hrádek Kuklov na hranici korunského klášterství, má to v naznačeném smyslu opět svou logiku – nikoli reálný význam odlehlého a málo prostorného hradu, který nemohl být mocenským symbolem svou vojenskou silou, ale byl jím již samotnou svou existencí.

Helfenburk vzniká v jiném mocensko-geografickém kontextu, ale významový rámec jeho založení je týž jako v případě Dívčího Kamene.⁵⁰ Jako staveniště bylo zvoleno dominantní návrší nedaleko Bavorova, na jehož nejvyšší části vzniklo dvoupalácové jádro hradu obehnané zdí (reprezentativní místnosti byly umístěny v prvním patře). Paláce byly původně o patro vyšší než obvodová zeď a jejich propojení zajišťovala dřevěná chodba na kamenných sloupcích v úrovni přízemí.⁵¹ Hrad byl založen krátce poté, co se Rožmberkům po téměř dvou desetiletích (1334–1351) podařilo definitivně vypořádat majetková práva ke zboží Bavorov – tedy de facto oblasti pozdějšího panství Helfenburk. Podobně jako v Třeboni, i v případě hradu a panství Helfenburk s městským centrem v Bavorově to byl především Jan I. z Rožmberka a jeho žena Eliška z Halsu, s jejichž jmény byla spojena koncepce budování hradu a města, přičemž jejich aktivity zde probíhaly v těsné koordinaci se záměry faráře Václava z Miličina, o němž již byla řeč. Jen nárazově na Helfenburku

49 V době, kdy panovník vydával své povolení na výstavbu Dívčího Kamene, byl již Jošt z Rožmberka králem pověřeným *ochráncem* zlatokorunského kláštera – mandátem vydaným 13. července 1349 Karel na tuto skutečnost poukazuje („*tibi defensionem et tuitionem religiosorum abbatibus et conventibus monasterii Sancte Corone et pertinentiarum ipsius monasterii commiserimus*“) a Joštovi nařizuje, aby svou úlohu vykonával svědomitěji (M. PANGERL (vyd.), *Urkundenbuch ...Goldenkron*, s. 119–121, č. 62).

50 August SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého VII*, Praha 1890, s. 84–103, D. MENCLOVÁ, *České hrady II*, s. 80–85, T. DURDÍK, *Ilustrovaná encyklopedie českých hradů*, s. 155–157.

51 T. DURDÍK, *Doppelpalasanlagen*, s. 73.

pobývali sami Rožmberkové – např. roku 1369 zde Petr, Oldřich a Jan z Rožmberka vydali listinu, již založili kapli sv. Maří Magdalény ve Vitějovicích.⁵²

Demonstrací mocenského nároku Karla IV. se naproti tomu stal **hrad Karlshaus**, poslední z trojice hradů – mocenských symbolů, s nimiž se v 50. letech 14. století na českém jihu setkáváme. Již samo jeho jméno, odvozené od osobního jména panovníkova, naznačuje, že se jednalo o hrad, jemuž Karel přičítal značný význam. Karlshaus se tak zařadil po bok hradům klíčového významu typu Karlštejna, Kašperka či Karlskrone (Radyně), stejně jako zdánlivě druhořadého, avšak z hlediska hospodářského (hrad ležel nad zdí přehrazeným údolím na jediné povolené cestě z Čech do Žitavy) i ve smyslu Karlova mocenského symbolu v těsné blízkosti Žitavy významného hradu Karlsfriedu.⁵³ Karlova hradní politika byla jasně koncepční, kopírovala základní principy hradní strategie trevírského arcibiskupa Balduina Lucemburského a vycházela z principu hradu jakožto zástupného mocenského symbolu, počítaje v to i model hrad – protihrad a ovládnutí prostoru toponymy (v daném případě nejen již zmíněnými jmény hradů odvozenými od osobního jména stavebníka, ale i názvy typu Kunžvart, Kynžvart, Kynšperk či Kunžak – tedy všemi těmi, kde základem bylo substantivum *König*). Symbolický rozměr Karlovy hradní politiky byl v nedávné době detailně analyzován na příkladu Laufu na předpolí Norimberka, Mylau ve Vogtlandu či již uvedeného Karlsfriedu; netřeba připomínat symbolické významy Karlštejna s proslulým lucemburským rodokmenem, který byl k vidění např. i v Tangermünde. Hrad jako mocenský symbol – je to základní významový rámec, do něhož Karlshaus ve své době zapadal, a v němž jej dnes vykládáme.⁵⁴

⁵² Doklad z roku 1369 uvádí A. SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého VII*, s. 91–92.

⁵³ Srov. speciálně k tomu Ellen WIDDER, *Mons imperialis, Baldenau, Karlstein. Bemerkungen zur Namengebung luxemburgischer Gründungen*, in: Friedrich Bernhard Fahlbusch et al. (vyd.), *Studia Luxemburgensia. Festschrift Heinz Stoob zum 70. Geburtstag, Warendorf 1989*, s. 233–284.

⁵⁴ Nejnověji Robert ŠIMŮNEK, *Hrad jako symbol v myšlení české středověké šlechty*, ČČH 108, 2010, s. 185–219, o symbolice hrad – protihrad, do níž výstavba Karlshausu jednoznačně náleží, s. 194–198; hrady Karlem deklarované jako nezcizitelné a hrady jím samým založené eviduje mapa T. DURDÍKA, *Ilustrovaná encyklopedie českých hradů*, s. 352. – O Laufu s řadou bohemikálních statí Daniel BURGER (vyd.), *Burg Lauf a. d. Pegnitz. Ein Bauwerk Karls IV.*, Regensburg 2006; Richard NĚMĚC, *Milín ve Fojtantsku. Karlovské umění jako metafora vlády v nově se konstituující části Coronae regni Bohemiae*, in: Luděk Březina – Jana Konvičná – Jan Zdichynec (vyd.), *Ve znamení zemí Koruny české. Sborník k šedesátým narozeninám profesorky Lenky Bobkové*, Praha 2006, s. 363–383; týž, *Karlsfried – Oybin: Zwei konzeptionell unterschiedliche Burganlagen Karls IV. im Zittauer Land*, in: *Burg und ihr Bauplatz*, Praha 2006 (= *Castrum Bene 9*), s. 307–338; z poslední doby souborně týž, *Kulturlandschaft und „Staatsidee“*.

S tím ostatně nápadně koresponduje i další aspekt, indikující pravý smysl Karlshausu, a tím je pochopitelně jeho pečlivě zvolená poloha – Karlshaus byl totiž doslova vklíněn do zájmové (mocenské) sféry jak pánů z Rožmberka, tak pánů z Hradce. Zboží, jež ke Karlshausu náleželo, bylo rozlohou nevýznamné a navazovalo na panství Hluboká, resp. bylo z něho vyděleno. Založení Karlshausu nemělo žádný smysl praktický ve smyslu centra teritoriální správy, ale evidentně pouze symbolický: prodloužit linii zeměpanské sféry vlivu na ose České Budějovice – Hluboká o další opěrný bod k severu. Karlova koncepce byla velkorysá – ovšem její reálné osudy naznačují, že šlo o pouhý záměr, mocenskou demonstraci poplatnou aktuální konstelaci.⁵⁵

Eskalace konfliktu a velkorysé odpuštění

Bližší pozadí konfliktů okolo Karlshausu nám vlastně uniká – nevíme, co vše bylo skutečně ve hře, čeho chtěl panovník dosáhnout a jakých prostředků, kromě vizuální demonstrace v podobě stavby hradu, k tomu použil. Nicméně fakt, že se hovoří o hranicích zboží Karlshaus jakožto sporném bodu, je svým způsobem výmluvný. Nešlo tu zjevně o malicherné tahanice o kus země, ale o symbolické vymezení sfér vlivu. Náhoda tentokrát nahrála Rožmberkům – od konce roku 1355 dochází k prudkému zhoršení vztahů mezi panovníkem

Architektur und Herrschaftskonzeption Karls IV., in: Eva Schlotheuber – Hubertus Seibert (vyd.), *Böhmen und das Deutsche Reich. Ideen- und Kulturtransfer im Vergleich (13.–16. Jahrhundert)*, München 2009, s. 63–102, a k Laufu nejnověji týž, *Herrscher – Kunst – Metapher. Das ikonografische Programm der Residenzburg Lauf an der Pegnitz als eine Quelle der Herrschaftsstrategie Karls IV.*, in: Ulrike Hohensee – Mathias Lawo – Michael Lindner (vyd.), *Die Goldene Bulle. Politik – Wahrnehmung – Rezeption*, Berlin 2009, s. 369–401. Ke Karlštejnu stačí uvést alespoň obsáhlé kolektivní dílo Jiří FAJT (vyd.), *Magister Theodoricus, dvorní malíř císaře Karla IV. Umělecká výzdoba posvátných prostor hradu Karlštejna*, Praha 1997, s připomenutím, že k hradu a jeho symbolice se z různých úhlů objevují studie domácích i zahraničních badatelů průběžně, v poslední době zvýšenou měrou v souvislosti s několika „lucemburskými“ konferencemi, zejm. Lenka BOBKOVÁ, *Hrady Karla IV. v Laufu a Tangermünde. Panovnícká reprezentace vepsaná do kamene*, in: Martin Nodl – Petr Sommer (vyd.), *Verba in imaginibus. Františku Šmahelovi k 70. narozeninám*, Praha 2004, s. 141–157. – K problematice hradní politiky Karlovy je inspirativní analýza tohoto fenoménu v případě Karlova vzoru, arcibiskupa Balduina: Wolf-Rüdiger BERNS, *Burgenpolitik und Herrschaft des Erzbischofs Balduin von Trier (1307–1354)*, Sigmaringen 1980.

⁵⁵ A. SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého VII.*, s. 155–158; T. DURDÍK, *Ilustrovaná encyklopedie českých hradů*, s. 190–191. Dosud nejdůležitější soubor pramenných zmínek o Karlshausu – nejen hradu, ale i sídlišti s kostelem, a možnostech lokalizace – podal Martin KOLÁŘ, *Karlshaus, hrad a městečko v Čechách*, PA 10, 1874–1877, s. 146–154.

a Habsburky, a to v návaznosti na Karlovu říšskou politiku. Neshody záhy vyústily v otevřené nepřátelství. To neuniklo Rožmberkům a z nastalé situace hodlali vytěžit maximum. V dubnu 1356 umírá Vilém z Landštejna, Karlova opora v oblasti, a dle klášterní kroniky světelské (Zwettl) právě tehdy mělo dojít ke sporům mezi Hradeckými a Rožmberky na straně jedné a panovníkem na straně druhé; jakkoli obecná formulace je, naznačuje majetkoprávní podtext.⁵⁶ Což mohlo dobře odpovídat Karlovým (zakladatelským) záměrům v těsném sousedství Hluboké, o nichž byla řeč.

Konkrétní panovníkova reakce není známa – celý duben a minimálně do 22. května 1356 pobýval v Praze, jak svědčí sled listin jím zde vydaných; poté odjel do Vídně, a v Praze je opět doložen 2. června. Čili zhruba do období deseti dní mezi 22. 5. až 2. 6. spadá jeho cesta k jednání s rakouským vévodou Albrechtem. Kudy panovník jel, není známo, přes jižní Čechy však sotva. Ostatně právě kvůli tehdejšímu vývoji situace zrušil schůzku s Albrechtem, jež se měla konat v Budějovicích již v květnu.⁵⁷ A právě do této doby spadá královo prohlášení ve věci dědice Jana z Michalovic, o němž byla řeč výše (30. května). Karel IV. osobně v dubnu ani květnu 1356 v jižních Čechách s největší pravděpodobností nebyl (jeho cesta do Vídně a zpět v maximálně deseti dnech naznačuje rychlý bezkonfliktní postup), přece však zde zasahoval. Nasvědčuje tomu další vývoj událostí. Na scéně se znovu objevil Jošt I. a Rožmberkové sáhli k bezprecedentnímu kroku: počátkem června 1356 vydal Jošt sérii listů s patrně stereotypními stížnostmi na císaře, který protiprávně vpadl na rožmberská zboží s cílem pokořit jeho samého i bratry; současně projevil svou připravenost řádně prokázat svobody, kterými Rožmberkové disponují.⁵⁸ Časová shoda je tu více než nápadná.

Již J. Šusta nepochybně správně celou věc klasifikoval nikoli jako odvolání do Říše, ale jako pokus vyvolat zásah odtud do vnitřních záležitostí v Čechách

56 „Orta est seditio inter regem Bohemiae et suos barones, scilicet de Nova domo, apponente sibi domino de Rosenberch, predia regalia rapinis inpetentes nullo eis resistente“ (cit. dle J. M. KLIMESCH, *Die Herren von Michelsberg*, s. 346, pozn. 1).

57 RI VIII, passim, dle databáze <http://regesten.regesta-imperii.de/>; o vídeňských jednáních opět světelská kronika (RI VIII, č. 2662a). – J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 285, uvádí, že koncem dubna 1356 Rožmberkové zaútočili na císařské pozice v jižních Čechách.

58 O Karlovi se tu uvádí, že „sine omni causa, et propter nos ceteros fratres nostros, destruere nititur et annihilare et iam bona nostra invadit devastando“ (RBM VI, s. 196–197, č. 366). Dochován je list s datem 4. června 1356 zasláný městu Frankfurtu, ovšem analogické (nedochované) listy směřovaly i do dalších měst (a to i v Čechách), a především kurfiřtům a knížatům (je to zřejmé z Joštovy odvolací listiny s datem 30. června 1356; právem tuto skutečnost připomíná E. SCHLOTHEUBER, *Der Ausbau Prags*, s. 606).

– což byla věc zjevně opovážlivější, než kdyby se Rožmberkové snažili postupovat cestou řádného odvolání. Tato možnost ovšem neexistovala – říšský soud byl v rukou císaře a Karel IV. jako by kroky pánů z Rožmberka předjímal (eventuelně tu vyšel ze zkušeností sklonku vlády Přemysla Otakara II., kdy Vítkovci nepokrytě hledali oporu proti vlastnímu panovníkovi u římského krále), když VIII. článkem Zlaté buly pro Říši z 10. ledna 1356 odvolání z Čech prohlásil za nepřípustná.⁵⁹

Rožmberský kalkul byl v zásadě správný – minimálně v tom smyslu, že prudká eskalace sporu povede za dané situace k rychlému uzavření celé věci. Obě strany zvážily možnosti své vlastní i možnosti protistrany – manévrovací pole nebylo příliš široké, Rožmberkové správně odhadli, že panovník bude usilovat o smír, aby si uvolnil ruce pro politické aktivity v Říši (jimž v návaznosti na císařskou korunovací zasvětil v podstatě celý rok 1356), a Karel IV. dobře věděl, že Rožmberkové jsou příliš mocní na to, aby s nimi bylo možné (nebo minimálně politicky prozíravě) rázně zúčtovat.

Obě strany směřovaly ke kompromisu – první právní krok představuje smlouva z 21. června 1356, jíž se přiznaly ke smíru. Podstata sporu je tu probírána jen obecně, císař deklaruje, že ve sporech, jimiž Rožmberkové vzbudili jeho nevěli, rozhoduje tak, že je přijímá zpět ve svou přízeň a zavazuje se neporušovat, ale naopak chránit jejich práva. Rožmberkové ve svém reversu slíbili králi poslušnost a věrnou službu, a to i vojenskou, za podmínek odpovídajících zemskému právu. Elegantním způsobem se vyřešila i otázka Joštových stížných listů: 30. června Rožmberk vydal revers, jímž osvědčuje, že císaře u říšských kurfiřtů, knížat a říšských měst neprávem obvinil z nespravedlnosti, učinil tak však jen v zájmu jejich přímluvy u císaře, aby jim byl opět přijat na milost.⁶⁰

59 V této souvislosti připomeňme, že již inkorporační listina pro Horní Falc, vydaná v průběhu císařovy římské cesty (Řím, 5. dubna 1355), stanoví, že nikdo z území spadajících pod vládu českého krále nesměl být povoláván k soudu mimo České království (RBM VI, s. 1–7, č. 2) – tj. dané právo, vztahující se na nově připojenou zemi, analogickým mechanismem platilo i pro ostatní vedlejší země a česká léna v Říši.

60 RBM VI, s. 198–199, č. 370; E. SCHLOTHEÜBER, *Der Ausbau Prags*, s. 606–607, vykládá listinu v tom smyslu, že Karel donutil Rožmberky k poslušnosti a tito následně odvolali své předcházející stížnosti. Listinu s datem 30. června 1356, vydanou Joštem v Poličce, opatřila svědeckou pečeti celá řada předních českých pánů (RBM VI, s. 204–205, č. 378). Vydavatel tu osvědčuje, komu listy rozesílal: „*alleyn eich etliche koirfursten, fursten und steten dez h. Reichs und ouch des kunigreichs zu Beheim gesendet habe und mich dorinne derclaiget habe ...*“. – Není mi jasné, z čeho vyšel J. SPĚVÁČEK, *Karel IV.*, s. 284, při formulaci: „*Rázným svoláním zemské hotovosti udušil Karel pokus o rozšíření odboje v samém zárodku a po třech týdnech, 21. června 1356, došlo ke smíru*“.

Rozumem diktovaný kompromis přivedl ještě nedávno hektický spor velmi rychle ke konci – vše se odbylo během měsíce června 1356. Nejen z tohoto roku, ale i roku následujícího 1357 pak pocházejí listiny, jimiž král bere Rožmberky a jejich spojence na milost, a to s výslovným podotknutím, že hodlají respektovat zemská práva a jej uznávat za svého vládce. Panovníkovy listiny měly svůj pendant v reversech vydávaných Rožmberky – takovou dvojici máme z 9. a 10. března 1357, kdy Rožmberkové byli v Karlově doprovodu v Sulzbachu: 9. března vydal listinu panovník, a následujícího dne Rožmberkové vystavili příznávací revers.⁶¹ A dokonce ještě roku 1359 vydával Karel listinu (analogickou oněm z let 1356 a 1357), jíž Rožmberky a jejich spojence (opět) bere na milost.⁶² Není docela jasné, jak tyto listiny interpretovat – jejich znění je do značné míry obecné, resp. analogické tomu, co máme k dispozici již roku 1356 (pouze roku 1357 se výslovně hovoří o hranicích zboží Karlshaus); spory mezi panovníkem a Rožmberky nějakým způsobem ještě dále pokračovaly, aniž jsme schopni říci cokoli bližšího. Zcela obecně tu lze znovu poukázat ke skutečnosti, že se Karel snažil uvádět v reálnou praxi ustanovení *Maiestas Carolina* (nesená ideou panovníka jakožto mírotvorce a zavrhuující tudíž

61 Zatímco předcházející listiny byly formulovány zcela obecně, teprve v listině vydané 9. března 1357 v Sulzbachu se konkrétní příčiny blíže naznačují: ve druhém bodě se hovoří o dohodě ve sporu o hranice mezi jejich panstvím a královským majetkem Karlshaus – „*super limitibus, metis et terminis castri Karlshaus ...*“ (RBM VI, s. 297, č. 537); v rožmberském příznávacím reversu z 10. března 1357 se mluví již jen obecně o hranicích a zbožích náležejících ke komoře (RBM VI, s. 298, č. 538).

62 Karlova listina s datem 23. dubna 1359, jíž bere na milost rožmberské bratry, jejich přátele a spojence, se nese ve zcela obecném duchu a o dobových souvislostech nic neprozrazuje (RBM VII, s. 122–123, č. 188–189). – Patrně se jednalo o pomoc a podporu některého ze spřízněných rodů, ačkoli o ničem konkrétním povědomost nemáme. Přesto připomeňme, že *modus vivendi* s králem roku 1356 hledal i Jindřich z Hradce, i on vydával revers, jímž se panovníkovi poddával, přičemž mezi jeho ručiteli pochopitelně figurují na předním místě Jošt a Oldřich z Rožmberka, „*meine frundt*“ (RBM VI, s. 242–243, č. 436); o Jindřichově případu blíže Uwe TRESP, *Karl IV. und der Adel der Böhmischen Krone* (vydání plánováno na rok 2012), zvláště kapitola „*iusticie potestas tremenda: Der strafende König*“, věnovaná panovníkově roli v „pacifikaci“ české šlechty. Pro ilustraci z doby pozdější uvádíme případ z let 1381–1382, kdy Rožmberkové podpořili své příbuzné pány ze Schauenberka v jejich sporech s rakouským vévodou Albrechtem – listinou z 24. ledna 1382 (RBMAV III, s. 36, č. 53) zprostředkoval Václav IV. příměří mezi Albrechtem na straně jedné a Oldřichem z Rožmberka a jeho bratry Petrem a Janem a Jindřichem z Hradce na straně druhé: Albrecht měl Rožmberkům postoupit Efferding a tito se měli zříci další podpory Schauenberků (A. KUBÍKOVÁ (vyd.), *Rožmberské kroniky krátký a summovní výtah*, s. 112).

ozbrojené konflikty) bez ohledu na to, že pokus o prosazení *Maiestas* ve smyslu zemského zákoníku ztroskotál.⁶³

Závěr

Nejasné dobové souvislosti zmiňovaných listin z let 1357 a 1359 téměř symbolicky předznamenal vyhasnutí vzájemných sporů, a nový modus vivendi mezi panovníkem a Rožmberky. Ten se nesl ve znamení vzájemné součinnosti a podpory, a ani Karlshaus napříště již neuralgický bod nepředstavoval. Za změněných podmínek Rožmberkové hrad přestali vnímat jako potenciaálně nebezpečný symbol, a sám panovník jej z týchž důvodů ponechal osudu. Vzhledem k tomu, že ani nedaleký Purkarec (starší než Karlshaus) příliš neprosperoval, neměla městská fundace Karlshaus bez přímé podpory panovníka žádnou šanci; nedávno vydělené území vplynulo zpět do obvodu hlubockého panství, s nímž sousedilo rožmberské zboží s centrem v Dolním Bukovsku.⁶⁴

V souvislosti s „nalezením modu vivendi“ není patrně náhodné, že 60.–80. léta 14. století představují jeden z vrcholů rožmberských dějin. Rodová doména dosáhla svého předhusitského územního maxima, a evidentně i maxima možností své expanze (další vlna přichází až o řadu desetiletí později, ve specifickém kontextu sekularizací církevního majetku v kombinaci s falsy Oldřicha II.). Ze sledované doby máme k dispozici nejstarší doklady písemné agendy vyspělé teritoriální správy – na prvním místě přirozeně urbář rodových statků z doby kolem roku 1380. A nejen územní rozvoj rodové domény, ale i vývoj sítě rodových klášterů byl několika zakladatelskými počiny generace synů Petra I. nadlouho uzavřen (konec 50. let minorité a klarisky Český Krumlov, 60. léta augustiniáni Třeboň, 80. léta paulánská poustevna Přední Výtoň).⁶⁵ Augustiniánská fundace jako výraz „přihlášení se k ideji“ (v daném případě má svou váhu skutečnost, že augustiniáni byli řádem výrazně oblí-

63 E. SCHLOTHEUBER, *Der Ausbau Prags*, s. 607–608 – naznačená souvislost se sporem mezi Rožmberky a pasovským biskupem, před arbitry (Karel mezi nimi nebyl) řešeným v červnu 1356 (RBM VI, s. 330, č. 588), a Karlovou listinou z 9. března 1357, jíž Rožmberky a jejich spojence znovu přijímá ve svou přízeň (RBM VI, s. 297, č. 537), je ovšem málo přesvědčivá. Zcela chybná je pak konstrukce o zadlužení Rožmberků či peněžním trestu pro ně, kterou autorka vyvozuje z Karlovy listiny s datem 8. března 1358 (RBM VI, s. 466–467, č. 776) – zde totiž Karel potvrzuje Rožmberkům práva k majetkům, které jim připadly z královské odúmrti na pokrytí panovníkových dluhů. Listina je tak naopak svědectvím hledání „cesty práva“ ve vzájemných vztazích.

64 M. KOLÁŘ, *Karlshaus*.

65 Přehledně vývoj majetkové držby Robert ŠIMŮNEK, *Správní systém šlechtického dominia v pozdně středověkých Čechách. Rožmberská doména 1418–1472*, Praha 2005,

beným v prostředí zeměpanském, stejně jako (arci)biskupským), zřízení českého poutnického špitálu v Římě, jež Karel organizuje v koordinaci s Rožmberky, a konečně panovníkova koncepce integrace šlechty z okolních zemí do šlechtické obce domácí, již odpovídá sňatková politika pánů z Rožmberka a landkrabat z Leuchtenberka.⁶⁶ To vše jako pouhý výběr z celého spektra vztahů panovníka a prvních mezi českými pány od 60. let 14. století. Přičemž je nepochybně pozoruhodné, že nikdo z rožmberských bratří (ponecháme-li stranou duchovního Petra II.) v následujících desetiletích nezastával zemský ani dvorský úřad. Jako by tu byla předznamenána strategie generací Rožmberků 15. století, kteří své postavení v rámci stavovské obce deklarovali daleko spíše svým neformálním vlivem než začleněním do oficiálních hierarchií.⁶⁷

Pozn. 14. září 2011 přednesl Martin Bauch, M.A. (Technische Universität Darmstadt) na konferenci s názvem „Soziale Bindungen und gesellschaftliche Strukturen im späten Mittelalter (14.–16. Jahrhundert)“, konané na zámku Mickeln u Düsseldorfu, příspěvek s názvem „Einbinden – belohnen – stärken. Über echte und vermeintliche Reliquienschenkungen Karls IV. an Getreue im Reich und in Böhmen“. Mezi ona „domnělá“ darování ostatků zahrnul i případ pánů z Rožmberka. Pokládám za vhodné alespoň touto formou věc připomenout, a to jak pro její závažnost, tak i proto, že ve vlastním textu již z technických důvodů zohledněna být nemohla; ostatně Bauchův text nebyl dosud publikován a vlastně i proto nelze dosti dobře reagovat jinak než jen informativní zmínkou. Bauch vyšel z jediného, jakkoli velmi vážného argumentu: donace svatých ostatků toho typu a rozsahu, jak naznačují texty rožmberských reversů (jež z našeho hlediska jsou otiskem donační listiny panovnícké), ve vztazích panovník – šlechtický rod představovala akt ve své době bezprecedentní (rozumí se: v rámci našich dnešních znalostí). Čemuž lze jednoznačně přisvědčit – původ relikvií i jejich objem v řádu desítek kusů představují záležitost nesporně výjimečnou, ba překvapivou.

Přijmeme-li Bauchovu hypotézu jako východisko k diskusi, je třeba dodat, že celá věc tímto závěrem zdaleka není vyřešena, ba obsahuje neméně otazníků než za situace, kdy příslušné písemnosti pokládáme za pravé. Autenticita dvojice rožmberských listin s daty 5. října 1354 a 20. května 1355, v obou případech dochovaných v originále,

s. 41–43; vývoj sítě klášterů R. ŠIMŮNEK – R. LAVIČKA, *Páni z Rožmberka 1250–1520*, s. 96–116.

66 Mathias PANGERL, *Zur Geschichte des böhmischen Hospitals in Rom*, MVGDB 12, 1874, s. 205–212; František MAREŠ, *Český hospic v Římě*, ČČM 64, 1890, s. 65–100. – Sledujeme-li mocenské strategie a sňatkovou politiku Leuchtenberků ve směru do českého prostředí ve 14. století, konstatujeme jejich nadstandardní vazby k Rožmberkům, počítaje v to i vzájemnou dědickou smlouvu. Že můžeme Karlův vliv tušit minimálně v pozadí, je v rámci jeho „integrační koncepce“ celkem logické. První sondáž v dosud opomíjené problematice činí U. TRESP, *Karl IV.*; o svazcích mezi Rožmberky a Leuchtenberky a dědické smlouvě blíže R. ŠIMŮNEK – R. LAVIČKA, *Páni z Rožmberka 1250–1520*, s. 40, 60–62.

67 Srov. R. ŠIMŮNEK – R. LAVIČKA, *Páni z Rožmberka 1250–1520*, s. 48–54.

nebyla dosud zpochybněna, a to ani jejich editory ani dalšími badateli, kteří se zabývali problematikou rožmberské kanceláře ve 14. století (v daném případě především M. Truc). Avšak ani to, spolu s námitkou, že by šlo o jediná dosud známá rožmberská falsa vzniklá ve 14. století, nevylučuje a priori, že listiny teoreticky podvržené být mohou. V tomto směru je do budoucna možnost podrobit je cílené analýze z hlediska diplomatického, paleografického i sfragistického.

Otevřená ovšem zůstává klasická otázka: *cui bono*? Kdo by měl nebo mohl mít zájem listiny tohoto typu falšovat? Zcela rozhodně smíme odmítnout, že by mohlo jít o dosud nerozpoznaná falsa Oldřicha II. z Rožmberka – Oldřich postupoval přísně logicky, a falšováním listin tohoto obsahu by sotva mohl co získat. Zůstává tedy možnost, že by falsa vznikla ve 14. století, v době nepříliš vzdálené od dat, do nichž se hlásí. Je však myslitelné, že by se za života Karlova Rožmberkové něčeho takového opovážili? Ať tehdy nebo i později, za Václava IV.: komu by vlastně měla být falsa určena, komu měla předstírat neexistující skutečnost? Znění listin zcela nesporně odráží reálný stav, jak bylo shora uvedeno. Šlo by tedy maximálně o fabulované souvislosti, za nichž Rožmberkové ostatky získali. I zde v pozadí tušíme tak či onak vazbu ke krumlovským božítělovým procesím, do jejichž rámce donace ostatků panovníkem (ať již reálná, anebo – připusíme – fiktivní) zapadá jako prvek výsostně prestižní. A ještě v jednom bodě je výpověď uvedených listin – bez ohledu na jejich pravost – zcela nesporná: dokumentuje donaci svatých ostatků jako výraz a svého druhu stvrzení určité sociální vazby, což se do kontextu smíření panovníka s Rožmberky před římskou cestou 1354/1355 hodí velmi dobře. V širším významovém rámci téže sociální vazby – ve smyslu přihlášení se k autorizovanému vzoru – jakou posléze vyjadřovala samotná krumlovská procesí svým poukazem na ostatkové slavnosti na Novém Městě pražském. Dodejme konečně, že odmítnutím pravosti uvedených listin by vyvstala i otázka původu velké většiny rožmberských ostatků.

Robert Šimůnek, Charles IV and the Lords of Rozmberk in the 1350s. Rituals of Power and Searching for Modus Vivendi.

The 1350s represent a very specific period in the Rozmberk's history. If the Rozmberks' revolt against the ruler is sometimes mentioned and a certain ideological link with the Vítkovců's revolt at the end of Přemysl Otakar's II rule is assumed it means that the context is mostly misunderstood and differing moments are just mechanically compared. Specifically if events of 1356 are in question, however, these in fact resulted from a previous course of events and are an integral part of a "story" which started as early as in the late 1340s and lasted for the whole decade of the 1350s. At the beginning as well as at the end of the "story" Charles IV and the Rozmberks respected each other and lived in conformity – while the events in between could be called the search for modus vivendi.

The paper shows basic development features of a story on a conflict and (subsequent) reconciliation; there are dramatic turns, power rivalry which resulted in conflict potential on one side and on the other side forced the participating parties to keep in mind the need to compromise which repeatedly brought about the fragile balance of power. The demonstration of power (in the form of a military campaign without armed conflicts), a castle as a power symbol (the ruler ceremonially allowed the Rozmberks to establish the Dívčí Kámen castle 1349 and the Helfenburk castle 1355, however, when he demonstrated his power interests by establishing the Karlshaus, Rozmberk's were rather displeased), complaints of the ruler addressed at the imperial environment, and at the same time generous forgiving and reconciliation connected with the gifting of relics – all that and many others were typical of this story and enabled us to reconstruct a fairly plastic picture of the turbulent period between 1349–1356/1359.

