

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin



## **Bakalářská práce**

Jan Strupek

Adamité v Čechách: utváření jejich obrazu v dobových literárních dílech

The Adamites in Bohemia: the formation of their image in contemporary literary works

## **Poděkování**

Na tomto místě chci poděkovat vedoucí mé bakalářské práce PhDr. Blance Zilynské Ph. D., za její neocenitelné rady a připomínky, kterými moji práci dovedla do finální podoby, i za její vřelý přístup, se kterým se mi podařilo předloženou práci zdárně dokončit. Velké díky musím dále adresovat Mgr. Tomášovi Ekrtovi, jehož asistence při překladu latinských pramenů pro mě byla zcela zásadní.

Naposledy chci poděkovat také mojí rodině, která mě po celou dobu psaní práce podporovala.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předloženou bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla předložena v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 10. 8. 2023, Jan Strupek

## **Abstrakt**

Předložená práce se zabývá fenoménem sekty husitských adomitů, která vzešla z táborského chiliasmu roku 1420, a která byla následujícího roku pro své do krajností dohnané náboženské představy a praktiky samotnými husity fyzicky zlikvidována. Dochované prameny zachovaly obraz husitských adomitů coby násilníků a sexuálních zvrhlíků, kteří se zcela přičili normálu středověkého společenského řádu. Autenticitu tohoto obrazu se historikům nepodařilo dodnes potvrdit či vyvrátit. Předložená bakalářská práce se zaměřuje na tento literární obraz a skrze pečlivý rozbor a komparaci vybraných pramenů sleduje, jak docházelo k jeho utváření. Zároveň tento obraz zasazuje do souvislosti s fenoménem hereziologických klišé, čímž zkoumá, zdali se při jeho utváření uplatnilo běžné nahlížení středověkého člověka (vzdělance) na heretické skupiny, obsahující mnohé stereotypy.

## **Klíčová slova:**

husitství, Tábor, adomité, chiliasmus, hereze, pikarti, Jan Žižka

## **Abstract**

The presented work deals with the phenomenon of the hussite adamite sect, which arised from the Tabor chiliasm in 1420, and which was physically liquidated by the hussites themselves the following year, because of sectarians' radical religious ideas and practices. The contemporary sources have preserved the image of the hussite adamites as rapists and sexual perverts, who completely contradicted order of the medieval society. To this day, historians have not been able to confirm or refute the authenticity of this image. This work focuses on this literary image and, through a rigorous analysis and comparison of selected sources, follows how it was formed. At the same time, it places this image in the context of the phenomenon of heresiological clichés, thereby investigating whether the common view of a medieval people (especially the educated ones) on heretical groups, containing many stereotypes, was used in its creation.

## **Key words:**

Husitism, Tábor, Adamites, Chiliasm, Heresy, Picards, Jan Žižka

## Obsah

Abstrakt .....	4
Abstract .....	4
Obsah.....	5
<b>1. Úvod.....</b>	<b>6</b>
<b>2. Historický kontext sekty husitských adamitů.....</b>	<b>8</b>
<b>3. Přehled dosavadního bádání .....</b>	<b>15</b>
<b>4. Středověké stereotypy a užívání topoi .....</b>	<b>34</b>
4.1 Utváření stereotypního obrazu nonkonformních skupin v dějinách křesťanské církve .....	34
4.1.1 Využití hereziologických klíšé na případu svídnických bekyň a adamitů v Kolíně nad Rýnem .....	53
4.2 Adamitská sekta v průběhu dějin a hereziologické klíšé ve vrcholně středověkých Čechách ....	59
<b>5. Prameny k husitským adamitům .....</b>	<b>66</b>
5. 1. Traktát mistra Ondřeje z Brodu <i>O původu husitů</i> .....	69
5. 2. <i>Husitská kronika</i> Vavřince z Březové .....	70
5. 3. Aeneas Silvius Piccolomini – dopis kardinálu Carvajalovi a <i>Historie česká</i> .....	89
<b>6. Závěr.....</b>	<b>104</b>
Seznam použitých zkratk .....	109
Vydané prameny.....	110
Seznam použité literatury .....	112

## 1. Úvod

Sekta husitských adamitů je známým, ale zároveň dosti problematickým fenoménem v rámci bádání o husitské revoluci. Tato skupina, vzešlá z táborského chiliasmu počátku dvacátých let 15. století, dovedla již tak radikální táborský program, který byl předmětem ustavičné kritiky od umírněných pražských mistrů, do krajností. Teologické meze, které pod vedením radikálního kněze Martínka Húsky překročili znevážením pro husity klíčové eucharistické svátosti, vedly na jaře 1421 k jejich vypuzení z Tábora a následně k postupné fyzické likvidaci. Ta vyvrcholila na podzim téhož roku na řece Nežárce zásahem neúprosného Jana Žižky. Následný obraz husitských adamitů, který byl v dobových pramenech vykreslen, však dalece přesahoval meze zneuctění oltářní svátosti: prezentoval sektu násilných blouznivců, kteří v domnění, že dosáhli stavu rajske nevinosti, a tudíž v jejich světě neexistuje žádný hřích, praktikovali skutky smilstva a libovali si i v dalších sexuálních zvrácenostech.

Existence takové sekty uvnitř husitského hnutí však není nepochybná. Ačkoliv se obecně nepochybuje o přítomnosti pikartské skupiny na řece Nežárce, jak byli následovníci Martínka Húsky nazýváni, předmětem dohadů jsou právě antinomistické praktiky, které měli její členové páchat. Předmětem kritiky se stal tento obraz již v samotném patnáctém věku, ačkoliv takové názory se projevovaly jen ojediněle. Následující staletí se tak narativ o husitských naháčích šířil (až na výjimky) v nekritické podobě dál a víceméně až moderní historiografie 20. století projevila v tomto ohledu zvýšenou míru kritičnosti. Podstatnou roli v tom hrálo především zahrnutí příslušných pramenů o adamitech do širších kulturních souvislostí, které berou v potaz náhled středověkého člověka (a hlavně učence) na nonkonformní jedince a skupiny ve společnosti, respektive heretiky. Fenomén hereziologických klišé významně naboural představy o realitě nežáreckých adamitů v takové podobě, v jaké ji prezentují dobové prameny, neboť stvořený obraz poměrně přesvědčivě zařazuje do stereotypních představ středověku vůči neznámému a „jinému.“ I přesto se však ani současní historici zabývající se husitským hnutím nedokážou na potvrzení či vyvrácení existence prezentované podoby pikartsko-adamitských sektářů shodnout.

Zde předložená bakalářská práce si neklade za cíl tento spor vyřešit a dát jednoznačně za pravdu té či oné skupině autorů a historiků, kde se jedni přikláníjí ke skutečné existenci adamitů (ať už více či méně odpovídající obrazu jejich zvrácenosti) a druzí realitu této sekty tak, jak ji známe ze soudobých pramenů, odmítají jako pouhý konstrukt. Práce však vyháží

z podnětu těch badatelů, kteří se vůči známému obrazu vymezují. V této souvislosti je nejprve sledován fenomén hereziologických klišé, o který se zpochybnění pramenných zpráv opírá, a jak byl od počátků středověké (křesťanské) civilizace formován. Bez představení této problematiky je jakékoliv bádání o adamitské tematice neúplné a zavádějící.

