

## MISTR JAN HUS V ZÁPASE MEZI KRISTEM A ANTIKRISTEM. DUCHOVNÍ ČLOVĚK NEBO INTELEKTUÁL?

*Zdeněk Pinc* (UK FHS)

Předesílám, že jsem o Janu Husovi nepublikoval řádnou odbornou práci, nepokládám se za husovského badatele a tak jsem na Vašem učeném shromáždění možná spíše omylem. S postavou Jana Husa a jeho dílem jsem se blíže seznámil v době hluboké normalizace na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let při práci na studii o Emanuelu Rádlovi, jež pak byla publikována v exilovém pařížském časopise *Svědectví*. V *Rádlově Válce Čechů s Němci (1927)* je větší část druhé kapitoly věnována Husovi a Dekretu kutnohorskému a tehdy pro mne znamenala objev, protože se Rádlův výklad výrazně odlišoval od všeho, co jsem se o tématu dozvídal v průběhu někdejšího studia filosofie a historie.

Tehdy jsem měl jako domácí dělník na vše dost času a tak jsem přečetl nejen spisy Husovy, ale především základní literaturu obou kolizních táborů, zejména obsáhlou monografii Novotného a Kybala a hodnocením protikladnou základní práci katolické strany od J. Sedláka. V bytovém semináři bratří Havlů na tehdejší Engelsově nábřeží jsem pak proslovil sérii přednášek, které se šířily pomocí kopírovaných nahrávek na kazetách a měly tenkrát pozoruhodný ohlas, obdivný i polemický. Eva Kantůrková dokonce, jak sama přiznává, z rozhořčení nad tím, co se z mých lekcí dozvěděla, napsala krátce na to – dle mého nepříliš zdařilou – knihu o Janu Husovi, která žánrově kolísá mezi literaturou faktu a historickým románem a byla vydána nejen samizdatově ale později i v tištěné podobě.

Téma mělo živý ohlas v chartistických diskusích, zejména v souvislostech s dokumentem „Právo na dějiny“ (1984). Já pak stržen vírem života jsem poslední léta normalizace věnoval snaze uchytit se v novém řemesle programátorském a zajistit obživu své rozrůstající se rodině. Po více jak deseti letech mne překvapilo a potěšilo pozvání na vědecký kongres ve Vatikánu věnovaný Janu Husovi. Odmítl jsem tam vystoupit, neboť jsem se oprávněně pokládal za nekompe-

tentního, ale s úžasem jsem sledoval, že vývoj historického bádání, v tuzemsku i zahraničí, v obou zneprátelených historických táborech probíhal směrem, který jsem v oněch patnáct let starých soukromých přednáškách naznačil. Otázka žurnalistů, zda bude katolická církev rehabilitovat Husa, zda započne proces o jeho uvedení mezi světce se – společným hlasem badatelů a to i těch z tábora katolického, protestantského či konfesijně nevyhraněných i hlasem nejvyšších představitelů církve až po autoritu papežskou – řešila smírně. Husova snaha o nápravu a reformu církve byla shledána jako legitimní, vyjádřená lítost nad jeho osudem nebyla provázena snahou o revizi kostnického procesu. Z justičního hlediska dle dobových zvyklostí a práva je causa uzavřená a obtížně napadnutelná. To však nebrání respektu k Husovým pohnutkám, lítosti nad jeho krutým koncem a neupírá mu významu v dějinách křesťanství.

Moje dnešní promluva není příspěvkem k husovskému bádání. Jde o filosofický pokus ukázat Husovo působení ve světle riskantní křesťanské tradice, jež dle mého přivedla Husa na hranici a znemožnila smírné, instituční řešení jeho pře. Jde o chiliasmus, důležitý rys křesťanské eschatologie, který je naroubován na apokalyptickou tradici a je úzce spjat s mýtem o Antikristu.

Málo se ví, že tento mýtus má platónské kořeny, jde o myšlenku protichůdce, sofistů, který se zvnějšku neliší od filosofa, ale tím, co přináší, je filosofovým opakem. Snad bychom mohli říci, že zatímco sofista umí „učinit slabší důvod silnějším“ a slibuje tak vyhrát i nespravedlivou při, filosof, duchovní člověk „činí silnější důvod slabším“, jde, řečeno Patočkovými slovy, až na okraj skutečnosti, vidí, že skutečnost je temná, že ji nemáme v rukou, a toto poznání neváhá sdělovat druhým.