The story primarily maps individual changeable relationships between the ruler and four sons of Petr I of Rozmberk († 1347) – Petr II. († 1384), Jošt I. († 1369), Oldřich I. († 1390) a Jan I. († 1389) whose oldest brother Jindřich II died in 1346 on the side of John of Luxembourg at the Battle of Crécy. While the early years of Charles' rule (1347–1349/1350) were typical of the continuing favor, which, to a great extent, continued from the previous period (very good relationships between John of Luxembourg and Petr I of Rozmberk), the situation changed in the early 1350s. Growing power demands of the Rozmberks clashed with the power concept of a very strong ruler – conse-

quently the Rozmberks would leave court offices and the first phase of the conflict would start; it was ended with a compromise in relation to Charles' Roman coronation journey (1354/1355) and confirmed by appointing Petr II of Rozmberk a provost of the royal chapter of All Saint (1355). It was already this phase which made it apparent that Charles IV was always searching for a compromise, realistically considered the situation and neither this time nor any other would he bring disputes with the Rozmberks to the last extreme.

The model study on searching for *modus vivendi* between the ruler and a leading noble family represents not only a probe into global power strategies of the ruler on one side and the nobility on the other and paths of fragile but sustainable and bilaterally acceptable compromise as a picture of the current and probably also future distribution of power but at the same time it also offers a remarkable insight to power instruments of the respective period. A castle as a substituting power symbol – a phenomenon valid for many centuries all over Europe got a very specific shape in three cases (two Rozmberk castles and one ruler's castle); this case equally well documents the role of holy relics in the period diplomacy – not only in royal diplomacy but also in the direction ruler → nobility (presenting of holy relics as a symbol of favor, of taking somebody in favor, of reconciliation). Out of a number of other aspects we can mention another one. The addressed issue is the overlap and context in the searching for *modus vivendi* by Charles IV and the Rozmberks (on a general level by a strong ruler and self-confident noblemen) in the direction towards the power concept of Charles IV and his idea of legislative role of the ruler. The adoption of the land code (known as *Maiestas Carolina*) was beyond Charles' power – the ruler had to give in (1355) and from the point of view of power rituals it was more than typical how he explained the whole issue. However, he did not give up his ambition to promote his own understanding of the legal order (in the specific case namely in relation to the nobility) and the role of the ruler as a chief legislator. Also in this situation he preferred to compromise and to gradually assert his interests. A conflict, repentance on one hand and forgiving on the other – these were Charles' power instrument everywhere where he could not assert his own opinion by means of power (beside the Rozmberks we can mention as an example the development of relationships between Charles IV and Jindřich of Hradec in the 1350s).

The fragile *modus vivendi* whose events were in an indescribable way present for the whole second half of the 1350s was eventually asserted and the last two decades of Charles' rule were full of mutual respect and cooperation. The compromise of power between the emperor and the leading Bohemian

noble dynasty obviously launched the significant territorial development of the Rozmberk demesne and the reinforcement of the dynasty's power at the expense of other Vítkovec branches (the Lords of Landštejn and of Hradec). We hear nothing about other disputes between the Rozmberks and the ruler – by contrast the coordination of their activities in the process of funding the Bohemian pilgrimage hospital in Rome could be presented as an example of the new level of mutual relationships. However, the status from the turn of the 1350s was not reestablished in one critical aspect: the Rozmberks did not return to the office of the Chief Gentleman of the Chamber and only members of the next generation in the 1390s could again be seen in other high offices.



III. MYŠLENKOVÝ ODKAZ HUSITSTVÍ

„Neb novým angelským obyčejem krmeni budou“: O chiliastickém pozadí sporu o svátostné přijímání v Chelčického Replice proti Mikuláši Biskupci Táborskému.

Pavel Kolář

Abstract:

“Neb novým angelským obyčejem krmeni budou” [„For they will be fed according to a new angelic habit“]: On the chiliastic argument about the holy communion in the Chelčický's Replica against Mikuláš Biskupec of Tábor.

The present study is mostly dedicated to the critical discussion on Eucharistic theology of Taborites in the theological work of Petr Chelčický. One of the most important sources for Chelčický's interpretation of Taborite Eucharistic teaching were writings of Jan Němec ze Žatce (Joannes de Zacz). We concentrated on Žatecký's concept of four modi essendi that is marked by specific understanding of Christ's bodily presence. This presence is thoroughly conceived in objective, non-personal terms as a circumscribed presence in loco in Žatecký's work. Consequently, Christ cannot be present this way in the human history after his resurrection and glorification. Thus, it is impossible to assert that he is present in the Eucharistic gifts substantially and corporeally. The only mode of sacramental presence is the spiritual one, which is directed toward and accomplished in Christ's graceful dwelling among and in his saints. Christ's spiritual dwelling in saints is interpreted as the true manducatio spiritualis the faithful participate on. Nevertheless, the participation is often realized without an actual sacramental reception of the gifts and is not subjected to it. Chelčický saw in Žatecký's teaching a real threat to the traditional Christian apprehension of human existence in history. Žatecký's notion of manducatio spiritualis is an attempt to abolish the eschatological bound and to release human beings from the conditioned existence of history. We suggested that Taborite chiliasm might be a concrete horizon of Žatecký's attempt. Chelčický in opposition to Žatecký stresses the faith in substantial and corporeal, though spiritual presence of Christ's body and blood in Eucharistic gifts that is a guarantee of the true manducatio spiritualis. The graceful spiritual communion, which constitutes the res et non sacramentum of the sacrament is then achieved through sacramental reception of the gifts. The sacramental

reception expresses and preserves the eschatological bound of the God's Kingdom and conditioned human existence in history up to its consumation.

Key words: *bohemian reformation, hussite movement, eucharistic theology, Petr of Chelčice, Mikuláš Biskupec, Taborites, Christ's presence, chiliasm, hussite eschatology*

V jednom ze svých starších článků¹ jsem se na základě textu Chelčického *Repliky proti Mikuláši Biskupcovi* pokusil prokázat, že původním cílem Petrovy polemiky s táborskými je *obrana svátostného přijímání*, a tedy že Petrova obrana *podstatné přítomnosti těla Kristova ve svátosti* vůči táborským, která stojí v centru pozornosti některých dosavadních studií o Chelčickém, je motivována právě snahou o zdůraznění významu svátostného přijímání.² Studie, kterou nyní předkládám, je podstatným rozvinutím staršího článku.³ Teologický názor Petra Chelčického budeme cizelovat pomocí podrobné analýzy učení Jana ze Žatce, jehož traktát o eucharistii byl Petrovým základním pramenem pro poznání táborského postoje v té věci. Abychom podtrhli vnitřní konzistenci táborského učení o eucharistii, budeme věnovat pozornost jeho reflexi v *Trialogu* Lukáše Pražského. Za vlastní přínos předkládané studie považujeme rozpracování vztahu mezi táborským chiliastickým hnutím s jeho apokalypticko-chiliastickými obrazy lidské existence i církve posledních dnů a jejich teologickou reflexí a transformací v táborském učení o svátostech, zejména o večeři Páně a duchovním přijímání. Petr Chelčický sám ve své kritice táborského učení o duchovním přijímání eucharistie na tento vztah poukazuje.

1 Pavel KOLÁŘ, *Petr Chelčický's Defense of Sacramental Communion: Response to Mikuláš Biskupec of Tábor*, in: Ž. David a D. R. Holeton (ed.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Papers from the Sixth International Symposium on the Bohemian Reformation and Religious Practice held at Vila Lanna, Prague, 23–25 June. Vol. 6*. Praha: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2007, s. 133–142.

2 Petr CHELČICKÝ, *Replika proti Mikuláši Biskupci Táborskému*, Josef Straka (ed.), Tábor 1930. (Konzultován rukopis Vědecké knihovny v Olomouci VUKOL MI 161 ff. 1r-88r; G 18, čís. 1232). K dataci *Repliky* viz Jan SEDLÁK, *Táborské traktáty eucharistické*, část 1. a 2., Brno 1918. s. 47n; Alois MÍKA, *Petr Chelčický*, Praha 1963, s. 65–70.

3 V mírně pozmeněné podobě je součástí mé nepublikované dizertační práce. Pavel KOLÁŘ, Pavel KOLÁŘ, *Svátostná teologie Jakoubka ze Stříbra a její liturgická recepce*, Praha 2007.

Spor o „tělo Kristovo“

Petr Chelčický byl teologicky vzdělaný laik, který nicméně neprošel univerzitním školením. Zdrojem jeho znalosti teologických (a filozofických) otázek spojených s eucharistií byly zejména domácí traktátová literatura a jí zprostředkovaná tradice⁴ a ústní výklady univerzitních mistrů či exponentů jednotlivých teologických názorů⁵. Východiskem jeho úvah je tak „stav bádání“, k němuž se dosavadní česká reformace s ohledem na diskuzi o svátosti večeře Páně dopracovala. Samy Petrovy traktáty o eucharistii jsou veskrze polemické, což je rys, který se ztrácí v dosavadních studiích, jež se snaží Petrovy názory *systematizovat* – opomíjejí tak vnitřní motivy a výstavbu Petrových argumentů.⁶ Chelčický sám uvádí, že jeho kritika táborských, která bude ve středu našeho zájmu, je zatížena nedostatkem pramenného materiálu a značná část jeho znalostí o jejich učení pochází z ústních rozprav. I proto si vyžádal od Mikuláše Biskupce táborské eucharistické traktáty, z nichž hojně cituje, ale stále se dovolává rovněž dřívějších ústních sdělení, jež se mu často stávají hermeneutickým klíčem k některým nejasným nebo víceznačným místům v táborské traktátové literatuře.⁷

Dosavadní literatura rozuměla Petrově polemice s táborskými ve věci reálné, podstatné přítomnosti těla Kristova a jeho krve ve svátosti zcela v souřadnicích středověkého teologicko – filozofického sporu, který sahal svými počátky k postavám Paschasia a Berengaria.⁸ Gary Macy se rozhodl povahu

4 Amedeo MOLNÁR, *Zprávy o svátostech*, in: Petr CHELČICKÝ, *Zprávy o svátostech, O rotách českých, O nejvyšším biskupu Pánu Kristu*. Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia, M. Opočenský (ed.), Praha 1980, s. 13n.

5 Např. v traktátu „O božím těle“ polemizuje spíše s určitou vulgární podobou učení o transsubstanciaci, kterou slyšel mimo jiné od jednoho pražského mistra, než s její „univerzitní podobou“.

6 Tak např. Antonín LENZ, *Petra Chelčického učení o sedmře svátosti*, Praha 1889; Alois MÍKA, *Petr Chelčický*, Praha 1963.

7 A. MÍKA, *Chelčický*, 68–70; v jaké náladě se tyto rozpravy v pohledu Petra na jakési hrázi rybniční u Vodňan vedly, o tom svědčí jeho poznámka, kterou zakončil svoji kritiku mravů některých táborských: „A když sú takové nepravosti přišly na miesto svaté, již tehdy zjevno jest, že peklo vylilo jest poslední chmel svůj, aby jím svět ochmelilo“.

8 Např. Gary MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 – c.1220*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 248 s. TÝŽ, *The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages*, Journal of Ecclesiastical History, 1994, vol. 45, č. 1, s. 11–41.; TÝŽ, *Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999, Chapter 2, The Theological Fate of Berengar's Oath of 1059: Interpreting a Blunder Become Tradition, s. 20–35.; James F. McCUE, *The Doctrine of Transubstantiation*

a vývoj sporu studovat důsledně z hlediska „spásné funkce svátosti“, a tedy se zřetelem k otázce přijímání eucharistie.⁹ Pojal celou diskuzi nikoli jako výhradně akademický teologicko-filozofický spor, nýbrž jako kontinuální úsilí o vyjádření křesťanského duchovního života v konkrétních dějinných podmínkách lidské existence, jak se zračí v povaze liturgie svátostí, resp. ve svátosti večeře Páně. V tomto ohledu je jeho přístup velmi podnětný pro zkoumání dílčích přístupů k této svátosti v české reformaci.¹⁰ Pro jím studované období

from Berengar through Trent: *The Point et Issue*. Harvard Theological Review, 1968, no. 61, s. 385–430.; Charles R. SHEEDY, *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century Against the Background of Pre-Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1947. 135 s.; Kenneth PLOTNIK, *Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transubstantiation*. Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1970. 71 s.; David BURR, *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 74, part 3. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1984. 113 s.; TÝŽ, *Quantity and Eucharistic Presence: The Debate from Olivi through Ockham*, Collectanea Franciscana, 1974, roč. 44, s. 5–44.; TÝŽ, *Scotus and Transubstantiation*, Mediaeval Studies, 1972, vol. 34, s. 336–360.; Nicholas M. HARING, *Berengar's Definitions of Sacramentum and Their Influence on Mediaeval Sacramentology*, Mediaeval Studies, 1948, vol. 10, s. 109–146.; TÝŽ, *A Study in the Sacramentology of Alger of Liège*, Mediaeval Studies, 1958, vol. 20, s. 41–78.; Joseph GOERING, *The Invention of Transubstantiation*, Traditio, 1991, vol. 46, s. 147–170.; Ludwig von HÖDL, *Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 1964, vol. 31, 230–259.; TÝŽ, *Sacramentum et res – Zeichen und Bezeichnetes: Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühcholastischen Eucharistietraktat*, Scholastik, 1963, roč. 38, č. 2, s. 161–182.; TÝŽ, *Die confessio Berengarii von 1059*, Scholastik, 1962, roč. 37, č. 3, s. 370–394.; Edward J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West: History and Theology*. Robert J. Daly (ed.), Collegeville: The Liturgical Press, 1998. 422 s. K souvislostem mezi hermeneutikou Písma a liturgie svátostí srov. např. Ian Christopher LEVY, *John Wyclif: Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 351 s.; Timothy M. THIBODEAU, *Enigmata Figurarum: Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's Rationale*, Harvard Theological Review, 1993, roč. 86, č. 1, s. 65–79.; TÝŽ, *The Doctrine of Transubstantiation in Durand's Rationale*, Traditio, 1996, vol. 51, s. 308–317.; Gary MACY, *Some Examples of the Influence of Exegesis on the Theology of the Eucharist in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 1985, vol. 52, s. 64–77.

9 G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 16.

10 „Assuming, as this study does, that the language of faith is a constant attempt to provide metaphors for inexpressible God in his relationship to humanity, the method used here will be that of searching out the dominant metaphors used in the past, whether reflectively or unreflectively, to describe some aspect of the divine/human relationship (...) The period under investigation may be found to produce one particularly dominant metaphor to describe some particular aspect of religious life, or it may produce several different metaphors, which may themselves be irreconcilable on the level of theoretical models.“ G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 15.

(tj. konec 11. a 1. pol. 13. století) formuluje tři základní modely, které mapují různorodé pohledy na svátost večeře Páně. Uvedme nejprve jejich obecnou charakteristiku.

Prvním z nich je „paschasiánské“ pojetí eucharistie,¹¹ které je charakteristické svým důrazem na reálnou, substanciální přítomnost vzkříšeného Krista v eucharistických darech. Přijímáním eucharistie jsou věřící sjednocováni se vzkříšeným Kristem a v této jednotě s ním spočívá jejich spása. V paschasiánském pojetí eucharistie je toto sjednocení ozřejmováno biologickými obrazy pohlčení, vstřebání, spojení, sloučení. Jsou v posledku založeny ve zkušenosti přijímání potravy, která se postupně zcela stává tělesnou součástí lidského života. Paschasiáni proto kladou důraz na skutečnou, reálnou, přirozenou, tělesnou, substanciální přítomnost vzkříšeného Krista v eucharistii. Jen s takto přítomným Kristem mohou být věřící cele sjednoceni, a tak dosáhnout spásy.¹² Nicméně je nutné tento obecný náhled zpřesnit ze dvou hledisek. Středověká teologická disputace o povaze reálné, substanciální přítomnosti byla provázena značnou variabilitou filozofického pojetí „substance“.¹³ Paschasiánský koncept skutečné, přirozené, podstatné, substanciální přítomnosti Krista v eucharistii se vyznačoval silným důrazem na její tělesný, fyzický charakter.¹⁴ Druhým hlediskem je vztah mezi takto vymezenou přítomností a jejím účin-

11 Tamtéž, kapitola 2, *The Paschasian Approach to the Eucharist*, s. 44–72; v této kapitole Macy probírá názory jednotlivých představitelů tohoto přístupu.

12 „The essential function of the Eucharist in a Paschasian understanding is to mediate the presence of the risen Lord to the believer so that the believer might be united to the Lord and hence saved. The image used here is biological (...) This model for explaining the function of the sacrament in salvation demands that Christ be ‘really’, ‘naturally’, ‘substantially’, present.“ Tamtéž, s. 70.

13 Srov. G. MACY, *The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages*; J. F. McCUE, *The Doctrine of Transubstantiation*; Ch. R. SHEEDY, *The Eucharistic Controversy*.

14 „First of all, to insist that the risen Christ be present, even present ‘really’, ‘naturally’ or ‘substantially’, need not necessarily entail a highly corporeal understanding of that presence. The meaning of ‘substantial presence’ will differ depending upon individual theologian’s understanding of substance. G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 71. Diskuze o povaze „substantial presence“ se promítla i do pojetí eucharistie u Johna Wyclifa: “As far as Wyclif is concerned, the terms *corporaliter*, *dimensionaliter*, and *substantialiter* are all of a piece, and are all reserved exclusively for Christ’s body in heaven. Perhaps Wyclif was overly swayed by his own fearful reactions to the excesses of popular piety, for he does seem to have equated substantial presence with tangible, circumscribed presence. Wyclif’s reactions against Christ’s substantial presence are visceral at times, leading one to conclude that he could never disentangle it from the materialistic overtones it had in the earlier Middle Ages. That would be a shame, for we have seen proponents of substantial conversion, such as Alger of Liège, who clearly state that the body’s substantial presence is still spiritual and invisible.” I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 322n.

kem na spásu věřících. Paschasiánský přístup viděl mezi reálnou, přirozenou, podstatnou přítomností Krista v eucharistii a spásou věřících, kteří eucharistií přijímají, přímou souvislost. V kontextu jiných přístupů, o nichž záhy krátce pojednáme, nebyl zmíněný vztah mezi substanciální přítomností Krista a spásnou funkcí eucharistie tak přímočarý. Ačkoli byl velmi často zachován paschasiánský důraz na skutečnou, substanciální přítomnost Krista v eucharistii, změnil se kontext, změnilo se postavení eucharistie a jejího přijímání v kontextu spásy člověka.¹⁵

Proměnu kontextu dobře osvětluje Macyho druhý model, který zastřešuje různorodé teologické přístupy k eucharistii a její spásné funkci. Nazývá jej „mystickým“ pojetím eucharistie.¹⁶ Reprezentuje teology, kteří se snažili dát odpověď na některé z otázek, jež otevřel paschasiánský přístup ke svátosti večeře Páně.¹⁷ Mystické pojetí eucharistie hojně čerpá z novoplatónského dědictví v křesťanské tradici a staví na takovém přístupu k realitě, který smyslově postihnutelné skutečnosti tohoto světa považuje za veskrze pomíjivé, přechodné a nedokonalé a jsou mu než odrazem věčné a duchovní reality. Naše poznání, porozumění skutečnosti proto postupuje, je vedeno od jevů ke skutečným vyššího, duchovního řádu.¹⁸ S ohledem na eucharistii pak můžeme říci, že chléb a víno, smysly vnímané a přijímané, dokonce i sama substanciální přítomnost vzkríšeného Krista jsou smyslová znamení (*sacramenta*), která mysl i srdce člověka vedou k pravé, duchovní realitě (*res*), jíž je spásná, láskou a vírou utvářená osobní jednota mezi věřícím a Kristem. Osobní společenství lásky mezi Kristem a věřícím je nejzazší skutečností, kterou eucharistie jako svátostné znamení označuje. Vertikalita tohoto pohledu se odráží i ve vnitřní

¹⁵ „Secondly, it would seem possible that a theologian might insist on the ‘real’, ‘natural’, or ‘substantial’ presence of the risen Christ in the Eucharist, and yet not understand that presence as directly causing our salvation. In other words, one might insist that Christ is present in the Eucharist, but not that a salvific union is formed between that presence and the believer (...) If subsequent theologians differed from Paschasian model for explaining the sacrament, they did so not because they rejected the Paschasian insistence on a ‘real’ presence, but because they offered a different understanding of the role which the Eucharist played in the salvation of the believer.” G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 71.

¹⁶ Tamtéž, kapitola 3, *The Mystical Approach to the Eucharist*, s. 73–105.

¹⁷ „Does Christ then suffer at the hands (and teeth) of the faithful? Why can the faithful not sense the corporeal presence as one normally senses such presences? What does happen to Christ if the elements are eaten by an animal or burned? Why are unbelievers who receive not equally saved with believers, as they certainly receive the same presence?“ Tamtéž, s. 71n.

¹⁸ K (novo)platonskému dědictví v křesťanské tradici srov. Endre von IVÁNKA, *Plato christianus*. Praha: Oikúmené, 2003. 543 s; Diogenes ALLEN, *Filosofie jako brána k teologii*. Jihlava: Mlýn, 1999. 228 s., zejména s. 13–81.

výstavbě svátosti samé, když se rozlišuje mezi *sacramentum*, *res et sacramentum* a *res*. *Sacramenta* jsou smyslově vnímaný chléb a víno, které označují reálnou, podstatnou, substanční přítomnost Krista (*res*). Ta však není poslední skutečností, již svátost označuje. Svátostně přítomný Kristus odkazuje (*et sacramentum*) ke svému duchovnímu sjednocení s věřícím, ke své duchovní jednotě s ním ve víře a lásce (*res*). Právě tato duchovní jednota již neodkazuje k ničemu jinému a je nejzazší realitou, k níž směřuje, ukazuje a vede eucharistie jako svátostné znamení.¹⁹ Důraz na mystické sjednocení s Kristem, které je pro člověka ve vlastním smyslu spásné, přivedl mnohé představitele toho směru k úvaze o autonomním duchovním přijímání, které není bezpodmínečně vázáno na přijímání svátostné. Důsledný výklad eucharistie jako **znamení**, jež označuje spásnou jednotu Krista s věřícím ve víře a lásce, vytvořil zcela nový kontext pro důrazy charakteristické v paschasiánském přístupu ke svátosti večere Páně. Reálná přítomnost Krista v eucharistii a vskutku tělesné (*corporalis*) sjednocení s ním skrze přijímání svátostných znamení chleba a vína zde nejsou bezprostřední událostí spásy, ale stávají se znaméním odkazujícím ke skutečnosti jiného řádu, totiž k duchovnímu sjednocení, k osobní jednotě věřícího s Kristem skrze víru a lásku.²⁰ Podobně i starozákonní *signa* získávají v pohledu „mystického“ přístupu spásný účinek v té míře, v jaké značily život víry a lásky – a tedy duchovní sjednocení s Kristem.²¹

Posledním z Macyho navržených hermeneutických modelů je „ekleziologické“ pojetí eucharistie.²² Oproti „mystickému“ důrazu na osobní sjednocení s Bohem v Kristu klade do popředí ekleziální rozměr eucharistie a její spásné funkce. Ekleziologický přístup vychází z biblického konceptu vyvoleného

19 „[S]acramentum, res et sacramentum, res indicate respectively, the sensed bread and wine, the substantial body of the risen Christ, and the union of faith and love. Only the last is *res et non sacramentum*, reality and not sign (...) This more mystical approach to the Eucharist insisted that salvation came through a spiritual, mystical union with Christ rather than through a natural or substantial union, as the advocates of a Paschasian theology held.” G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 103. Srov. L. HÖDL, *Sacramentum et res*.

20 “The Eucharist symbolizes the salvific, spiritual union of God and the Christian effected by faith and love (...) For the first group (tj. paschasiánský přístup – PK), the real presence of Christ is of supreme importance, and so questions concerning the mode of that existence are also important. Sacramental reception here is a necessity for salvation. (...) For the second group (tj. mystický přístup – PK), the presence of Christ on the altar, while never denied, symbolizes rather than directly causes salvation (...) and most characteristically sacramental reception is seen as a sign of, rather than a necessity for, salvific union with God.” G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 106. Srov. TÝŽ, *Treasures from the Storeroom*.

21 G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 104.

22 Tamtéž, kapitola 4, *The Ecclesiastical Approach to the Eucharist*, s. 106–132.

Božího lidu, který tvoří specifické společenství mezi národy. Boží spásné jednání v dějinách se vztahuje právě na celek Božího lidu, jednotlivci mají na této spáse podíl v té míře, v níž patří k tomuto lidu a podílejí se na jeho životě. V důsledku vzrůstajícího napětí mezi světskou a církevní autoritou v západní Evropě dochází od 12. století k přeznačení původního dynamického biblického konceptu Božího lidu statickými pojmy a výrazy kanonického práva. V důsledku této změny je společenství církve primárně nahlíženo jako právní instituce s formálně regulovanými a hierarchickými vztahy mezi jejími členy. „Mystická“ vize církve jako duchovního společenství víry a lásky se v „ekleziologickém“ přístupu zhmotňuje ve společnost svázanou pouty vzájemných povinností, práv, privilegií a právně-formálních podmínek členství v ní. Právně-formální přístup pozměnil i „mystický“ důraz na duchovní intenci těch, kdo chtějí hodně přijímat eucharistii. V „ekleziologickém“ přístupu je tato vnitřní intence vyvažována objektivně-právním vymezením formálních podmínek pro přijetí eucharistie.²³ Ekleziální přístup k svátosti večeře Páně se rovněž snažil vyrovnat s dalšími riziky, které přinášel nevyvážený důraz na individuální duchovní sjednocení s Kristem. Jedním z nich bylo i pojetí duchovního přijímání. Jestliže výraz *res et non sacramentum* označoval v mystickém přístupu k eucharistii duchovní sjednocení věřícího se vzkříšeným Kristem, dával rovněž příležitost k výkladu, který mystické sjednocení s Kristem skrze víru a lásku nevázal na nutnost svátostného přijímání chleba (a vína). Pokud mohl věřící spočinout v duchovním sjednocení s Kristem i bez vlastního přijímání svátosti, neměl důvod riskovat své odsouzení, pokud by svátost přijímal nehodně. Ekleziální přístup tuto případnou jednostrannost vyvážil důrazem na vztah mezi eucharistií a církví coby viditelným společenstvím Božího lidu. Eucharistie není pouze znamením osobní jednoty s Kristem, ale též znamením jednoty církve v Kristu. Proto může církev prostřednictvím práva svátostné přijímání nařizovat jako výraz viditelné jednoty církve a při-

23 “The basic metaphor upon which the ecclesiastical approach to the Eucharist rests is formed from the traditional Judaeo-Christian notion of the community as the chosen people of God. The community as such is saved; the individual appropriates salvation through membership in the community as saved. In the twelfth and early thirteenth centuries, membership in the community of the saved tended to be defined in increasingly juridical fashion as canon law procedures and statutes were codified and enforced (...) Those writers who described the Eucharist as a sign of corporate salvation would slowly come to see the community of faith and love more broadly defined as those free from mortal sin, or even those not publicly excommunicated. The question of worthy reception tended to become a question of juridical standing rather than a question of spiritual intent.” G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 129n.

náležitosti věřících k ní.²⁴ Neméně závažným se pro ekleziální přístup k eucharistii stává názor na samu reálnou přítomnost Krista ve svátostných darech, který si osvojili někteří představitelé mystického proudu v teologii (např. Arnold z Bonneval). Odpoutáním duchovního sjednocení s Kristem od vlastního svátostného přijímání jeho přítomnosti v chlebu a kalichu vína (*res et sacramentum*) se v mystickém přístupu některým teologům ztrácel smysl této reálné přítomnosti Krista s ohledem na poslední smysl (funkci) svátosti, jímž byla jednota s Kristem skrze víru a lásku. Ačkoli se někteří autoři, které můžeme zahrnout do ekleziálního přístupu (např. Hugo od sv.Viktora), snažili vyložit smysl reálné přítomnosti Krista ve svátosti a jejího svátostného přijímání v kontextu celých dějin spásy a univerzálního pohybu od skutečností smyslových k realitám duchovním, v obecné zbožnosti převládne postoj, který bude v reálné přítomnost Krista ve svátosti vidět zázračnou událost či metafyzický div, které si žádají projevy náboženské úcty.²⁵

S jistou mírou zjednodušení, které vyžaduje konstrukce jakéhokoli hermeneutického modelu, můžeme říci, že tyto tři základní náhledy na svátost večeře Páně tvoří nejzazší horizont, na jehož pozadí se Chelčický snaží porozumět způsobu, jakým táborští **užívají výraz** „tělo Kristovo“ ve vztahu k svátostným znamením chleba a vína. Tento rys Petrovy polemiky reaguje na skutečnost, že táborští v mnohém zachovávali ve svých pojednáních o eucharistii tradiční pojmový aparát²⁶ a podrželi rovněž ve svém liturgickém

24 “The most apparent problem, at least to some contemporary observers, lay in the practice of spiritual communion. If a salvific bond of faith and love can be created apart from the sacramental reception of the Eucharist, why risk damnation through possibly unworthy reception of the sacrament? (...) If the Eucharist was a sign of the Church, then one ought not to exempt oneself from the Church’s command to participate in this sign.” Tamtéž, s. 131.

25 “Another problem, perhaps less obvious to contemporaries, involved the real presence itself. Once the basic premiss of the corporeal approach to the sacrament disappeared, the almost sensual presence of Christ in the Eucharist lost much of its theological value. Why is Christ present, if this presence is not necessary for our salvation? A mystical approach to the sacrament such as that adopted by Hugh of St. Victor could and did handle this question gracefully by fitting it into the whole salvific movement from the sensed to the spiritual. Not all theologians were so skilled, however, and men like Arnold of Bonneval could only explain this presence as an aid to devotion. As the rapid rise in devotions to the real presence demonstrates, more and more people began to think like Arnold, and the real presence became more and more a metaphysical wonder and an object of veneration.” G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, s. 131. Srov. G. MACY, *Treasures from the Storeroom*.

26 Petr zmiňuje zejména užívání výrazů *mocně* (efficaciter) – *duchovně* (spiritualiter) – *skutečně* (realiter) – *právě* (vere) – *přítomně* (sacramentaliter), jimiž táborští postihují svátostnou přítomnost Krista v eucharistii. Viz P. CHELČICKÝ, *Replika*,

projevu některé jeho tradiční formy²⁷. Sedlák rozpoznal, že valná většina Chelčického odkazů na tábořské pojetí večere Páně vychází z traktátu Jana ze Žatce, který rovněž vydal.²⁸ Budeme se tedy v této části výkladu opírat zejména o něj. Petr nejprve vymezuje základní souřadnice myšlenkového prostoru, v němž se pohybuje tábořský pohled na eucharistii. První z nich je přesvědčení, že po svém nanebevstoupení (oslavení) není Kristus nikde na zemi přítomen *podstatně, osobně, bytně a tělesně*, a tedy žádnou z vlastností toho těla, ve kterém byl vzkříšen a na nebesa vstoupil.²⁹ Jan ze Žatce již v úvodu svého traktátu zřetelně vymezuje názory, vůči kterým chce postavit své učení. Jde o přesvědčení, v nichž se popírá přítomnost chleba po konsekraci, pokládá se možnost existence akcidentů bez subjektu a trvá se na substanční a tělesné přítomnosti Krista ve svátosti podle přirozenosti těla, jímž spočívá v nebesích, popř. se hájí koncept tzv. impanace.³⁰ Žatecký nicméně v obecné rovině postuluje víru, že chléb je tělem Kristovým a víno jeho krví, a odkazuje k formulaci vyznání *Ego Berengarius*, které však čte očima Wyclifovým,³¹

s. 38; Petr rovněž poukazuje na svoji zkušenost s tábořskými, jíž se přesvědčil, že není snadné porozumět skutečnému smyslu jejich učení, neboť ve veřejných projevech podržují ambivalentnost svých výpovědí, kterou se brání proti možným věroučným střetům, pouze v soukromí a zpravidla ústně sdělují svá skutečná mínění – což je možná vyhraněné tvrzení, ale může poukazovat jak na určitou *diplomacii* ve věcech věroučných, tak i na určitý *rys sektářství* tábořského hnutí, viz Tamtéž, s. 75.

27 Srov. Tamtéž s. 75.

28 JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus De eucharistia*, in: Jan SEDLÁK, *Tábořské traktáty*, Brno 1918, část 2., s. 1–20. V Tamtéž, Část 2., s. 41–44, uvádí Sedlák celkový výčet pramenů, ze kterých Chelčický čerpal své informace o tábořském učení.