Při zkoumání obrazu husitských adamitů, konkrétně jeho utváření v dobových literárních dílech, jsem si položil tyto otázky: nakolik (a pokud vůbec) se v textech jednotlivých autorů zrcadlí ve spojení s adamity využití hereziologických klišé? Odkud tito spisovatelé svá tvrzení čerpali, a jestli se pouze vzájemně neovlivňovali nekritickým přebíráním již napsaného? Tyto otázky jsou zodpovídány skrze pečlivý rozbor uplatněný metodou sondy na vybrané prameny první poloviny 15. století, které představují nejdůležitější a zároveň časově nejbližší zprávy o událostech roku 1421.

Přál bych si, aby se zde předložená bakalářská práce, respektive závěry, které z jejich zjištění plynou, mohla stát smysluplným a hodnotným příspěvkem do debaty o historické autenticitě husitské adamitské sekty a jistým způsobem vnést alespoň trochu světla do rozklíčování této problematiky.

Oproti zvyklostem, kterých se bakalářské práce přidržují, předchází historiografické kapitole úvodní shrnutí historických okolností adamitského příběhu. Takový postup vyžaduje logika výkladu, která předpokládá vyhodnocení „obrazu adamitů“ u soudobých a moderních autorů – tedy jak v pramenech, tak odborné literatuře.

## 2. Historický kontext sekty husitských adamitů

Jedním z problémů, které sužovaly Evropu konce 14. století, bylo přesvědčení o zkaženosti soudobého křesťanstva. Slovo *reforma* a návrat k neposkvrněné prvotní církvi, ke které zbožní křesťané vždy vzhlíželi, se stal všudypřítomně skloňovaným programem v sociálních vrstvách napříč středověkou společností – od nejvyšších hodnostářů katolické církve, až po prosté kazatele a univerzitní mistry. Nutnost něco udělat se současným stavem křesťanstva vnímali jak zástupci světské, tak církevní moci. Na tomto pozadí, ve snaze lidí žít své životy blíže Kristu a jeho příkladu, vznikala napříč Evropou právě pod tíhou zvýšené religiozity mnohá, pro církev více či méně nepohodlná uskupení, jakými byli například valdenští. Z učeneckých kruhů pak povstávali jedinci jako anglický kazatel Jan Wyclif, kteří byli katolické církvi obzvláště trnem v oku.

Myšlenky na reformu církve se nevyhnuly ani českému prostředí. Po smrti císaře Karla IV. a s postupujícím koncem čtrnáctého věku nabíraly na síle stále více. Celospolečenská krize v českých zemích v kombinaci se zvýšenou religiozitou vedly k tomu, že v době plné nejistot se církev stala zástupným viníkem neblahé současnosti.<sup>1</sup> Pro porovnání kýženého ideálu křesťanského života s žitou každodenní skutečností se našlo materiálu více než dost – a pro církev nenabrala tato konfrontace zrovna pozitivní směr. Na pozadí papežského schizmatu si mohl i běžný věřící všimnout přepychových sakrálních staveb, bohatství a nepřikladného života duchovních nedodržujících celibát, a někdy také zanedbávajících své pastýřské povinnosti. Nepříjemnosti vzbuzovaly také poplatky za církevní úkony, prodej odpustů a další fiskální záležitosti.<sup>2</sup> Za této situace byly stále více slyšet hlasy volající po církevní reformě.

Centrem takových hlasů se v Českém království stalo vysoké učení. A nešlo pouze o hlasy patřící českým mistrům. Otěže reformní ideje zprvu drželi především ti němečtí. Další významnou osobou zastávající reformní stanovisko, byl například také pařížský mistr Matěj z Janova, působící však v Praze mimo univerzitní prostředí.<sup>3</sup>

Na počátku domácího reformního směru stál Milíč z Kroměříže, který se pro dosažení kýženého cíle vzdal svých předešlých důstojenství, a vydal se na dráhu prostého kazatele.<sup>4</sup> Během posledních desetiletí 14. století dospívala v rámci univerzity nová generace učenců,

---

<sup>1</sup> Petr ČORNEJ, *Velké dějiny země Koruny české V*, Praha 2010, s. 62 – 63.

<sup>2</sup> P. ČORNEJ, *Velké dějiny V.*, s. 62.

<sup>3</sup> O mistru Matějovi z Janova více František ŠMAHEL, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 44 – 45; Pavlína CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků*, Praha 2013, s. 158 – 159.

<sup>4</sup> F. ŠMAHEL, *Husitské Čechy*, s. 44.



kteří přijali reformní program, za jehož základ si vzali myšlenky Jana Wyclifa. Mezi tyto muže patřili Jan Hus, Křišťan z Prachatic, Vavřinec z Březové, Jakoubek ze Stříbra, Jeroným Pražský a mnozí další.<sup>5</sup> Je hodno poznamenat, že dokud se reformní program pražské univerzity nestočil směrem k odsouzenému heretickému učení Jana Wyclifa, byl horlivým zastáncem reformy také pražský arcibiskup Zbyněk Zajíc z Hazmburka.<sup>6</sup>

Iniciativu reformního hnutí převzala na počátku patnáctého věku Husova strana, která nenechala spor o reformní myšlení za dveřmi univerzity, nýbrž jej prezentovala i široké laické veřejnosti, kterou svým učením silně oslovila. Jak je známo, situace v Čechách začala stále rychleji nabírat na obrátkách a konflikt mezi katolickou církví a jejími zastánci na straně jedné a podporovateli Husova učení na straně druhé stále více gradoval. Jistou nadějí pro Jana Husa mohl znamenat reformní kostnický koncil. Ten však, ač ne právě ochotně,<sup>7</sup> vyslovil nad betlémským kazatelem rozsudek smrti, který byl vykonán 6. července 1415. Situace v českých zemích se po smrti známého kazatele neuklidnila, ba právě naopak. Stále se vyhrocující situace vyústila roku 1419 v propuknutí husitské revoluce a další rozvíjení reformního programu.

Pro počáteční fázi husitské revoluce byl charakteristický vypjatý chiliasmus, tedy očekávání tisícileté Kristovy říše. Pro radikální táborskou stranu znamenal koncept nového věku stav blaženosti a bezhříšnosti. Šlo tedy o představy (stejně jako v případě církevní reformy) projektované do minulosti – do stavu prvotní církve, případně ještě dále do stavu před prvním hříchem. Tyto chiliastické vize legitimizovaly změnu dosavadního společenského řádu, který radikální táborité od druhé poloviny roku 1419 začali uskutečňovat.<sup>8</sup> Hlásaný chiliastický program lze vysledovat ze seznamu 72 článků, které v prosinci 1420 husitským radikálům předložili zástupci pražské strany, ve kterých jejich chiliastické učení odsuzovali. Za příklad lze uvést ty, které hlásaly, že roku 1420 nastane skonání věku (čl. 1), že v těchto dnech pomsty a odplaty zahynou všichni hříšníci (čl. 2), neboť v této době není možná milost ani slitování (čl. 3), přesně po příkladu nikoliv Krista milosrdného, ale Krista trestajícího (čl. 4). Praví věřící mají utéci do pěti vyvolených měst (čl. 8) a Praha jako hříšný Babylon bude zcela zničena (čl. 9). Jen tito shromáždění věřící pak představují tělo (respektive vojsko) Kristovo, povolane k trestání nevěřících (čl. 12). Po čase

<sup>5</sup> P. ČORNEJ, *Velké dějiny V*, s. 65 – 67.

<sup>6</sup> P. ČORNEJ, *Velké dějiny V*, s. 101 – 102.

<sup>7</sup> Koncil toužil především po tom, aby Jan Hus své učení odvolal. Jelikož byl institucí kladoucí si za jeden z cílů reformu křesťanstva, nebylo zcela pohodlné upálit právě reformního kazatele. Nebezpečí také představovalo poskytnutí husitům jejich (prvního) mučedníka. Ve výsledku však bylo pro církev a koncil nepřijatelné, aby byla církev reformována jedinci, jako Jan Hus. Více o tom srov. Petr ČORNEJ, *Jan Žižka. Život a doba husitského válečníka*, Praha 2019, s. 117.