Patočka v této souvislosti mluvil o zpáteční cestě do jeskyně. Pout zbavený zajatec smyslového poznání, poté co je vytažen na sluneční světlo a spatří, jak se věci skutečně mají, na rozdíl od „televizní“ projekce stínů, jež jsou zajatcům smyslového poznání promítány na stěnu jeskyně, se vrací zpátky, aby poznanou pravdu sdělil ostatním. Ti jej však nechtějí poslouchat, poukazují na to, že v důsledku prozření ztratil kompetenci předpovídat pravděpodobný sled promítaných stínů, a když filosof se svým narušováním klidu nepřestane, pošlou jej posléze na smrt.

V tomto smyslu mluví prototypní duchovní člověk Sokrates o sobě Platónovým ústy jako o ovádu obce. Patočka často ukazuje sokratovský příběh jako inkarnaci neolitického mýtu o „le bouc emissaire“, o vyvoleném proklatci. Jinou verzí téhož syžetu je příběh Oidipův ve zpracování tragického básníka Sofokla. Vyvolený proklatec je také z jiné tradice znám jako „obětní beránek“, „který sní-

má hříchy světa“. Je dost nesporné, že autoři evangelií znali diskurs sokratovských dialogů: LOGOI SOKRATIKOI psali i jiné školy než Akademie, a že tedy evangelijní příběhy o Ježíši Kristovi jsou zpracovány touto mimetickou formou.

Jan Patočka, v jedné ze svých posledních přednášek, někdy na podzim 1976, přerušil výklad témat své poslední knihy „Kacířské eseje k filosofii dějin“ v jednom z tehdejších bytových seminářů a proslovil přednášku na téma „Duchovní člověk a intelektuál“. Reagoval výslovně na sebekritiky Jiřího Šotoly a Bohumila Hrabala, kteří se touto formou pokoušeli získat od normalizační moci souhlas k provozování spisovatelské živnosti, souhlas k publikování svých prací jinak než formou samizdatu. V jednom ze samizdatových vydání Kacířských esejů se přepis přednášky stal apokryfní součástí tohoto rozvrhu. Patočka, z jehož knihy „Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové“ přebírám myšlenku o platónském původu dvojice Kristus versus Antikrist, v této přednášce nesleduje apokalyptickou perspektivu, vidí však velké nebezpečí v tom, že by provoz duševní činnosti byl ztotožněn a posléze zaměněn se smyslem působení duchovního člověka, filosofa. Proto je mu intelektuál, sofista, pouze stínem duchovního člověka, dělají zdánlivě oba totéž, ale není to totéž.

Evangelista Jan, z autorů Nového zákona nejvíce zasažený platonismem, zákonitě zakládá apokalyptickou tradici. Epizoda Antikristova není obsažena pouze v Apokalypse sv. Jana, podobný motiv je i v prorocství Danielově, v epistolách sv. Pavla Soluňského, téma posléze počínaje Irenejem ve 2. století a konče Lactantiem ve 4. století dostalo konečnou podobu. (*Historickou materii přebírám, pokud není uvedeno jinak od Jacquesa le Goffa, Kultura středověké Evropy, Praha 1991 s. 191nn*)

Významnou roli sehraje v této záležitosti židovská válka, velká krize římského světa ve 3. století a černý mor ve století šestém. Epizoda má tuto základní podobu: V předvečer konce času přijde dábelská osobnost sehrát roli dirigenta katastrof a pokusí se strhnout lidstvo do věčného zatracení. Antikrist je antitézou Krista a proti Antikristu se postaví jiná osobnost a pokusí se pod svou vládou znovu sjednotit lidské pokolení, aby je dovedla ke spáse – císař konce světa. Konečné rozhodnutí boje však přinese až opětovný návrat Krista na zemi. Postava Antikrista se tak stává privilegovaným tématem mystiků a teologů, zejména v Německu 12. století či v Itálii 13. století. Sv. Hildegarda z Bingen nechť poslouží jako příklad prvního rozmachu. Spatří Antikrista ve snu jako dvojníka satanova: „Zvíře s nestvůrnou hlavou, černé jako uhel, s planoucíma očima, s oslíma ušima, jehož velké rozevřené čelisti byly ozdobeny železnými háky“. Kalabrijský mnich Joachim de Fiore dává tradici zvláště nebezpečný a podvrta-