29 P. CHELČICKÝ, *Replika*, 23n.

30 „Circa hoc denique plures hereses nimis invaluerunt, ut stolidi heresis, que negat panem manere post consecrationem et ponit accidens stare sine subiecto contra scripturam et omnem sanam philozophancium racionem, et heresis asserens quod panis transsubstantiatur in carnem Christi naturalem, et heresis tenens Christi corporis inpanacionem, arguens a similitudine articuli fidei de verbi incarnatione (...) et heresis latisima plena ydolatria, que dicit Christum substancialiter et corporaliter secundum naturale corpus, quo in celo dimensionaliter residet, esse in sacramento altaris.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 1n. V Žatcově referenci tak zaznívá zřetelný poukaz na transsubstanciační učení, klasicky vyslovené Tomášem Akvinským, viz D. BURR, *Eucharistic Presence*, s. 8–15. Pokud se učení o tzv. impanaci týče, jeho tvůrcem je pařížský teolog Jan Quidort, viz I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 198–201. Z textu zřejmě napětí ve větě „substancialiter et corporaliter secundum naturale corpus, quo in celo dimensionaliter residet“ ukazuje na vliv Wyclifova učení o eucharistii, viz zejména I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 323n.

31 „Si ergo queritur, quid sit ille panis, quem Christus discipulis in cena dedit et quem hodie in eius commemoracionem ex Christi institutione manducamus, vel quid sit illud vinum, quo Christus discipulos in cena potavit et quod hodie bibunt fid-

s nímž jej pojí i výklad vyznání, když soudí, že Ježíšovy výroky při jeho poslední večeři s učedníky (spolu s dalšími výroky ze 6. kapitoly Janova evangelia, v nichž o sobě či svém tělu mluví jako o chlebu či pokrmu) je nutné chápat svátostně (*sacramentaliter*) či figurativně (*figurative*) či na základě označování (*secundum significacionem*),³² nikoli identicky (*ydemptice*).³³ Pozadím tohoto výroku je mimo jiné Žateckého učení o jednotlivých modech bytí (*modus essendi*) Krista, které rovněž prozrazuje příznačný vliv Wyclifovy metafyziky.³⁴ Vzhledem k svému božství (*divinitas*) je v každém stvoření esenciálně (*esencialiter*) a potenciálně, resp. mocně (*potencialiter*). Tento modus pak blíže specifikuje tak, že kdekoli jsou přítomny Boží spravedlnost, moudrost, milosrdenství či moc, tam je Bůh přítomen esenciálně a cele.³⁵ Podle svého lidství (*secundum humanitatem*) však má Kristus mnoho

eles in memoriam dominice passionis: tenendum et credendum est, quod ille panis est corpus Christi et illud vinum est sanguis Christi (...) [t]enetur fidelis credere et confiteri, quod ille panis, qui frangitur, qui videtur, qui dentibus teritur et masticatur, est vere corpus Christi, et illud vinum, quod bibitur ex calice, est vere sanguis Christi. Et non tenetur concordare cum modernis dicentibus: Non hoc quod vides est corpus Christi, sed hoc quod sub illo latet, et non hoc vinum, quod fauces sentiunt, est sanguis Christi, sed quod ibi latet.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 3. K recepci *Ego Berengarius* ve středověké scholastické teologii viz G. MACY, *Treasures*, Kapitola 2, *The Theological Fate*. Wyclifovu recepci vyznání předkládá pak I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 138–154 a 255–268.

32 „Sensus autem catholicus est, quod ille panis est corpus Christi sacramentaliter aut figurative i.e. id quod in natura sua manet panis materialis, licet iam sanctificatus, illud est corpus Christi secundum figuram et significacionem. Figuratur enim, quod caro Christi et eius sanguis pro nobis in cruce pacienter oblata sunt...“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 5. Opět jde téměř o Wyclifovský text, viz I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 268–275, který se zde zabývá Wyclifovým pojetím vztahu *figura* (*signum*) a *veritas* (*res*) s ohledem na Krista.

33 „Sensus ergo verus et catholicus huius oracionis *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus* est i.e. hoc efficaciter figuratur corpus meum et sanguinem meum. Quia alias foret nimis falsa, eo quod certum est quod illud visibile non sit ydemptice illud corpus, quod residet in celis, nec vinum ille sanguis ydemptice, qui est in venis corporis Christi, sed manent secundum naturam suam panis et vinum, ut supra est deductum sriptura et racione. Si enim foret ydemptice corpus Christi, tunc Christus cottidie fieret deus recens in ecclesiis infinitis et a quocunque infideli posset manducari, quod tota ecclesia negat, asserens quod infidelis sumit tantum sacramentum, sed non rem sacramenti.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 6.

34 „Pro cuius intellectu est diligenter advertendum, quod Christus habet multiplicem modum essendi ultra alias infirmas creaturas.“ Tamtéž, s. 9.

35 „[in] deo est idem essentia, virtus et potencia, et sic ubicunque est iusticia dei, ibi est esencialiter deus, ubicunque est eius sapiencia, potencia aut misericordia, ibi est esencialiter deus – et sic deus est esencialiter ubique et totus.“ Tamtéž, s. 9. K tomuto tématu viz Stefan SWIEZAWSKI, *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno: Cesta, 1998,

modů svého bytí (*multiplices modos essendi*). Jeho nejpůvodnějším (*principa-
lissimum*) modem bytí podle lidství je způsob substanciální (*substancialiter*)
a tělesný (*corporaliter*), jímž je kdekoli, kde je esenciálně situováno (*loco*) jeho
přirozené (*naturale*) tělo. Tímto tělesným modem svého lidského bytí žil
na zemi, trpěl na kříži, byl pohřben a vstal z mrtvých. Ačkoli je nyní jeho
tělo oslavené (*corporis gloriosi assumpsit*), jasné, zbavené možnosti trpět, přes-
to si zachovává (zejména kvantitativní) vlastnosti své pozemské tělesnosti.³⁶
S odkazem na Lk 24, 39–42 pak Žatecký vykládá, že touto oslavenou těles-
ností byl přítomen Kristus mezi svými učedníky po svém vzkříšení po dobu
40 dní.³⁷ Pokud se oslavené tělesnosti týče, i pro ni platí, že jí nemůže (*de
potentia ordinata*) být Kristus přítomen současně na více místech, může

s. 78–83 a s. 84–87. K metafyzice Wyclifově ve vztahu ke svátostem srov. I. Ch. LEVY,
John Wyclif, s. 47–62.

36 „Illo modo hic in terris viavit, hoc modo corporaliter in cruce est extensus, hoc
modo iacuit in sepulcro et resurgens a mortuis, licet dotes corporis gloriosi excelentissi-
me assumpsit, tamen semper verum corpus humanum mansit sub eadem longitudine,
latitudine, altitudine et profunditate, eademque caro et eadem ossa et eadem singu-
la membra, sed gloriosa, clara et subtilia, agilia, impassibilia.“ JOANNIS DE ZACZ,
Tractatulus, s. 9. Petr celkem věrně reprodukuje toto tábořské učení, když z Biskupcem
proklamovaného odmítnutí hrubé, materiální představy podstané přítomnosti Kristo-
va těla v eucharistii („tuť jsou věci posvátné s kostmi, s vlasy, s žilami“), jakož i takového
výkladu této přítomnosti, ve kterém tělo Kristovo ztrácí rysy reálné, hmotné tělesnosti
a nabývá neúměrně charakteru ducha („ale tělo Kristovo, ačkoli jest duchovní, není
duch“), vyvozuje Biskupcovo pojetí Kristovy oslavené tělesnosti: „půjčuješ Kristovu
tělu některého duchovenství, ale stiem jemu zostává pravé tělo hmotné, čitelné dotý-
kanie kostí, maso máje takéž, jako i prvé, jediné že již nesmrtné a oslavené“. P. CHEL-
ČICKÝ, *Replika*, s. 23n.

37 „Et ut hoc multipliciter probaret, post resurrectionem suam apparuit hiis, qui
digni erant, in multis argumentis per XL dies (...) Ecce, quomodo probavit Christus
post resurrectionem veram humanitatem secundum omnia membra, licet iam glorio-
sa, se reservasse. Et sic Christus etiam post resurrectionem habet esse corporaliter
et dimensionaliter...“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 9–10.

se pouze reálným pohybem přemístit z jednoho místa na druhé.³⁸ A místem, kde Kristus setrvává až do svého příchodu k soudu, jsou nebesa.³⁹

V Chelčického polemické referenci tedy táborští učí, že podstatně a tělesně je Kristus přítomen výhradně v nebi na pravici Boha Otce a tato jeho oslavená tělesnost si zachovává základní rysy lidské tělesnosti (lze se dotýkat jeho kostí, má maso, určitou omezenou velikost apod.). Touto tělesností nemůže být Kristus přítomen na této zemi dříve než na konci věků, kdy bude soudit živé i mrtvé. Táborští nepřipouštěli jinou možnost, jak o oslaveném těle Kristově smýšlet, a to jim bránilo uvažovat o formě podstatné tělesné přítomnosti Krista ve večeři Páně.⁴⁰ Tak to alespoň viděl Petr, když tábořským zdůraznil, že Wiclif odmítal rozumět pravému tělu Kristovu (ve svátosti) výhradně v kategoriích prostoru a materie.⁴¹ **Táborští pro své důvody však**

38 „Unde sicut Christus corporaliter vians in terris non potuit pro eodem instanti corporaliter esse in diversis locis localiter distantibus, sed per motum realem de uno loco in alium ambulabat.“ Tamtéž, s. 10. Není bez zajímavosti, že jedním z motivů konceptu transsubstanciacie, jak jej vložil sv. Tomáš, byla právě snaha vyloučit z kontextu přítomnosti Krista ve svátosti „reálný pohyb“. Viz ST III, q. 75 a. 1 arg. 3: „Praeterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat, eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.“ a Tomášova odpověď q. 75 a. 1 ad 3: „Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi, sed intelligimus corpus Christi esse ibi, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.“

39 „Illo ergo corpore Christus est corporaliter in celis et non in sacramento, ymo nec in terris. Non enim descendet ante iudicium finale secundum scripturas (...) Et sic credendum est scripturis, quod Christus corporaliter usque ad iudicium corpore et sanguine suo est ad dexteram dei patris et nullibi hic in terris.“ IOANNIS DE ZACZ, *Tractatus*, s. 10n.

40 Bezprostřední inspirace Wyclifem je zde patrná. Viz I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, 322n.

41 P. CHELČICKÝ, *Replika*, 63; Petr svou interpretaci Viklefova rozvíjí zejména v závěrečné části *Repliky*, když se snaží podepřít svůj výklad pojmu *manducatio sacramentalis* „...k odporám pohanským, ješto řkú, že pes, myš nebo svině mohou jiesti boha vašeho nebo tělo Kristovo, die: Ale odpoviedame jim podlé viery napřed položené, že nevěrně odpierají, nebo taková hovada mohou jiesti oběť posvěcenú, kteráž jest toliko svátost, ale ne tělo Kristovo nebo krev jeho.“ Petr rozumí Viklefovi tak, že drží podstatnou (bytnou) přítomnost těla Kristova ve svátosti, ale v duchovní zvláštnosti, určené pro přijímání věřícími. Petr pak zdůrazňuje, že Viklef odmítal rozumět pravému tělu Kristovu ve svátosti v pojmech prostorových, čímž se vymezuje proti tábořským, kteří naopak odmítali mluvit o tělu Kristovu mimo tyto kategorie. Petr

podstatnou tělesnou přítomnost Krista ve svátosti jednoznačně odmítali jako nemožnou bez toho, že by byl zároveň popřen řád dějin spásy, vymezený obětí, smrtí, vzkříšením, nanebevstoupením a druhým příchodem ve slávě Ježíše Krista. Soud Molnárův nám pomůže tento Chelčického závěr zpřesnit a zasadit do konkrétního kontextu: „Tak si chiliasté stanovili konec světa mezi 10. a 14. únor 1420 a jejich vůdce Martin Húska vystoupil s učením o večeři Páně (...) Učit hmotné přítomnosti Páně ve svátosti znamenalo Húskovi znevážit rozhodující význam již nastávajícího druhého jeho příchodu. Večeře Páně buď proto podávána jako obyčejný pokrm a nebuď ponurou připomínkou smrti, nýbrž jen náznakem toho, co se vnitřně děje v duši věrného křesťana, a jásavým pamatováním na vítězství Pána Krista.“⁴² Oním bezprostředním kontextem se na přelomu let 1419 a 1420 tedy stává tábořský *chiliasmus*,⁴³ který svým důrazem na dějiny dynamizuje spíše statický, vertikální koncept světa ve filozofii Johna Wyclifa.⁴⁴ Musíme však rovněž říci, že s ohledem na českou reformaci se tábořský chiliasmus ocitá ve vztahu k praxi časného svátostného přijímání (pod obojí způsobou). Dříve než obrátíme svou pozornost na důsledky, jaké v očích Chelčického má toto základní východisko tábořského učení o večeři Páně právě na tuto praxi, nastiňme některé základní rysy tábořského chiliasmu, které mají pro naši diskuzi valenci.⁴⁵

rovněž Vikleřův pojem *figurative* interpretuje jako polemický pojem ve vztahu k určitému výkladu transsubstanciace (který však Petr považoval za původní transsubstanciační učení, jak o tom svědčí jeho traktát *O Božím těle* (rukopis Vědecké knihovny v Olomouci VUKOL M I 164 ff. 204v-207v), podle kterého je tělo Kristovo přítomné ve svátosti tak, že jej lze spatřit a rukama se jej dotýkat a zuby jej kousat – což byla formulace založená na výsledku sporu o Berengarovo učení v 11. století. Poučená univerzitní teologie, která transsubstanciaci hájila, se ovšem proti tomuto výkladu transsubstanciace vehementně bránila, ačkoli Vikleř ze své *filozofické pozice* tuto obranu nemohl přijmout jako *filozoficky relevantní*. Srov. P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 62–65.

42 Amedeo MOLNÁR, *Tábořský boj duchovní*, Theologická příloha Křesťanské revue, 1958, č. 1, s. 1–11, s. 4.

43 K otázce eschatologického očekávání v počátcích české reformace v jeho evropském kontextu srov. Pavel KOLÁŘ, *Jan Milíč's Sermo de die novissimo in Its European Context*, in: Z. David a D. R. Holton (ed.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice. Papers from the Fifth International Symposium on The Bohemian Reformation and Religious Practice held at Vila Lanna, Prague 19–22 June 2002*. Vol. 5, part 1. Praha: Academy of Sciences of the Czech Republic, 2004, s. 57–63.

44 Na význam dějinné dynamiky pro vztah mezi Wyclifovou a Husovou ekleziologií upozornil Zdeněk KUČERA, *Eklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi*, in: J. B. Lášek (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*, SRN. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 147–153.

45 Opíráme se o chiliastické články, uvedené v VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Kronika husitská*, A. Dolenský (ed.), Praha: František Strnad, 1940. 133 s. Srov. dále jejich analý-

Předně se zdá, že radikální tábořský chiliasmus rozlišoval několik způsobů (modů) eschatologického příchodu Krista. Tak některé články říkají, že přijde již v čase „nynějšího věku na skonání“, a to tajně jako zloděj „novým příštím k obrácení království svého“. Tento příchod nebude časem milosti, „ale pomsty a odplaty v ohni a v meči“.⁴⁶ V tento čas pomsty, který je „daleko před dnem soudným konečným“, budou všechna lidská obydlí zničena, vyjma pěti měst (hor), jež zachovány budou.⁴⁷ Společenství pěti měst pak tvoří „tělo“ (Kristovo?) svého druhu, obdařené eschatologickými rysy.⁴⁸ Svým eschatologickým jednáním se podílejí na novém způsobu příchodu Krista, který bude již zjevný a tělesný.⁴⁹ Ačkoli zjevný a tělesný, není příchodem k poslednímu soudu, ale

zu v Josef PEKAŘ, *Žižka a jeho doba: Doba se zvláštním zřetelem k Táboru*. Díl 1. Praha: Vesmír 1927, s. 37–62; František ŠMAHEL, *Husitské Čechy: Struktury, procesy, ideje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 282–292; Pavel SOUKUP, *The Masters and the End of the World: Exegesis in the Polemics with Chiliasm*, in: Z. David a D. R. Holton (ed.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Vol. 7. Filosofický časopis: Supplementum I. Praha: Filosofia, 2009, s. 91–114.

46 VAVŘINEC, *Kronika*, s. 53 a 71n (art. 1–6).

47 „[art. 7.] Item že ještě, pokudž trvá církev rytěřující, ještě tohoto času pomsty daleko před dnem soudným konečným všecka města, vsi, hradové, tvrže, městečka i všecka stavení jako Sodoma mají zbořena býti a zpálena, protože pán do nich nebude vcházet ani kdo dobrý. [art. 8.] Item že v tomto křesťanstvu, když ještě církev rytěřující trvati bude, toliko pět měst *tělesných a hmotných* zůstane, do nichžto věrní času pomsty povinni budou utéci; nebo kromě těch pěti měst vysvobození a spasení nebudou moci obdržeti.“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Tamtéž, s. 72.

48 Item toho času pomsty že bratří tábořští jsou *andělé poslaní* k vyvedení všech věrných z měst, ze vsí, z městeček na hory jako Lotha z Sodomy a že bratří s přidržujícími se sebe jsou *to tělo*, k němuž, kdežkolivěk by bylo, tu se shromáždí i orlice, o kterýchžto také povědíno jest, a že všelijaké místo, na něž by tlačila noha, vaše jest a bude. I sou zajisté *zástupové od Boha poslaní* po všem světě k vzetí všech pohoršení z *království Krystova, jenž jest církev rytěřujících*, aby *vyvrhli zlé z prostředka spravedlivých*, aby činili pomstu a bili ranami národy, protivníky zákona Krystova, i jich města, vsi, městečka.“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Tamtéž, s. 53n. Nakolik se zde odráží specifický tábořský výklad *predestinace*, si netroufáme soudit.

49 „Item na konci skonání tohoto světa Krystus sstoupí z nebe a zjevně přijde u vlastní osobě a vidín bude vočíma tělesnými, aby království na tomto světě přijal a učinil veliké hody a večeri beránka jako svatbu choti své, církvi, na těch horách tělesných. A vyjetť Krystus král, aby viděl stolicí, nemající roucha svatebního pošle do temností zevnitřních. A jako za času Noe, kteříž zůstali vně z hor, v okamžení pozření budou. A ta všecka pohoršení z království svého vyvrže.“ Tamtéž, s. 54. O tom, že tomuto příchodu nelze rozumět ve smyslu posledního (*ultimus*) příchodu k soudu, svědčí jiná redakce tohoto článku ve Vavřincově *Kronice*: „[art. 14.] Item že již vyvolení od blízka povstanou v tělech svých vlastních prvním, kteréž *daleko předejde vstání druhé, jenž bude obecné*. S nimižto Krystus sstoupí s nebe, obcovati bude tělesně na zemi, jehožto každé oko uží...“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Tamtéž, s. 72.

k obnovení církve „v království božím pro stav pocestnosti.“⁵⁰ Povaha tohoto obnovení má výrazné sociální rysy.⁵¹ A přes všechny důraz na jeho tělesnost jej charakterizují rovněž četné spirituální znaky. Patří k nim plné saturování potřeb těla i duše,⁵² „svaté spojování“ muže a ženy, početí bez poskvrnění (bez mužského semene), porod bez bolesti, zarmoucení i hříchu, jež byly vlastní životu v ráji a nyní v obnovení budou se dít zde na zemi i na pěti horách.⁵³ Návrat k praxi apoštolské církve⁵⁴ je jen krokem vstříc času obnovení, neboť tehdy bude církev obdařena větší slávou i duchovními dary, než tomu bylo u apoštolské církve.⁵⁵ Podle Žižkovy zprávy, již Vavřinec zapsal do své *Kroniky*, táborští chiliasté byli přesvědčeni o tom, že čas obnovení již nastal a oni jsou jeho podílníci.⁵⁶ Z našeho pohledu je pak nejdůležitější představa, že v tomto čase obnovení před posledním soudem pominou *sacramenta*, ale bude zachována přijímaná *res*: „[Aniž] bude potřebí křtu *vody*, neb v duchu svatém pokřtěni budou. Aniž tu bude velebné svátosti těla božího *čitedlná svátost nebo vidomá*, neb novým *angelským obyčejem* krmeni budou, ne na památku umučení Krystova, ale jeho vítězství.“⁵⁷ Vzhledem k tragickému a krutému konci radikálních chiliastů v jihočeských lesích u hradu Příběnice roku 1421 se nelze domnívat,

50 „[art. 18.] Item že již nyní církev rytčující *daleko před příštím Krystovým posledním k soudu* maje trvati do jiného příští Krystova, kteréžto již se stalo, v království božím pro stav pocestnosti obnovena bude, tak že v ní žádného hříchu nebude, žádné lži ani jaké poškvrvny.“ (kurzívou vyznačil P. Kolář) Tamtéž, s. 73.

51 „Item v příští Krystově před soudným dnem přestanou králové, knížata i prelati, aniž bude placeno lozunkův, úrokův...“ Tamtéž, s. 54.

52 V tom smyslu, že nebude pociťován nedostatek, a tedy ani potřeba ve vlastním slova smyslu.

53 „Item tito vyvolení, kteříž tak živi zůstanou, k stavu nevinnosti Adama v ráji jako Enoch a Eliáš přivedeni budou a budou bez všelijaké lačnosti a žíznivosti i bez útrpnosti tělesné i duchovní. Kteříž také svatým spojováním a nepoškvvrněné tu ženy ploditi budou zde na zemi i na horách syny a vnuky beze vsí bolesti, zarmoucení i bez hříchu...“ Tamtéž s. 54; srov. art. 29., 30. a 32., Tamtéž, s. 73.

54 Tuto apoštolskou dobu charakterizuje tábořskými prosazovaná nová praxe křesťanského života, prostá mše slavená bez ornátů na kterémkoli místě, pominutí kněžské moci apod., jak o tom mluví např. články 37. – 73. Tamtéž, s. 73–75.

55 „[art. 24.] Item že království toho obnoveného na této cestě až do vstání obecného bude větší sláva nežli byla prvotní církve.[art. 25] Item že toto království církve rytčující, jenž je dům nejposlednější před vstáním obecným, většími dary obdařeno bude nežli dům první, totiž církev rytčující.“ Tamtéž, s. 73.

56 „Item církev svatou již obnovenou sou svědčili a zde se věčně živi býti věřili i za to měli (...) Item tak pravili sou, že oni hroby svatých otvírají.“ Tamtéž, s. 107n. Srov. F. ŠMAHEL, *Husitské Čechy*, s. 290–292.

57 Tamtéž, s. 54, (kurzívou vyznačil autor). Na jiném místě pak uvedeno: “[art. 54.] Item věřiti neb držeti, že svátost těla Krystova nebo křtu spolu s jinými svátostmi nemají trvati v církvi rytčující, dokavadž konečně nepřišel by Krystus.” Tamtéž, s. 74.

že jejich učení mělo bezprostřední vliv na utvářející se svátostnou teologii tábořské strany. Domníváme se nicméně, že je nutné **podržet chiliastický obraz lidské existence a církve posledních dnů jako jeden z hermeneutických klíčů k tábořskému učení o večeři Páně**. V apokalypticko-eschatologické vizi totiž vyjadřuje tezi o spásně-dějinné tělesné přítomnosti Krista na pravici Boží i jeho opětovné přítomnosti na zemi. Svým konceptem „čas obnovení“, který se v mnohém vyznačuje imanentními předmětnými (tělesnými) vztahy mezi lidmi a přicházejícím tělesným Kristem, již nyní se vlamuje do přítomných dějin a chiliasté na něm mají aktivní podíl (projevující se v přítomné chvíli negativním, destruktivním apokalyptickým jednáním), výrazně relativizuje hranici mezi přítomným časem a časem posledního soudu. Neboť přítomné apokalyptické jednání tábořských chiliastů je jednou stranou mince, jejíž druhou stranou je právě „čas obnovení“, jak to nejlépe ukazuje jejich představa pěti útočištných měst či hor. Na ní můžeme dobře sledovat i chiliastickou ideu lidské tělesnosti a předmětných mezilidských vztahů. Z této předmětné dimenze vztahů se Ježíš Kristus vyvázal svým nanebevstoupením a navrátí se do ní při svém příchodu v „čas obnovení“ a k poslednímu soudu. V této perspektivě se pak *sacramenta* vztahují k oblasti mediování mezi předmětným tělesným životem lidí v dějinách a předmětným tělesným bytím Ježíše Krista na pravici Boha Otce. Skutečnost, že Ježíš Kristus není nyní v dějinách přítomen svou bezprostřední tělesnou přítomností, je pravým důvodem existence svátostí. Jejich pomnutí bude dáno obnovením tohoto způsobu jeho přítomnosti v našich dějinách v „čas obnovení“. Svátosti jsou tedy utvářeny předmětnou distancí mezi dějinným životem lidí a oslavenou tělesnou existencí Ježíše Krista, která je vyložena v prostorové kategorii „na pravici Boží“. Pokud však tábořští smýšleli o tělesnosti výhradně v prostorových kategoriích, pak víra v reálnou, podstatnou přítomnost těla Kristova a jeho krve ve svátostných darech večeře Páně by byla nejen zrušením oné předmětné distance, jež je v přítomném čase výrazem dějin spásy, ale *de facto* by znamenala popření smyslu *svátostných* znamení chleba a vína.⁵⁸ Nyní můžeme nově porozumět Chelčického závěru, že pro ně jediným, povaze dějin spásy odpovídajícím (adekvátním) způsobem (modem) přítomnosti Krista ve svátosti (a tedy na zemi) je v našich dějinách přítomnost *duchovní* skrze *slovo, pravdu, moc, moudrost, světlo, víru, lásku, milost, skrze Ducha svatého*.⁵⁹

58 V další části výkladu ukážeme, že podle Chelčického tábořská strana dospěla k tomuto popření smyslu svátostných znamení, ale jiným způsobem, kterým nicméně z dosavadního výkladu vychází.

59 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 22n a 30n. Tábořští přirozeně shledávali pro svůj postoj i filozofické důvody, klademe však důraz na tuto dějinně-spásnou jednotu

Při pojednávání o Petrově sporu s tábořskými ve věci duchovního a svátostného přijímání pak uvidíme, že Chelčický v tábořském učení o duchovním přijímání spatřoval teologickou reflexi původního chiliastické hnutí a jeho eschatologické vize.

Petrovo rozpoznání, že táborští považují jen Kristovu *duchovní* přítomnost za přiměřenou současné dějinné situaci Božího lidu, nás přivedlo k dalšímu tábořskému určení způsobu bytí Ježíše Krista. Je jím *modus essendi alicubi virtualiter aut potencialiter*, který je reálnou a stálou přítomností ve světě, která však není spojena s pohybem z místa na místo.⁶⁰ Modelem této přítomnosti je královská moc, jíž je král přítomen na každém místě svého království. Jestliže je pak Kristus ustaven králem i soudcem všech živých i mrtvých, pak lze o něm říci, že je přítomen v právním smyslu „virtualiter aut potencialiter“.⁶¹ Tento způsob bytí Ježíš nabyt, když se ponížil na kříži a byl vyvýšen nade vše (Fp 2,6–10).⁶²

Jiným způsobem bytí Ježíše Krista podle jeho lidství je *modus essendi spiritualis*, kterýmžto způsobem je přítomen se svatými a v svatých, kteří žijí zde na zemi.⁶³ Blíže jej Žatecký určuje jako přítomnost skrze milost, v níž Kristus věrně zůstává po svém nanebevstoupení s těmi, za které a pro něž vylil svou krev na kříži.⁶⁴ Možnost bezprostředního vztahu k této milostné přítomnosti činí člověka v očích Žateckého důstojnějším svátosti, neboť sám je vpravdě chrámem svaté Trojice, údem Ježíše Krista, dědicem dober pocházejících

tělesnosti Ježíše Krista – jak jí táborští rozuměli, aby byl více zřejmý cíl Petrovy polemiky, který chceme postihnout.

60 „Tercio Christus eciam humanitus habet modum essendi alicubi virtualiter aut potencialiter et sic realiter et continuo sine locali motu eius corporis in celo et in terra.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 12.

61 „Si enim vere quilibet rex est potencialiter in regno suo, quod actualiter regit, forcus Christus, qui constitutus est rex et iudex vivorum et mortuorum.“ Tamtéž, s. 12n. Srov. tento příměr u Wyclifa v I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 222n.

62 „Hanc potestatem accepit, cum se pre omnibus usque ad mortem crucis humiliavit. Propter hoc enim deus exaltavit illum et dedit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine eius omne genu flectatur celestium, terrestrium et infernorum.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, 13.

63 „Alium habet Christus modum essendi alicubi spiritualem, quo modo est cum sanctis et in sanctis viantibus hic in terra.“ Tamtéž, s. 12.

64 „Christus enim sursum manens in celis corporaliter est hic cum suis spiritualiter, i.e. per gratiam suam suos fideles famulos promovendo, protegendo, in spiritu ditando et quovis modo eis auxiliando... [q]uomodo Christus non esset cum suis, qui sunt filii sui carissimi, quos dilexit usque in finem et lavit in sanguine suo a peccatis?“ Tamtéž, s. 12.

od Boha a spoludědicem Kristovým. Svátostem to vše pak nenáleží.⁶⁵ Jak lze tedy vymezit Kristovu přítomnost ve svátosti?

Žateckého řešení této otázky nás vrací k původnímu sporu o „tělo Kristovo“ a přivádí jej do blízkosti diskuze o svátostném a duchovním přijímání. Těm, kteří namítají, že Kristus ustanovil chléb svou svátostí (*sacramentum*) či figurou nad všechny jiné figury, a tedy jest tento chléb důstojnější člověka, Žatecký odpovídá, že věřící člověk je ve vlastnějším smyslu nejen figurou Krista, ale celé Trojice, neboť byl stvořen k obrazu (*ymago*) Božímu.⁶⁶ Z jejich vzájemné hierarchie plyne pro naše pojednání důležitý důsledek. Jestliže ve věřícím člověku, který je figurou důstojnější svátosti, je Kristus přítomen duchovně (*spiritualiter*), a nikoli tělesně (*corporaliter*), pak jeho přítomnost ve svátosti musí být téže povahy, tedy duchovní – neboť k duchovnímu přebývání Krista v těch, které si vyvolil, byla svátost ustavena a jemu má sloužit jako prostředek (*medians*).⁶⁷ Služebnost svátostí nás tak přivádí k poslednímu způsobu bytí Ježíše Krista podle jeho lidství. Je jím *modus essendi sacramentalis*.⁶⁸ Jím se vzkříšený a oslavený Kristus dává věřícím ve znamení (*in signo, in figura*) pro jejich porušenost, jež jim brání pozvedat se k duchovnímu (*spiritualia*) a neviditelnému (*invisibilia*) bezprostředně.⁶⁹ Povaha svátostných znamení pak musí být taková, aby bylo zřejmé, že milost není dáována viditel-

65 „Secundo notet fidelis, quod homo fidelis est multum dignior quam sacramentum, quia talis in veritate est templum sancte trinitatis, membrum Jesu Christi et heres domini dei bonorum et coheres Christi, quod remote est ab isto sacramento... [q]uia existens in homine Christus animam eius informat, rationem eius sapiencia, sciencia, consilio et fide illuminat, voluntatem eius caritate et devocione inflammat, potenciam eius irascibilem ad bona provocat et contra mala confortat; sed non sic potest esse in sacramento, quia panis istorum donorum nullo modo sic potest esse capax...sed est ibi multo inferiorit modo sicut lux solis in corpore lune“ Tamtéž, s. 17.

66 „Si autem dicitur: Iste panis est iam a Christo institutus pro sacramento vel figura eius ultra omnes alias figuras, ergo est dignius homine – iterum homi fidelis est multum propinquior figura non solum Christi sed et tocius trinitatis, quia ad ymaginem dei factus est...“ Tamtéž, s. 18.

67 „Sed quia quantumcunque homo sit dignior sacramento et Christus plus inhabitet hominem, tamen non corporaliter sed spiritualiter potest esse in ipso, ut supra deductum – ergo nec in sacramento potest corporaliter sed solum spiritualiter esse, quia solum ad hunc finem Christus est in sacramento, ut mediante isto animas sanctorum ingrediatur, in quibus elegit perpetuare.“ Tamtéž, s. 18.