<sup>8</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 169.

pomsty, v obnoveném království, nebude třeba ani Bible, a vlastně ani Krista, neboť Kristův zákon bude žít v srdcích věřících (čl. 27). V tento čas budou ženy rodit své potomky bez bolesti, bez oplodnění mužským semenem, a navíc nemusí ani býti po vůli svým mužům (29 – 32). Mezi dalšími body pak vyniká znevážení eucharistické svátosti, ve které není v žádné své podobě Bůh, a proto nemá být uctívána, ani jinak oslavována (č. 43 – 47).<sup>9</sup>

Tento jednoznačně bojovně laděný program byl zpočátku aplikován především proti společnému nepříteli všech kališnických stran – katolíkům. Ovšem po založení Tábora došlo v průběhu roku 1420 k jeho využití i vůči ostatním husitům, kteří se závaznými tábořskými představami odmítli řídit.<sup>10</sup> Zemřít měli zkrátka všichni ti, kdo nepatřili k tábořským vyvoleným.<sup>11</sup> Právě doba založení Tábora v únoru 1420 představovala jakýsi předěl v husitském chiliasmu. Ten byl totiž úzce spojen s adventistickými představami o příchodu Krista na zemi, během kterého dojde k vyhlazení současného věku a nastolení nového. Tento příchod byl radikálními husitskými kazateli kladen právě do února 1420. Kristus ovšem na zemi viditelně neseštopil, a tak bylo třeba zvěst o jeho příchodu upravit – stalo se tak shodě s evangeliem, kde Kristus nejprve sestoupil na zemi „tajně“, jako zloděj. Mezitím se Kristovi bojovníci měli ujmout role trestajícího Krista a pokračovat v hubení nevěřících. Jakmile bude starý svět zničen, až tehdy se Kristus ukáže, aby vládl své dokonalé říši, jež měla být nastolena v blízké budoucnosti.<sup>12</sup>

Kompletní chiliastická vize blížícího se Kristova království, kterou vystihlo zmíněných 72 článků, obsahovala obraz nového věku odpovídajícího stavu rajske nevinnosti. V tomto novém věku, který předpokládal stav bytí ještě před prvotním hříchem, neměly existovat žádné hříchy, světská či církevní moc a další mocenská ustanovení, dokonce ani bolest při porodu, ke kterému navíc nemělo být zapotřebí ani oplodnění. K takovému cíli se upírali nejradikálnější chiliasté, pro které byl stav prvotní církve nedostatečný.<sup>13</sup>

Vůdcem nejradikálnějších chiliastů na Táboře se stal Martínek Húska zvaný Loquis (mluvka). Byl to on, kdo se při prosincovém hádání u Zmrzlíků otevřeně přihlásil k zastávání radikálního chiliastického programu.<sup>14</sup> Právě s Martínkovým jménem je spjata takzvaná pikartská hereze, jejíž podstatou bylo znicotnění svátosti eucharistie. Na Táboře se tak

---

<sup>9</sup> Seznam chiliastických článků uvádí VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Kronika husitská*, ed. Jaroslav Goll, FRB V, Praha 1893, s. 327 – 534, zde s. 454 – 462.

<sup>10</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*. Praha 2018, s. 184.

<sup>11</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 171.

<sup>12</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 172 – 173.

<sup>13</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 173.

<sup>14</sup> „*Martinus presbiter dictus Loquis dixit: Depositis paucis, que ibi sunt venenosa, nos illos omnes articulos tenemus.*“ FRB V, s. 462.

objevilo něco, co by se dalo nazvat „herezí uvnitř hereze.“ Takový teologický rozkol představoval nemalý problém jak pro umírněné, tak i radikální husity. Svátostné pojetí eucharistie, ve které je přítomen Kristus, představovalo úhelný kámen celé husitské ideologie, tudíž její zpochybnění nepřipadalo v úvahu. Situace na Táboře se stala tak závažnou, že již koncem února roku 1421 napsal tábořský senior Mikuláš Biskupec z Pelhřimova a Jan z Jičína pražským mistrům zprávu o rozšíření pikartské hereze ve městě, „že více než na čtyři sta obojího pohlaví kacířstvím pikartským (...) jest nakaženo, kteřížto kacířstvo neústupně drží, že v svátosti oltární nebylo by pravé tělo Kristovo ani jeho krev...“<sup>15</sup> K vysvětlení propuknutí eucharistické hereze (bez jakýchkoliv jiných excesů) přidali ještě prosbu o pomoc, která s nastalou situací mají naložit, a zároveň pražské mistry varovali, aby se hereze nerozšířila také v hlavním městě. Podle Vavřince z Březové se však ani Praha nevyhnula nebezpečí pikartské hereze, což se odrazilo v následných represivních opatřeních.<sup>16</sup>

Kde hledat původ této *pikartské hereze*? Prakticky jedinou zprávu nám v tomto ohledu zanechal mistr Vavřinec ve své *Husitské kronice*. Do roku 1418, tedy do doby, kdy už se zkazky o neutěšených poměrech v kacířských Čechách rozletěly napříč Evropou, situoval příchod skupiny pikartů do Českého království, konkrétně „do Prahy s ženami a s dětmi jako 40 mužův přišlo, pravíce, že by od prelátův svých byli vyhnáni pro zákon boží, a kterak by slyšeli, že by v království Českém pravda čtení svatého měla by svobodu velikou velmi.“<sup>17</sup> Právě tato skupina, která zprvu našla v pražském prostředí podporu, s sebou měla podle Vavřince přinést zmíněný eucharistický blud. Poté, co byli veřejně odhaleni, byli nuceni Prahu opustit, a rozutekli se neznámo kam. „Ovšem své bláznové semeno mezi Čechy zůstavivše.“<sup>18</sup> I tyto informace, které byly pozdějšími kronikáři a autory přejímány, jsou ovšem poměrně nejasné a značně problematické. Skutečný původ a inspirační zdroj hereze, která se na Táboře (ale i jinde) roku 1421 rozmohla, se stal badatelským problémem, který se zatím nepodařilo historikům zcela objasnit. Možný původ je hledán u pikartů, respektive beghardů z Pikardie (jak už evokuje samotné označení „pikarti“ – ovšem ani tato zdánlivá shoda není neproblematická), valdenských či (opět problematické) sekty svobodného ducha.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> FRB V, s. 474.

<sup>16</sup> Vavřinec nás zpravuje o apelu pražských kazatelů udávat jedince „nakažené“ pikartskou eucharistickou herezí. Zmiňuje také jistého ševce Václava, který byl pro zastávané názory upálen. Srov. FRB V, s. 475.

<sup>17</sup> FRB V, s. 430 – 431.

<sup>18</sup> FRV V, s. 431.

<sup>19</sup> O inspiračním zdroji radikální hereze v rámci tábořského chiliasmu pojednali například P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 173 – 174; A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 190 – 191; Howard KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Eugene 2004, s. 351 – 360; Robert E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Notre-Dame 2007<sup>3</sup>, s. 119 – 123. Jakub Jiří JUKL, *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů*, Praha 2014, s. 41 – 45.