ný obsah – vliv jeho učení na Jana Husa je navíc zcela nesporný. Joachimovo učení souvisí s eschatologickým členěním dějin. Oproti ortodoxnímu dělení na šest věků, zavádí Joachim epochy tři, *ante legem, sub lege a post legem*, věk Otce, Syna a Ducha svatého, věk Starého zákona, který je naplněn, Nového zákona, který se naplňuje a „věčného evangelia“, ohlášeného Apokalypsou, které je před naplněním. I když předpověděné datum opětovného příchodu Kristova stanovené Joachimem na rok 1260 se nepotvrdilo, vliv učení se tím nijak nezeslabil. Zvláště silně působilo učení o prohnitosti církve, jež je spolu se světem odsouzena k zániku. Nahradit ji musí církev nová, církev svatých, která se zřekne bohatství a nastolí rovnost a čistotu. Příchod věku ducha svatého lze v Joachimově smyslu vlastně vynutit, uchýlí-li se lidstvo jako celek do klášterů, jež budou oddělené podle pohlaví a v průběhu vlastně jedné generace, dějiny smrtelného lidského rodu skončí. (*Nikita Chruščov, paměti nepřiliš blahé, joachimovsky, byť patrně nikoli vědomě, říkával obdobně: „Ještě tato generace bude žít v komunismu“*)

Žáci a následovníci nesledovali precizní teologické jemnosti Joachimovy ani jeho mysticismus. Učení působilo ve svém proticírkevním, protifeudálním zaostření jako rovnostářské prorocství návratu zlatého věku, který neuznává žádnou vládu, žádné dělení na společenské třídy. Tak je nacházíme v chiliastických vizích radikálních táboritů, tak je však formuluje i Jean de Meung v druhé části nejvýznamnějšího literárního díla 13. století Románu o růži. V tomto rozsáhlém spise nabývá Joachimovo učení podobu chvály prvotního štěstí založené na rovnosti, chvále přírody, skeptickém postoji k autoritě a diskreditaci chudoby. Tím se liší tato vize od radikálního učení františkánů, jež cestu ke spáse spatřují právě v chudobě.

Postavy Antikrista se nejspíše ve století dvanáctém zmocňuje velký reklamní žánr středověku (*obraz je Le Goffův*) náboženské divadlo a uvede ji ve všeobecnou známost. Ludus de Antichristo, Hra o Antikristovi, se hrála v celém křesťanském světě. Tím se zřetelně ukázalo, že tato představa má bohaté využití v náboženství i v politice a to nejen v časech středověkých. Oblíbeným Antikristem guelfů byl císař Fridrich II, pro ghibelliny jím byl zase papež Bonifác VIII. Savanarola či Luther byli Antikristy pro své nepřátele a sami označovali za Antikrista papeže. Tento inscenační styl nezmizel dodnes. Antikristem přítomné chvíle by nepochybně mohl být Usáma bin Ládín, George Bush dokonce nedávno kdosi (*Chávez*) explicitně označil za samotného satana.

Nejinak tomu je i v druhé polovině 14. století v království českém. Celá Evropa prochází těžkou krizí, vlna morových epidemií decimuje obyvatelstvo a přináší s sebou paradoxně prožitek zvláštní rovnosti lidí právě ve smrti. Cír-

kev je zmítána schismatem, po desetiletích relativního rozkvětu za spořádané vlády Karla IV. země opět upadá do sváru a nepořádků. Ale i v časech „otce vlasti“ se takový Milič z Kroměříže děsí Antikrista a nikoli náhodou mu jeho obraz splývá s figurou císaře Karla. Karel IV., to se příliš často nezdůrazňuje, byl do jisté míry, nepřímou, vinen i schismatem, když na samém konci své vlády přesvědčil papeže, aby ukončil desetiletí trvající pobyt papežského stolce v Avignonu a vrátil se do Říma. Francouzští kardinálové si po odchodu papeže zvolili papeže vlastního, Karel IV. umírá, císařská moc je oslabena a zkáze církevní autority jsou otevřeny dveře dokořán.