68 „Quarto Christus habet modum essendi sacramentalem.“ Tamtéž, s. 13.

69 „Ipse (Christus) enim videns hominum infirmitatem, gravedinem et curruptionem, ratione cuius ad invisibilia et spiritualia nullo modo se elevare valent, eorum infirmitati se inclinavit et condescendit, ipsis visibilia et corporalia sacramenta statuendo, ut per illa ad invisibilia manuducantur et tamquam per instrumenta a magistro salutis aptissime disposita suis scientibus animabus hauriant aquam vivam graciaram.“ Tamtéž, s. 13.

ným znamením, ale samým Kristem, který skrze ně spolupůsobí a je přítomen jiným způsobem, než je přítomnost na určitém vymezeném místě.⁷⁰ Jeho reálnou (*realiter*) a skutečnou (*vere*) svátostnou přítomnost pak Žatecký vymezuje slovy *sacramentaliter, potencialiter et spiritualiter*.⁷¹

Sedlák uveřejnil jako „Epylogus“ anonymního traktátu *De 4 modis essendi* tabulku, jež názorným způsobem shrnuje představené učení o čtyřech modech bytí Krista podle jeho oslaveného lidství.⁷² Čtyři mody jsou v něm uspořádány **hierarchicky**, charakterizovány stručným popisem a uvedeny výrazy „*celum*“,⁷³ „*electi*“,⁷⁴ „*sacramentum*“⁷⁵ a „*totum universum*“⁷⁶. Mody bytí, a tedy přítomnosti, jsou ve vzájemné relaci hierarchicky odstupňovány s ohledem na svou reálnost (*realis*) a skutečnost (*verus*). Kristova přítomnost ve světě (*universum*) je určena jako „*modus essendi verus et realis*“, jeho přítomnost svátostná je „*modus essendi verior et realior*“, modus essendi se svatými a ve svatých je „*plus verior et plus realior*“ a přítomnost v nebesích je pak „*modus essendi realissimus et verissimus*“.⁷⁷ Není bez významu, že za nejreálnější a nejskutečnější Kristův „*modus essendi*“ s ohledem na jeho oslavené lidství je považována jeho předmětná přítomnost (*corporaliter et dimensionaliter*) v nebesích. Jak jsme již viděli, je to právě tato přítomnost, jež rytmizuje v pohledu tábořské strany dějiny spásy. Mocná (*potentialiter*) přítomnost Krista v celém universu, jíž se ke světu vztahuje jako Pán, jemuž je vše podřízeno, je považována autorem anonymního traktátu za základní a výchozí. Jeho přítomnosti ve svátosti (*in signo*) a přebývání ve svatých (*sancti, electi*) nejlépe porozumíme, když jim budeme rozumět jako jistým *focus points* Kristovy osobní spásné přítomnosti pro ty, které si vyvolil. Nenaznačuje však tato hierarchie modů přítomnosti,

70 „[S]ic dum illo modo hiis sacramentis utimur, sicut a Christo est institutum, realiter gratiam consequimur, non propter signum visibile, sed propter Christum cooperantem per huius modi signa et ibi presentem aliis modis quam in aliis locis.“ Tamtéž, s. 13.

71 „[Ch]ristus sine quod de celo localiter moveatur, est in sacramento rite disposito 1. sacramentaliter, 2. potencialiter, 3. spiritualiter.“ Tamtéž, s. 14.

72 *Tractatus de 4 modis essendi*, J. SEDLÁK (ed.), *Tábořské traktáty*, s. 38–50. Grafický „Epylogus“ je na s. 49.

73 „*humanitus Ch(ristus) essentialiter, substancialiter, corporaliter et dimensionaliter est in celo in loco, per quem diffunditur coequatus...*“ Tamtéž, s. 49.

74 „*Idem Christus sic ut dictum sursum manens usque ad iudicium, vere et realiter est in qualibet congregacione sanctorum et sanctis, sed spiritualiter i.e. per gratiam suam...*“ Tamtéž, s. 49.

75 „*Idem sic ut dictum semper in celo manens est hic vere et realiter, sed potencialiter aut virtualiter, spiritualiter et sacramentaliter aut figurative...*“ Tamtéž, s. 49.

76 „*Idem sic ut premititur sursum manens realiter et vere sed potencialiter aut virtualiter est ubique ut rex ad quemlibet punctum regni...*“ Tamtéž, s. 49.

77 Tamtéž, s. 49.

že se Kristus svým věrným nedává cele, tj. *realissime et verissime*, k jejich spáse?⁷⁸

Otázka nás tedy vede zpět k úvahám o svátostné přítomnosti. Soustředíme nyní svou pozornost na výraz „sacramentaliter“, který se týká vlastního sporu o „tělo Kristovo“, k Žateckého dalším určením „potencialiter“ a „spiritualiter“ se vrátíme v jiné části výkladu. Žatecký rozumí pojmu „sacramentaliter“ ve smyslu *in signo*. Kterákoli část posvěceného chleba účinně (*efficaciter*) znamená (*figurat*) tělo Kristovo způsobem, jenž převyšuje všechna jiná znamení, neboť Ježíš, když držel ve svých rukách chléb, řekl „*Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur*“. Jeho slovům je však nutné rozumět figurativně (*figurative*) či svátostně (*sacramentaliter*).⁷⁹ Důsledkem této interpretace Ježíšových slov je přesvědčení o remanenci svátostných darů, tj. o zachování jejich substancí, jež vychází z popření identitního (*ydemptice*) chápání slov ustanovení.⁸⁰ Chelčický táboorskému vymezení smyslu slov ustanovení rozuměl tak, že „v takovémž rozumu Kristus chléb posvátným tělem svým nazývá, v kterakém rozumu nazvána jest skála ona, z níž synové Izrahelští pili sú, Kristus

78 Srov. I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 270, kde srovnává paschasiánský postoj Lanfrankův s názorem Wyclifovým: „[thnik of]]Lanfranc, for instance, who insisted that the invisible Christ in the host was still a sign of the visible Christ in heaven. But the central difference here is that Lanfranc never said that one version of the body was any ‘more real’ than the other. Because, for Lanfranc, substantial does not imply visible or tangible, so Christ’s body can enjoy substantial presence in two places without being visible in both. Wyclif, on the other hand, seems unable to shake off the material connotations of substantial presence which, in turn, is equated with the truest form of a body.“

79 „Sacramentaliter quidem, quia quelibet pars panis figurat efficaciter corpus Christi ultra omnia signa humanitus adinventata, cum Christus tenendo in manibus panem et ipsum demonstrando dixit *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, quod oportet intelligi sacramentaliter aut figurative...“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 14.

80 „Sensus ergo verus et catholicus huius oracionis *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus* est i.e. hoc efficaciter figurat corpus meum et sanguinem meum. Quia alias foret nimis falsa eo quod certum est quod illud visibile non sit ydemptice illud corpus, quod residet in celis, nec vinum ille sanguis ydemptice, qui est in venis corporis Christi, sed manent secundum naturam suam panis et vinum...“ Tamtéž, s. 6. Pozadím této interpretace je středověký spor o povahu ukazovacího zájmena „hoc“: „Cum ergo Christus panem sacramentalem demonstrans dicit non quod *hic*, sed quod *hoc* sit corpus eius, totum oportet ipsum intelligi loqui figurative.“ Tamtéž s. 6. Podobně, ale s přesným vymezením jednotlivých způsobů „predicacionis“: „Primo ergo credat fidelis, quod illa propositio Christi *hoc est corpus meum* est locutio figurativa et predicacio non essentialis, sed habitualinalis, sicut et illa: semen est verbum dei vel petra erat Christus, licet sit non sic figura, quin sit ibi realiter et vere res figurata sc. corpus Christi spirituali et virtuali.“ *Tractatus de 4 mosis essendi*, s. 46. K téže interpretaci u Wyclifa srov. I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 245–255.

a Jan Eliášem, totiž že ten chléb znamená tělo Kristovo, které jesti za nás zrazeno“⁸¹ a to na základě obecné (sémiotické) zásady, podle které „ta věc, kteráž jinú znamená, jmenuje se jménem té věci, kterouž znamená“.⁸² Právě z ní, při současném odmítnutí substanciální přítomnosti těla Kristova v eucharistii, táborští zdůvodňují oprávněnost nazývat svátostný chléb a víno „tělem a krví“ Krista obětovaného.

Aby Petr porozuměl tábořskému užití slov „tělem a krví“ ve vztahu ke svátostným znamením chleba a vína, obrací svoji pozornost k výrazu „znamenává“, v němž slyší viklefské „figurative“, a snaží se zjistit, jaký význam či smysl mu táborští dávají. Příležitost k tomu mu poskytne tábořské rozlišení mezi znameními smlouvy staré (skála na poušti, velikonoční beránek) a nové (chléb a víno). Základem rozlišení je jejich vztah k dějinné události oběti na kříži, k níž se znamení starozákonní vztahují jako k události budoucí a znamení novozákonní jako k minulé. Rozdíl je podtržen skutečností, že sám Kristus velikonočního beránka nahradil svátostí chleba a vína.⁸³ Petr však z rozpravy tábořských o rozdílu mezi starozákonními a novozákonními znameními dovozuje, že ve skutečnosti podle nich mezi nimi **není žádný podstatný, kvalitativní rozdíl, neboť jejich jedinou „pravdou“, tj. „věcí znamenanou“ (res)⁸⁴ je jed-**

81 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 25. K tomuto výkladu *figurative* s ohledem na Wyclifa a koncept *modus essendi virtualiter aut potencialiter* Levy dodává: „[S]ince Christ is King of kings according to his humanity, so he is present to his whole kingdom through his regal power, Though he is certainly not present dimensionally or corporeally (*corporaliter*), he is still present to every part of his kingdom in the manner of a body (*per modum corporis*) (...) For Wyclif, a body can enjoy a spiritual, non-dimensional presence, as is the case with Christ in the host, while ‘bodily’ presence as such is equated with circumscriptive presence (...) Many hosts are figuratively or sacramentally the body of Christ, but that his body is symbolically multiplied does not mean that his body, as this symbolized thing, is thus multiplied in its own nature. Christ said John the Baptist symbolized Elijah, but when the Baptist was decapitated Elijah himself remained intact.” I. Ch. LEVY, *John Wyclif*, s. 295n.

82 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 25. Srov.: „Talis igitur est modus loquendi sacre scripture, quo figura exprimitur nomine figurati et econtra figuratum nomine figure...” JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 7.

83 „Huius ergo cibi spiritualis hic visibilis panis est sacramentum et figura, ut sic per sensibile sacramentum ad invisibilem cibum manuducamur. Ad hoc significandum hoc sacramentum Christus introduxit in ecclesiam post esum pure figuralem agni paschalis, ut patet Mat. 26, ut sicut agnus paschalis debuit offerri et manducari *in figuram passionis Jesu Christi pro futuro ymmolandi*, sic loco illius utamur figura alciori, sacraciori et utiliori in memoriam eiusdem passionis iam retroacte.“ (kurzívou označil – PK) JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 6.

84 Základní rozlišení mezi *sacramentum* a *res* vnesl do teologie svátostí Berengar z Tours. Pro stručný přehled dějin tohoto rozlišení viz N. M. HARING, *Berengar’s Definition*, s. 109–131.

na a tatáž skutečnost – milost Boží zasloužená obětí Krista na kříži: „[v]šak had měděný a beránek také sb. znamenali Kristovo umučenie, a tož sb. užívali věrně těch znamení, také jsa účastni umučenie Kristova i jeho skutkóv a spravedlivi sú skrze něho, jako i nynie věřící (...) A protož jich figury zdaleka sú znamenaly Krista, ale skutečně sú dosáhli věrní lidé toho, což Kristus svú smrtí dobrého přivedl jest“.⁸⁵ Zdá se však, že Chelčický táboorské učení poněkud zjednodušil. Žatecký jasně učí, že s ohledem na figurativní řeč je nutné rozlišovat její jednotlivé stupně (*gradi*). Ačkoli jsou obě vyjádření „skála je Kristus“ i „chléb je tělo Kristovo“ řečeny *figurative*, nelze je zcela ztotožnit.⁸⁶ Tak *figurae* starozákonní sice označovaly (*significabant*) budoucí událost spásy v Ježíši Kristu, ale neměly při sobě milost ospravedlnění (*graciam iustificantem*) přítomně působící (*actualiter presentem*), tj. byly znameními bez sobě přítomné pravdy (věci znamenáné).⁸⁷ Jestliže starozákonním otcům bylo posvěcení (*sanctificacio*) dáno pouze ve znamení (*in figura*) a skrze naději (*per spem*), věřící je nyní přijímají skutečně (*veraciter*) a v pravdě (*in re*).⁸⁸ Tak jako zákon nový převyšuje zákon starý, tak i svátosti zákona nového převyšují svátosti zákona starého, neboť Kristus ukřižovaný je v nich jaksi spolu-působící a přítomný skutečně.⁸⁹ Svým výkladem výrazu *figurative* nicméně Žatecký vychází vstříc Petrovu úsudku, když tento způsob „locucionis“ aplikuje na slova apoštola Pavla v 1 Kor 10, 1–5.⁹⁰ Duchovní pokrm i nápoj byly otcí na poušti přijímány *in figura*, kdyby byly přijímány *in veritate*, nemohl by Pavel vzápětí říci, že po jejich přijetí „se většina z nich Bohu nelíbila“.⁹¹ Petrův výrok o táboorském učení je tedy do jisté míry oprávněný. Žatecký klade

85 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 46.

86 „Ulterius notandum attente, quod in huiusmodi locucionibus figurativis in sacra scriptura fundatis sunt varii gradus. Nam una significat rem figuratam esse figure propinquius, alia vero remocius, et sic alio modo petra est Christus et alio modo iste panis est corpus Christi.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 8.

87 „Figure enim veteris legis tantum significabant misteria adhuc futura in nostra redemptione per Christum implementenda, non autem habebant gratiam iustificantem actualiter presentem ... i.e. significacionem non veritatem.“ Tamtéž, s. 8.

88 „[s]ic sanctificacionem, quam patres habebant solum in figura et per spem, fideles habent veraciter et in re.“ Tamtéž, s. 8.

89 „Et sic sicut lex nova excellit legem veterem, sic et sacramenta nove legis excellent veteris sacramenta, quia sacramenta nove legis omnia figurancia Christum crucifixum habent quodam modo ipsum realiter presentem et cooperantem...“ Tamtéž, s. 8.

90 „Chtěl bych vám připomenout, bratří, že naši praotcové byli všichni pod oblakovým sloupem, všichni prošli mořem, všichni byli křtem v oblaku a moři spojení s Mojžíšem, všichni jedli týž duchovní pokrm a pili týž duchovní nápoj: pili totiž z duchovní skály, která je doprovázela, a tou skálou byl Kristus. A přece se většina z nich Bohu nelíbila; vždyť poušť byla poseta jejich těly.“

91 JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 7.

důraz na **účinnost** novozákonních svátostí, jež je odlišuje od znamení starozákonních. Ve smysl účinnosti lze proto vykládat i *veraciter a in re* s ohledem na jejich vztah k milosti v nich přítomně působící.

Petr svůj názor, že slova „tělo a krev“ vzhledem ke svátostným znamením užívají táborští ve významu „milosti, pocházející od těla Kristova“, opírá o traktát Jana Němce ze Žatce, zejména o jeho pojetí duchovní přítomnosti Krista ve svátosti skrze milost. Pro Chelčického je tento způsob jejich pochopení a užívání jediným možným vysvětlení výroku Mikuláše Biskupce, sděleného ústně, že Kristus jest přítomen v svátosti svým pravým tělem, když zároveň tvrdí, že Kristus je pravým tělem přítomen výhradně v nebesích. Je tak zřejmé, že „nenie řeč o těle Kristově, jediné o moci duchovní, ješto záleží na milosti, kteráž zaslúžena jest věrným v umučení jeho těla, aby jedúce ta znamenie vidomá docházeli těch milostí (...) takéž řkúce, že pravé tělo Kristovo jest v svátosti, mieníte toliko moc duchovní, ješto pocházie lidem skrze tělo Kristovo.“⁹² Způsob, jakým táborští užívají slovo „tělo“ pro **milost** smrti těla Kristova zaslouženou, dovádí Chelčický k tomu konci, že pak by „pravda“ (*res*) všech svátostí mohla být nazvána „tělem“, neboť i křtem jsou přijímány milosti smrti Kristovou zasloužené (a tedy o vodě říci, že je svátostným znamením těla Kristova).⁹³ Táborští se tak svým způsobem užívání slova „tělo Kristovo“ ve vztahu ke svátostným znamením proviňují proti základnímu smyslu ustanovení jednotlivých svátostí Kristem: „[J]sú rozličná ustavenie Kristova, aby ono jinak zachovávano bylo a jiné jinak, i jiní skutkové aby činění byli a jiní jinak, a týž duch aby řiedil milosti své pod každým, jakož chce...“⁹⁴ To je jeden z klíčových momentů Petrovy polemiky s tábořskými. Svoji argumentací dovádí tábořské myšlení až do krajního důsledku, jímž je – podle jeho názoru – **popření smyslu Kristova ustanovení svátosti večeře Páně i samotných slov ustanovení.**

92 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 41.

93 Stejný formální přístup ke svátosti křtu i večeře Páně má pro středověkou diskusi své východisko v učení Berengaria z Tours, který na obě svátosti aplikoval distinkci *sacramentum* a *res*. Zdá se však, že důsledkem tohoto přístupu mu bylo zejména přesvědčení, že po konsekraci podstaty chleba a vína zůstávají, podobně jako při křtu zůstává podstata vody po její konsekraci: „Berengar sees the terms of analogy as follows: In baptism our natural eyes see the water; yet they do not see the Holy Spirit who consecrated it; they do not see the Cross to which the Jews nailed Christ's body, the Cross whose 'impression' made the water a *sacramentum*; they do not see Christ's death and resurrection of which the baptismal rite is a symbol. In the same manner, after consecration, our eyes see bread and wine on the altar; yet they do not see Christ's Body and Blood which rests in heaven – not somewhere on earth – until the Day of Judgment.” N. M. HARING, *Berengar's Definition*, s. 110.

94 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 42.

Chelčického polemika s táborským učením o večeri Páně je důležitá i proto, že přijímá některá jeho východiska. Ve svém traktátu *O Božím těle*⁹⁵ z roku 1422 přijímá za svůj táborský názor o čtyřech bytech Kristových, jehož základní motivy věrně rekapituluje.⁹⁶ Táborské následuje rovněž v pojetí oslaveného těla Kristova, o němž soudí, že je pravým lidským tělem se všemi lidskými údy, že si tedy zachovává základní kvantitativní vymezení, ačkoli je tělem oslaveným a nesmrtelným.⁹⁷ Chelčický rovněž rozlišuje dva způsoby bytu těla Kristova, podstatný a ten, jímž se dává v posvátném těle.⁹⁸ Svými další-

95 Petr CHELČICKÝ, *O těle Božím*, in: Milan OPOČENSKÝ (ed.), *Traktát Petra Chelčického o těle Božím*, Theologická příloha Křesťanské revue, 1958, č. 5, s. 138–143.

96 „A najprve chce-li kto rozuměti něco o tělu Pána Krista v posvátném chlebu, má věděti, že čtver jest byt člověčenství Krista.

První najdokonalejší jest položen, kterýmžto bytem sedí na pravici Boží se vši plností těla svého, jakož slušie člověka mieti plnost úduov.

Druhým bytem jest po všem světě, v nebi i v zemi (...) I jest tiem bytem mocně ve všem světě, jímž vládne a všecko musí poslušno býti, což on rozkáže a proti příkázáním nesmějí nic učiniti. Ovšem tento král nad králi, pán nad pány, dokonaleji kraluje nade všemi v nebi i v zemi, jenž jest jeho povýšil Buoh a dal jest jemu jméno, jenž jest nad každé jméno. A podle toho bytu má moc nad každým člověkem obživiti anebo umořiti a všemi mocně vlásti a nade všemi súd konečný učiniti jako král najmocnější. Neb tento obyčej bytu Pána slove mocný, jímž vládne a panuje a povýšen jest nade všecky jiné pány.

Ale třetí byt jest Kristuov, jímž jest svatými a svatých milost (...) Neb světí lidé na světě sú dielo Kristovo a moc usilé jeho v nich. Protož on své dary a milosti rozmnožuje v nich, aby tak jméno jeho povýšeno bylo v nich, kdež oni jeho skrze ty dary počnú jeho velebiti, jsúce jemu poddáni a všicku poctivost na něho znášejíce. A proto svět potupují s jeho chválú i všecky jiné věci na světě, aby v pravdě on jim byl vše dobré. A on také neopustí jich, ale dává jim dary, duchovnie světlo vnitřního člověka, aby pravdu poznali a pravú múdrost Boží v sobě měli k rozeznání dobrého a vystřezenie všelikého nebezpečenství. Také brání jich, jakož jest je zde v nebezpečenství oslavil a v nepřízni mnohé a kázal jim, aby sebe sami nebránili, ale pomstu Bohu poručili a v něm všicku naději kladli, neb on o ně péči má a brání jich a ostříhá i spomáhá jim ve všech núzech i potřebách a jich dobrého ve všem hledá (...)

Čtvrtý byt Pána Krista v posvátném chlebu, jemužto bytu říkáme posvátný a duchovní byt těla Kristova.“ Tamtéž, s. 139n.

97 „Ale naše viera má býti: Ačkoli Pán Ježíš vzal jest tělo oslavené a nesmrtelné, jakož sluší na nebeský život, ale však proto pravé tělo čověčie z mrtvých vstalo se všemi údy čověčimi. A toho dokázal Pán Ježíš, když jest od nich dotýkán a když jest s nimi jedl. A takéž sedě v témž těle za stolem s dvanácti a chastaje se na smrt, dával tělo své každú oblášť a řka zjevně ‘Vezměte a jezte, toť tělo mé, kteréž za vás zrazeno bude. To čiňte na mou památku.’ (...) tuto o těle Kristově mluvíme a z viery máme, že vždy pravým člověkem ostává, maje pravé tělo jako člověk a netoliko podle přirozenie, ale podle viery v mirném těle vstupiv na nebesa.” Tamtéž, s. 140.

98 „A tu praví vo dvú bytu těla Kristova, o podstatném a o tom, jenž se jim dává v posvátném chlebě. A to najsnáze člověk porozumie.“ Tamtéž, s. 141.

mi úvahami se však od táborského pohledu vzdaluje a kriticky se vůči němu vymezuje. Podle jeho přesvědčení dal Kristus učedníkům při poslední večeři svátostným způsobem totéž tělo, jímž s nimi seděl podstatně a osobně za stolem. Aniž by zrušil či umenšil „své osoby hrubé“, dal jim své tělo duchovním způsobem, a to všem naráz, v témže okamžiku. Takový způsob svátostného sebesdílení je „obyčejem duchovního bytu“.⁹⁹ Marné je jakékoli další přemítání o způsobu této přítomnosti, věřící mají zůstat při tom, že svátostně se Kristus svým pravým tělem dává jejich víře. Neboť se jim dává nikoli předmětně, „z velikosti míry“, ale tak, že kdo je více vírou způsobilý, má z jeho sdílení větší duchovní užitek.¹⁰⁰ Přítomnost Krista ve svátosti se Chelčickému stává osou duchovního života těch, kteří ji přijímají vírou. Vírou, jež přijímá a pevně drží slova, jimiž Ježíš svátost ustanovil, slova, jež je hlasem Slova vtěleného, jež bylo na počátku před stvořením světa a skrze něž všechno bylo stvořeno.¹⁰¹ Hermeneutickým klíčem k porozumění Kristově přítomnosti ve svátosti, jenž sdílí se středověkou scholastickou sakramentologií, se Petrovi stává tajemství inkarnace.¹⁰² Zatímco spojení Slova s tělem je nezrušitelné, svátostné spojení pravého těla Kristova s chlebem a vínem pomíjí, neboť podstaty chleba a vína zanikají, když jsou dary přijímány, ale tělo Kristovo

99 „A když Pán Ježíš za večeři seděl tělem svým podstatným a osobným tělem a vzem chléb, dieky vzdával a lámal (...) Neursiv ani umenšiv své osoby hrubé, dává to tělo v posvátném chlebě obyčejem duchovního bytu. To pravé tělo dává mnohým pojednů a v jeden čas, ale to proto, že netělezným obyčejem dává se toliko, ale kterak on svú božkú mocí ráčí.“ Tamtéž, s. 141.

100 „Neb dává v bytu duchovníem, aby to Boží snesl člověku, aby neuměl uhodnutí ani mysliti, pochopiti ani celosti osoby ani stránky které toho těla, ale aby skrze samu vieru šel k tomu, zavrha všecken súd tělezný a všecky miery větší neb menšie, toliko věřil tomu, že on se jemu dává svým tělem, jakož rácie pravě. Neb se dává ne v velikosti míry, ale ktož se lépe zpuosobie, tomu větčie užitek dá.“ Tamtéž, s. 141.

101 „A tak skrze bytí Kristovo v svátosti přiveden bude člověk srdcem pravým modlením k Bohu. Neb když jest řekl týž veliký biskup, chléb a víno drže: To jest mé tělo, toť jest má krev, hlas bieše slova vtěleného, hlas počátku věčného, hlas staré rady, slovo kerěž přirození človečské vzalo.“ Tamtéž, s. 142.

102 „Prve spojené slovo Otcovo s tělem a toho slova spojenie s tělem. Druhé spojenie s chlebem a s vínem (...) Neb pro naše spasenie stalo se jest jeho vtělenie a spojenie podstaty zemské s božskú. Taktéž i druhé spojenie v uoběti děje se pro naše spasenie, podstaty božské s podstatú zemskú, aby nám prvnie spojenie slova s tělem prospělo a s námi více sjednáníe býti mohlo.“ Tamtéž, s. 142n. Srov. Fran-tišek KUNETKA, *Liturgika: Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 97–99, který v důrazu na inkarnaci spatřuje jedno z omezení scholastické sakramentologie.

zůstává a nemění se. Chelčický tu svými vlastními jazykovými prostředky vyjadřuje klasické konsubstanciační učení.¹⁰³

Je nyní více než zřejmé, že se Chelčickému táborské užívání slov „tělo a krev“ jeví jako zcela neoprávněné a nesmyslné, jdoucí proti úmyslu Ježíše Krista: „[T]o nenie toliko príhodně nazvati znamenie jménem věci znamenane, ale pro pravdu a moc, kterúž znamenie má přítomně takéž, jakož věc znamenana (...) nenie-li skutečně a bytně věc znamenana spojena s znamením, proč by ta věc znamenie jméno měla, a pravda jeho nestála s ním (...) protož, nenie-li přítomna moc bytného těla Kristova tomuto znamení, tehdy tak jest nepravé dáti jemu jméno, že jest tělo Kristovo ...“¹⁰⁴ Petr táborským jednoznačně vzkazuje, že **pouze přijetí přesvědčení o podstatné, tělesné přítomnosti Krista ve svátosti opravňuje k užívání slov „tělo a krev“ ve vztahu ke svátostným znamením.**¹⁰⁵ Mimo tuto víru takové mluvení nemá žádný smysl. O tom, že nešlo pouze o věc akademickou, svědčí jeho kritický pohled na rozhodnutí táborských zachovat některé rysy tradiční liturgické praxe, které v kontextu jejich učení nemohou být založeny v pravdivém vztahu liturgického slova a gesta k realitě svátosti.¹⁰⁶ Tak alespoň soudil Petr Chelčický.

Lukáš Pražský a jeho obhajoba táborské teologie

Jádro sporu o „tělo Kristovo“ přetrvávalo v české reformaci o desítky let ty, kteří jej přivedli k životu. Znovu jej vyzdvihl bratrský teolog Lukáš Pražský,

103 „Když se *jie* jeho tělo v posvátném chlebě, *podstata* chleba a vína zhyne, ale rod panny u otce i v lidech nezhyne (...) chléb posvátný, jenž jest znamenie těla Krista, nenie vzdálen ani miestem ani časem od těla Krista, neb přítomně má sebu *bytně* tělo Kristovo, jakož proto spojené jedniem jménem oboje podstatu nazval tělem svým.“ (kurzívou označil – PK) P. CHELČICKÝ, *O těle Božím*, s. 142n. K postavení konsubstanciačního učení v kontextu středověké scholastické teologie srov. G. MACY, *The Dogma of Transubstantiation*, s. 11–23.

104 P. CHELČICKÝ, *O těle Božím*, s. 48n.

105 Srov. „[q. 75 a. 1 arg. 1] Ad primum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo (...) [q. 75 a. 1 co.] Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur (...) Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, *umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem*. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet...“ ST III, q. 75 a. 1 arg. 1 et q. 75 a. 1 co.

106 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 75.

který se ujal obhajoby táborského učení o večeři Páně. Učinil tak mimo jiné svým spisem *Triialogus*, jenž dokončil roku 1524.¹⁰⁷ Lukáš nejprve cituje Rokycanovo výchozí učení o svátosti večeře Páně, který vyznává, že ve svátosti je přítomen celý Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, *svým vlastním přirozením a podstatou svého přirozeného bytu*, kterou přijal z panny Marie a jíž sedí v nebi na pravici Boha. Tak je třeba rozumět slovům ustanovení.¹⁰⁸ Lukáš se nejprve zaměřuje na sama slova aktu ustanovení, která dynamizuje. Ježíšova slova se nevztahovala na samotný chléb, ale na chléb vzatý, dobrořečený, lámaný, podávaný a přijímaný. Právě tento chléb Ježíš vysvědčil nikoli svým tělem zrazeným a nyní oslaveným, ale pouze tím, které zrazeno bude. A rovněž chléb a víno nevysvědčil pravým Bohem a prvním člověkem, ale pouze zvláště tělem a zvláště krví.¹⁰⁹ Lukáš právě posledně zmíněný motiv dále rozvádí a staví jej proti názoru (Rokycanovu), že Kristus je ve svátosti přítomen svým živým tělem, spojeným s božstvím, neboť takto živé a spojené tělo bylo za nás zrazeno. Jeho argumentace míří k srdci učení o *konkomitanci*, jíž však nerozumí dobře. Ježíš chléb i víno vysvědčil na památku jeho smrti, jíž tělo bylo odděleno od duše i krve a krev od těla i duše, proto jsou tělo i krev vysvědčeny rozdílně, odděleně, tak jako tělo od krve mělo být odděleno smrtí Ježíšovou na kříži. Nikoli tělo oslavené, ale tělo smrtelné a smrti vydané

107 Br. Lukáše Pražského *Triialogus*, v němž obsažen spis M. Jana z Rokycan, podaný sněmu zemskému o sv. 3 králích 1444, in: Zděnek NEJEDLÝ (ed.), *Prameny k synodám strany pražské a táborské*, Praha 1900, s. 56–95. O povaze spisu říká Nejedlý následující: „1444, Jan. Rokycana podává sněmu zemskému v Praze spis o víře své strany a rozdílech mezi ním a kněžími Táborskými (...) Po zmizení Tábora užívalo se ho v polemice proti Bratřím, proto Br. Lukáš napsal tak zvaný *Triialog*, kde cituje vždy odstavec ze spisu Rokycanova, potom odpor Tábora, nakonec 'soud ze zákona', jak nazývá své učení (...) Jediný rukopis *Triialogu* zachoval se v archivu Ochranovském v druhém foliantu na listech 71–108, kde je i datum 7. září 1524, kdy Lukáš spis svůj dokončil.“ Z. NEJEDLÝ, *Prameny*, s. 19n.

108 „Věřeno má býti, že v svátosti velebné těla a krve boží jest celý Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, *svým vlastním přirozením a podstatou svého přirozeného bytu*, kteroužto podstatu vzal z panny Marie, kteroužto sedí na nebi na pravici boha otce (...) A že zrazeno jest v svém přirození a podstatě, kterouž jest vzal z panny Marie, protož v témž přirození a podstatě dává se v svátosti velebné.“ Br. Lukáše Pražského *Triialogus*, s. 57n.