Ať už je původ této hereze jakýkoliv, na Táboře pevně zakořenila. Martin Húska si získal mnohé příznivce, mezi které rozšířil své pro husity nepřijatelné učení znevažující eucharistii. Se svými následovníky se scházel stranou ostatních táboritů v uzavřených prostorách, kde podávání eucharistie nahradil starokřesťanskými hody lásky – agapé. Ty spočívaly ve společné konzumaci chleba a vína po vzoru prvotní apoštolské církve, a své vzory čerpaly již z Poslední večeře, kdy Kristus podával svým apoštolům obojího – tedy chleba a vína – do sytosti. Martínek se tak vymezoval proti eucharistickému přijímání, kde věřící (husita) obdržel jen malý kousek hostie a též skrovný doušek vína.<sup>20</sup> Takto neakceptovatelné učení ovšem nezůstalo dlouho bez odpovědi, která přišla v podobě uvěznění Martínka panem Oldřichem Vavákem z Hradce 29. ledna 1421 (tedy ještě zhruba měsíc před listem Mikuláše Biskupce a Jana Jičina do Prahy).<sup>21</sup>

Zdá se, že od února se začala situace na Táboře vymykat z rukou. Mohl by o tom svědčit zmíněný list do Prahy, nebo nářky Petra Chelčického, který ve své *Replíce proti Mikuláši Biskupcovi* z poloviny dvacátých let píše, že schůzky Húskových následovníků se zvrhávají ve smilstva a jiné zvrácenosti.<sup>22</sup> Je otázkou, co bylo pověstnou *poslední kapkou*. Nicméně tábořská „strana pořádku“, která byla na Táboře ve většině, vyhnala Martínkovy stoupence (jejichž počet uvedl Vavřinec z Březové na 200) z města na blízký hrad Příběnice,<sup>23</sup> který husité předchozího roku dobyli.<sup>24</sup> Podle pramenů se zdá, že již bezprostředně po vyhnání z Tábora došlo k tomu, co husity-pikarty později „proslavilo“, a sice k adamitským praktikám. Je tak podle mého soudu na místě (a v práci se toho nadále přidržím) označovat v tomto bodě tábořské vyhnance jako *pikarty-adamity*. Ani na Příběnicích se však tito blouznivci svého klidu nedočkali. Velmi záhy, totiž v druhé půlce dubna (ale před svátkem sv. Jiří, tedy dle tehdejšího kalendáře před 23. dubnem, jak informuje Vavřinec z Březové),<sup>25</sup> dorazil ze západních Čech do Tábora Jan Žižka se svými oddíly. Bez ohledu na to, že nemůžeme rozhodnout, co se na hradě skutečně dělo, jedno je jasné. Žižka vnímal pikartskou herezi jako nežádoucí odpadlictví, které nemohl tolerovat. Podařilo se mu zajmout na 50 osob, včetně jejich kněze Petra Kániše, které přikázal upálit v blízkých Klokotech (snad demonstrativně) na dohled od tábořských hradeb. Krátce poté Žižka město nad Lužnicí opět

---

<sup>20</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 48 – 49.

<sup>21</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 51; A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 188.

<sup>22</sup> *Replika proti Mikuláši Biskupcovi*, in: Jaroslav Boubín (ed.), *Spisy z Olomouckého sborníků*, Praha 2016, s. 59 – 140, zde s. 138.

<sup>23</sup> Příběnice jako místo vyhnanství zmiňují *Veršované letopisy*, in: František Svejkovský (ed.), *Veršované skladby doby husitské*, Praha 1963, s. 156 – 163, zde s. 161: „*Potom se z Tábora pryč bráchu, / s ženami i s dětmi do Příběnic se stěhováchu...*“

<sup>24</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 57.

<sup>25</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 188; J. J. JUKL, *Adamité*, s. 66.

opustil, načež se táboritům podařilo chytit ještě 25 pikartů-adamitů, jejichž život rovněž ukončily plameny. Zbytek sektářů se rozutekl do okolních lesů.

Jedna z těchto skupin se uchýlila na jakýsi ostrov, pravděpodobně na řece Nežárce. Čítala zhruba čtyři desítky osob, a v jejím čele měl stát jakýsi sedlák, jenž byl svými lidmi nazýván Mojžíš. Tito vydědenci měli na svém malém ostrůvku propadnout adamitství. Bližší informace o jejich pobytu na řece Nežárce nemáme. Jediný dobový pramen, který život adamitů popisuje, se hlásí do času zhruba půl roku po jejich vyhnání z Příběnic, a zároveň do momentu jejich fyzické likvidace.

Svého konce se nepočtení sektáři dočkali opět z rukou Jana Žižky a jeho bojovníků. Přesné datum zásahu není známo, osciluje mezi 26. či 27. srpnem, nebo 14. a 21. říjnem 1421.<sup>26</sup> Oním pramenem, který přináší informace o životě a náboženských praktikách této sekty, je takzvaný Žižkův list, jehož znění zachoval ve své kronice Vavřinec z Březové. Autorství Žižkovo je nepravděpodobné, je dost možné, že autorem byl některý ze vzdělaných kleriků z Žižkova okolí. Někteří historici ovšem připouštějí i jeho pozdní vznik, přičemž do těchto úvah se dostává i osoba samotného Vavřince.<sup>27</sup> List byl složen údajně podle výpovědi jediného přeživšího adamity, kterého Žižka ponechal na živu, aby vypovídal o zvycích své sekty. Po likvidační akci jej doručil někdo z Žižkova okolí do Prahy, aby zde byl pravděpodobně veřejně předčítán jako odstrašující příklad nežádoucí hereze. Obraz sektářů, který list podává, musel nabývat pro tehdejšího člověka až bestiálních rozměrů, což z něj činí středobod zájmu historiků, kteří diskutují, nakolik vůbec jeho obsah odpovídá realitě. Adamité nejenom že měli znevažovat eucharistii, nedbat církevních svátků a jiných ustanovení, ale ve svých představách o stavu rajske nevinnosti, ve kterém neexistuje hřích, měli mezi sebou provádět smilstvo a společensky tabuizované sexuální praktiky. Nad to vynikali krutostí a vůbec převraceli ve svém jednání vše, co bylo vlastní řádu středověkého člověka.<sup>28</sup> Ve výsledku se tak mělo jednat o skupinu, která tábořský chiliasmus dovedla až do nejkrajnějších mezí. Tito se drželi v přesvědčení, že onen čas blaženosti, jehož brzký příchod radikální táborští kněží predikovali do blízké budoucnosti, již prožívají.

Osud svých přívrženců sdílel také Martínek Húska. Ve svém vězení, pravděpodobně v Jindřichově Hradci, ze kterého však mohl komunikovat s okolním světem a nadále tak skrze dopisy šířit nežádoucí pikartské učení,<sup>29</sup> nezůstal dlouho - již na jaře byl propuštěn. Nevíme,

---

<sup>26</sup> P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 432.

<sup>27</sup> Za výplod kněží označil Žižkův list P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426; možnou stylizaci Vavřincem z Březové uvádí P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 176.

<sup>28</sup> FRB V, s. 517 – 519.

<sup>29</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 51 – 53.

co jej vedlo k následnému odvolání svého učení, když se znovu krátce objevil na Táboře.<sup>30</sup> Jisté však je, že město brzy opustil, a vydal se zpět na rodnou Moravu. Sem však nedošel, neboť již v Chrudimi byl pro své učení zajat husitským pánem Divišem Bořkem. Ten Martínka odeslal pražskému arcibiskupovi Konrádu z Vechty do Roudnice nad Labem, kde byl z Prahy vyslaným katem 21. srpna 1421 upálen.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 62.

<sup>31</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 188 – 189. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 72 – 73.