V devadesátých letech 14. století se v pražském představení Hry o Antikristovi objevuje nová postava, nikoli protagonista, Jan Hus, mladý, bystrý mistr artistické fakulty, ohnivý, publikem milovaný kazatel v Betlémské kapli. Jeho role dlouho není nejen titulní, ale ani důležitá. Patří do skupiny pražských stoupenců nedávno zesnulého a posmrtně za kacíře označeného oxfordského mistra Johna Viklefa, ale jiní jsou v té době známi více: Stanislav za Znojma, Štěpán Pálec, později i Jeroným Pražský. Logicky patří mladý Hus i mezi stoupence krále Václava IV. Viklef přece učí, že nápravu věcí církevních je třeba vložit do rukou povoláního panovníka. V jednom z prvních zachovaných vystoupení se Hus postaví na stranu krále Václava IV. i v ošemetné záležitosti Johánka z Pomuku: král zajisté má právo trestati nehodného kněze... Viklef přece učí, že církev nemá mít světské moci, že král jest Bohem posvěcený vládce na zemi a jeho zákony jsou zákony božími. Král vládne i nad kněžími, má moc i nad jejich statky a má právo chránit svoji teologickou fakultu i proti papeži. Však se také Viklef proti církevnímu rozsudku odvolal ke králi, ale i v případě selhání královské spravedlnosti má Viklef nebezpečný opravný prostředek: „smlouva, kterou učiní král nepromyšleně, neplatí“, „daně, dříve, než jsou vypsané, musí být přijaty každým jednotlivcem buď přímo nebo prostřednictvím jeho nadřízeného“.

Do Prahy přichází Viklefovo dílo již s nádechem zakázaného ovoce, ale zatímco na ostatních evropských universitách se postupně prosazuje modernější nominalismus a Viklefovo dílo je zatraceno, v Praze se universita ve vztahu k Viklefovu učení trvale rozpolť a v důsledku toho zavládne zmátek, který, přes problematiku řešení Dekretu kutnohorského, vede k secesi velké části universitních mistrů i studentů, Husovu kostnickému procesu, k jeho smrti na hranici a k propuknutí husitské revoluce.

Abychom tyto záležitosti mohli alespoň stručně vyložit musíme předeslat krátký výklad k založení university a statutům, jimiž se řídila. Již roku 1294

chtěl Václav II. založit v Praze universitu, ale pro xenofobní odpor domácí šlechty neuspěl. University, důležitý důsledek první evropské revoluce, za kterou pokládá Harold J. Berman (*Law and Revolution, HUP Cambridge Mass. 1983*) papežský boj o investituru zahájený 27 thesemi encykliky Dictatus papae z roku 1075. Církev je podle tohoto pojetí založena výhradně Kristem a papež je od té doby náměstkem Kristovým nikoli Petrovým, císař ztrácí veškerou posvátnou moc, je laik a proto je podřízen církvi i papeži. Později sice dojde konkordátem wormským (1122) k formulaci kompromisu, ale církev se od této doby pokládá za nezávislou, svobodnou instituci, jež v hlubším smyslu není vymezena teritoriálně.

Obdobná je i původní idea vzniku universit. Většina těch starých je nezávislá na státní moci a má mezinárodní charakter. Jako příklad se uvádějí obvykle university pařížská, oxfordská či boloňská. Způsobem vzniku však pražská universita spíše připomíná universitu neapolskou než pařížskou, jejíž tradice se často dovolává a s jejíž autoritou se srovnává (*Rádl, c.d. s.39*). Neapolská universita vznikla roku 1224 na rozkaz panovníka Fridricha II. v jeho sídelním městě stejně jako pražská universita. Karel IV. dokonce opsal ze zakládající listiny neapolské university slova, že založil universitu, aby vzdělání chtiví obyvatelé království nemuseli „kraj světa obcházeti a cizích národů se prositi“. Rozdíl v obou dokumentech je však zřetelný a významný. Fridrich II. svým poddaným studia v cizině výslovně zakázal, zatímco Karel IV. domácím studia usnadňuje, cestovat na cizí university nezapovídá. Privilegiem královským byla internacionálnost Karlovy university výslovně zaručena (*citát: s. 40*).