109 „[K]ristus vzal chléb, a neřekl: v tom chlebě velebné svátosti, ale ukázav na chleba vzetí, lámání, dávání a jedení a řekl: toť jest tělo mé etc. Druhý nevyznává zákon, že by chléb byl v svém od Krista vzetí, dobrořečení, lámání, dání a jedení pravý bůh a pravý člověk etc., ale vyznává, že jest toliko tělem jeho oblášt a víno krví oblášt. Třetí nevyznává zákon ten chléb s vydáním k jedení, by byl tentýž Kristus, jako na pravici v slávě, ale vyznává, že jest tělo jeho, jenž mělo zrazeno býti.“ Tamtéž, s. 58.

ustanovil pravým pokrmem a pravým nápojem.¹¹⁰ Je pak zřejmé, že Kristus není a nemůže být ve svátosti podstatně přítomen svým oslaveným lidstvím (tělem). Stejně tak ale nelze mluvit tak, že je ve svátosti podstatně přítomné jeho smrtelné a smrti vydané tělo. Lukáš radikalizuje temporalitu spásy s ohledem na svátostná znamení, která jsou jako taková znamení dějinné oběti Ježíše Krista, jíž se pro nás vydal jednou provždy, když zemřel na kříži. Svátostná znamení, jež Ježíš při své poslední večeři vysvědčil odděleně svým tělem a krví, označují (*significare*) tuto minulou dějinnou událost, jež je jimi slavena a připomínána.

Lukáš Pražský si tímto výkladem připravil půdu k následujícím úvahám o táborském pojetí *figurative*. Opět nejprve odkazuje na Rokycanovu zprávu o táborském pojetí aktu ustanovení, podle kterého je nutné rozumět Ježíšovým slovům v téže sémantické rovině, v níž rozumíme slovům apoštola Pavla o skále, z níž Izraelité pili vodu na poušti a jež byla Kristem.¹¹¹ Hájí je pak pro ti Rokycanovi, jenž táborským teologům namítá, že svátostná znamení tělo a krev Ježíše Krista netoliko znamenají, ale také v pravdě obsahují.¹¹² Lukáš staví obhajobu na propracovaném binárním modelu jednotlivých Kristových *modi essendi*. V něm jako základní rozlišuje přirozený a duchovní *modus essendi*. Dvojí je způsob přirozený: smrtelný, jenž byl Ježíšovi vlastní od jeho narození až po smrt na kříži a jímž způsobil vykoupení a spasení člověka, a nesmrtelný, jímž byl vzkříšen, vstoupil na nebesa, sedí v moci po pravici Boha Otce, hledí na jeho tvář, sesílá Ducha svatého a dává účastenství na své oběti.¹¹³ Podobně je dvojí i byt duchovní. Prvním z nich je jeho přítomnost

110 „A to ku paměti jeho smrti rozdělení umrtveného těla a vylité krve rozkázal jísti a tu smrt a ne život zvěstovati, doníž nepřijde. A podnes totéž tělo jeho vysvědčuje se na smrt zrazené v bytu smrtedlnosti, ale ne v bytu života slavnosti, neb pravda nahá bez svátosti totéž svědčí, že tělo jeho umrtvené právě jest pokrm, a krev vylitá z něho právě nápoj.“ Tamtéž, s. 60.

111 „Kněžší Táborští s jinými svými drží a věří, kdež Kristus řekl: toť jest tělo mé, že v takovém rozumu Kristus chléb posvátný tělem svým nazývá, v kterákém rotumu natvána jest skála ona, z nížto Izraelští pili sou, Kristus a Jan elišem, totiž že ten chléb *znamenává tělo Kristovo*, kteréž za nás zrazeno.“ Tamtéž, s. 60n.

112 „Odpovídajíc k tomu, takto jsme řekli, že daleko v jiném rozumu dí sv. Pavel: skála bíše Kristus, a k rozumu těch slov, když pán Kristus řekl: toť jest tělo mé, neb slova ta Kristova mají moc učiniti, aby tělo Kristovo místem a časem bylo v svátosti, ale slova ona: skála bíše Kristus, Jan jest Eliáš, nečinila sou toho, aby Eliášova osoba byla v Janově osobě, ani také osoba Kristova byla jest skála, než pro některakou moc, kterouž skála májíše, nazvána jest Kristem. Také ač zevnitřní svátost vidomá znamená tělo Kristovo, netoliko však znamená, ale také v pravdě má pravé jeho tělo, a tak není týž rozum jedněch jako druhých slov.“ Tamtéž, s. 61.

113 „[B]yt Kristův jest dvůj: jeden přirozený a druhý duchovní. Přirozený dvůj, jeden smrtedlný, v němž zde byt svůj měl až do smrti své, druhý nesmrtedlný, v němž

v duších věřících, založená v účasti na jeho oběti („v dušech účastností těla a krve v zasloužení svém“). Tento *modus essendi* je *telos*, k němuž je zaměřeno veškeré spásné jednání Ježíše Krista, pro něj se stalo vtělení, pro něj ustanovil Ježíš svátosti, pro něj má přijít k poslednímu soudu.¹¹⁴ Druhým duchovním bytem je Kristus přítomen v církvi jako hlava, kněz, biskup svrchovaný, a to opět dvojím způsobem: jednak mocně bytem služebným v těch, kdo jsou pověřeni v církvi službou, jednak bytně i duchovně ve služebnostech církve. Z nich nejdůležitější jsou čtení a výklad Písma, jim pak jsou podřízeny svátostné služebnosti, jež se dělí podle řádu sedmi svátostí.¹¹⁵ I Lukáš buduje vztahy mezi jednotlivými *modi essendi* hierarchicky. Jejich hierarchii nám asi nejlépe ukáže model silového (magnetického) pole. Oba způsoby přirozeného bytu tvoří dva póly tohoto pole. V ploše zobrazené silové čáry mezi nimi pak zobrazují mody Kristova duchovního bytu tak, že nejvýše položenou je jeho přítomnost ve věřících skrze účastenství na jeho oběti jednou pro vždy a nejnižší položenou jeho přítomnost svátostná: „A podlé těch bytův zřízených má se dítí pánu Kristu zřízená pocta, bez nezřízeného stavění jednoho bytu nad druhý. A že všickni bytové služební Kristovi jsou pro byt duchovní v lidech, a ten má nejvážnější býti.“¹¹⁶ Lukášův model hierarchicky (služebně) uspořádaných modů Kristova bytí plastičtěji ukazuje k tomu, co považujeme za klíčový motiv sporu o „tělo Kristovo“, než tomu bylo v táborském učení. Je jím hledání pravého řádu dějin spásy, jeho základních souřadnic, v jejichž rámci musí být interpretována Kristova svátostná přítomnost v darech chleba a vína, máme-li jí správně rozumět. Modelem silového pole chceme vizualizovat myšlenkovou přísnost, s níž Lukáš Pražský v návaznosti na táborské učení vymezuje relaci mezi oběma způsoby přirozeného, podstatného a tělesného bytu Kristova. Z ní pak domýšlí své pojetí jednotlivých modů jeho duchovní přítomnosti a zdůvodňuje oprávněnost figurativního výkladu slov ustanovení večeře Páně. Slovu o „těle Kristově“ nelze rozumět bez vztahu jednak

vzkříšen, vstoupil v nebe. Prvním bytem smrtelným vykoupení a spasení způsobil zde, druhým přistojí tváři boží a ducha svatého posílá, účastnost svou dává, prostředníkem i dveřmi k otci jest etc.“ Tamtéž, s. 64.

114 „Duchovní byt jeho dvůj, jeden v dušech účastností těla a krve v zasloužení svém, a ten byt po prvním podlé písem najdůstojnější jest, pro něžž vše Kristus činil, až i svátosti ustavil, a pronž má přijíti s nebe k soudu, k dokonání jeho, aby zůstal na věky, mimo posvátný, jenž má trvati toliko do příští Páně.“ Tamtéž, s. 64.

115 „Druhý duchovní (byt) v církvi jako hlava, kněz, biskup svrchovaný, vinný kořen etc., a ten dvůj: jeden mocný v sluhách služebný, druhý bytný i duchovní Kristův v služebnostech, a ten dvůj: jeden v slovu čtení víry a zákona víry, jenž prvotnější a potřebnější jest, druhý posvátný, a ten se dělí podle řádu sedmeré svátosti a jest najnižší ze všech bytů.“ Tamtéž, s. 64.

116 Tamtéž, s. 64.

k smrtelnému, jednak k oslavenému (nesmrtelnému) modu bytí Kristovy pravé, podstatné tělesnosti. Lukáš důrazněji než táborští učí, že svátostná znamení se „posvátně, duchovně, mocně a právě v pravdě“ vztahují k pravé Kristově tělesnosti, vydané smrti, ale žádným způsobem k jeho pravé tělesnosti oslavené a nesmrtelné.¹¹⁷ Podobně jako táborští a Wyclif, i Lukáš nepřijímá možnost uvažovat o této tělesnosti mimo předmětné prostorové kategorie, jimiž rovněž vymezuje základní souřadnice dějin spásy.¹¹⁸ Ti, kdo tvrdí, že je Kristus přítomen ve svátosti právě svou přirozenou, podstatnou tělesností, nerozumí vnitřní dynamice těchto dějin a ruší jejich řád.¹¹⁹ A co více, přítomnost takové podstatné tělesnosti v darech by byla „nahá“, a tedy v žádném smyslu svátostná (*in figura, in signo*).¹²⁰ Wyclifsko-táborské *figurative* je tak

117 „Neb pán (Ježíš) s místem a s koncem ráčil vysvědčiti, co má věeno i činěno býti a neráčil k tomu zavázati, aby mu ta neb jeho tělu a krvi poctivost měla činěna býti, poněvadž, jakož dovedeno, bytem svým podstatným, ni osobou božskou, ni přirozenou bytností člověčenství celého ovšem oslaveného tu neráčil se vysvědčiti ...“ Tamtéž, s. 82.

118 „Jisté a průvodné jest z zákona božího, že jediné přirození lidské vzal, jedinou duši a jediné tělo, jenž se podle bytu přirozeného množiti v podstatě přirozené, neb jeden a týž čas a chvíli na místech rozličných býti, nikoli nemůž, ale vždy netoliko smrtedlné, ale i oslavené jediné jest a na jednom místě podlé písem svatých. Druhé to jisté jest a nepochybné, že, jakož se předpověděl řečmi zjevnými i podobnostvými vstoupiti a odjiti k otci v nebe, tak odešel, a jináč by byl utěšitel nepřišel a byl by s svými duchovně skrze ducha svatého v oučastnosti své nikoli nebyl do skonání, neb jakož zde pro byt duchovní byl a vše činil, tak i pro týž i v nebe vstoupil, aby skrze ducha svatého u vyvolených a s věrnými byl do skonání.“ Tamtéž, s. 72.

119 „A z toho zajisté, poněvadž ta potřeba byla odjiti jeho, že právě a jistě svým vlastním, jediným, přirozeným, podstatným bytem odešel, aby pravda duchovního jeho bytu posvátného i služebného byla s námiv tom bytu těla zde na zemi přirození vlastního, že nic právě nerozumějí spasení zde připravenému, s nimiž přítomen u otce k dávání účastného jeho, tak aby skrze něj přístup byl k otci etc.“ Tamtéž, s. 72.

120 „[Ch]léb a víno jest tělem a krví páně posvátně, totiž ne naze jako byt pravdy bez svátosti těla téhož přítomného byl, ale tak, jakož chléb i mohl býti ku potřebě věrných úmyslem Kristovým ustaven a vysvědčen, netoliko k vyznamenání i k připomínání i k svědectví k zrazení těla na smrt, i způsobem jeho ku pokrmu, i účastnost jeho všech věrných, ale aby byl posvátně, totiž ne naze jako byt pravdy bezvyznamenane tělem Kristovým přirozeným i duchovním k duchovnímu požívání.“ Tamtéž, s. 69. A jinde s přímou narážkou na transubstanciační učení: „[A]le odpírá sechytrosti lstivé, odporné čtení „že pomínuvše úmysl v svědectví chleba a vína, dání i jedení i pití a vysvědčení chleba a vína, i utekli se k nahému tělesnému bytu bez chleba, aby tu tělo samo bez podstaty chleba vyznávali pravé, přirozené, vlastního bytu, netoliko smrtedlného, ale i oslaveného, jímž jest na pravici, svěřčili.“ Tamtéž, s. 77. K rozlišení mezi „nahou“ *res a figura* srov. RATRAMNUS, *De corpore et sanguine Domini*. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK (ed.), Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1954, capituli VII. – VIII.: „Figura est obumbratio quaedam, quibusdam velaminibus

podle Lukáše jediným oprávněným způsobem, jímž má být rozuměno Ježíšovým slovům při ustanovení svátosti večeře Páně.¹²¹ Ovšem novozákonní *figurae* nejsou stejného řádu jako *fugurae* starozákonní, liší se od nich svým vztahem k *res*, neboť Kristus je v nich přítomen „právě a v pravdě“. Ačkoli starozákonní *figurae* byly skutečnými znameními, neboť jejich vyznamenání bylo pravé, neměly přítomnou účast na Kristově oběti, jež dosud nebyla přinášena. Přítomná účastnost na jeho oběti je novozákonním *figurae* dána účinnou svátostnou přítomností obětovaného Krista pro ty, kdo přijímají s vírou.¹²² Můžeme nyní říci, že Lukáš Pražský v jemu daném kontextu (počátek světové reformace) důsledně aktualizoval a domýšlel táborské učení o večeři Páně a původní spor o „tělo Kristovo“, jenž zatížil jednotu české reformace.¹²³

quod intendit ostendens (...) vel cum Christus in evangelio loquitur dicens: *Ego sum panis vivus qui de coelo descendit*. Vel cum seipsum vitem, discipulos autem palmites appellat“ *Ego sum dicens vitis vera, vor autem palmites*. Haec enim omnia aliud dicunt, et aliud innuunt. Veritas vero est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatae. Ut pote cum dicitur christus natus de virgine, passus, crucifixus, mortuus, et sepultus. Nihil enim hic figuris obvelantibus adumbratur, verum rei veritas naturalium significationibus verborum ostenditur, neque aliud hic licet intelligi quam dicitur. At in superioribus non ita. Nam substantialiter nec panis christus, nec vitis christus, nec palmites apostoli. Quapropter hic figura, sepeius vero veritas in narratione monstratur, id est nuda et aperta significatio.“

121 „Také se zdá, že (Rokycana) křivdu dělá Táborským v tom, kdež oni dávali příklad na skále a na Janovi, nerovnáje ani slov ani příkladů k svátosti, ale slovo 'jest' vykládající, že nemá za jednobytnost podstatnou bráno býti, ale posvátnou. I dávali příklad na skále, že ona jednobytně s strany podstaty nebyla Kristem, ale s strany vyznamenání figurně; též Jan v osobě své nebyl Eliášovou osobou, avšak byl způsobem a příkladem Eliášem. Podobně chléb v bytu chlebném není podstatným, zemským, přirozeným tělem Kristovým bytným, avšak z ustavení a z vysvědčení Kristova jest tělem jeho pravým, přirozeným posvátně, ne v samém znamení, ale v pravdě těla Kristova bytu posvátného.“ *Br. Lukáše Pražského Trialogus*, s. 62.

122 „A ač chléb jest tělem Kristovým a víno krví posvátně, však rozdílne od svátosti starého svědectví; neb ačkoli figury staré jako beránek, skála, krev kozlův, býkův etc. byly věci posvátné, však pravdy budoucí, ale nestalé ani přítomné v Kristu a v dušech a v církvi, ale svátosti nového svědectví zpět.“ Tamtéž, s. 62. A na jiném místě o Kristově přítomnosti ve svátosti „právě a v pravdě“: „Čtvrté: 'právě a v pravdě' u přirovnání figur starých, v nichž, ač vyznamenání pravé bylo, však pravdy stálé a v účastnost dané k požívání přítomnému v svědomí i v naději nebylo, jak v Kristu, v těle jeho pravém, bytně jest, a v svátosti posvátné a v věrných účastně.“ Tamtéž, s. 69.

123 K posunu jeho teologie v pozdějších dějinách Jednoty bratrské došlo zejména pod vlivem recepce reformované teologie. Lukášovou teologií i vlivem zmíněné recepce se podrobně zabýval F. M. DOBIAŠ, *Učení Jednoty bratrské o večeři Páně: Z teologie doby Lukášovy a doby po Blahoslavovi*. Praha: Kalich, 1940. Příkladem kompromisní formulace, která měla sblížit jednotlivé teologické proudy české reformace, je článek

Svátostné a duchovní přijímání

Doposud jsme se soustředili na výklad pojmu *sacramentaliter*, jenž je jedním ze tří základních určení, jimiž tábořské učení vymezuje přítomnost Krista ve svátostných darech chleba a vína. Následující dvě určení – *potencialiter* a *spiritualiter* – přenášejí spor o „tělo Kristovo“ na rovinu vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním, který se stal Ariadninou červenou nití české reformace od jejích počátků, spojených se jmény Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova. Petr Chelčický, k jehož polemice s tábořskými teology opět obrátíme svou pozornost, spatřoval v tábořském učení o „těle Kristově“ ohrožení smyslu a praxe častého svátostného přijímání eucharistických darů. Kde ale můžeme nalézt kořen tušeného ohrožení? Hledejme nejprve v traktátu Jana Němce ze Žatce.

Mocná (*potencialiter*) přítomnost Krista ve svátostných znameních odlišuje chléb a víno od jiných pokrmů a věcí našeho světa, neboť věřící jsou silou a mocí (*virtus*) této svátosti síleni proti inzultacím ďábovým.¹²⁴ Ona je rovněž důvodem, proč apoštol Pavel může napsat, že nehodné přijímání svátosti vede k odsouzení, způsobuje onemocnění a smrt mnohých.¹²⁵ Přijímání žádného jiného pokrmu tyto důsledky pro nehodné a nevěřící nemá.¹²⁶ Kristova svátostná přítomnost v jeho moci otevírá nové téma sporu o „tělo Kristovo“, jímž je rozlišení mezi hodnými (*digni*) a nehodnými (*indigni*) s ohledem na přijímá-

o večeri Páně v *České konfesi* z r. 1575: „O velebné svátosti kšaftu poslední večere od samého Krista Pána před utrpením jeho nařízené, věříme a vyznáváme, že ten chléb v též večeri jest *pravé tělo* Krista Pána za nás dané a zrazené a víno v kalichu jest pravá krev Pána našeho Ježíše Krista za nás vylitá na odpuštění hříchů a přijímajícím se podává, aby jedouce tělo a pijíce krev Krista Pána, to činili na připomínání a zvěstování smrti jeho nevinné...“ *České vyznání*, in: Rudolf ŘÍČAN et alii (ed.), *Čtyři vyznání (Augsburské, Bratrské, Helvetské a České): Se čtyřmi vyznáními starocírkevními a se Čtyřmi články pražskými*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951, s. 297n. K dobovému politickému a církevnímu kontextu *České konfese* srov. Zdeněk DAVID, *The Plebeianization of Utraquism: The Controversy over the Bohemian Confession of 1575*, in: Z. David a D. R. Holton (ed.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, s. 127–158.

124 „Potencialiter autem est Christus in hoc sacramento habundancius quam in aliis rebus, quia virtute huius fidelis contra insultus dyaboli roboratur.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 14.

125 1 Kor 11, 27–30.

126 „Sed certum est, quod indigna sumpcio alterius panis non sic sacramenti non infert tale iudicium se sumenti, alium enim cibum possunt fideles sumere eciam cum infidelibus, ut patet I. Cor. X, et hoc sine infidelium lesione.“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 14.

ní svátosti. Tento její rys vystoupí ještě zřetelněji v kontextu posledního určení svátostné přítomnosti, jež je *sensu stricto* určením základním a výchozím.

Zdá se, že určení *spiritualiter i.e. per gratiam* je pro táborské učení o svátosti večeře Páně skutečně klíčové. Jeho specifické pojetí je důvodem nejen pro figurativní výklad slov ustanovení a odmítnutí podstatné tělesné přítomnosti Krista ve svátostných darech, ale rovněž pro Petrem kritizovanou univocitu výrazů „tělo Kristovo“ a „gratia“ vzhledem ke svátosti eucharistie. Kristova duchovní přítomnost skrze jeho milost ve svátosti spočívá v syčení duší svatých „in veritate“. K tomuto duchovnímu společenství svátost ustanovil a tělem svým nazval.¹²⁷ *Praesens spiritualiter* s ohledem na svátost znamená, že Kristus tělesně spočívající v nebi podává věřícím duchovní dary, aby od nich byly duchovně přijímány skrze (*mediante*) svátostná znamení.¹²⁸ Účast na těchto darech je pravou *res* svátosti, jež spočívá ve sjednocení s Kristem a se všemi vyvolenými (*electi*) v jedné víře, naději a lásce. Takové sjednocení znamená jíst tělo Kristovo a pít jeho krev, je pravým *manducatio spiritualis*¹²⁹ a je vyhrazeno pouze těm, kdo jsou hodni (*digni*).¹³⁰ Znamením pravého a skutečného *manducatio spiritualis*, resp. nikoli znamením, ale samým duchovním přijímáním je rozpomínání se na dobrodiní, jež člověku vzešla z oběti Ježíše Krista, a život ve víře, jenž spočívá v přijetí svého kříže a v následování Krista

127 „Tercio est (Christus) ibi spiritualiter i.e. per gratiam suam specialem in veritate pascendo animas sanctorum mediante visibili sacramento, dummodo digne fuerint preparati. Ad hoc enim hoc sacramentum instituit et corpus suum appellavit, ut in veritate anima tunc in ipso nutriatur, dum homo hoc sacramentum ore exteriori manducat.“ Tamtéž, s. 14.

128 „Et sic eodem modo Christus est presens in sacramento, quomodo debet manducari ab anima fidei, non quod corporaliter de celo descendat, sed in celo manens corporaliter donat dona spiritualia mediante isto sacramento, sicut fecit mediante verbo dei.“ Tamtéž, s. 14.

129 „[R]es et veritas huius sacramenti est vera et sincera unio cum Christo et cunctis electis in una fide, spe et caritate, sicut et Christus, exponens quid sit eius carnem manducare et eius sanguinem bibere, ait: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et egi in eo.*“ Tamtéž, s. 15.

130 „Dignus ergo christianus se Christo unire in veritate cupiens, quocienscunque hec sacramenta receperit, a Christo mirabiliter movetur et in bono succenditur et stabilitur vel ad contricionem peccatorum aut ad recordacionem divinatorum beneficiorum excitatur et per hoc forcius Christo unitur. Et talis gracia ex supernis sic a Christo procedens mediante isto sensibili signo est res huius sacramenti. Et quocienscunque homo hoc sacramentum sic in Christi memoriam institutum receperit et se ad hanc gratiam non excitaverit et preparaverit, ut ingratus passionis et mortis Jesu Christi abiudicatur et quasi conculcans filium dei et pollutum ducens sanguinem testamenti fit reus eius mortis...“ Tamtéž, s. 15.

životem lásky.¹³¹ Pro Petra Chelčického, jak později uvidíme, je nejdůležitější skutečnost, že táborští modelují *manducatio spiritualis* podle *manducatio*, jež bude vlastní svatým v plnosti Božího království a nyní náleží andělům. Jako svatí v Božím království nebudou přijímat (*manducare*) Krista tělesně (*corporaliter*), ale duchovně, a nebudou již více hladovět a žíznit, tak i nyní má být Kristus přijímán nikoli tělesně, ale duchovně po způsobu andělů.¹³² Takové pojetí duchovního přijímání souzní s Žateckého myšlenkou, již sdílela táborská teologie a již se ujal rovněž Lukáš Pražský, že Kristus je *spiritualiter* přítomen pravdivěji a skutečněji ve svých svatých než ve svátosti večeře Páně.¹³³

Jaký vztah pak mohou mít tělesná svátostná znamení k takovému vpravdě eschatologickému *manducatio spiritualis*? Jejich význam je dán obtížností, s níž tělesní (*carnales*) lidé postihují duchovní skutečnosti. Skrze smyslová svátostná znamení jsou k nim proto snadněji přiváděni.¹³⁴ Nicméně odkaz na tělesnost lidského života, jeho situovanost v konkrétních podmínkách lidské existence, jež má sloužit jako podpůrné zdůvodnění potřebnosti svátostných znamení chleba a vína, jejichž původní *ratio* spočívá v Ježíšově aktu ustanovení, Žatecký s ohledem na koncept duchovního přijímání poněkud oslabuje, když toto přijímání, a tedy participaci na *res* svátosti, vztahuje i na Jana Křtitele a kajícího zločince na kříži při Ježíšově ukřižování. Kdyby ani jeden z nich nepřijímal tělo Kristovo, nemohl by mít život věčný. Ale Jan Křtitel byl stát před poslední večeří Ježíšovou s učedníky, a zločinec na kříži, ačkoli zemřel již po poslední večeři Páně, se stolování nikdy nezúčastnil. A přece o nich křesťané vyznávají, že byli spaseni, ačkoli ani jeden z nich neměl účast na svátostných zname-

131 „Ille ergo manducatur carnem Christi et sanguinem Christi in veritate, cuius devota mens cum fide viva et gratitudine digna beneficia mortis filii dei recordatur, ammirans et ammirando iterum ac iterum revolvens inmensam erga nostram salutem dei caritatem, excitans et confortans se virtute Christi, ut aliquo modo reddat deo suo recompensam, crucem suam tollendo et Christum saltim a remotis imitando (...) Et solum ille, qui sic manducatur, non moritur, sed habet vitam eternam...” Tamtéž, s. 17.

132 „Et iterum Mat. 26 dixit: *Non bibam amodo de genimine vitis huius usque in diem illud, cum bibam illud novum in regno patris mei* – hoc dixit post sumpcionem calicis sacramentalis, significans quod omnes sancti in celo eternaliter eundem cibum et potum manducabunt et bibent spiritualiter (...) Sicut ergo in regno dei sancti non manducabunt corporaliter Christum sed spiritualiter, in ipso delectando et non solum gustum sed et omnes sensus exteriores et interiores in eo saciando, ita quod non esuriant neque siciant amplius in eternum, taliter Christus est hic manducandus non corporaliter sed spiritualiter more angelorum.” Tamtéž, s. 18.

133 „[Q]uia solum ad hunc finem Christus est in sacramento, ut mediante isto animas sanctorum ingrediatur, in quibus elegit perpetuare.” Tamtéž, s. 18.

134 „Et quia carnales sumus et spiritualia non comprehendimus, ideo sacramenta hec nobis datur, ut per ista visibilia infirme nostre anime tamquam per scalam ad spiritualem cibum pro modulo suo eleventur...” Tamtéž, s. 18n.

ních chleba a vína. Žatecký uzavírá, že pouze duchovní přijímání přináší spásu, ať již se děje skrze viditelná znamení, nebo bez nich.¹³⁵ Tak i nynějšího času mnozí věřící, kteří jsou ve vězení, na cestách či těžce pracují, skutečně duchovně přijímají tělo a krev Páně, ačkoli jsou zbaveni možnosti přijímat svátostná znamení. Vzhledem k duchovnímu přijímání jsou svátostná znamení a účast na nich pouze fakultativní.¹³⁶ Abychom lépe porozuměli Petrově kritice tohoto učení, pokusme se Žateckého nauku o duchovním přijímání zasadit do kontextu soudobé scholastické sakramentologie.

Vyjděme z klasického textu scholastické teologie, ze *Sententiae in IV libris distinctae* Petra Lombardského.¹³⁷ Petr Lombardský v nich rozlišuje tři roviny ve výstavbě svátosti večere Páně. Jsou jimi *tantum sacramentum* (*sacramentum et non res*), *sacramentum et res a res et non sacramentum*.¹³⁸ Termínem *sacramentum et non res* jsou označovány viditelné způsoby chleba a vína. *Sacramentum et res* označuje vlastní tělo a krev Ježíše Krista a *res et non sacramentum* je výrazem pro jeho mystické tělo.¹³⁹ Pro obě *res* zavádí ještě jiné rozlišení, jímž specifikuje dvojí způsob užívání slova „tělo“. *Res significata et contenta* je označení pro tělo, jež přijal z panny Marie, a pro krev, již pro nás vylil. *Res significata et non contenta* je jednotou Církve v predestinovaných, povoláných, ospravedlněných a oslavených.¹⁴⁰ Je do jisté míry příznačné, že Petr Lombardský pro „caro mystica“ volí výraz *non contenta*. Podle Macyho představuje myšlení Petra Lom-

135 „Et sic multi fideles ante institutionem et post institutionem huius sacramenti eque bene carnem Christi manducaverunt et eius sanguinem biberunt etc. Johannes Baptista et latro in cruce, quia nisi manducassent, vitam non haberent.“ Tamtéž, s. 17.

136 „Et hodie multi fideles incarcerati vel in itinere vel in corporali labore existentes sine sacramento sensibili eque vere manducant et bibunt corpus et sanguinem Christi sicut illi, qui sacramentaliter manducant, quamvis per sacramenta sensibilia facilius homo ad spirituale manducationem possit pervenire. Et sic oportet nos semper spiritualiter manducare Christum, sive fiat per sacramenta sive sine illis.“ Tamtéž, s. 17.

137 PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV libris distinctae*. Collegii S Bonaventurae Ad Claras Aguas (ed.). Editio tertia. Tomus II. Liber III at IV. Řím: Grottaferrata, 1981, Liber IV, s. 231–560.

138 „Sunt igitur hic tria distinguenda: unum quod tantum est sacramentum, alterum quod est sacramentum et res, et tertium quod est res et non sacramentum.“ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV., dist. VIII., cap. VII., s. 285.

139 „Sacramentum et non res est species visibilis panis vel vini; sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis; res et non sacramentum, mystica eius caro.“ Tamtéž, Lib. IV., dist. VIII., cap. VII., s. 285.

140 „Huius autem sacramenti gemina est res: una scilicet contenta et significata, altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiae in praedestinatiss, vocatis iustificatis et glorificatis. Haec est duplex caro Christi.“ Tamtéž, Lib. IV., dist. VIII., cap. VI., s. 284n.

bardského ekleziální adaptaci mystického přístupu k eucharistii, jak jej rozpracovala laonsko – viktorínská teologická škola.¹⁴¹ S odkazem na *Sententiae Anselmi* Macy charakterizuje jeden z jejích rysů, jenž je pro náš výklad důležitý, následovně: „The union in faith and love effects the salvific function of the sacrament. This teaching explicitly contradicts the central efficacy of the natural union stressed in Paschasian theology. The true *res* of the Eucharist is the spiritual union of God and believer, accomplished by faith and love, and this union need not necessarily involve sacramental reception (...) The structure of the Eucharist as described by the *Sententiae Anselmi* in effect transfers the ‘reality’ of the Eucharist from the physical presence of Christ to the spiritual union of God and the Christian.“¹⁴² Společenství s Bohem ve víře a lásce, jež jediné přináší spásu a je nejzazší *res* svátosti, je v tomto pohledu oproti vlastnímu tělu Kristovu a jeho krvi (*res significata et contenta*) vyvázáno z vnitřního vztahu (*res significata et non contenta*) ke smyslovým svátostným znamením. Petrem Lombardským zachycená struktura svátosti eucharistie se projevuje i v jeho učení o dvou způsobech *manducatio*: „Et sicut duae sunt res illius sacramenti, ita etiam et duo modi manducanti: unus sacramentalis scilicet, quo boni et mali edunt; alter spiritualis, quo soli boni manducant.“¹⁴³ Jestliže se svátostné přijímání týká stejně dobrých i zlých, pak duchovní přijímání je vyhrazeno pouze dobrým. Otázkou však je, co přijímají dobří i zlí a co pouze dobří. Oproti těm, kteří tvrdí, že tělo a krev Páně přijímají pouze dobří, ji Petr Lombardský zodpovídá takto: „Sed indubitanter tenendum est a bonis sumi non modo sacramentaliter, sed et spiritualiter; a malis vero tantum sacramentaliter, id est sub sacramento: scilicet sub specie visibili carnem Christi de Virgine sumptam, et sanguinem pro nobis fusum sumi, sed non mysticam, quae tantum bonorum est.“¹⁴⁴ A jinde s odkazem na Augustina¹⁴⁵: „Ait enim Augustinus: ‘Bonus accipit sacramentum et rem sacramenti, malus vero sacramentum et non rem.’ – Sacramentum hic dicit corpus Christi proprium de Virgine ductum; rem vero, spiritualem Christi carnem. Bonus ergo utramque Christi carnem accipit, malus vero tantum sacramentum, id est cor-

141 „Salvation, for the Lombard, consisted of membership in the Church as the body of the faithful from both Testaments. The Eucharist, including the real presence of Christ on the altar, signified this union, but was not necessary to effect it. The Lombard’s theology in a sense adapts the Laon-Victorine framework to a more ecclesiological interpretation of the sacrament.” G. MACY, *The Theologies*, s. 122.