### 3. Přehled dosavadního bádání

Obraz husitských adamitů, tak jak byl prezentován v písemných pramenech jejich současníků, byl poměrně dlouho brán jako historický fakt, jehož autenticitu víceméně nikdo nezpochybňoval. Ještě humanističtí dějepisci 16. století, bez ohledu na svoji konfesijní příslušnost, o existenci zvrácené sekty na řece Nežárce nepochybovali. Zřejmě se není ani čemu divit, neboť prameny, hovořící v neprospěch adamitů (tedy prezentující jejich negativní obraz), nepocházely pouze z katolické strany, ale také, a to především, přímo od autorů husitských.<sup>32</sup>

I přesto se však již v patnáctém věku mohla objevit drobná výjimka. Své pochybnosti o prezentované podobě chování adamitů vyjádřil již bratrský překladatel kroniky Vavřince z Březové, když na kronikářovo líčení odpovídá: „*O vyhrěbený mistře Vávro na onom světě, že si ty psáti směl, neviděl-lis jistoty toho a neslyšel-lis ušima sám od nich. Byl-li si ty časy živ, tyto řeči a klevety do mě nemohou a místa ve mně nemají, by to pravé bylo. Ba i těchto nadepsaných lží mohls je v řiti shnojiti s sebou leže v hrobě.*“<sup>33</sup> Podobných vstupů zanechal v textu překladatel hned několik. Jeho nevěřící komentáře jsou však zmínkou ojedinelou.

„Průkopníkem“ ve vyjadřování pochybností o pravosti tradičního líčení husitských adamitů, se stal až osvícenský francouzský šlechtic žijící v Berlíně Isaac de Beausobre, který kolem roku 1730 sepsal krátké dílko *Rozprava o českých adamitech*.<sup>34</sup> Nejprve je nutno podotknout, že Beausobre se ve svém výkladu, proč jsou podle něho adamité pouze bajkou a smyšlenkou, opírá pouze o nepatrný zlomek k nim dochovaných pramenů – nicméně nikoliv nepodstatných. V tomto ohledu zná pouze *Historii českou* Eneáše Silvia Piccolominiho (pozdějšího papeže Pia II.), který je dle něho „*prvním dějepiscem, jenž psal o adamitech.*“<sup>35</sup> Později se obrací ještě k Vavřincovi z Březové, u kterého zmiňuje jeho kroniku („jakýsi deník“), vydanou Janem Ludewigem, profesorem právnické fakulty univerzity v Halle, jejíž vydání je však neúplné. Mimo jiné zde chybí pro nás zpráva nejpodstatnější, totiž Žižkův list Pražanům o vybití adamitů.<sup>36</sup> Kvůli místy nedostatečné znalosti pramenů a literatury se Beausobre občas dopouští také ne příliš šťastných úsudků, jejichž výsledkem jsou klamavé závěry.

---

<sup>32</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 17.

<sup>33</sup> FRB V, s. 475.

<sup>34</sup> ISAAC DE BEAUSOBRE, *Rozprava o českých adamitech*, Praha 1954.

<sup>35</sup> ISAAC, *Rozprava*, s. 17.

<sup>36</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 18. Na nedostatečnou pramennou základnu poukázal také Petr ČORNEJ, *Adamité – tabu 15. i 19. století?*, in: *Sex a tabu v české kultuře 19. století*, Praha 1999, s. 150.

Na druhou stranu, pro svojí kritickou práci jinak nashromáždil dostatek pramenů a literatury, s jejichž pomocí identifikoval v pramenných zprávách o adamitech prvky hereziologických klišé. Rozpoznal tedy, že u katolických pisatelů (přesněji inkvizitorů, či heresiologů, jak je nazývá) dochází k umělému budování nereálných, až fantaskních obrazů nežádoucích kacířských skupin.<sup>37</sup> Kriticky rozebral také Eneášovu *Historii českou*, přičemž konstatoval, že obsahuje mnohá nepravdivá tvrzení a nespolehlivé údaje.<sup>38</sup> Dílo Isaaca de Beausobre, který se ostře vymezil proti nekritické práci, je tak poměrně rozsáhlým pokusem o demytizaci husitských adamitů, z jehož řádků plynou četné podněty, které bude rozvíjet až moderní historiografie 20. a 21. století. Zatímco František Šmahel vyjádřil na adresu pana Beausobre uznání za „kritičnost hodnou obdivu,<sup>39</sup> *Rozpravu o českých adamitech* odmítají uznat Petr Čornej i Jakub Jiří Jukl s poukazem právě na slabost pramenné základny. Upozorňují také na kalvínské vyznání autora, které se zdá být překážkou kritickému hodnocení.<sup>40</sup> Jukl svoji kritiku ještě stupňuje a obviňuje pana Beausobre z podjatosti. Středověcí sektáři (obecně) prý „byli samozřejmě hugenotskému emigrantovi blízcí.“<sup>41</sup> Tímto odmítnutím Jukl v podstatě vylučuje možnost budování středověkých hereziologických klišé. Dle mého názoru jsou však takto odůvodněná odmítnutí možná až příliš zjednodušenými výroky, které se plně nevypořádávají s argumentací, kterou tento původem francouzský šlechtic ve svém díle rozvinul. Svými podněty a postřehy si jednoznačně zasluhuje hlubší pozornost (jak dokazuje soudobá historiografická kritika obrazu adamitské sekty), než pouhé odmítnutí jeho tezí jako podjatých a v rozkrývání adamitské otázky více nedůležitých.

V této souvislosti stojí za zmínku francouzský filosof Petr Bayle (1647 – 1706), který se rovněž věnoval problematice českých adamitů, a to ve svém proslulém *Dictionnaire historique et critique*.<sup>42</sup> Tento autor se přidal k názoru, který v jeho době zastávala většina, a

---

<sup>37</sup> V případě hereziologických klišé zmiňuje například francouzského katolického bohoslovce Louise Elliese du Pin, jenž měl prohlásit, že pořizovatelé kacířských seznamů (tedy inkvizitoři) si velmi často a rádi přidávají, respektive „předstírají kacířstva, kterých nikdy nebylo.“; nebo prohlašuje, že nejen jeho názor, který je potvrzován každodenní zkušeností, ho vede k opatrným závěrům vůči inkvizitorům. ISAAC, *Rozprava*, s. 13.

<sup>38</sup> O kronice Eneáše Sylvia Piccolominiho se zmiňuje velmi nelichotivě, když říká, že „znalci si jeho dějin valně neváží.“ Jan Crato, lékař císaře Maxmiliána II. o ní měl mluvit jako o „knize plné nesmyslů.“ Na hodnověrnosti dílu nepřidává dle Isaaca de Beausobre ani to, že sám Eneáš v jisté pasáži (týkající se ovšem krále Ladislava) přiznává, že zaznamenal své informace jako opakování výroků jiných, a že sám tomu příliš nevěří. Konečně se ještě pan Beausobre pozastavuje nad Eneášovým popisem Tábora jakožto nejhoršího hnízda kacířů všeho druhu, v čemž spatřuje kronikářovu obratnost ve vytváření hereziologických klišé. ISAAC, *Rozprava*, s. 18.

<sup>39</sup> František, ŠMAHEL, *Enea Silvio Piccolomini a jeho Historie česká*, in: Aeneae Silvii Historia Bohemica, edd. Dana Martínková – Alena Hadravová – Jiří Matl, Praha 1998, s. XIII - LII, zde s. XLVIII.

<sup>40</sup> Oba autoři se vyjadřují ve smyslu, že se Beausobre co možná nejkřečovitěji snažil o očištění adamitů coby předchůdců kalvínské reformace. Srov. P. ČORNEJ, *Adamité – tabu*, s. 150 a J. J. JUKL, *Adamité*, s. 18.