Autonomie a internacionálnost universit se projevovala i zvláštní organizací universitní správy. Universitní úřady se volily ze svobodných spolků studentských a profesorských, které se jmenovaly národy (*nationes*). Na jednotlivých universitách byl národů různý počet a hlasovací pořádek i příslušnost k národům se rovněž lišila. V Paříži byly národy čtyři: galský, pikardský, normanský a anglický. V Oxfordu jen dva: „severní“ a „jižní“. Ve Vicenzi tři, v Padově dokonce deset. Pražská universita dělila studenty a profesory na čtyři národy: český, bavorský, polský a saský. Do národa českého se počítali na UK poddaní krále českého (*nikoli tedy jen etničtí Češi*), s dnešním Žitavskem a Kladskem, obyvatelé Moravy, Uher, Sedmihradska. K polskému národu patřili studenti a profesori z Polska, Litvy, Lužice, Míšně, Slezska a horního Saska, k národu saskému patřilo zbylé severní Německo, Dánsko, Švédsko, Finsko, Livonsko, k bavorskému národu pak Bavorsky, Franky, Šváby, Rakousy, Korutany, Kraji-na, Tyroly, Švýcarsko, Hessensko, Porýní, Westfálsko, Hannoversko a Nizozemí.

Pokud na universitu přišel student či profesor z kraje do té doby nazastoupeného, přidal se k tomu národu, jenž mu připadal nejbližší. Češi tak ve čtrnáctém století na pařížské universitě patřili k národu anglickému, jenž však v té době byl tvořen většinou studenty jazyka německého, neboť Angličanů v té době již na studia do Paříže mnoho nejezdilo.

Na pražské universitě tedy vznikl dlouhodobý spor o Viklefovo učení, jež bylo v té době již jak oxfordskou tak pařížskou a ostatními universitami prohlášeno za kacířské. Spor o Viklefa je z hlediska dějin středověké filosofie jednou z pozdních epizod sporu mezi nominalismem a realismem. Není předmětem této přednášky vyložit, že tento spor vznikl středověkou recepcí diskuse mezi Sokratovými žáky o povahu idejí. Platónovo stanovisko, ve středověku zvané realismus, že ideje představují opravdovou skutečnost, stojí zde proti stanovisku kynickému, Antisthenovu, že ideje skutečné nejsou, jsou to jen označení, jména (*nomina*). V jednotlivých cyklech diskuse obvykle převládá stanovisko kompromisní, aristotelské. Čtrnácté století je nominalistické a striktní realista Viklef je ozvukem starší doby. V Praze ovšem hlavní scholastické diskuse předchozích dvou století nemají tradici, universita existuje krátce a metody učeného hádání, dnes bychom snad řekli akademického provozu, se rozhodně nechá pou *sine irra et studio*.

Příznačné je, že je velmi obtížné zjistit, jaké stanovisko jednotliví účastníci pražských diskusí zastávali. Rádl dokonce napsal: „Pozorovatel sporů na universitě má nepříjemný dojem, že Wyclif byl pro profesory jen heslem (jako jest dnes na př. komunismus), které dělilo dva nepřátelské tábory, a které házeli jeden druhému na hlavu, málo se starajíce, jak vymeziti učení Wyclifovo a jak zásady vlastní.“ (c.d.s. 53). Mezi Sedlákem a Novotným se vedl svého času spor o to, zda Hus zastával či nezastával remanenční učení. První byl katolickým knězem a hájil myšlenku, že Hus byl heretik právem odsouzený, druhý píše za stanoviska liberálního a hájí myšlenku opačnou. V důsledku nejasnosti Husova stanoviska nelze rozhodnout, jak to vlastně bylo, a to nikoli pro odlehlost a nepochopitelnost sporu o transsubstantiační zázrak, který se odehrává při katolické mši pro dnešního člověka, ale pro nejasnost Husových formulací. Snad je to doopravdy tak, že sám Hus nevěděl, které stanovisko vlastně zaujímá. Nechtěl být v rozporu s učením církve, nechtěl a také neodsoudil učení Viklefovo.

Rádl charakterizuje Husa (c.d.s. 55) jako žurnalistu a nemyslí to jako poklonu, žurnalistu, věrného své straně, který jest hlasatelem „veřejného mínění“, nikoli mínění vlastního. Stará se spíše o to, kdo s míněním jeho strany souhla-

sí a kdo nikoli a v těch případech neváhá argumentovat ostře, občas i neakademicky, dokonce *ad hominem*. „Odpůrci jeho mínění jsou mu nepřáteli ve všem. Jako věrný služebník své věci má radost z každého útoku na nepřítel a hněvá se pro každý neúspěch strany své. Pro Husa jest Wyclif bojovným heslem a dost, jestliže se útočí proti teoriím jeho miláčka, vystupuje proti jasným thesím tím, že hájí Wyclifa proti úhoně, že by mohl býti zván ‚kacířem‘, t.j. špatným člověkem, byly-li však jeho nauky opravdu kacířské, pro to měl málo porozumění“ (c.d.s. 56).