142 Tamtéž, s. 77.

143 PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV., dist. IX., cap. I., s. 286.

144 Tamtéž, Lib. IV., dist. IX., cap. II., s. 288.

145 V poznámkovém aparátu edice je poznamenáno, že v Augustinově díle nebyl nalezen doslovný text této citace.

pus Christi sub sacramento, et non rem spiritualem.¹⁴⁶ Dobří i zlí přijímají *sacramentum*, tedy vlastní tělo Kristovo a jeho krev. Pouze dobří však přijímají duchovní tělo Kristovo, jímž je spočinutí v jednotě s Kristem a Církví.¹⁴⁷

Na pozadí učení Petra Lombardského můžeme nyní lépe porozumět Žateckého pojetí svátosti večeře Páně i jeho kritice z pera Petra Chelčického. Máme-li s ohledem na tradiční scholastickou teologii postihnout, čeho se táborští v Petrových očích svým učením dopustili, pak můžeme s jistým zjednodušením říci, že svým způsobem bylo v jejich teologii *sacramentum et res* pohlceno *res et non sacramentum* svátosti, totiž podstatné tělo Kristovo milostí sjednocení s Kristem, jež je *corpus Christi mysticum*.¹⁴⁸ Spolu s ostrým odmítnutím jakékoli představy o podstatné tělesné přítomnosti ve svátosti se táborská teologie orientovala výhradně na duchovní (*spiritualis*) interpretaci Kristovy přítomnosti skrze (*mediante*) svátostná znamení. Vymezením předmětné tělesné přítomnosti Krista v nebesích reinterpretovala jeho duchovní přítomnost v dějinách ryze ve smyslu *relatio*, nepředmětného osobního vztahu v Duchu svatém mezi vzkříšeným a oslaveným Pánem a věřícími v jejich konkrétní dějinné existenci. Skutečnost, že se táborské společenství vyvázalo z institučních vazeb římské církve, radikalizovala jeho důraz na *unitas spiritualis* církve a věřících s Kristem, jež byla v dosavadní scholastické teologii vyvažována právě viditelnými, dějinnými institučními i komuniálními vztahy církve.¹⁴⁹ Petr Chelčický se ve své kriti-

146 Tamtéž, Lib. IV., dist. IX., cap. III., s. 289.

147 „Spiritualiter enim manducatur, qui in unitate Christi et Ecclesiae, quam sacramentum significat, manet.“ Tamtéž, Lib. IV, dist. IX., cap. I., s. 286.

148 „A poněvadž jest bludné kromě slova božieho říci, že v chlebu jest bytné jeho tělo, a pravý rozom Kristov jest říci, že nazýval chléb k znamení tělem svým, kterak to tělo, ješto ho nenie v té svátosti, jest věc té svátosti? A když to tělo sedí v nebi na pravici boží, a svátost zde na zemi, dalekoť jest miestem rozdělena svátost od věci zmeané.“ P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 26.

149 Srov. Z. KUČERA, *Ekklesiologický výklad*, s. 149: „Pojmové rozlišení dějinně nedělitelné vícedimensionální skutečnosti církve bylo od doby reformace nesprávně odděleno od svého dějinného kontextu (...) Církev vznikem i celým svým posláním transcenduje naši dějinnou existenci jakožto znamení eschatologického Božího království v naší současnosti. Kritický bod soteriologické otázky, kterou řešil Augustin i Hus, ‘kdo je spasen’, záleží v tom, že můžeme s jistotou víry označit za Spasitele spaseného jen Ježíše Krista Immanuele, tj. Boha s námi. Všechny ostatní projevy, v nichž do dějin přichází Boží Království, jsou vzhledem k Ježíšovi relativní (...) vzkříšený Pán a hlava církve ‘sedí na pravici Boží’, tj. žije v eschatologické dimenzi a k nám přichází v Duchu svatém, tj. jen bodově a v předjímce. Takové posuzování stojí vždy v pokušení proměnit eschatologické v dějinné a naopak.“ Ve své nepublikované thesis jsem se pokusil tento pohled prof. Kučery prověřit na Husově pojetí svátostného pokání. Srov. Pavel KOLÁŘ, *The Ecclesiology of John Hus*, unpublished thesis, Berkeley 2001. s. xx, s. x: „

ce zaměřil právě na radikálnost pojetí *unitas spiritualis* tábořského společenství, jehož kořen spatřoval v transformaci původních chiliastických motivů. Jejich jádrem bylo přesvědčení, že vzkříšený a oslavený Pán již v tomto čase přichází *corporaliter* ze své eschatologické dimenze do našich dějinných podmínek, ruší dosavadní hříchu propadlé ekleziální i sekulární instituční vztahy a přetváří dějinnou skutečnost světa a lidské společnosti v plnost Božího království, které je pravou a realizovanou *unitas spiritualis sanctorum* v kontextu předmětných vztahů „času obnovení“. A právě tato *unitas* se stala Žateckému modelem *manducatio spiritualis*, jak jsme viděli výše.

Hermeneutickým klíčem k Chelčického diskuzi o podstatě tábořského přístupu k *manducatio spiritualis* je odlišná interpretace textu Janova evangelia ze 6. kapitoly „*Nisi manducaveritis*“.¹⁵⁰ Táborští přijímali jeho výklad pouze ve smyslu duchovním.¹⁵¹ Svědčí o tom i Petrova poznámka: „[T]o znamenanie nahé, chrániece nahoty jeho řečmi těmi, kteréž se mluvie o pravém, bytném tělu Kristovu, a jdúce k lidu s ním pod slovy živého chleba (...) Avšak sami to potupujete, vnášeti na to znamenanie ty řeči, kteréž slušejí k živému chlebu (tj. Kristu), řkúce: Písma, kterážto toliko příležie k chlebu živému, nemají mluvena býti o chlebu posvátném, poněvadž chléb posvátný nenie chléb živý, ani má v sobě chleba živého...“¹⁵² V Petrově pohledu vzťahovali táborští teologové Ježíšova slova o pojídání živého chleba – jeho těla – k *res et non sacramentum* a interpretovali je jednoznačně ve smyslu *manducatio spiritualis*. Chelčický zachytil vazbu tohoto duchovního výkladu k tábořskému pojetí vztahu svátostného znamení k pravdě tohoto znamení: „[V]šak had měděný a beránek také sú znamenali Kristovo umučenie, a ktož sú uží-

¹⁵⁰ Srov. Jana NECHUTOVÁ, *K charakteru eucharistie v české reformaci*, in: SPFFBU B19, 1971, s. 31–44.

¹⁵¹ „Sensus autem catholicus est, quod ille panis est corpus Christi sacramentaliter aut figurative i.e. id quod in natura sua manet panis materialis, licet iam sanctificatus, illud est corpus Christi secundum figuram et significacionem. Figuratur enim, quod caro Christi et eius sanguis pro nobis in cruce pacienter oblata sunt electorum merita, pastus, delicie, confortacio, letificatio et vivificacio spiritualis nec non et omnimoda sacietas, quo esurientes perfecte erunt saciati, sicut Christus diffuse declaravit Joh. VI. dicens: *Panis dei est, qui de celo descendit et dat vitam mundo, infra: Ego sum panis vivus, qui de celo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in eternum et panis, quem ergo dabo* (intelligere in cruce), *caro mea est pro mundi vita. Infra: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam eternam. Et iterum: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Quod oportet intelligi de manducacione spiritali, sive fiat mediante sacramento sive non. Multi enim sancti habent vitam eternam, qui sacramentum hoc nunquam viderunt...*“ JOANNIS DE ZACZ, *Tractatulus*, s. 5n.

¹⁵² P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 33.

vali věrně těch znamení, také jsou účastni umučení Kristova i jeho skutkův a spravedliví su skrze něho, jako i nyní věřící (...). A protože jich figury zcela su znamenaly Krista, ale skutečně su dosáhli věrní lidé toho, což Kristus svú smrtí dobrého přivedl jest.¹⁵³ V Petrově referenci je důležité slovo „věrně“, které odkazuje na přijímání dobrých (*boni, digni*), neboť ztotožnění jedině „pravdy“ (*res*) svátostných znamení (*sacramentum*) s milostí duchovního obecenství s Kristem vedlo v kontextu středověkého pohledu na otázku přijímání¹⁵⁴ s jistou nevyhnutelností k názoru, že obsahem svátosti je výhradně *manducatio spiritualis*, které je vlastní všem „věrným“ (*digni*). Aby postihl vnitřní obsah *manducatio spiritualis* v pohledu tábořských, Petr neváhá opět odkázat k jejich učení, podle kterého evangelijní slova „*Nisi manducaveritis*“ znamenají „(...) jedení těla Kristova a o pitie jeho krve duchovní (...)“ kteréžto jedení záleží v skutečném a pravém spojení duše s pánem Kristem, a v něho proměnění jesti tak potřebné, že nižádnému bez něho spasenu nelze býti, a dobrým toliko příležit.¹⁵⁵

Chelčický však tento výrok staví do širší souvislosti tábořského učení o duchovním bytu Kristově se svatými a v svatých skrze Ducha svatého v lásce, milosti a víře,¹⁵⁶ aby poukázal na v jeho očích kritický moment jejich pojetí *manducatio spiritualis*: „Protož diete, že Kristus jest hojněji a dokonaleji u věrném člověku (...) moudrostí, radú, a věrú osvěcuje jeho, a vuolí, láskú i náboženstvím zapaluje (...) Ta řeč ukazuje, že Kristus tak dokonale jest v člověku věrném skrze dary mnohé, že již nemóž více potřebovati ani jeho kde hledati, nebo sám v něm přebýváve všecko dobře dělá v něm.“¹⁵⁷ Pojetí duchovního bytu Kristova ve „věrných“ je v takové míře blízké výkladu *manducatio spiritualis*, že umožňuje vyvázání duchovního přijímání zcela z jeho vztahu ke svátosti. Petr sice nepopírá, že tábořští vztahují svátostná znamení chleba a vína k tomuto *manducatio spiritualis*, když říkají, že „svátost těla a krve Kristovy znamení (jest) těch rozličných jedení (tj. duchovních, PK) těla Kristova a tak vykládáte, že su proto ta znamení ustavena, aby skrze ně k nevidomým a duchovním věcem (...) přivedeni byli, poněvadž su tvářnost nevidomé pravdy neb milosti, a že su ty věci duchovnie spojeny přítomně k znamením.“¹⁵⁸ V cel-

153 Tamtéž, s. 46.

154 Srov. Ondřej PETRŮ, M. Matěj z Janova o častém svatém přijímání, Olomouc: Krystal, 1946. s. 75–79. Dále pak G. MACY, *Treasures From the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999, s. 36–58.

155 P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 51.

156 Tamtéž, s. 30n.

157 Tamtéž, s. 32.

158 Tamtéž s. 51.

kovém kontextu jejich učení však tento vztah ztrácí významu. Na tuto konsekvenci Petr tábořské upozorňuje: „[P]oněvadž předcházejí (tj. svátostná znamení, PK) věc znamenání a vedú k nie člověka tělesného, ješto pro svú hrubost sám od sebe pozdvihnúti se nemóž k duchovním a nevidomým věcem, kterak jest to nepodobné k tomu, položiti duchovní jedenie těla Kristova u pravém a skutečném spojení s Kristem, činiece ty skutky, které on v těle jsa činil, a že ti skutkové sú tělo jeho, a svátost položiti, že znamená ta spojení a ty skutky! Ktož je na sobě má, již tehdy nenie potřebie toho znamenie, poněvadž pravda znamenání u člověka jest, nebo se nepotřebuje vésti ku pravdě.“¹⁵⁹ Není obtížné postihnout jádro Petrovy kritiky. Spočívá v plném ztotožnění *corpus Christi proprium* s *corpus Christi mysticum*, jež tábořští teologové vykládají jako „pravé a skutečné spojení s Kristem“. Zmíněné ztotožnění však Chelčický čte ještě jiným způsobem. Domnívá se, že tábořská strana užívá slov „tělo Kristovo“ rovněž pro označení skutků, jimiž věrní (*boni*) v jednotě s Ježíšem Kristem jej následují a imitují (*imitatio Christi*) jeho skutky, které konal před svým vzkříšením. Takto mnohostranně interpretované duchovní přijímání ale v Petrových očích odjímá svátostným znamením i ten poslední smysl, který jim byl ponechán, totiž že jsme jimi, jako lidé tělesní, vedeni k duchovní *res*. Neboť naplněné duchovní přijímání a spočinutí v něm, jež jsou jediným myslitelným obsahem (*res*) svátostných znamení, znamenají trvalé setrvání milosti Kristovy při věrném člověku. Pak ale není důvod, aby již věrní byli k této pravdě svátostnými znameními přiváděni. Tábořské učení o eucharistii, tj. radikální pojetí a interpretace „těla Kristova“ a *manducatio spiritualis*, vede ve svém důsledku k vyprázdňení svátostného charakteru (ve smyslu účinného znamení milosti) eucharistie, neboť přes zachování formálních rysů tradičního teologického diskurzu zbavuje věcně svátostná znamení chleba a vína (*sacramentum*) spásného významu (a to i jen jejich schopnosti vést jako znamení tělesného člověka k věcem nevidomým a duchovním). Petr Chelčický tuto vnitřní tendenci tábořského pojetí *manducatio spiritualis* zachytil v jeho rozlišení svátostného a duchovního přijímání: 1) svátostné přijímání jest jedení těla Kristova ve znamení, které má býti činěno na jeho památku; 2) duchovní přijímání jest jedení těla Kristova u pravdě, a rozumí se jím přijímání ustavičné, tj. přebývání skrze víru v Kristu bez svátostných znamení – pouze toto přijímání je nezbytné a potřebné ke spáse.¹⁶⁰ Skutečnost, že tábořské pojetí vede v konečném důsledku k opomíjení svátostného slavení a přijímání eucharistie v životě křesťanů, k opuštění svátostného přijímání jako obecně v řádu spásy nepotřebného (zbytného) a ke zbavení smyslu Kristova ustanovení, dokládá

159 Tamtéž s. 51.

160 Tamtéž s. 34.

Petr náboženskou praxí mnohých táborských radikálů, kteří po svátostném znamení chleba šlapali a víno vylévali z kalichů na zem.¹⁶¹

Petr Chelčický ve své polemice sestupuje ještě hlouběji, aby odhalil poslední kořen tohoto postoje. Podezírá jej ze **zrušení eschatologické hranice mezi přítomným časem a životem věčným**, hranice, kterou se snažili táborští teologové podržet svým učením o podstatné, tělesné přítomnosti Krista výlučně v nebesích a odmítáním této přítomnosti ve svátosti. Toto zpochybnění eschatologické hranice, a tedy řádu dějin spásy, se událo právě na půdě jejich pojetí *manducatio spiritualis*: „Nebo jakož pravíte o povýšení toho diela a jiedla duchovnieho těla Kristova, že záleží na pravém a skutečném spojení duše s Kristem a na proměnění jeho, tehdy takového jedenie netoliko svátost nebo co jiného nemóž předznamenati a s ním spojená býti, ale tak jesti vysoké to jedenie, že lidi přesahá. Nebo koho naleznem, ješto by se skutečně a právě s Kristem spojil a v něho se proměnil?“¹⁶² Soudíme, že Petr neviděl plně a uskutečněné *manducatio spiritualis* jako skutečnost přítomnou, ale eschatologickou,¹⁶³ a zrušení této hranice považoval za pravý důvod táborského ambivalentního postoje ke svátostnému přijímání!¹⁶⁴

Proti táborskému způsobu interpretace evangelijního „*Nisi manducaveritis*“ staví Petr výklad, který tvořil duchovní osu teologie Matěje z Janova a Jakoubka ze Stříbra, předních teologů české reformace. Svá slova „*Nisi manducaveritis*“ Ježíš vztahoval na své tělo přítomné ve svátostných znameních chleba (a vína), a tedy na *manducatio sacramentalis*.¹⁶⁵ Teologickým vyjádřením jejich

161 Potvrzení vnitřní rozpornosti táborského učení, která se v praxi projevuje pohrdáním svátostí, spatřuje Petr nejen mezi některými radikálními stoupenci táborské sakramentologie, kteří počítají svátostný chléb a víno za nižší než běžný chléb a víno, ale rovněž v určité krajní interpretaci táborského učení některými kazateli, kteří svátostný chléb a víno spolu s liturgickou úctou a liturgickým jazykem považovali za modloslužbu – Petr zde poukazuje na skutečnost, že recept táborského učení zjevně podtrhla znakový charakter svátosti, který zbavila podstatnější vazby na její res, a že ze svých teologických východisek tomuto posunu táborští ztěžili nemohli zabránit; Tamtéž, s. 36.

162 Tamtéž, s. 52.

163 Tak učil např. i Alexander Halský. Srov. G. MACY, *Reception*, 37n.

164 Bylo by zajímavé rozvést tuto Petrovu myšlenku v kontextu soudobých ekleziologických úvah, v jejichž středu stojí přesvědčení, že jedinou skutečnou církví je společenství těch, kdo jsou Bohem předurčení (praedestinati) ke spáse. Neobsahuje toto učení ve své krajní podobě rovněž pokušení zrušit v přítomném čase eschatologickou hranici, jehož si Hus byl implicitně vědom a snažil se mu bránit? Srov. Z. KUČERA, *Ekklesiologický výklad*, s. 147–153.

165 „Nemuož to děleno býti, když ustavuje tělo své v posvátné oběti, die: *Vezněte a jzte. Toť jest tělo mé, které za vás zrazeno bude*. A v prvnie řeči die: *Nebudete-li jísti těla syna člověka a píti krve jeho, nebudete mieti života v sobě. Kto jie tělo mé a pie krev mú, má život*

pravdivosti je pak i učení o podstatné tělesné přítomnosti Krista ve svátosti, za jehož pramen byla obecně považována evangelijní slova o poslední večeři Páně.¹⁶⁶ Petřův výklad zmíněných textů se projevuje i v jeho pojetí vztahu mezi svátostným a duchovním přijímáním: „[T]i, kteříž jedie právě a věrně tělo jeho, berú z toho jediné užitky veliké duchovnie: ale však těch užitkův duchovních nepravie tělem jeho, ale kladú u prostředek jedenie, a jedenie těla jeho, kteréž jest za nás zrazeno. Ale zase odjíti jedenie a odjíti tělo jeho, i nazývati samotnie užitky duchovnie tělem i jedením toho těla, k tomu nemáe jediného slova ze čtenie...“¹⁶⁷ Nejzazší *res* svátosti je přijímána skrze hodné přijímání pravdy těla Kristova (*res et sacramentum*). O tom, že této podstatné přítomnosti ve svátosti nelze rozumět v předmětných prostorových kategoriích (*in loco*), ale duchovně, svědčí text, který rovněž prokazuje Chelčického přijetí *konsubstanciačního* učení. V kontextu jeho polemiky však netvoří základní motiv, neboť tím je obhajoba víry v podstatnou přítomnost, nikoli její další filozofická explikace: „Ale o tom jedení těla Kristova s jedné strany muožem držeti, že tělelně jieme je, jelikož držíme jeho spojenie s tělelnú svátostí, ješto jest pokrm člověka, tak muožem říci, že tělelně jieme v té svátosti, nebo sama svátost nenie, ale spolu s tělem jeho. A když tak spojenie *dvú podstatú* v jedné oběti jest, protož muož přidáno býti jedenie tělelné, nebo jedna věc jest tělelnú věcí, ale na druhú stranu mluviece tělo Kristovo nikakéž nemuož jedeno býti ani od duše ani od těla tiem tělelným žvaním ani požieráním. Ale duše skrze vieru a milost jie tělo Kristovo a rozžívá v paměti a v žádosti, přemietajiece s libostí v paměti bytie a skutky ty, které jest on v tom činil a užitek z jedenie béře, když se v týž obraz jeho života vnášie.“¹⁶⁸ Právě citovaná Petrova slova dobře ukazují, jak v jeho myšlení základní rysy duchovního přijímání pronikají do pojetí přijímání svátostného a drží jejich jednotu na straně hodně přijímajících. Důraz, který je v textech kladen na víru v reálnou podstatnou přítomnost těla Páně ve svátostných darech, vychází ze základního teologického přesvědčení, že Bůh zjednává spásu člověka skrze tělo Kristo-

věčný. A ta řeč jednostajná slova má řkúci ‘tělo mé, tělo mé’. Jedna jako druhá a obě velíta jiesti to tělo. Pak-li řkú, že nenie jeden rozum obú, tehdy jest vydal dvoje tělo své k jedení a musít jedenie dvoje býti.“ Petr CHELČICKÝ, *Žprávy o svátostech*, in Petr CHELČICKÝ, *Žprávy o svátostech, O rotách českých, O nejvyšším biskupu Pánu Kristu*, M. Opočenský (ed.), Acta Reformationem Bohemicam Illustrantia, Praha 1980, s. 38.

¹⁶⁶ Oba texty čte Petr ve stejné sémantické (hermeneutické) rovině. V tom je jistá paralela s táborskými, kteří oba texty rovněž četli ve stejné sémantické (hermeneutické) rovině, nicméně odlišné od Petrovy.

¹⁶⁷ P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 41.

¹⁶⁸ P. CHELČICKÝ, *Žprávy*, s. 39; kurzívou označil – PK.

vo.¹⁶⁹ Právě tělo Kristovo přijímají hodní i nehodní (*digni et indigni*), ale pouze hodní (*digni*) mají účast na *res et non sacramentum*, jíž je duchovní obecnství s Kristem v milosti.¹⁷⁰ Petr však pevně drží, že tato účast na nejzazší pravdě svátosti se děje skrze hodné svátostné přijímání podstatného těla Kristova ve svátosti: „Ale v sobě takové spojenie a proměnění samotně není řečeno od Krista jedenie, ale pro spojenie řečeno jest: Ktož jie...ve mně přebývá a já v něm.“¹⁷¹ Je to právě **hodné svátostné přijímání podstatného těla Kristova ve svátosti, tj. *in signo***, které vyznačuje eschatologickou hranici mezi *manducatio spiritualis* v dějinách a v budoucí slávě, neboť „[k]onec pravého jedenie budeť poznán na tom, ktož *potom* v Kristu *věru a láskú ostane* (...) A k tomu jest to pověděno, že jest to pravý užitek jedenie jeho těla – *potom konečné v něm přebývanie*; ale nevěrné jest učenie chváliti přebývanie v Kristu, odejmúce jedenie jeho těla“.¹⁷² Petr Chelčický důrazně trvá na tom, že v řádu Kristova ustanovení (a tedy též dějin spásy) jsou oba způsoby přijímání – tj. svátostné a duchovní – vnitřně spojeny v lidským ustanovením nezrušitelné vzájemné relaci: *manducatio sacramentalis* je *terminus a quo* pro *manducatio spiritualis*, které je naopak *terminus ad quem* pro *manducatio sacramentalis*.

V řádu dějin spásy nerozlučné spojení svátostného a duchovního přijímání se stalo i Petrovi pravdou, kterou s vášnivostí sobě vlastní hájil jako zralý plod české reformace. Jeho obava o osud a důstojnost svátostného přijímání jen potvrzuje, že důraz na svátostný kalich a jeho význam v životě křesťanů měl své opodstatnění a smysl pouze na pozadí praxe častého svátostné-

169 „A že Buoh kterakkoli k spasení lidem dal se jest, tak se jest dal jim skrze tělo Kristovo...Protož Buoh syn v těle chodě, mohl jest proto říci: *Ját jsem chléb živý*. Nebo skrze tělo své sám se dává nám za všechny užitky a zvláště, když sám své tělo ustavuje za pravý pokrm, tehdy jsa jedna osoba s tím tělem, mohl jest tak v pravdě říci: *Ját jsem chléb živý*. Nebo sám se dává v nasycenie duše v jedení těla svého.“ Tamtéž, s. 38. A jinde: „Ale však každá milost skrze Pána našeho Ježíše Krista jest skrze přítomnost jeho v těle a na kříži. A on, jakož chtěl oné přítomnosti z potřeby našeho spasenie, takéž i této přítomnosti v svátosti chtěl jest z též potřeby.“ Tamtéž, s. 40.

170 Když se Petr snaží ze své pozice dát nějaký smysl táborskému tvrzení, že lidé přijímají ve svátosti milosti smrti těla Kristova zasloužené, soudí, že Bůh může k nějakému znamení zaslíbit darování své milosti. Petr však dodává, že „jest-li tak přítomna milost znamení, tehdy i zlý vezme...“, a tím se distancuje od táborských, kteří v jeho referenci tvrdí, že „ten toliko, kterýž s těmito ctnostmi napřed psanými (tj. *bonus, dignus* – PK) k svátostem Kristovým přistupá, tenť v pravdě jie Krista, kterýž se dává duchovně v těch svátostech...“; Petr pak dovozuje: „A tak odpieráte i těla Kristova i milostí přítomných zlým, jedině dobrým milosti pójciece v jedení těch znamení.“ Podle Petra však, vykládaje Pavlův text z 1Kor, může být pouze ten vinen tělem a krví Páně, kdo nehodně přijímá pravdu těla Kristova ve svátosti. P. CHELČICKÝ, *Replika*, s. 43.

171 Tamtéž s. 50.

172 Tamtéž s. 55. kurzívou označil – PK

ho přijímání. Z tohoto úhlu pohledu je dobře patrné, proč Petr Chelčický nebrání samotné podávání z kalicha, které táborští neopustili, ale duchovní základy křesťanské existence, pro niž je svátostné společenství s Kristem, který se podle svého závazného slova pravdivě (a tedy podstatně) dává člověku *in signo* – v přijímaných znameních chleba i vína, cestou k plnosti věčného života, která je eschatologickou skutečností za hranicí dějin. V jeho očích však táborští svým celkovým pojetím „těla Kristova“, jeho duchovního bytu ve věrných a *manducatio spiritualis* právě tento základ duchovního života opouštějí. Rozpoznání Petrova náhledu, že nepřiznaným předpokladem tábořského učení o eucharistii je zrušení eschatologické hranice lidských dějin, hranice mezi dějinnou existencí a plností věčného života, považujeme za klíčové s ohledem na položenou základní otázku, již se snažíme v této části práce zodpovědět.

Pavel Kolář, “Neb novým angelským obyčejem krmeni budou” [„For they will be fed according to a new angelic habit“]: On the chiliastic argument about the holly communion in the Chelčický’s Replica against Mikuláš Biskupec of Tábor.

The article is mostly dedicated to the critical discussion on Eucharistic theology of Taborites in the theological work of Petr Chelčický. One of the most important sources for Chelčický’s interpretation of Taborite Eucharistic teaching were writings of Jan Němec ze Žatce (Joannes de Zacz). We concentrated on Žatecký’s concept of four modi essendi that is marked by specific understanding of Christ’s bodily presence. This presence is thoroughly conceived in objective, non-personal terms as a circumscribed presence in loco in Žatecký’s work. Consequently, Christ cannot be present this way in the human history after his resurrection and glorification. Thus, it is impossible to assert that he is present in the Eucharistic gifts substantially and corporally. The only mode of sacramental presence is the spiritual one, which is directed toward and accomplished in Christ’s graceful dwelling among and in his saints. Christ’s spiritual dwelling in saints is interpreted as the true manducatio spiritualis the faithful participate on. Nevertheless, the participation is often realized without an actual sacramental reception of the gifts and is not subjected to it. Chelčický saw in Žatecký’s teaching a real threat to the traditional Christian apprehension of human existence in history. In his opinion, Žatecký’s notion of manducatio spiritualis is an attempt to abolish the eschatological bounds of human history and to release human beings from the conditioned existence in history. We suggested that Taborite Chiliasm might be a concrete horizon of Žatecký’s theological interpretation of manducatio spiritualis.

Radical Tábor Chiliasm identified several modes of eschatological arrival of Christ. That is why some articles say that he would come at the time of “the present age of passing away” and he would come secretly as a thief “by means of the new next to turn over his kingdom”. This Christ’s arrival will not be the time of mercy but the time of “revenge and retribution in fire and sword”. Christ will come obviously and physically, but not yet to the last judgment, however, in order to establish his kingdom and radically renovate the Church in its state “on the journey”. The renovation of the Church has significant social features. It is typical of the image of the Church renovated by

Christ that human needs and people's relationships are significantly outshined with spiritual and eschatological features which were typical of the life in paradise and now they will take place on the earth and on five mountains in the process of renewal. These features include full saturation of corporeal and spiritual needs, "holy copulation" of a man and a woman, immaculate conception (without man's seminal fluid), child delivery without pain, sadness and sin. The return to standards of the apostolic Church is only a step towards the renovation since at that time the Church will boast more fame and spiritual gifts than at the time of apostolic Church. Tábor chiliasts were convinced that the time of renewal had already arrived and they participated in it by means of their radical methods. As regards our point of view we consider important the idea that at this time of renewal before the last judgment sacramenta will disappear, but the accepted res will be retained: "[Without] the need to baptize with water, since they will be baptized in the holy ghost. There will not be the magnificent sacrament of the holy body "tangible or visible sacrament" since they will be fed with the new angel custom, not in the memory of Christ's martyrdom but in the memory of his victory" (Vavřinec z Březové, Kronika, p. 54). With regard to the tragic and cruel destiny of radical chiliasts in south-Bohemian forests – near the Příběnice castle in 1421 we cannot assume that their teachings immediately influenced the sacramental theology of the Tábor party. Nevertheless, we assume that it is necessary to retain the chiliastic picture of human existence and the Church of the last days as one of hermeneutic keys to the Tábor teachings about the Lords Last Supper. The issue is that in the apocalyptic-eschatological vision it expresses a thought about redemptive-historical presence of Christ on the right side of the God and his repeated presence on the earth. In the chiliastic concept of the "renewal time" – of which immanent bodily relationships between people and arriving corporeal Christ is typical – the border between the present time and the time of the last judgment is significantly relativized. Since the present apocalyptic acting of Tábor chiliasts is one side of a coin the other side is the "renewal time" as best presented by their idea of five refuge towns or mountains. We can also monitor the chiliastic idea of human carnality and interpersonal relationships. Jesus Christ released himself from the respective dimension of human relationships by his ascension and he shall return to it upon his arrival at the "time of renewal" and to the last judgment. In this context sacramenta relate to the field of mediating between physical life of people in the course of history and physical existence of Jesus Christ on the right side of the Father God. Their decline will result from the renovation of Christ's corporeal presence in our history at the "time of renewal". Sacraments are thus formed by the substantial distance between

life of people and celebrated corporeal existence of Jesus Christ which is presented in the space category “on the right side of the God”. However if Táborites thought about carnality exclusively in space categories, than the belief in realistic, significant presence of the Christ’s body and his blood in the Eucharistic gifts of the Lord’s Supper would not only cancel the respective distance which currently expresses the history of salvation, but it would de facto deny the meaning of Eucharistic signs of bread and wine. Now we can newly understand Chelčický’s conclusion that for them the only presence of Christ in Eucharistic species (and thus on the earth), corresponding with the history of salvation, is in our history the spiritual presence through a word, the truth, power, wisdom, light, belief, love, mercy, through the Holy Spirit (Chelčický, Replika, s. 22n a 30n)

Chelčický assumed that in this spiritual way the Christ is present only in the lives of saints and that was why he saw in Tábor teachings about spiritual Holy Communion the theological reflection of the original chiliastic movement and its eschatological visions. Chelčický in opposition to Žatecký stresses the faith in substantial and corporeal, though spiritual presence of Christ’s body and blood in Eucharistic gifts. This real both corporeal and spiritual presence of Christ in the Eucharistic species is a guarantee of the true *manducatio spiritualis*. The graceful spiritual communion which constitutes the *res et non sacramentum* of the sacrament is then achieved through sacramental reception of the gifts. The sacramental reception expresses and preserves the eschatological bounds of the coming God’s Kingdom as well as the conditioned human existence in history up to its consumation.

IV. RECENZE

Antonín KALOUS, Matyáš Korvín (1443–1490).

Uherský a český král.

Veduta, České Budějovice 2009, 512 s.