<sup>41</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 18.

<sup>42</sup> BAYLE, Peter, *Historical and critical Dictionary I*, London 1826, s. 79 – 81, dostupné online: <[https://books.google.cz/books?id=qCbP5xBEdYC&pg=PP13&hl=cs&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.cz/books?id=qCbP5xBEdYC&pg=PP13&hl=cs&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)> (ověřeno 6. 8. 2023)



adamitskou sektu potvrdil i s jejími zvrácenostmi ve znění *Historie české Eneáše Sylvia*, z něhož prakticky doslovně přebírá.<sup>43</sup> K zamyšlení může být ve vztahu ke kritice (podmíněné konfesí) Isaaca de Beausobreho fakt, že i tento autor byl hugenot a většinu života rovněž prožil jako exulant v Nizozemsku.

Jak vidno, až do poloviny 18. století byl obraz husitských adamitů tak, jak jej představily prameny 15. věku, takřka bezvýhradně přebírán, a to jak mezi učenici původem z českých zemí, tak těmi zahraničními. *Rozprava o českých adamitech* Isaaca de Beausobre tak tvoří vcelku ojedinělý ostrůvek kritického náhledu na celou problematiku, což platilo i dlouho poté.

Další rozsáhlejší spis, který otázku husitských adamitů tematizuje, sepsal takřka šedesát let po vydání Beausobreho *Rozpravy* Josef Dobrovský.<sup>44</sup> Z povahy práce se zdá, že byla sepsána především jako apologie jednoty bratrské, která bývala ztotožňována s pikartskými, respektive adamitskými zvrácenostmi. Vedle samotné jednoty jsou to však právě samotní pikarti, dále novověcí deisté, i další husitští sektáři, kteří vycházejí z Dobrovského díla s čistým štítem. Hlavním cílem, který zpoza řádků vystupuje na povrch, je totiž rozbití mylných (avšak schválně pomlouvačně budovaných) představ, srovnávajících zmíněné heretické skupiny se sektou husitských adamitů. Právě od této snahy směřuje Josef Dobrovský pozornost k podrobnějšímu pojednání o naháčích při řece Nežárce.

V souladu s předešlými dějepisci přijímá Dobrovský ve svých *Dějínách českých pikartů a adamitů* tradiční výklad adamitů jako sekty zvrácených blouznivců, aniž by se pokusil o širší kritické úvahy. Kriticky vyčerpávající výklad podává pouze v souvislosti horlivých snah o dokázání nesmyslných spojitostí mezi jednotou bratrskou a pikarty (rozuměj adamity). Přesto však místy číší mezi řádky jakýsi závan pochybností, zdali se jedná o sektu skutečnou.<sup>45</sup> Naplno však tuto možnost autor nenadhodí. Nemohu se tak ubránit myšlence, zdali není počínání si autora účelné v souvislosti s povahou díla – jako apologie jednoty bratrské. Dobrovský totiž mohl dle mého názoru nechat nekriticky vyznít všechny zvrácenosti adamitské sekty právě proto, aby ilustroval kontrast mezi hrůznými činy adamitů a počestnou

---

<sup>43</sup> Za jeho nekritické převzetí textu Eneáše Sylvia a výše zmíněného Antoina de Varillas je Isaac de Beausobre neváhá kritizovat. Srov. ISAAC, *Rozprava*, s. 15.

<sup>44</sup> Původní německý spis Josefa Dobrovského *Geschichte der Böhmischen Pikarden und Adamiten* byl vydán v *Abhandlungen der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften auf das Jahr 1788*. Český překlad pořídil v sedmdesátých letech 20. století Rudolf Havel. Josef DOBROVSKÝ, *Dějiny českých pikartů a adamitů*, Praha 1978.

<sup>45</sup> Například když se Dobrovský kloní k úplnému odkládání šatů spíše při obřadech, než úplně. Srov. J. DOBROVSKÝ, *Dějiny*, s. 47. Podobně si nejistého postoje Dobrovského k adamitům všiml J. J. JUKL, *Adamité*, s. 18. Naopak Petr Čornej vyslovuje mylný úsudek, že u Dobrovského pochybnosti o existenci adamitů nenajdeme. P. ČORNEJ, *Adamité – tabu*, s. 150.

jednotou. Sám ostatně tento kontrast dokládá v předposlední kapitole, když dochází k závěru, že zprávy o adamitech sice nebyly vybájeny,<sup>46</sup> ale jejich nehodnověrnost ve vztahu k jednotě se rozhodne dokázat na dvou příkladech, kde proti sobě staví tři svědectví. Nejprve spis inkvizitora a nuncia apoštolského stolce v Čechách Jindřicha Insistoria, který měl za svědky zvráceností členů jednoty označit (nedůvěryhodně působící formulkou) „vysoce hodnověrné svědky“ a jako důvod, proč se o těchto zvrácenostech veřejně mnoho neví, bylo jejich vykonávání v tajnosti. Zcela opačné stanovisko měl zastávat humanista Jan Šlechta ze Všehrd, který v dopise Erasmu Rotterdamskému popisoval mravy českých bratří, mezi které rozhodně nepatřily potají konané zvrácenosti. Zatřetí jmenuje Dobrovský dominikána Jakuba Liliensteina, který mezi členy jednoty žil tři roky a žádné hrůznosti v jejich mravech rovněž neshledal.<sup>47</sup>

Můžeme se jen ptát, proč se Josef Dobrovský nepokusil o alespoň takto kritické úvahy rovněž v záležitosti husitských adamitů. Velmi dobře navíc znal kritické dílo Isaaca de Beausobre (k jehož obsahu se vyjadřuje na konci předposlední kapitoly<sup>48</sup>), takže námětů ke kritice obrazu adamitské sekty měl jistě víc než dost.

Ani u počátků moderního českého dějepiscetví není možné nalézt změnu optiky, s jakou se na adamitskou otázku nahlíželo. František Palacký tak ve svých *Dějínách národu českého v Čechách a v Moravě* zasadil husitské adamity do tradičních kontur.<sup>49</sup> Původ adamitství hledá u původně pařížské sekty bratří a sester svobodného ducha z 13. století, jejichž učení se přes Francii a Německo přeneslo až do Čech. Hlavním svůdcem, který měl úzkou skupinu budoucích adamitů k učení bratří a sester svobodného ducha navést, byl kněz Petr Kániš, upálený již na jaře roku 1421 v Klokotech po prvním zásahu Jana Žižky proti pikartské skupině Martínka Húsky. Jakýmsi duchovním vůdcem Kánišovy skupiny se měl po jeho smrti stát sedlák Mikuláš, podle kterého byla (dle Palackého) tato skupina dále nazývána mikulášenci (nikolaité), později známí jako adamité.<sup>50</sup> Tito se měli odřeknout „nejen všeho

---

<sup>46</sup> I zde se však opět objevuje lehký závan nejistot.

<sup>47</sup> J. DOBROVSKÝ, *Historie*, s. 66 – 69.

<sup>48</sup> J. DOBROVSKÝ, *Historie*, s. 72.

<sup>49</sup> František PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1928.