Při tom nelze říci, že by teoreticky konsistentní stanovisko na Karlově universitě nezaznělo, a to z obou stran. Bylo však dosti výjimečné. Z tábora odpůrců viklefismu je zřetelně formuloval druhý kazatel v Betlémské kapli Jan Štěkna, který kázal proti remanenci a vyložil při tom obě stanoviska požaduje: „a byl-li by kdo mínění opačného, věřím, že se po těchto slovech objeví a na ně odpoví!“. Hus odpověděl rovněž v kázání a to tak, že zpochybnil způsob Štěknova osobního života, činil nářázky na to, že má poměr s farní kuchařkou. Na akademické úrovni se na Štěknovu výzvu ozval jediný Jakoubek ze Stříbra, který se nezúčastnil českoněmeckých tahanic a postavil se bez vytáček za Viklefa. Rádl o něm napsal, že měl odvahu být kacířem, hájil remanenční učení bez výhrad a odvodil z něho důsledek, že jest třeba přijímat pod obojí, což také v Praze zavedl do bohoslužebného ritu (*srv. c.d.s. 54-5*).

Pro pražské viklefisty se však situace neutváří příznivě. Stoupenci realismu a remanečního učení jsou soustředěni do českého universitního národa, zbylé tři národy zastávají modernější nominalismus a Viklefa se odříkají. Hlasuje se nejprve uvnitř národů a pak podle národů, při čemž každý národ pražské university má jeden hlas.

Takto nějak stojí fronty po více než patnácti letech sporů v roce 1409. Realisté vynesou poslední trumf, nečekaně, ale plně v intencích učení svého mistra. Trumf se jmenuje Dekret kutnohorský a ryze viklefovské na něm je to, že ukazuje, jak může světská moc vyřešit duchovní spor. Iniciátorem akce byl patrně Jeroným Pražský, rovněž upálený v Kostnici, rok po Husovi. Excentrický svěťák, ohnivý řečník a diskutér, muž letory přinejmenším ne zcela vyrovnané. Jeroným hrál za hádek na universitě patrně větší roli než Hus. Václav IV. potřeboval pomoc a autoritu university, aby se ještě na poslední chvíli pokusil prosadit svoji korunovací na krále římského. Tuto podporu mu Hus s Jeronýmem nabídnou a garantují a Václav na oplátku právem dědice zakladatele a donátora university změnil universitní privilegia a statuta. Patrně právem byt poněkud neslýchaně uplatňovaným, nepochybně nepromyšleně, což nepřekvapuje

u vznětlivého Václava ani u fanfarónského Jeronýma, nikoli však u Husa, který v té době už byl zkušeným akademickým funkcionářem, od kterého lze očekávat jistou míru úcty k akademickým tradicím.

Dekret kutnohorský praví: „národ německý, nemající v tomto českém království žádného obyvatelského práva, osobil si ve věcech, o kterých se při učení pražském jedná, tři hlasy, kdežto národ český, pravý této země dědic, má toliko jeden hlas“. To král pokládá za neslušné a nespravedlivé a hlasovací řád obrací. Cizinci tří národů mají nadále dohromady jeden hlas, národ český hlasy tři.

Cesty k rozumné dohodě jsou záhy uzavřeny, cizinci se nepodrobují, královi úředníci násilně vniknou do shromáždění všech mistrů university, sesadí zvoleného rektora a z vůle královské dosadí přechodně do úřadu jakéhosi Zdeňka z Labouně. Koncem roku 1409 profesori a studenti cizích národů opouštějí universitu, aby vzápětí založili konkurenční universitu v Lipsku.

Spory o kacířství Viklefovo se utiší nepodařilo, rozkol na universitě se z prostředí národů vyhrocuje jako spor mezi fakultou teologickou – protiviklefovskou a fakultou artistickou, jež i nadále Viklefa hájí. Mezi Husem a Václavem IV. již není souladu, jeden stojí na straně artistů, druhý na straně teologů. Zatímco Stanislav ze Znojma a Štěpán z Pálče odjedou vyjednávat ve věci obžaloby z kacířství k vyšším církevním instancím a posléze nikoli bez komplikací a jisté újmy dosáhnou zastavení svých případů, Hus výzvu neposlechne, postaví se i proti králi a stane se vlastně teprve v roce 1411 předákem revoluce.