Osobnosť uhorského a českého kráľa Mateja Korvína bola v českej historiografii doteraz postavou zaznávanou a do istej miery zabudnutou. Nevznikla o ňom ani jedna samostatná monografia, ak sa aj v prácach historikov okrajovo zmieňoval, hodnotili ho skôr ako postavu vyslovene negatívnu v úlohe uzurpátora českej koruny a nepriateľa „husitského“ kráľa Jiřího z Poděbrad. Tento tón vniesol do českej historiografie František Palacký a až v posledných rokoch vznikajú nové práce, ktoré sa usilujú zbaviť nánosu historických stereotypov a prístupujú k osobnosti Mateja Korvína *sine ira et studio*. Obraz Mateja Korvína v maďarskej historiografii je, naopak, diametrálne odlišný. Korvín je silne glorifikovanou postavou maďarských dejín, doslova národným symbolom a hrdinom. Historická spisba venovaná tomuto panovníkovi je veľmi bohatá, v tom sa líši od českej historiografie, obidve však spája spomínaný historický stereotyp, ktorý deformuje obraz tejto pozoruhodnej osobnosti uhorských aj českých dejín, v jednom prípade v kladnom zmysle, v druhom v zápornom. Napriek pokusom maďarských historikov o triezvejší a kritickejší pohľad na vládu Mateja Korvína základná tendencia do istej miery pretrváva.

O to väčšmi treba privítať prácu Antonína Kalousa venovanú Matejovi Korvínovi. Nielen preto, že je to vôbec prvá česká monografia o tomto panovníkovi. Antonín Kalous mal navyše veľkú výhodu voči svojim kolegom: študoval históriu v Budapešti a znalosť maďarčiny mu umožnila bohato využiť rozsiahlu „korvínovskú“ literatúru. Jeho úctyhodná kniha je výsledkom dlhodobého štúdia; využil veľmi dôkladne nielen dostupnú maďarskú literatúru, ktorú konfrontoval s českou a moravskou historiografiou, ale zužitkoval aj svoj výskum v rôznych archívoch (najvýraznejšie to cítiť v prípade Vatikánskeho archívu, ale aj mnohých iných). Na viacerých miestach tak autor dopĺňa alebo koriguje poznatky staršej literatúry. Súčasne je jeho dielo akousi syntézou doterajšieho bádania o Matejovi Korvínovi, mostom, ktorý spája maďarskú a českú historiografiu a vytvára základ pre ich budúcu vzájomnú odbornú konfrontáciu a komunikáciu, ktorej bránila predovšetkým jazyková bariéra. A. Kalous v mnohom dopĺňa maďarské práce o poznatky získané z českých a moravských archívov a literatúry, a naopak, sprostredkováva českým,

moravským aj slovenským historikom momentálny stav výskumu korvínovskej problematiky v maďarskej odbornej spisbe. To je jednoznačný a nesporný prínos tejto práce.

Súčasne je to do istej miery aj istým handicapom Kalousovho inak pozoruhodného diela. V častiach, ktoré sa dotýkajú Mateja Korvína v súvislostiach uhorských, je autor veľmi silne ovplyvnený maďarskou literatúrou, predovšetkým prácami Andrása Kubínyiho, najvýznamnejšieho odborníka na uhorské dejiny v časoch Mateja Korvína. Platí to predovšetkým o 2. kapitole (Opory Matyášovi moci), ktorá je venovaná reformám a systému vlády Mateja Korvína v Uhorsku. Autor v tejto časti v podstate iba sprostredkovať poznatky z prác maďarskej historiografie, s ktorými navyše možno v niektorých tvrdeniach polemizovať. Na škodu veci, v tejto kapitole problematiku málo hodnotí, neprináša nové poznatky, neponúka vlastné závery, čo je dané zrejme aj tým, že v tejto časti v minimálnej miere využíval pramenný materiál, ale vychádzal predovšetkým z literatúry.

Najväčšmi je toto „zajatie“ autora v hraniciach maďarskej literatúry a chýbajúci odstup cítiť pri používaní osobných mien, ktoré na mňa osobne pôsobilo veľmi rušivo. Antonín Kalous sa rozhodol používať mená uhorských šľachticov v maďarskej podobe, ktorá sa v prameňoch nevyskytuje, vznikla podstatne neskôr a je zaužívaná v maďarskej literatúre. Ťažko povedať, aké dôvody k tomu autora viedli (azda, aby bol čitateľ jeho knihy „kompaktibilný“ s maďarskou literatúrou?), ale tento prístup je ahistorický a mätúci (napadá mi azda len prirovnanie, že by sa v českej a slovenskej literatúre písalo o Heinrichovi von Rosenberg alebo Ulrichovi von Rosenberg namiesto o Jiřím a Oldřichovi z Rožmberka, s tým rozdielom, že nemecká podoba ich mena sa aspoň v prameňoch skutočne používala na rozdiel od maďarskej). V stredovekých písomných prameňoch nenachádzame Rozgonyiho, Perényiho, Thurócziho, Homonnaiho atď., ale šľachticov z Perína (v prameňoch de Peryn alebo de Peren), z Rozhanoviec (de Rozgon, Rosgon), z Turca (de Thurocz), Drugethoviec z Humenného (Drugeth de Humenne aj de Homonna) atď. Uvedením ahistorickej maďarskej podoby mena navyše autor znižuje výpovednú hodnotu predikátu, len čitateľ zbehlý v uhorských dejinách bude vedieť, že Sankfalvai je šľachtic zo Šankoviec v Gemerskej župe, Urban Nagylucsei je Urban z Veľkého Lúča v Bratislavskej župe a pod. Pritom lokalizácia rodového majetku nesie v sebe dôležitú informáciu, umožňuje sledovať a pochopiť systém familiarity a tým sledovať rôzne (na prvý pohľad skryté) súvislosti a vzťahy. Ak by sme aj akceptovali autorov osobný dôvod uvádzania maďarskej podoby šľachtických predikátov, ktorý mal ale v takom prípade vysvetliť, len ťažko možno prijať uvádzanie maďarskej podoby krstných mien, ako napr. Rénold (Rozgonyi), hoci v prameňoch vystupuje ako Rainold, čo je evidentne

nemecké meno Reinhold. Rovnako autor namiesto Imricha (v lat. prameňoch Emericus) používa maďarskú podobu Imre. Navyše ani v tomto nie je dôsledný a tak ponúka v prípade mien uhorských šľachticov úplné babylónske zmätenie jazykov: raz sú písané po maďarsky, inokedy po latinsky: napr. Dionýz so Seče ako Dionysius (tentoraz nie maďarsky Dénes), inokedy zasa po česky, napr. Štěpán. Úplne nepochopiteľné sú autorom vytvorené najrozličnejšie kombinácie týchto jazykov, napr. latinsko-maďarská Dionysius Szécsi, maďarsko-slovenská Imre Zápolský (prečo nie Imrich?) alebo naopak česko-maďarská Štěpán Várdai, Štěpán Perényi. Navyše ani tieto mená nepoužíva autor dôsledne a tak sa v knihe stretáme s Imrem Zápolským (s. 64) aj s Imrem Szapolyai (s. 90), čo pre človeka neznaleho uhorských dejín či maďarčiny môže znamenať, že sa jedná o dve osoby. Niekde zase autor predikát preloží do češtiny ako napr. v prípade grófov zo Svätého Jura (maď. Szentgyörgyi), ktorých uvádza s predikátom zo Sv. Jiří.

Ešte menej akceptovateľné ako používanie maďarských podôb mien je používanie maďarských názvov lokalít na území Slovenska (opäť pre lepšiu predstavu uvádzam príklad, že by sa v slovenskej literatúre používal názov Brünn pre Brno, alebo Eger pre Cheb, hoci sa nepochybne oba názvy v stredoveku používali a v nemecky písanej literatúre používajú doteraz). Naozaj si neviem vysvetliť, prečo autor napr. namiesto Čeklís (dnes Bernolákov, v príslušnom prameni, na ktorý sa autor odvoláva Chekles) zvolil v texte maďarský názov Cseklész (s. 155).

V tejto súvislosti by som autorovi vytkla aj to, že nerozlišuje pojem „uhorský“ a „maďarský“. Maďarská historiografia používa pre oba významy termín „magyar“, hoci na nepresnosť takejto terminológie pre stredovek upozorňovali aj niektorí maďarskí historici (P. Engel). Termín uhorský, Uhorsko, Uhor je širší a nie je etnicky vymedzený. „Natio Hungarica“ je termín, ktorý označoval plnoprávných (privilegovaných) obyvateľov Uhorska bez ohľadu na ich národnosť, termín Uhorsko mal teritoriálny význam, nie etnický. Písať preto o „maďarskej rodine“ Rozgonyi (s. 32) je nesprávne, išlo o uhorský šľachtický rod (či sa sami vnímali ako Maďari, Česi, Nemci, Slováci a pod., zostane pre nás navždy tajomstvom), isté je, že vysledovať v multietnickom stredovekom Uhorsku, kto bol akej národnosti, je nemožné. Autor síce správne uvádza, že prenášať umelé, ahistorické kategórie akou je problém národnej príslušnosti do stredoveku je nesprávne, jedným dychom však dodáva, že Matejova matka bola etnická Maďarka (!). V skutočnosti bola príslušníčkou rodu pochádzajúceho z rumunskej oblasti Sălaj (maďarsky Szilágyság) a jej etnicita je rovnakou neznámou ako v prípade Korvínovho otca. A. Kalous napokon konštatuje, že s istotou je možné povedať, že Matej Korvín bol *Hungarus*, s čím v zásade možno súhlasiť. Treba však upozorniť na fakt, že termín *Hun-*

garus mohol byť chápaný v istom kontexte aj etnicky a to vtedy, ak sa používal ako označenie národnosti v etnicky pestrom prostredí v rámci Uhorského kráľovstva (bežne sa s tým stretávame v mestskom prostredí) a vtedy ho treba skutočne chápať ako „Maďar“ na rozdiel od teritoriálne a štátne chápaného *Hungarus*, ako som uviedla vyššie. Treba preto vždy vychádzať z daného kontextu a na základe toho použiť primeraný termín, či už „uhorský“ alebo „maďarský“.

K časti venovanej oporám panovníckej moci v Uhorskom kráľovstve by som dodala ešte niekoľko drobnejších poznámok, predovšetkým k fungovaniu kráľovského dvora. Autor predkladá niekoľko tvrdení, ktoré by bolo potrebné doložiť konkrétnymi prameňmi alebo aspoň odkazmi na literatúru, ako napr. tvrdenie o tom, že kráľovský dvorník predsedal kráľovskej rade a vyhlasoval jej rozhodnutia (s. 75). S týmto údajom som sa v literatúre ani v prameňoch nestretla, chýbal mi preto odkaz. Ako významného úradníka dvora Kalous uvádza správcu (*provisor curiae*), ktorý mal spravovať všetok súkromný kráľovský majetok, ale aj samotný dvor po hospodárskej stránke (s. 75). V skutočnosti v stredoveku nejestvoval iný kráľovský majetok ako súkromný, lebo aj všetky príjmy do „štátnej“ pokladnice boli súkromné kráľovské príjmy, ktorými disponoval panovník a spravoval ich hlavný pokladník (*summus thesaurarius*), ktorého autor na tomto mieste medzi dvorskými hodnosťami vôbec neuvádza. Azda došlo iba k omylu, lebo v tabuľke na s. 98–99 A. Kalous pokladníka do zoznamu dvorských úradníkov zaradil, ale naopak neuvádza provizora, ktorý mal podľa tvrdenia na s. 75 mať dokonca súdne právomoci. Celkovo je Kalousov opis uhorského kráľovského dvora dosť zjednodušujúci a na niektorých miestach nepresný, napr. tvrdenie, že familiantov kráľovského dvora je možné považovať za dvorskú šľachtu, je zavádzajúce, familiantmi boli často aj nešľachtici – mešťania, ktorých rozhodne nemožno považovať za dvorskú šľachtu, ale len za dvoranov (*aulici*). Nezrozumiteľná je aj formulácia, že „preláti – zvláštne významnejšie kapituly a opatstvá – plnili funkciu tzv. hodnoverných miest (s. 79). Preláti sú najvyšší predstavitelia cirkvi v Uhorsku: ostrihomský a kaločský arcibiskup a jednotliví biskupi, nemožno ich stotožňovať s kapitulami a opátstvami a rozhodne neplnili funkciu hodnoverných miest. Kráľovskú radu netvorili magnáti a preláti (s. 156), ale baróni a preláti. Magnáti (veľmoži) je širší pojem zahŕňajúci príslušníkov aristokracie. Upresniť treba tvrdenie, že súdnu právomoc na súdnom dvore „zvláštnej kráľovej prítomnosti“ (*specialis presentia regia*) prevzal od 14. storočia najvyšší kráľovský kancelár. Za Žigmunda tento súd zastával, v prípade, ak nebol kráľ osobne prítomný, protonotár v prameňoch nazývaný *diffinitor* (= *definitor*) *causarum*. Dlhé roky (1395–1428) viedol na Žigmundovom dvore tento súd bližšie neznámy magister Jakub, nie kráľovský kancelár.

Niekoľko drobných omylov obsahuje aj stať venovaná vojenstvu. *Militia portalis*, portálne vojsko, ktoré zaviedol kráľ Žigmund nebolo „rekrutované ze sedláků a rolníků“ (s. 102), ako sa domnieva autor, ale bolo to vojsko, ktoré stávali jednotliví šľachtici podľa veľkosti svojho majetku, resp. podľa počtu poddanských port (t.j. brán, brána predstavovala jednu hospodársku usadlosť ako základnú daňovú jednotku). Šľachtici mohli do boja poslať kohokoľvek, vlastných sedliakov alebo aj profesionálnych žoldnierov, rozhodne nemožno tvrdiť, že išlo o vojsko regrutované z roľníkov. Touto povinnosťou neboli zatažení poddaní, ako nesprávne Kalous uvádza (s. 103) tvrdiac, že povinnosťou poddaných bolo postaviť z každých 20 usadlostí jedného vojaka, ale šľachtici, pričom poddaných sa to nijako nemuselo dotknúť (išlo o peniaze, ktoré od poddaných zemepán dostal a za ktoré postavil vojsko). Ani magnáti a preláti, ktorí mali právo viesť do boja vojakov pod vlastnou zástavou (tzv. bandéria, preto banderiálni páni), nemali povinnosť stavať vojsko zo svojich vlastných poddaných ako uvádza autor. V ich oddieloch bojovali najčastejšie ich šľachtickí familiári alebo žoldnieri, čo ale nevyučuje skutočnosť, že mohli vyslať do boja aj bojaschopných sedliakov. Zaujímavé je autorom použité označenie Matejovho žoldnierskeho vojska ako „čierna rota“. Zaužívaným termínom je „čierne vojsko“ (v maďarskej literatúre *fekete sereg*), škoda, že autor nevysvetlil, prečo zvolil termín rota (ide snáď o opravu staršieho nesprávneho označenie čierne vojsko?).

Vyššie uvádzané nepresnosti celkom istotne nevyplývajú z neznalosti autora. Sú skôr dôsledkom toho, že A. Kalous v tomto prípade zvolil príliš široký záber, ktorý si vyžadoval neprimerané zjednodušovanie. Problematike uhorského kráľovského dvora, dvorským štruktúram, správe krajiny, či vojenstva sú venované desiatky prác a ťažko ich teda podať v rámci monografie venovanej toľkým aspektom života, vlády a politiky Mateja Korvína, na niekoľkých stranách. Azda by bolo bývalo účelnejšie, keby sa autor venoval skôr konkrétnym problémom, peripetiám a udalostiam Korvínovej vlády v Uhorsku, ktoré sa mi naopak zdali neprimerane stručné ako objasňovaniu fungovania uhorského mocenského a správneho systému.

Vyššie uvedené drobnosti však nijako neuberajú predloženej práci na kvalite. Jedná sa skutočne o dielo, pre ktoré sa hodí výstižné české slovo „stěžejní“, nakoľko sa celkom istotne stane na dlhé obdobie základnou, východiskovou prácou pre historikov zaoberajúcich sa týmto významným panovníkom a jeho dobou. Antonín Kalous položil základné kamene k prehodnoteniu Matejovej vlády v krajinách Českej koruny, k prehodnoteniu jeho vojenských úspechov (predovšetkým v bojoch s Turkami sa ukázal skôr ako neúspešný napriek svojej povesti), k hodnoteniu jeho politiky vo vzťahu k pápežskej kúrii, Taliansku, cisárovi, ako aj k dvorskej kultúre a prezentácii moci. Prináša množstvo

údajov aj k osobnej biografii tohto vladára, jeho manželstvám či snahe legitimizovať nevlastného syna Jána Korvína a založiť tak vlastnú panovnícku dynastiu. Celkovo je však pohľad A. Kalousa na Mateja Korvína veľmi láskavý, miestami až idealizujúci. Snahu bagatelizovať sporné Matejove politické kroky vytkli autorovi už iní recenzenti. Takisto by azda bolo potrebné dôraznejšie upozorniť na skutočnosť, že Korvínove politické ambície, predovšetkým jeho snaha o získanie českej koruny, ale aj ďalšie jeho vojensko-politické dobrodružstvá oslabovali Uhorsko, nielen vnútorne, ale predovšetkým z hľadiska čoraz akútnejšieho tureckého nebezpečenstva a práve tento fakt bol hlavným dôvodom vzniku domácej opozície a Vitězovho spiknutia. Až úsmevná je snaha autora (mimochodom prevzatá od maďarského historika Gyulu Rázsó) vysvetliť Matejovu dobyvačnú vojnu voči Rakúsku a cisárovi v roku 1477 ako prejav boja proti Turkom (!). Korvín údajne chcel predísť situácii, že ho cisár napadne odzadu počas protitureckého ťaženia, preto napadol preventívne on jeho. Hlavným prameňom, ktorý má túto skutočnosť dokazovať, je tendenčný list samotného Korvína, ktorým pápežovi Sixtovi VI. túto vojnu zdôvodňoval. Je ťažké „vzdorovať duchu doby“ uviedol na záver svojej recenzie Kalousovho „Matyáša“ Petr Čornej. Dovolím si parafrázovať túto ním použitú Jungovu myšlienku: je ťažké vzdorovať duchu maďarskej historickej spisby o Matejovi Korvínovi. Vytváraniu idealizovaného obrazu svojej osobnosti a jej oslave venoval Korvín veľa úsilia už počas života. Za týmto účelom pozýval na kráľovský dvor historiografov, ktorí stvorili legendu, ešte mnoho stáročí po jeho smrti výdatne živenú národne orientovanou maďarskou literatúrou. Duch tejto legendy, napriek nespornej kvalite a moderným vedeckým metódam a prístupom, zanechal svoje letmé stopy aj vo vynikajúcom diele Antonína Kalousa.

Daniela Dvořáková

**František ŠMAHEL, Život a dílo Jeronýma Pražského.
Zpráva o výzkumu. Praha, Argo 2010, 390 s. + 35 obr.**

**Magistri Hieronymi de Praga Quaestiones, Polemica,
Epistulae. Edd. František ŠMAHEL – Gabriel SILAGI.
Turnhout, Brepols Publishers 2010. Corpus Christianorum.
Continuatio Mediaevalis 222, Magistri Iohannis Hus Opera
omnia, Tomus XXVIIA, Supplementum I, CLXIV + 308 s. +
XI obr.**

Kulaté výročí smrti mistra Jeronýma Pražského připadá až na rok 2016, práce, které při té příležitosti budou vydány, však těžko předstihnou klasobraní, jehož se osobě našeho významného myslitele dostalo již v roce 2010. Jeroným se v něm totiž dočkal nejen nové, velmi rozsáhlé monografie, ale i kritického vydání všech svých děl. (Jestliže se můj předpoklad nevyplní, tak jen díky tomu, že badatelé budou moci vyjít z výsledků těchto publikací.) Na titulním listu obou knih nacházíme jméno autora a editora Františka Šmahela. Tato skutečnost může překvapit jen málokoho: od roku 1966, kdy tehdy již renomovaný historik, ale teprve téměř začínající husitolog vytvořil k Jeronýmovu výročí jeho životopis pro knižnici Odkazy pokrokových osobností naší minulosti, se stal pražský, pařížský, kolínský a heidelberský mistr jeho životním souputníkem. V bibliografii prací o Jeronýmovi na stránkách Života a díla Jeronýma Pražského pochází 15 položek právě ze Šmahelova pera, a to zde ještě neuvádí své práce populární, které, jak sám píše, nemají odborný přínos. Zmíněné práce sledují Jeronýmův život, jeho literární činnost i jeho myšlenkový svět. Toto vše shrnul náš největší husitolog v obou v loňském roce vydaných knihách.

Českému zájemci se dostane snadněji do rukou kniha vydaná v Praze. Všimněme si jí tedy na prvním místě, i když chronologická posloupnost je opačná: českou monografii o několik měsíců předešla kritická edice Jeronýmovy literární pozůstalosti vydaná zahraničním nakladatelstvím.

Výše naznačené téma Šmahelových jeronýmovských studií určilo tři části jeho Života a díla Jeronýma Pražského.

V první části nazvané Curriculum vitae putujeme s Jeronýmem na jeho cestách po evropských univerzitách i na jiných cestách, o jejichž účelu můžeme jen uvažovat, sledujeme ho na pražské univerzitě a už v okovech ho doprovodíme z Hirschau až ke kostnické hranici. Prameny, které nám dovolují sledovat jeho životní pouť, jsou tu sdílnější, jindy zase téměř nic neříkající, někdy

jasně zkreslující: Jeronýma v nich vidíme jako blasfemika pohrdajícího křížem i jako toho, kdo podlehl okázalé zbožnosti východního ritu a okatě uctívá ikony. Autor tuto část své práce skromně charakterizuje jako zprávu o výzkumu, která nechce po vzoru jiných biografii zabírat široké pozadí doby. Jeronýmovu dobu nám ale přibližuje důkladně. A to nejen na více než sedmi desítkách stran kurikulárního textu (k nimž se přimykají další desítky stran poznámek), ale i v připojených sondách a exkurzech. Drobná Jeronýmova zmínka o jeho pouti do Svaté země zachycená v aktech kostnického procesu dala autorovi příležitost na téměř deseti stranách podrobně sledovat tento dobový fenomén. Abych zmínila jako *pars pro toto* skutečnost, která mě v Jeronýmově životě zaujala už při čtení jeho starších životopisů. Již v této první části nám Jeroným výrazně vystupuje jako filozof, a jak F. Šmahel zdůrazňuje v jejím závěru, první filozof v tom nejryzejším smyslu, kterému filozofie nebyla jen nezbytným předstupněm pro studium na teologické fakultě a následnou církevní kariéru. Jeronýmu filozofovi jsou věnovány následující dvě části knihy.

Druhá část, nazvaná autorem opět skromně Prolegomena k pražskému sporu o *universalia realia*, totiž v hlubším historickém záběru pojednává o situaci na pražské artistické fakultě vpředvečer vydání Dekretu kutnohorského a samozřejmě o aktivní účasti Wyclifova žáka (65 citací z Wyclifova díla, které našel F. Šmahel v Jeronýmových pracích, počtem převyšuje díky různým komentářům pouze *Philosophus Aristoteles*) a obdivovatele a znalce Platona (v době, kdy na univerzitě v Praze stále převládalo učení Aristotelovo) Jeronýma na tomto dění.

Třetí část tvoří Soupis děl mistra Jeronýma Pražského. Od dob Václava Flajšhane, který roku 1900 vydal první soupis literární pozůstalosti M. Jana Husa, se zejména díky Františku Michálkovi Bartošovi a Pavlu Spunarovi dočkala podobných přehledů celá řada literárně činných osobností XIV. a XV. století. Byl samozřejmě vydán i soupis děl Jeronýmových současně i s evidencí dalších pramenů. Poslední soupis vyšel již téměř před půl stoletím v souvislosti s kulatým výročím Husova upálení (F. M. Bartoš – P. Spunar: Soupis pramenů k literární činnosti M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského, Praha 1965) a vedle 329 čísel evidujících Husovu tvorbu (z nich 146 Husových děl a 16 spurií či dubií, zbytek tvoří převážně korespondence ať již Husova nebo pro něj), se 24 čísel vztahujících se k mistru Jeronýmovi téměř ztrácí, když jeho vlastní tvorbu zde zastupuje pouhých osm čísel dochovaných spisů a pět deperdit, sedm textů vzniklých v souvislosti s kostnickým procesem (osmým je výpověď neznámého svědka) a tři listy. Proto také překvapí, že to, co se v onom starším soupisu vešlo na osm stran poměrně malého formátu neproporčního písma psacího stroje zvaného perlička, zabírá 99 stran v knize Šmahelově. Důvodem tak značného rozsahu třetí části jsou samozřejmě rozsáhlé komentáře, jimiž autor jednotlivá Jeronýmova díla opatřil. Není to ale důvod jediný, jak si můžeme povšimnout, když

ke srovnání přibereme i Verzeichnis der Schriften des Magisters Hieronymus von Prag, otištěný na stranách CXXIX-CXLIII v edičním svazku, oproti soupisu z roku 1965 přibyla díla, rukopisy i literatura. Nejmarkantněji to můžeme sledovat na těžišti Jeronýmovy literární tvorby – v jeho univerzitních kvestiích a polemikách. Z osmi děl zachycených Šmahelem polovinu Bartoš – Spunar nevidují. V seznamu literatury u těchto nově uvedených prací se tak setkáváme pouze se jménem Františka Šmahela; pokud se zde vyskytne jméno jiného badatele, pak mohl navázat na to, co Šmahel objevil. V rozboru kvestie UUTI (I-3) máme naznačenou „snadnou“ cestu, jak lze nová díla některých středověkých autorů objevit: mistři-regenti si usnadňovali své povinnosti natolik, že do nových děl přebírali část svých starších pozicí. Obtížnost této metody ale můžeme nahlédnout v pasážích o disputaci Blažeje Vlka proti Jeronýmovi (I.5) – pokud už na příslušné rukopisy upozornili jejich katalogizátoři či dřívější badatelé, podrobný kodikologický rozbor současně s textovou analýzou zůstal na Františku Šmahelovi. Našemu historikovi tak bylo umožněno dobrodružství hledání, ale i nalézání, což se nepodaří každému. To vše ale bylo podloženo mnohaletým, pro málokoho představitelným úsilím. Když tedy jeronýmovské prameny shrneme: Vedle osmi zmíněných kvestií náleží k jeho univerzitní činnosti již v dřívější době dobře známá díla Štít křesťanské víry (*Scutum fidei christianae*) a Chvála svobodných umění (*Recommendatio artium liberalium*), v Kostnici vzniklo Odpřísáhnutí (*Abjuratio*) a Odvolání (*Revocatio*), po šťastném nálezů Stanislava Petra známe i list bratřím v Jeruzalémské koleji, který Jeronýmovu epistolární pozůstalost zvýšil na počet čtyři, dokážeme si udělat představu o 15 dílech, která se nám nedochovala, a jako pochybný spis lze charakterizovat *Collecta de probationibus propositionum*. Od Jeronýmových oponentů se pak zachovaly tři polemiky proti jeho učení. O těchto dílech se nám ve třetí části Šmahelovy práce dostává zevrubného poučení. Pro jejich vlastní texty (samozřejmě s výjimkou deperdit a spuria) ale musíme sáhnout po kritické edici Magistri Hieronymi de Praga: Quaestiones, Polemica, Epistulae.

Edičnímu zpřístupňování literárních památek nebylo u nás nikdy ustláno na růžích, řada důležitých děl byla vydána v zahraničí a některá nám dokonce zahraniční badatelé museli zpřístupnit. Nejmarkantnějším příkladem je vydávání Husových spisů: význam jeho díla si uvědomili již němečtí reformátoři, a tak roku 1558 v Norimbergu vydává Matthias Flacius Illyricus dva objemné svazky Husových děl Magistri Iohannis Hus et Hieronymi Pragensis martyrum Christi Monumenta et historia, dílo, které není antikvováno ani na začátku 21. století, i když samozřejmě nemůžeme poměřovat Flaciovu edici se současnými nároky na ediční práci. Po edičních řadách Erbenově a Flajšhansově, dnes již také zastaralých, a některých samostatných edičních počinech, by měla textově kritické vydání úplné Husovy literární pozůstalosti přinést „akade-

mická“ řada *Magistri Iohannis Hus Opera omnia*, založená před více než půlstoletím. Její existence ale byla umožněna jen díky neuvěřitelnému úsilí a obětavosti editorů, z nichž někteří ani nesměli být uvedeni na titulním listu! Situace s vydáváním Husových OO byla vyřešena teprve díky belgickému nakladatelství Brepols v Turnhoutu, které ji zařadilo do prestižní ediční řady *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. S těmito skutečnostmi byli čtenáři Husitského Tábora obeznámeni již dříve v příspěvcích Jiřího Kejře a Anežky Vidmanové.

Zpřístupňování Husových děl jsme zvolili záměrně, protože literární pozůstalost Jeronýma Pražského se s ní v mnohém střetává. Vydávání Jeronýmových děl sice nesahá až do doby paleotypů, jako tomu bylo u mistra Jana, a ani Flacius Illyricus v Jeronýmově případě nevydal jeho díla (s výjimkou kostnického odvolání), ale omezil se na testimonia a narativní prameny, v první řadě pak na vydání Petra z Mladoňovic. Na sklonku následujícího století však sledoval Jeronýmovu kostnickou kauzu Hermann von der Hardt ve své rozsáhlé řadě *Magnum oecumenicum Constantiense concilium* a zpřístupnil jeronýmovské kostnické prameny, v 19. století přicházejí Konstantin Höfler a František Palacký, aby ve druhém desetiletí 20. století zpřístupnil nejdůležitější Jeronýmovy práce, které nadto sám našel, Jan Sedlák (u kwestie UVGS můžeme totéž dodat o Jaroslavu Kratochvílovi). S většinou zmíněných jmen se setkáváme i u edicí děl M. Jana Husa. Vyvrcholení ale přichází v brepolsovském svazku. Editoři – František Šmahel zde totiž spojil své síly se zkušeným editorem a znalcem středolatinšské literatury Gabrielem Silagim – tímto svazkem rozšířili dosavadní plánovanou řadu Husových OO na XXVII. svazek – Supplementum. A protože i Supplementum nese číselné označení, otevřeli tak v rámci této řady možnost pro vydání edicí děl dalších významných představitelů naší rané reformace.

Zatímco Husova literární pozůstalost byla rozdělena do 26 svazků a jejich editoři se v předmluvě soustředili na vydávané spisy (i z hlediska edičního), Jeronýmovo dochované dílo vydalo na jeden objemný svazek. Tato skutečnost umožnila Františku Šmahelovi věnovat značnou část předmluvy osobnosti autora vydávaných děl: čtenář německého textu je zde v zásadě seznámen s textem, který si v češtině můžeme přečíst v první části *Života* a díla Jeronýma Pražského. *Ratio edendi* se v edičním svazku omezila jen na soupis rukopisů v rámci přehledu jednotlivých děl: ve značné části spisů není textová tradice příliš komplikovaná, protože se dochovaly jen v jednom či dvou manuskriptech. V české práci je těmto kodexům přece jen věnováno více prostoru. (V edičním svazku poněkud zmateně vyhlížející rukopis Cerroniho sbírky z Moravského zemského archivu obsahující Jeronýmovu *Revocatio* je správně uveden v české práci, *lapsus calami* v chronologickém údaji z nadpisu revokace i odpřísáhnutí však zůstal v obou pracích, i když jde o dobu, v níž se zahájení sněmu teprve chystalo. Správný rok

1415 je ale uveden v textu české knihy.) Obě úvodní části jsou provázeny bohatou bibliografickou přílohou, stejně jako v češtině rozdělenou na tři části: vydané prameny, literatura o Jeronýmovi a ve výběru další literatura.