<sup>50</sup> F. PALACKÝ, *Dějiny národu*, s. 575. Co se domnělého označení adamitů za mikulášence týče, jde pravděpodobně o mylnou záměnu se sektou mikulášenců Mikuláše z Vlasenice z konce 15. století. Více o sektě Josef JIREČEK, *Mikulášenci*, in: *Časopis Musea království Českého* 50/1, 1876, s. 47 – 82; Antonín REZEK, *Mikulášenci v Soběslavi*, in: *Časopis Musea království českého* 62/1-2, 1888, s. 105 – 107. K záměně sekty mikulášenců u Palackého také J. J. JUKL, *Adamité*, s. 19 a 108 – 109. Po Františku Palackém přebírali tuto mylnou záměnu další autoři, například Josef Jireček, srov. J. JIREČEK, *Mikulášenci*, s. 47. O soudobém označení adamitů jako mikulášenců nemáme žádný pramenný doklad. Jedinou možností, která by těmto úvahám nahrávala, je zmínka o mikulášencích jako obyvatel Tábora, o níž mluví Eneáš Sylvius v dopise kardinálu Carvayalovi. Více k dopisu srov. zde v práci na str. 103 – 104. Tuto možnost připouští například J. DOBROVSKÝ, *Dějiny*, s. 64 – 65. Je proto nutné nahlížet s opatrností na tvrzení Jakuba Jiřího Jukla, že se

*křesťanství, ale všeho pozitivního náboženství vůbec,*“ a nadále se zdržovat ve svém bludném učení, doprovázeném smilstvím a vůbec „*věci, kterýchžto ve čestné společnosti vypravovati nesluší,*“ a to až do jejich vyhlazení Janem Žižkou.<sup>51</sup>

Klasické líčení husitských naháčů přebírá také o generaci mladší Václav Vladivoj Tomek v životopise *Jana Žižky*,<sup>52</sup> i pozdějším *Dějepis města Prahy*.<sup>53</sup> Oba historici tak navázali na nekritickou linii svých předchůdců – ani jeden z nich se skutečně o žádné kritické úvahy v tomto směru nepokusil.

Až 20. století znamenalo v otázce kritického hodnocení husitských adamitů skutečný přelom. Doposud jen nárazovitě kritická pojednání, která se snažila s touto tematikou vyrovnat hlouběji než pouhým přitakáním, byla s nástupem nového věku vystřídána systematictější diskusí. Nyní proti sobě stály takřka stabilně dva názorově odlišné tábory – jeden souhlasící s existencí prameny prezentovaného obrazu adamitů, druhý popírající realitu sekty libující si v antinomistických praktikách. Takto vedená diskuse se následně přehoupala i do století jednadvacátého.

Roku 1913 vystoupil proti existenci adamitů Zdeněk Nejedlý. Dle jeho názoru jsou excesy, z nichž byli husitští adamité obviňováni, pouhé pomlouvačné žaloby, které byly po celý středověk vznášeny proti nonkonformním náboženským skupinám, konajícím (právě jako adamité) své náboženské obřady v tajnosti, stranou od ostatních.<sup>54</sup> Podobně jako roku 1730 Isaac de Beausobre tak i Nejedlý upozorňuje na existenci hereziologických kliše, která byla připisována nejrůznějším skupinám, které se ale například sexuálních nemravností vůbec nedopouštěly.<sup>55</sup>

Svůj názor však opírá pouze o kroniku Vavřince z Březové, která je dle něho jediným (!) pramenem, který nás o existenci adamitské sekty informuje. Nejedlému tedy nečiní nijak zvlášť velký problém obvinít pražského kronikáře z podjatosti a úmyslného šíření pomluvy.<sup>56</sup>

---

soudobé prameny o husitských adamitech jako mikulášencích vůbec nezmiňují, a že středověké prameny, pokud o mikulášencích hovoří, mají na mysli stoupence Mikuláše z Vlášence, srov. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 109. K tematice mikulášenců se vyjádřil také Rudolf Urbánek, který operuje s názvy mikulášenci a košatští, jak jsou rozlišovány dvě skupiny českých pikartů u Petra Chelčického. Ve spojitosti s adamity by se však nabízelo pojmenování košatští, srov. Rudolf URBÁNEK, *Věk poděbradský III*, Praha 1930, s. 625.

<sup>51</sup> F. PALACKÝ, *Dějiny*, s. 575.

<sup>52</sup> Václav Vladivoj TOMEK, *Jan Žižka*, Praha 1879, s. 115 – 116.

<sup>53</sup> Václav Vladivoj TOMEK, *Dějepis města Prahy IV*, Praha 1899, s. 136, 196, 206 a 215.

<sup>54</sup> Původně publikováno v Zdeněk NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu II*, Praha 1913, s. 290 – 293. Týž, *Dějiny husitského zpěvu IV*, Praha 1955, s. 375 – 378.

<sup>55</sup> Za příklad Nejedlý udává sektu valdenských, srov. Z. NEJEDLÝ, *Dějiny*, s. 375.

<sup>56</sup> Z. NEJEDLÝ, *Dějiny*, s. 376.

Opírá se také o dílo Jana Rokycany, který se prý o husitském adamitství a jeho výstřelkách nezmiňuje ani jediným slovem.<sup>57</sup>

Hlavním důvodem, který měl vést k pozdějšímu obvinění skupiny původně shromážděné kolem Martina Húsky z excesů adamitství, vidí Nejedlý v *hodech lásky*, jak je právě kněz Martínek žádal – tedy jako společné stolování provázené bohoslužbou. Schůze, při nichž byly tyto hody provozovány, byly již za časů prvotní církve záminkou k rozličným pomluvám. Bylo prý sice možné, že při těchto společných večerích mohlo docházet k různým excesům, ale nebyly pravidlem. V této souvislosti se opět obrací na Vavřincovu kroniku, ve které čteme, že při naháčských obřadech měli adamité zpívat *píseň o desateru*. Když ne v otázce sexuálních výstřelků, tak alespoň u zpívané písně pokládá Nejedlý Vavřince z Březové za spolehlivého informátora, a to už jen proto, že adamity zpívanou píseň přímo jmenuje. Není prý možné, aby sbor zpíval Mojžíšovu píseň desatera a vzápětí domnělými orgiemi porušoval šesté přikázání.<sup>58</sup> U svého přesvědčení však Zdeněk Nejedlý nezůstal natrvalo. Existenci adamitů později přitakal v doslovu k Jiráskovu románu *Proti všem*.<sup>59</sup>

Někde na pomezí mezi oběma názorovými skupinami se nachází historik Jaroslav Prokeš, který se adamitské otázce věnoval ve svém *Janu Žižkovi*.<sup>60</sup> Je s podivem, že jeho postoj k otázce husitských adamitů není zahrnut do přehledu o adamitském bádání u Petra Čorneje, a dokonce ani v monografii Juklově. Tím spíše je nutné dopřát mu na tomto místě alespoň trochu pozornosti.

Předně je vhodné říci, že zcela atypický názor zastává Prokeš k původu pikartství v českých zemích. Zatímco se ostatní historici napříč staletími shodují, že původ učení Martínka Húsky je třeba hledat u skupiny příchozích cizinců, o nichž nás zpravuje Vavřinec z Březové ve své kronice,<sup>61</sup> Jaroslav Prokeš toto odmítá. Vavřincova zpráva je dle něho tendenční a snaží se odejmout od Čechů nařčení z odporného kacírství. K pikartskému učení udává pouze tolik, že vzniklo pozvolným domácím vývojem – bez vnějších vlivů.<sup>62</sup> O existenci sekty adamitských naháčů na Nežárce v jádru věci nepochybuje, nicméně k jednoznačnému přitakání se staví velmi rezervovaně. Zprávy, které nám o této sektě podává Vavřinec z Březové, opět staví do nehodnověrné pozice, když říká, že je třeba na ně nahlížet

---

<sup>57</sup> Z. NEJEDLÝ, *Dějiny*, s. 376. Srov. s Zdeněk NEJEDLÝ, *Prameny k synodám strany pražské a tábořské (vznik husitské konfese) v létech 1441 – 1444*, Praha 1900, s. 145 a 150.