Na adresu Dekretu kutnohorského už jenom jednu poznámku. Námí popsané a shrnuté stanovisko Rádlovo je v české tradici zcela výjimečné. Historikové prakticky bez výjimky, včetně T. G. Masaryka až do doby zcela nedávne hájí Dekret kutnohorský a snaží se polemizovat s „cizozemským pohledem“, který dekret líčí jako rozhodující krok k provincializaci UK a úpadku její vědecké úrovně.

V době vydání Dekretu kutnohorského stojí Jan Hus na vrcholu své intelektuální kariéry. Je zvolen rektorem, mocní světští feudálové mu nabízejí pomoc a ochranu. Ohlas jeho kázání nepolevuje, stejně jako eschatologická očekávání věcí příštích a zásadních. Pravda, záhy se ukáže, že Václav IV., Husův kandidát na roli „císaře konce světa“, tuto roli není schopen převzít. Vznětlivý, nevyrovnaný pijan s násilnými sklony, to byl Václav IV. odjakživa, ale Hus pro něj nikdy nenašel přísnějšího slova, nikdy neporovnal jeho nešvary s nešvary církevními, jež tepat věru neváhal.

Václav IV. však není schopen vytrvat ani ve společenství s Husem, jde mu jen o dobrou pověst země a záhy ztratí i poslední naděje na zisk římské koro-

ny. Tu naproti tomu získá jeho mladší bratr Zikmund, král uherský, ba co více, stane se dokonce císařem... Je to troufalé a nemám pevnější doklad, než situace odhad poučeného pozorovatele, přesto však soudím, že souvislost mezi glectem, který Hus sjedná se Zikmundem pro cestu na kostnický koncil a chiliastickou ideou císaře konce světa bude nějaká souvislost.

Hus nepřestal věřit, že pořádek ve věcech církevních může a musí zjednat kompetentní světská moc, panovník. Václav to být nemůže, přirozeně se tedy naskytá Zikmund. Ten se „liškou ryšavou“ teprve stane, také titul Antikrista jej nemine. Vždyť jsme hned v úvodu říkali, že obě figury jsou si k nerozeznání podobné. V dobové i situační náladě je potom pochopitelně, že Hus na jedné straně dál opatrně lavíruje. Když jej a Jakoubka v roce 1411 děkan artistické fakulty vyzve, aby vydali jakousi přednášku podezřelou z kacířství, Jakoubek ze Stříbra vyhoví bez váhání, Hus odmítne. Na straně druhé sílí i Husovo eschatologické naladění. Jak v této souvislosti rozumět jeho odvolání ke Kristu, když kompetentní církevní instance jeho při rozsoudili v jeho neprospěch, protože se Hus k soudu odmítl dostavit? Já navrhuji brát tuto záležitost vážně a protože z právního hlediska to arci možné není, zbývá jen hledisko eschatologické, chiliastické. Snad Hus opravdu počítal dny blížícího se příchodu Kristova, snad opravdu doufal, že se Kristus v plné slávě dostaví k tribunálu a změní jej z tribunálu inkvizičního na tribunál posledního soudu.

Odpovědět na vstupní otázku naší přednášky není vůbec snadné. Mnohé by nasvědčovalo tomu, že Jan Hus byl spíše intelektuál než duchovní člověk, nejméně věru to, že zemřel s potupnou kacířskou čepicí na hlavě jako zplozenc Antikristův. Více snad to, že velký intelektuál 20. století, marxistický filosof Karel Kosík, publikoval v osudném – pro sebe i pro tzv. socialismus s lidskou tváří – roce 1968 v Literárních listech úvahu, v níž se soustřeďuje na jedno místo z Husových listů zasílaných z Kostnice. Hus tam píše, že mu koncil nabídl, aby uznal, že má jen jedno oko, zatímco koncil má obě. Pokud tak učiní, bude propuštěn, nechť se pak učí, co chce. Husova odpověď: „toho nemohu učinit pro odpor svědomí“ je pro Kosíka průlomem ze středověku do novověku. Středověký vzdělanec zde ustupuje modernímu intelektuálovi s individuálním svědomím, středověký chiliasticky orientovaný katolík reformačnímu pojetí moderní zbožnosti.