Hlavním posláním tohoto svazku a také hlavní částí knihy (305 stran) jsou edice 19 Jeronýmových děl (zčásti jde o *editiones principes*) nebo děl s Jeronýmem souvisejících provázené rejstříkem citací. Třebaže se G. Silagi v úvodu zmiňuje o elektronických databázích, přes všechny tyto moderní pomůcky zůstalo na bedrech editorů obrovské množství práce. Jejím výsledkem je ovšem dílo, které důstojně reprezentuje naši editorskou práci (neupíráme zde ovšem zásluhy německému editorovi) na mezinárodním poli. Když minulým režimem proskribovaný Jaroslav Kadlec vydal před lety v zahraničním nakladatelství ediční soubor děl Vojtěcha Raňkova z Ježova a o něco později k němu připojil i ediční svazek Ondřeje z Brodu, bylo značným problémem se k těmto pracím dostat: i v našem druhém největším městě se Vojtěchův ediční svazek vyskytoval pouze v jediném exempláři, a to ještě v knihovně soukromé. Dnes se situace změnila. Je sice jistý cenový rozdíl mezi knihou vydanou u nás a knihou vydanou v zahraničí, v našich knihovnách nebudou mít svazky vydané nakladatelstvím Brepols tak četné zastoupení jako knihy z nakladatelství Academia, pro zájemce však už není problémem se k nim dostat. A tak zde musíme právem vyzvednout onen aspekt internacionální, který staví mistra Jeronýma Pražského do jedné řady s významnými osobnostmi středověké literatury.

Na závěr bych chtěla zmínit jeden osobní dojem. Obě Šmahelova díla přinášejí čtenáři řadu poznatků, podnětů, zamyšlení. I s několikaměsíčním odstupem od chvíle, kdy jsem je vzala poprvé do rukou, ale musím konstatovat, že nejsilněji na mě zapůsobilo několik slov v úvodu ke třetí části Života a díla Jeronýma Pražského (s. 239). František Šmahel v nich zmiňuje badatelské využití jím objevených Jeronýmových kvestií a konstatuje, že dva filozofové, Vilém Herold a Zenon Kaluza, ho předešli v interpretaci Jeronýmova filozofického myšlení. „Jsem tomu rád, neboť jsem považoval za svůj prvořadý úkol připravit do tisku soubor Jeronýmova díla.“ A u vědomí *vita brevis, ars longa* přenechává zevrubnou interpretaci Jeronýmova filozofického učení svým nástupcům. Po desetiletích intenzivního bádání předložit své výsledky na stříbrné míse ostatním, osít pole a místo sklizně se věnovat práci i v dnešní době nedocenené, o níž dokonce sám František Palacký *mutatis mutandis* napsal, že maří čas i ducha (a to se ještě nezmínil o očích), jen aby milovaný mistr mohl promluvit ke všem, kdo o něj projeví zájem! Od dávných věků hloubili obětaví mužové studny, aby z nich mohli pít i jiní. A ze studny Františka Šmahela tečou proudy vody živé.

Helena Krmíčková



Milada ŘÍHOVÁ a kol., Lékaři na dvoře Karla IV. a Jana Lucemburského, nakl. Paseka, Praha – Litomyšl 2010, 212 s.

Profesorku Miladu Říhovou není třeba české medievistické obci dlouze představovat. Je jednou z mála filoložek a historiček, která se soustavně věnuje středověkým lékařským textům, zejména žánru životosprávy (*regimen sanitatis*). Širší veřejnosti se představila knihou *Dvorní lékař posledních Lucemburků* (Praha 1999), v níž z řady různých aspektů nahlížela život a dílo Zikmunda Albíka z Uničova, lékaře Václava IV. a Zikmunda Lucemburského. Vedle celkového popisu a zhodnocení pozice dvorních lékařů na lucemburských dvorech patří k jejím ambicím ukázat, že životosprávy mohou vypovídat také o životním stylu jejich adresátů a přiblížit nám korunované prominenty z bezprostřední, ba přímo intimní blízkosti – ve zdraví i v nemoci.

Na knihu o Zikmundu Albíkovi přirozeně navazuje práce, věnovaná prvním dvěma Lucemburkům na českém trůně. Také kolem nich, jak víme z pramenů, se pohybovalo vícero lékařů: okolo Jana Lucemburského nejméně 8, u Karla IV. asi 16. Někteří z nich sepsali pro své pacienty regimina sanitatis, ať už zaměřená obecně na životosprávu, nebo zacílená na prevenci před otravou. Pramenovou základnou publikace, na které se s Miladou Říhovou významně podíleli také Dana Stehlíková a David Tomíček, je tedy List o ochraně proti otravě jedem Jana Hacke z Göttingen pro krále Jana, Kniha o životosprávě pro císaře Karla IV. od Rembota Eberhardi de Castro a Životospráva pro Karla IV. Mistra Havla ze Strahova. První dva lékařské spisy zde vycházejí poprvé v knižní podobě, v latinsko-české zrcadlové edici a s poznámkami. Dosud dobře známý spis Mistra Havla je nám představen v textově kritičtější podobě, navíc v jednom svazku s žánrově blízkými díly. Autorka připouští, že středověké odborné traktáty z oboru medicíny se navzájem podobají jako vejce vejci, i tím však prozrazují mnohé o lékařské teorii a praxi uplynulých staletí. Tyto prameny jsou však především výborně zasazeny do plastického obrazu lékařů a jejich pacientů, který nám načrtly doprovodné studie.

Sled kontextuálních příspěvků zahájil David Tomíček, který sleduje vývoj středověké medicíny od „zakladatelů“ středověku Cassiodora a Benedikta z Nursie, přes klášterní medicínu a salernskou školu do období rozvoje lékařských fakult až k vypuknutí „černé smrti“ v půli 14. století. Představuje nám lékařství bez moderní reglementace, nejen v učeném univerzitním prostředí, spojené s přírodní filosofií, ale i neučené praktiky jako zařikávání, užívání posvěcených substancí nebo translaci nemocí. Na univerzitách šlo o medicínu s Hippokratovsko-Galénovskými kořeny, s teorií tělních šťáv a s vyloučením chirurgie na perfirerii profesionálního lékařského prostředí. Příchod

nakažlivých chorob ve 14. století přivedla tuto učeneckou medicínu ke kritické reflexi, nikoli však k zásadní transformaci. Domnívám se, že pod vlivem křesťanského pojetí choroby jako Boží zkoušky i Božího trestu je třeba akcentovat ještě nespornou odevzdanost pacientů „do Božích rukou“, tolik odlišnou od mentality současných recipientů lékařské péče.

V dalších dvou kapitolách Milada Říhová rozvíjí svoje životní témata dvorní lékař a regimen sanitatis. Zejména seznámení s knihou Mistra Bertrucia *De decem cautelis medicorum* a s anonymním dílem *De praxi medica salernitana commentatio...*, je cenným příspěvkem k lékařské etice, jenž výstižně charakterizuje křehkost kladného vztahu mezi pacientem a jeho lékařem. O to opatrněji si lékař musel počínat v próteovském prostředí panovnických dvorů. Královští lékaři neměli u dvora svou pozici jistou od prvního (pozitivního) zásahu jednou provždy. Jako u řady dalších kleriků bylo jejich živobytí odvislé zejména od cíkevních prebend, o něž musel např. Rembotus Eberhardi dlouho zápasit. Rembotus působil také jako panovníkův vyslanec, jiné lékařské autority, např. Mistr Havel ze Strahova, „si přivydělávaly“ výkladem snů či astrologickými prognózami. Ve středověkých regiminech sanitatis se bohužel o proměnlivém živobytí jejich tvůrců dozvídáme jen velice málo. Oceňuji pokus Milady Říhové o klasifikaci těchto životospráv a jejich obecnou charakteristiku ve třetí kapitole. Nicméně by pro dosud nepoučeného zájemce nebylo od věci představit pokud možná co nejširší škálu středověkých lékařských žánrů, např. již zmíněná consilia, herbáře, encyklopedie, texty určené pro univerzitní výuku a další. Příspěvek životospráv k vyváženému poznání života a praxe středověkého lékaře nelze přeceňovat, mimo jiné i proto, že např. Jan z Göttingen sice napsal pro krále Jana pozoruhodnou životosprávu, ale se svým klientem se vůbec nemusel setkat. Některé zcela nepůvodní texty, například Rembotova životospráva, více méně opsaná od Galéna, vyvolávají dojem, jako kdyby sestavení panovnické životosprávy představovalo více méně formální „vstupenku“ do exkluzivního okruhu královských lékařů. Milada Říhová správně připomíná, že od lékaře se očekávalo více než jen léčba: styl spisů je didaktický a exhortativní, lékař v nich vystupuje jako vzdělaný, poněkud servilní, ale někdy i zábavný přítel svého monarchy. Na druhou stranu to však může být povinná úlitba rétoričnosti životospráv, která o vztahu panovníka a lékaře mnoho nevyovídá.

Pozornost si zasluhuje také kapitola *Několik vět o jedech ve středověku*, tedy o tématu, které i v případě českých králů (zejména Václava IV. a Ladislava Pohrobka) mělo značnou společenskou rezonanci. Ve středověké medicíně vedle didaktických spisů o jedech najdeme recepty na různá antidota či thériaka, ambivalentní byl postoj dvorské společnosti ke kouzelným nápojům či nápojům lásky, stejně jako k magii obecně. Problém toxicity některých pokrmů

byl ovšem aktuální také z klimatických důvodů, zejména v jižní Evropě, takže řada otrav zkaženou stravou mohla být zcela nezáměrná. Lékaři také v případech protijedů znali prostředky pro chudé (*medicine pauperum*) a substance pro urozence (*medicine regum*), v nichž se kombinovaly účinky bylin s mocí drahých kamenů. Jan z Göttingen ve svém traktátu popisuje zhotovení talismanu (pečetě) z bezoárového kamene, tedy velice častý přesah medicíny k astrologii a magii. Snad i silný závan učenosti a exotiky, který z důkladného popisu těchto prostředků vycházel, mohl u vznešených pacientů vyvolávat významný ozdravný efekt.

Třem editovaným životopisům předchází studie o životě a díle jejich autorů, které postihují také filologické obtíže zpracování těchto materiálů. Spolu s jedním z autorů vyzdvihují důležitost ediční práce, neboť zejména v oblasti medicíny je badatel konfrontován se stovkami folií nikdy nezpracovaného materiálu. Jelikož jde často o zběžně psané a špatně čitelné texty, je každá edice mimořádně záslužným počinem. Zrcadlové vydání navíc čtenáře neuzavírá jen do překladu, ale poskytuje mu možnost komparace. Potom lze jednomu z autorů odpustit i nepřesnosti v překladu textu o bezoárovém kameni. Plné porozumnění takto komplexním textům je ovšem pro překladatele téměř nadlidský úkol, což je patrné i na charakteru poznámek k jednotlivým traktátům. Je také nutno přiznat, že znalosti českých badatelů v oblasti středověké přírodní filosofie a medicíny jsou, chtě nechtě, velice neúplné, což má ovšem na svědomí také kdysi dominantní pojetí dějin vědy a vzdělanosti, zaměřené na ideu pokroku a šmahem odmítající tradicionalistické, neřkuli okultní proudy vědění, zejména myšlení v analogiích na učenecké i lidové úrovni. Nezbyvá než si přát, aby autoři této zdařilé publikace mohli dějiny medicíny obohacovat – a nejen v žánru *regimen sanitatis* – dalšími sondami.

Ždeněk Žalud



Miroslav RICHTER a archeologie středověku v Táboře

Rudolf Krajíc

V letošním roce uplyne padesát let od zahájení jednoho z nejrozsáhlejších terénních výzkumů české středověké archeologie v druhé polovině 20. století, a to levobřežního předměstí středověkého Sezimova Ústí. S více než dvacetiletým vedením tohoto výzkumu je spojeno i jméno jednoho ze zakladatelů naší archeologie středověku – doc. PhDr. Miroslava Richtera, DrSc.

Archeologie zaniklého Sezimova Ústí a Miroslav Richter, to jsou neoddělitelné pojmy, o nichž vypovídá nejen rozsah provedených terénních odkrytů a množství studií, které byly této problematice věnovány¹, ale i početné komi-

1 Např. (není-li uvedeno jinak, je autorem studií Miroslav RICHTER): *Výzkum v Sezimově Ústí v r. 1962 a 1963*, Archeologické rozhledy (= AR) XVI, 1964, s. 691–696, 700–715 (se Zdeňkem SMETÁNKOU a Ladislavem ŠPAČKEM); *Výzkum v Sezimově Ústí v roce 1964*, AR XVII, 1965, s. 655–668 (s Ladislavem HRDLIČKOU); *Výzkum v Sezimově Ústí v r. 1965*, AR XVIII 1966, 663–680 (s L. HRDLIČKOU a Z. SMETÁNKOU); *Ville médiévale de Sezimovo Ústí (Bohème)*, in: Inc. Archéol. En Tchécosl., Prague 1966, s. 264; *Planá nad Lužnicí, předměstí Sezimova Ústí, o. Tábor*, Bulletin záchr. odd. AÚ ČSAV 1965, Praha 1966, s. 71–75; *Některé výsledky a problémy výzkumu v Sezimově Ústí*, AR XIX, 1967, s. 712–717; *Planá nad Lužnicí, předměstí Sezimova Ústí, o. Tábor. Zaniklé středověké předměstí Sezimova Ústí*, Bulletin záchr. oddělení AÚ ČSAV 1966, Praha 1967, s. 36–41; *Planá nad Lužnicí (předměstí Sezimova Ústí), okr. Tábor*, Bulletin záchr. oddělení AÚ ČSAV 1967, Praha 1968, s. 58–61; *Výzkum v Sezimově Ústí v l. 1966–1968*, AR XXI, 1969, s. 768–782; *Archeologický výzkum v Sezimově Ústí (Nové poznatky a otázky)*, in: Tábor. Sborník k 550. výročí vzniku města, Tábor 1970, s. 23–38; *Nové poznatky z archeologického výzkumu Sezimova Ústí*, in: Tábor a husitská revoluce, České Budějovice 1971, s. 81–83; *Středověká keramika ze Sezimova Ústí. Katalog výstavy v Bechyni. Hluboká nad Vltavou 1978*; *Archeologický výzkum Sezimova Ústí*, in: Husitský Tábor 2, Tábor 1979, 61–62; *Sezimovo Ústí (Alttabor) und Tábor*, MIÖG 89, 1981, s. 1–21 (s Milošem DRDOU); *The site of Sezimovo Ústí, district of Tábor, South Bohemia*, in: Nouvelles archéol. dans la République socialiste Tchèque, Prague-Brno 1981, s. 190–192; *Sezimovo Ústí. A part of the project of investigations of Bohemian urban settlements*, in: Archaeology in Bohemia 1981–1985, Prague 1986, s. 228–236; *Páni z Ústí a jejich poddanské město*, in: Dějiny Tábora I, České Budějovice 1988, s. 101–107 (s Františkem ŠMAHELEM a Rudolfem TECLEM); *Život na předměstí Sezimova Ústí*, in: Dějiny Tábora I, České Budějovice 1988, s. 108–116; *Dva hromadné nálezy gotických nádobkových kachlů v Sezimově Ústí*, AR 42, 1990, s. 416–434 (se Zdeňkem HAZLBAUEREM); *Řemesla ve středověkém Sezimově Ústí*, Muzejní a vlastivědná práce/Časopis Společnosti přátel starožitností 30/100, 1992, s. 248; *Die Handwerkervorstadt von Sezimovo Ústí (Teil I)*, in:

sionální, konferenční či privátní návštěvy, jejichž prostřednictvím se archeologie středověku na jihu Čech dostala do širokého povědomí laické i odborné veřejnosti.

Protože pro Miroslava Richtera byla odborná práce životním posláním, byl i v posledních letech – kdy mu již zdravotní stav nedovoloval se věnovat terénním výzkumům – v neustálém kontaktu s oborovým děním, připravoval nové publikace, zpracovával materiál ze svých výzkumů atd. atd. Díky tomu mě při našich osobních setkáních, plných příprav a plánů do budoucna, ani nenapadlo, že pomalu přichází čas na retrospektivu a na úvahy ne o tom, co Miroslav Richter v současné době dělá, ale co pro českou archeologii středověku svou pracovní pílí a osobním nasazením již „udělal“. Tento čas, kdy se přítomnost změnila v minulost, nastal po té, co M. Richter dne 12. srpna 2011 zemřel. Protože jeho osobnosti byla již mnohokrát věnována pozornost², pokusím se níže poukázat na to, jak se M. Richter zasloužil o rozvoj archeologie středověku v Táboře.

Jako jedna ze zakladatelských osobností české středověké archeologie se M. Richter již na počátku šedesátých let zapojil do řešení památkové ochrany a s ní souvisejícími archeologickými výzkumy středověkých lokalit i na jihu Čech. Protože v širokých historických souvislostech chápal poslání nově se rozvíjejícího oboru archeologie středověku v přímé vazbě na historicky

Archäologische Arbeitsgemeinschaft Ostbayern/West- und Südböhmen, 2. Treffen, Deggendorf – Tábor 1993, s. 44–51; *Sezimovo Ústí. Archeologie středověkého poddanského města 2. Levobřežní předměstí – archeologický výzkum 1962–1988*. Praha – Sezimovo Ústí – Tábor 2001 (s Rudolfem KRAJÍCEM).

2 Např.: Tomáš VELÍMSKÝ, *Jubileum doc. PhDr. Miroslava Richtera, DrSc.*, AH 17, 1992, s. 463–464; Petr SOMMER, *Jubileum Doc. PhDr. Miroslava Richtera, DrSc.*, AR XLIV, 1992, s. 302–307; Josef ŽEMLIČKA, *Životní jubileum Miroslava Richtera*, Sborník Společnosti přátel starožitností 3, 1992, (s podtitulem Miroslavu Richterovi k životnímu jubileu), Praha, s. 1–2; *Život v archeologii středověku (Sborník k životnímu jubileu ž. Smetánky a M. Richtera)*, vyd. Jan KLÁPŠTĚ – Petr SOMMER, Praha 1997; *Dvě jubilea archeologie středověku*, AR LIV, 2002, s. 934; Tomáš DURDÍK, *Doc. PhDr. Miroslav Richter, DrSc.*, Zprávy památkové péče 64, 2004, č. 5, s. 453–455; Petr SOMMER, *Pocita Doc. PhDr. Miroslavu Richterovi, DrSc.*, Muzejní a vlastivědná práce 43 – Časopis Společnosti přátel starožitností 113, 2005, s. 172; Ivana BOHÁČOVÁ – Zdeněk DRAGOUN, *Miroslav Richter pětasedmdesátiletý (1932–2007)*, Archaeologie Pragensia 17, 2005 (vyd. 2007), s. 11–12; Jan KLÁPŠTĚ – Petr SOMMER, *Tři významná jubilea české archeologie středověku*, AR LIX, 2007, s. 633–634; titíž, *Tři významná jubilea české archeologie. Pětasedmdesátka doc. PhDr. Miroslava Richtera, DrSc.*, Muzejní a vlastivědná práce 45 – Časopis Společnosti přátel starožitností 115, 2007, s. 236; Rudolf KRAJÍČ, *Vzpomínka na doc. PhDr. Miroslava Richtera, DrSc.*, AVJČ 25, 2012, České Budějovice (v tisku).

specifická témata³, převzal nejen mnohaleté břemeno systematického archeologického výzkumu zaniklého středověkého Sezimova Ústí, ale z pozice vedoucího oddělení zajišťoval z pražského pracoviště i archeologickou památkovou péči v historickém centru Tábora⁴. To, že při studiu předpokladů a počátků husitství na Táborsku připadá významná úloha i archeologii, pro-sazovali on i jeho profesní kolegové⁵ jak v rovině oborově metodické, tak i mnohaletou praktickou terénní činností, doprovázenou průběžnými publikacemi výsledků. Již od šedesátých let poukazoval M. Richter na nutnou bada-

3 V námi pojednávaném případě se jedná o předhusitské a husitské osídlení s důrazem na nově koncipovaný archeologický výzkum „husitských“ lokalit – v tábořském regionu zvláště Tábora, Sezimova Ústí, středověkých vesnic, zaniklých v důsledku revolučních událostí na počátku 15. století, šlechtických sídel (zvláště Kozího Hrádku) ad. Za přispění nových metodik, které nabízela a nabízí archeologie, tak navázali na Táborsku M. Richter, Z. Smetánka, L. Hrdlička ad. na předchozí terénní aktivity regionálních badatelů (zejména J. Švehly) i na téma, které bylo jako společensky žádoucí deklarováno z pozice nejvyšších státních orgánů již v průběhu padesátých let 20. století (Vladimír DENKSTEIN, *O archeologický výzkum husitských lokalit*, ČNM CXX, 1951, s. 107–115; korespondence, uložená v archivu Archeologického ústavu AV ČR v Praze – viz např. č.j. 187/52, č.j. 188/52, č.j. 190/52, č.j. 191/52)

4 Viz např. hlášení, uložená v archivu Archeologického ústavu AV ČR Praha č.j. 2499/62, rukopisné poznámky na č.j. 2056/64, č.j. 2055/64, vztahující se k archeologickým průzkumům při stavebních a zemních úpravách v historickém centru města.

5 Na předválečné výzkumy, spojené převážně s osobou Josefa Švehly (Tábor, Sezimovo Ústí, Kozí Hrádek), navázal v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století nově koncipovaný archeologický výzkum zaniklého středověkého Sezimova Ústí, kde se na počátku angažovali také L. Hrdlička, Z. Smetánka a L. Špaček – srov. studie těchto autorů cit. v pozn. 1. V oborově metodologii byl novátorsky koncipován výzkum zaniklých středověkých vesnic husitského období na Táborsku (Zdeněk SMETÁNKA, *Povrchový průzkum zaniklých osad v okolí Sezimova Ústí*, AR XVII, s. 668–674; týž, *Problematika studia venkovského osídlení v okolí Sezimova Ústí*, AR XIX, 1967, s. 717–719; týž, *Archeologický výzkum zaniklých osad na Táborsku*, Sborník k 550. výročí vzniku města, Tábor 1970, s. 39–42, ad.), rozpracována byla i regionální problematika sídel nižší šlechty a jejich zanikání v husitském období (Václav HUML, *Sídla nižší šlechty na Táborsku a Vltavotýnsku. Vznik, vývoj a zánik sídel*. Kandidátská disertace, Praha 1974, Archeologický ústav ČSAV; týž, *K zanikání sídel nižší šlechty na Táborsku v období husitského revolučního hnutí*, AH 5, 1980, s. 283–299; týž, *Ke studiu sídel nižší šlechty na Táborsku a Vltavotýnsku ve 13.-15. století*, Sborník historický 29, s. 5–62). Prvních poválečných terénních výzkumů se v šedesátých letech 20. století dočkal i Tábor (týž, *Nález chlebové pece v Táboře*, AR XX, 1968, s. 230–237; týž, *Archeologické výzkumy v Táboře*, Sborník prací k 550. výročí vzniku města, Tábor 1970, s. 13–22; týž, *Nové poznatky o osídlení Tábora v době předhusitské*, AR XXIII, 1970, s. 556–558). Přehledově byly publikovány i vybrané sbírkové fondy (Květa REICHERTOVÁ, *Středověká keramika ze Sezimova Ústí, Tábora a Kozího Hrádku*, ASM III., Archeologický Ústav ČSAV, Praha 1965).

telskou provázanost komplexního studia středověkých dějin Tábora, Sezimova Ústí i jejich sídelního a hospodářského zázemí.

Otázky archeologického výzkumu v Táboře prezentoval M. Richter v odborném tisku již od počátku 70. let 20. století⁶. Podrobně na význam tohoto výzkumu poukázal na konferenci středověké archeologie v r. 1973 v Solenicích u Příbrami, kde byla poprvé na celostátní odborné úrovni řešena problematika archeologických výzkumů středověkých měst⁷.

Podporu široce koncipovanému výzkumu historických městských jader prokazoval M. Richter nejen prosazováním památkové ochrany a archeologických výzkumů v rámci sanačních prací a stavebních úprav měst, ale i osobním zapojením do terénních akcí na ohrožených místech. Příkladem za mnohé je jeho výzkum v severovýchodní části historického centra Tábora v letech 1971–1974. V sondách, položených v prostoru tehdejšího Rejlkova (dnes Tržního) náměstí a přilehlé tzv. „Velké šance“, zjistil mohutné stratigrafie a reliktů objektů, jež souvisely jak s předhistorickým (latén), tak nejstarším vrcholně středověkým (13. století) a pozdně středověkým až novověkým osídlením tábořského ostrohu⁸. K zásadním informacím, které přinesly v rámci dlouhodobé diskuse o osídlení Tábora v předhusitském období⁹ nové poznatky, patří především doklady osídlení ze 13. století na obou stranách středověké městské fortifikace (hradební zdi).

Protože byl M. Richter v průběhu 70. let 20. století již plně vytížen velkoplošným archeologickým výzkumem levobřežního předměstí v Sezimově Ústí, předal v r. 1974 Archeologický ústav ČSAV Praha vedení výzkumu historického jádra města Tábora tábořskému muzeu, které se mu od té doby věnuje nepřetržitě až do současné doby.

Na závěr přehledu o tom, jak se M. Richter zasloužil o rozvoj archeologického výzkumu Tábora, je nutno poukázat i na to, že nejen jeho aktivity, přímo

6 Srov. např. Miroslav RICHTER, *Archeologický výzkum v Sezimově Ústí. Nové poznatky a otázky*, Sborník prací k 550. výročí vzniku města, Tábor 1970, s. 23–26, kde na str. 26 uvádí: „Archeologický výzkum v Táboře zůstává perspektivním úkolem naší vědy“.

7 Miroslav RICHTER, *České středověké město ve světle archeologických výzkumů*, AR XXVII, 1975, s. 250–251.

8 Miroslav RICHTER, 192. *Tábor, o. Tábor. Výzkumy v Čechách 1971*, AÚ ČSAV Praha, s. 137; týž, 250. *Tábor, okr. Tábor, Výzkumy v Čechách 1972*, AÚ ČSAV Praha, s. 171; týž, 192a. *Tábor, okr. Tábor, Výzkumy v Čechách 1973*, AÚ ČSAV Praha, s. 163; Miloš DRDA – Miroslav RICHTER, 228. *Tábor, okr. Tábor, Výzkumy v Čechách 1974*, AÚ ČSAV Praha, s. 211–212. V archivu Archeologického Ústavu AV ČR Praha se k těmto akcím vztahují zprávy č.j. 6778/71, č.j. 2556/72, č.j. 2557/72, č.j. 3826/72, č.j. 5047/72, č.j. 5048/72, č.j. 7942/72, č.j. 8062/73, č.j. 3988/74 a č.j. 5048/74.

9 Shrnutí např. v Miloš DRDA, *Archeologický výzkum Tábora 1974–1977*. Tábor 11/1, 1978, s. 7–19.

spojené s památkovou péčí a archeologií Tábora, ale i další činnosti, související s prezentací a popularizací vědy, napomáhaly rozvoji archeologie středověku na Táborsku v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. V této souvislosti nelze nezpomenout např. účast M. Richtera na celostátních konferencích archeologie středověku v Táboře ¹⁰, na tábořských husitologických sympoziích ¹¹, jeho práci v autorském kolektivu, vedeném F. Šmahelem, při přípravě prvního dílu „Dějiny Tábora“ ¹², exkurze na archeologický výzkum v Sezimově Ústí včetně úspěšné výstavy o ústecké středověké keramice ¹³ či jeho autorskou spoluúčast na expozici „Život a práce středověké společnosti“ ¹⁴.

To vše byly v druhé polovině 20. století činnosti, které významným způsobem přímo či nepřímo podporovaly rozvoj a obecné uznání archeologie středověku jako vědní disciplíny. M. Richter tak měl a navždy bude mít nezastupitelné místo v dějinách archeologického bádání o Táboře i v prosazování a širokém uplatnění archeologie středověku jako moderní vědy na Táborsku.

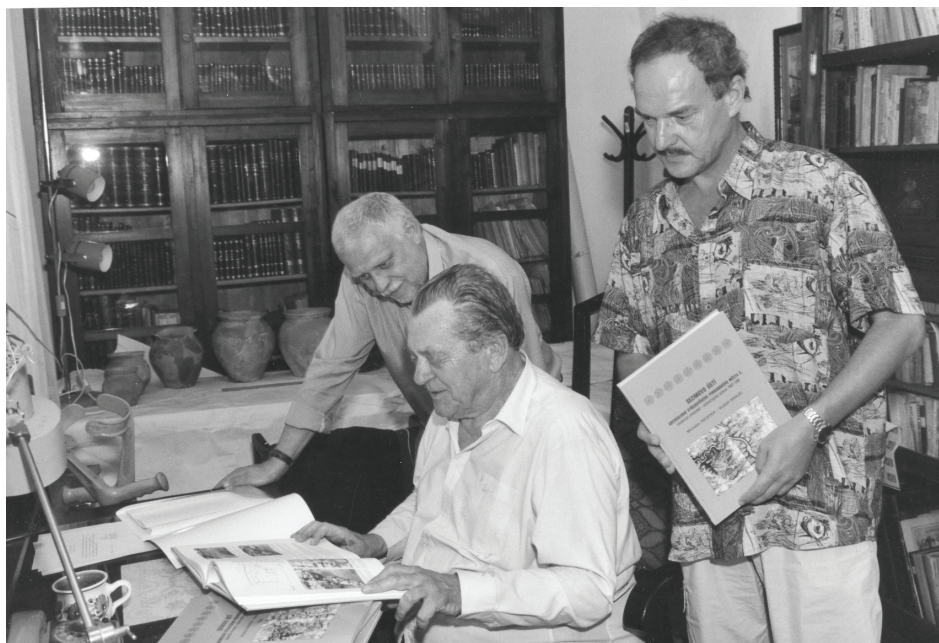
¹⁰ V Táboře v r. 1979 s tématickým zaměřením na archeologický výzkum doby předhusitské a husitské (*Archaeologia historica* 5/80); v r. 1989 s hlavním zaměřením na všední život ve středověku (*Archaeologia historica* 15/90).

¹¹ V Táboře v letech 1978, 1980 a 1983 (Husitský Tábor 2, Tábor 1979; Husitský Tábor 4, Tábor 1981; Husitský Tábor 8, Tábor 1985; Husitský Tábor 10, Tábor 1991).

¹² *Dějiny Tábora. 1. díl, 1. svazek. Do roku 1421*, České Budějovice 1988.

¹³ Miroslav RICHTER, *Středověká keramika ze Sezimova Ústí. Katalog výstavy v Bechyni. Červen až září 1978 a 1979*. České Budějovice 1978.

¹⁴ Instalována od r. 1990 na Bechyňské bráně v Táboře.



*Miroslav Richter (sedící) prohlíží první výtisky právě vydaného druhého dílu
o archeologickém výzkumu zaniklého středověkého Sezimova Ústí.
Husitské muzeum Tábor 2001.*

Do 17. čísla Husitského Tábora přispěli:

PhDr. Daniela Dvořáková, CSc.

Historický ústav Slovenskej Akadémie vied, Bratislava

Mgr. Jana Fantysová-Matějková, Ph.D.

Ústav českých dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Praha

Dr. David Kirt

Archives nationales de Luxembourg (freier Mitarbeiter), Luxemburg

Mgr. Pavel Kolář, ThD.

Katedra praktické teologie, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

doc. PhDr. Rudolf Krajíc, CSc.

Archeologický ústav Filozofické fakulty Jihočeské univerzity, České Budějovice

doc. PhDr. Helena Krmíčková, Dr.

Ústav archivnictví a pomocných věd historických Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Brno

Dr. Pit Péporté

Faculté des Lettres, des Sciences Humaines, des Arts et des Sciences de l'Éducation, Université du Luxembourg

PhDr. Robert Šimůnek, Ph.D.

Historický ústav Akademie věd České republiky, Praha

Mgr. Zdeněk Žalud, Ph.D.

Zdravotně sociální fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice

Husitský Tábor 17

vedoucí redakce: Zdeněk Vybíral
výkonná redakce: Jakub Smrčka, Zdeněk Vybíral, Zdeněk Žalud

Adresa redakce:

ředitelství Husitského muzea v Táboře
nám. Mikuláše z Husi 44, 390 01 Tábor
www.husitskemuzeum.cz
e-mail: vybiral@husitskemuzeum.cz
tel.: +420 381 251 885

k vydání připravilo nakladatelství
albis international Kristiny Kaiserové
v Ústí nad Labem roku 2012
nákladem 400 kusů

Grafický návrh obálky: Petr Brátka
Tisk: Tiskárna a vydavatelství 999, s.r.o., Pelhřimov

ISBN 978-80-87516-01-0