Když jsem se před lety probíral bohatým materiálem k Husovu procesu, nejvíc mne šokovalo, když jsem se dočetl, že Hus si vzal do Kostnice soubor svých spisů, aby z nich mohl dokázat, že viklefských bludů neučil. Proč si s sebou vzal důkazy proti sobě, ptal jsem se tenkrát. Neboť jasné navýsost mi

připadalo, že Hus viklefské bludy vyznával, vyučoval a šířil prostřednictvím svých spisů, byť on sám je považoval za „poznanou pravdu“ nikoli za heretické bludy. Pak jsem si ale uvědomil, že Hus do Kostnice nevezl tištěné knihy, ale rukopisy, které k tomu účelu nechal pořídit. To už jsem se přestal divit, že se jimi tribunál odmítl zabývat a trval na věci z hlediska sporu zásadní: kde je kritérium pravdivosti v náboženském sporu. Je-li náboženství věcí soukromou, jako v sekularizované části moderního světa, je touto instancí svědomí. Stává se oním novým božstvem, jež zavádí Sókrates, první evropská individualita ve vlastním smyslu slova, a je za to podle athénských zákonů potrestán smrtí.

Rád ukazuji, že v Sokratově soudní při lze vysledovat zvláštní ironii. Po té, co Sókrates vyvrátí obžalobu a stojí před úkolem sám si navrhnout trest, volí místo symbolické pokuty, kterou by navíc za něj zaplatili jiní, aby byl za trest doživotně hoštěn v prytaneiu na útraty obce. Chce, aby soud rozhodl o tom, že bude zaživa prohlášen za předka. V prytaneiu totiž denně hodovalo s předky padesát losem vybraných Athéňanů, zastupovali obec a protože los byl chápán jako nástroj boží vůle, je zřejmé, že šlo o volbu, která předkům konvenuje. Kdyby soud Sokrata předkům vnucoval, nepochybně by to přineslo Athénám značné obtíže. Soudcové tedy neměli na vybranou. Sokratově žádosti vlastně jakýmsi ironickým způsobem vyhověli, umožnili mu stát se předkem urychleně a protože smrt si přivodil vlastním přičiněním, neměl důvodu chovat vůči svým soudcům zášť.

V Kosíkově smyslu Hus znovu objevuje sokratovské daimonion a stává se tak snad dokonce první středověkou individualitou v moderním smyslu slova. Pokud se hrubě nemýlím, opustila jej již v této chvíli v kostnickém žaláři naléhavá eschatologická, chiliastická očekávání a vidí, že nemá na vybranou. Odvolat znamená zklamat naděje, jež do něj vkládali krajané, jejichž mínění tak rád, upřímně a neprozíravě celý život zkoušel vyjadřovat. Nikdy by jeho odvolání nepochopili jinak než jako selhání ze strachu. Vždy i on nechápal změnu smýšlení Štěpána Pálče či Stanislava ze Znojma jinak. I on však v této takřka poslední chvíli možná vidí, že ve společnosti, kde náboženství není soukromou věcí, musí být nefunkční autorita nahrazena autoritou novou. Papežské schisma na dlouho diskreditovalo autoritu papežskou, světská moc v záležitostech víry a náboženství je vždycky spjata s Antikristem a silami ďábelskými. Hus snad pochopil i to, že Zikmund mu vystavil ochranný glejt jako dobrý syn církve jinému dobrému církevnímu synu. A císař musí poslechnout nově se rodící autoritu: učení o neomylnosti koncilu, jež se právě na kostnickém koncilu narodí. Kdo ví, zda Hus věděl, že jedním z důležitých spoluautorů projektu byl jeho

pražský protivník, nominalista Matouš z Krakova, jeden z profesorů, kteří Prahu opustili po Dekretu kutnohorském, a prý i Štěpán z Pálče měl na věci malý podíl. Koncil věru má dvě oči, zatímco prostá Hus jen jedno, tak to bude v katolické církvi platit téměř celou další polovinu milénia. Kdo toto nesnese pro odpor svědomí, musí církev opustit a jeho nová církev bude „sola fide“: existuje pouze potud, pokud věřím. První, kdo vykročí tímto směrem Husem naznačeným, se jmenuje Martin Luther. Ale Hus tudy jít nemohl a nechtěl. Byl dobrý katolík, chtěl církev napravit nikoli zrušit a tak neměl na vybranou.