<sup>58</sup> Z. NEJEDLÝ, Zdeněk. *Dějiny*, s. 377.

<sup>59</sup> Více k Nejedlého obratu uvádí P. ČORNEJ, *Adamité – tabu*, s. 156, pozn. 59.

<sup>60</sup> Jaroslav PROKEŠ, *Jan Žižka z Trocnova a jeho doba*, Praha 1920, s. 72 – 77.

<sup>61</sup> FRB V, s. 430 – 431.

<sup>62</sup> J. PROKEŠ, *Jan Žižka*, s. 72 – 73.

s notnou dávkou opatrnosti.<sup>63</sup> Přesto konstatuje, že je nutné ve zprávách o adamitech hledat historické jádro. Upozorňuje i na jiné sektářské skupiny, u kterých bylo možno najít mravní uvolnění. U adamitů navíc připouští nepochopení *hodů lásky* (agapé), které mohlo vést k pohlavnímu chápání zvyku. Proto je přesvědčen, že i přesto, že „*husitství zejména táborství stojí na základě mravní rigidity, nutno v něm připustiti i možnost mravního uvolnění.*“<sup>64</sup>

Do tábora názorové opozice k pochybovačným úvahám vůči husitským adamitům, se zhruba ve stejné době postavilo několik významných osobností českého dějepisceví, které o historicitě adamitské sekty nehodlaly pochybovat. Jako prvního lze jmenovat evangelického historika a teologa Ferdinanda Hrejsu, který se sice k adamitům vyjadřuje pouze lakonickým konstatováním, nicméně s jejich existencí souhlasí.<sup>65</sup> Podobně skrovné zmínky bychom našli také u Hugo Tomana.<sup>66</sup> Více se poté o adamitech rozepsali Josef Pekař,<sup>67</sup> Rudolf Urbánek,<sup>68</sup> nebo F. M. Bartoš.<sup>69</sup>

K husitským adamitům, tentokrát opět na straně popírající jejich existenci, se v této době vyslovil i Emanuel Chalupný ve svém psychologicko-sociologickém spise o Janu Žižkovi.<sup>70</sup> Pouští se do kritiky dvou pramenů – Eneášovy *Kroniky české* a Vavřincovy *Husitské kroniky*, jejichž zprávy označuje za nehodnověrné. Nejprve upozorňuje, že už z kontextu zpráv o Žižkově zásahu proti nežárecké skupině vyplývá, že vyhlazení adamitů nebylo motivováno nábožensky, ale mělo spíše důvod policejní – poté, co měli adamité přepadat okolní vsi. Až po zásahu totiž Žižka vyzvěděl učení skupiny od přeživších adamitů, které poslal sepsané do Prahy. Chalupný se dále věnuje rozboru tohoto listu, který nám zachovala Vavřincova kronika, a který má obsahovat protimluvy. Zároveň se také pouští do rozboru adamitského učení, u kterého ilustruje hlubokou znalost písma, ze kterého táborité obecně vycházeli nejvíce.

---

<sup>63</sup> J. PROKEŠ, *Jan Žižka*, s. 75.

<sup>64</sup> J. PROKEŠ, *Jan Žižka*, s. 77.

<sup>65</sup> Ferdinand HREJSA, *Jan Žižka a jeho náboženský život*, Praha 1924, s. 11 a 15.

<sup>66</sup> Hugo TOMAN, *Žižkův duch, povaha a listy*, Praha 1924, s. 33.

<sup>67</sup> Josef PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, Praha 1927 – 1933, zde I, s. 158 a 264, II, s. 113, III, s. 94, IV, s. 85. Adamitství pokládá za nutný následek pikartského učení. Vyrovnává se také s pochybovačnými názory Zdeňka Nejedlého.

<sup>68</sup> R. URBÁNEK, *Věk poděbradský*, s. 622 – 628.; Rudolf URBÁNEK, *Jan Žižka*, Praha 1925, s. 167. Také Urbánek se vymezuje proti pokusům o obranu adamitů. Zároveň ale varuje, že zprávy v pramenech mohou být přehnané – konkrétně zmiňuje dílo Jana Vodňanského.

<sup>69</sup> František M. BARTOŠ, *Husitská revoluce. I, Doba Žižkova 1415 – 1426*, Praha 1965, s. 159 – 160. Týž, *Husitství a cizina*, Praha 1931, s. 176 – 208.

<sup>70</sup> Emanuel CHALUPNÝ, *Žižka. Nástin psychologicko-sociologický*, Praha 1924, s. 110 – 126.

Svůj rozsáhlý rozbor uzavírá Emanuel Chalupný dodatkem, který však v porovnání s jeho předešlou argumentací působí poněkud úsměvně. Tvrdí totiž, že prostě „*duch český byl vždy nakloněn více k puritánství, nežli rozkošnictví.*“<sup>71</sup>

Zcela odlišných podob nabyla otázka husitských adamitů v marxistické historiografii. Mezi jejími prvními zástupci lze jmenovat Josefa Macka a jeho knihu *Tábor v husitském revolučním hnutí*.<sup>72</sup> Mackův výklad v sobě samozřejmě nese marxistické pojetí třídního boje, přičemž na Táboře sleduje střet většinové *měšťanské oposice* a menšinové chudiny. Co se přímo adamitů týče, zprávy o nich, které nám předkládá Eneáš Sylvius a Vavřinec z Březové, nepovažuje za důvěryhodné, neboť to jsou zprávy ze strany vyložené nepřátelské. Věnuje pozornost také rozboru pramenů, přičemž hojně odkazuje na opomíjené poznatky Isaaca de Beausobre. Pramen ze všech nejpřednější, tedy Žižkův list Pražanům, měl být sepsán jako obhajoba vybití nežáreckých naháčů, přičemž ani výpovědi zajatého adamity nelze z psychologického hlediska mnoho věřit.<sup>73</sup>

Mackovo pojetí adamitů je samozřejmě zahrnuto do celkového obrazu třídního boje, v jehož rámci jsou nežárečtí sektáři nahlíženi jako skupina nejpokrokovější. Nepřekvapí tedy horlivá snaha o jejich očištění a co možná nejkładnější vylíčení. I přes některé nedostatky, které s sebou takový pohled nese, je však důležité s Mackovým výkladem (který navazuje a dále rozvíjí předešlé kritické uvažování o husitských adamitech) počítat a věnovat mu řádnou pozornost, a ne jej a priori upozadřovat pro ideové zatížení, jak se dnes činí.

Na Mackovo pojetí adamitů navázal na počátku šedesátých let také Robert Kalivoda.<sup>74</sup> V jeho pojetí je „pikartsko-adamitská“ levice vyvrcholením tábořského husitismu. Jsou to opravdoví lidoví revolucionáři symbolizující sílu lidu bojujícího za svobodu. Jejich likvidací, která kryla zradu ideálů měšťácké tábořské většiny, pak mělo dojít k definitivnímu zániku revoluční myšlenky svobodné společnosti. Právě u adamitů spatřuje Kalivoda vrchol osvobození se, a to jak v oblasti světské, tak duchovní, které tkví především v popření eucharistie. Vrcholem jsou Martínkovy *hody lásky*, respektive *tělesná večeře*, která se v podstatě mění ve veselici, při níž člověk konečně objeví sebe sama, dojde oné svobody a

---

<sup>71</sup> E. CHALUPNÝ, *Žižka*, s. 125. Tuto větu následně použil Petr Čornej jako jádro argumentace, ze které měl dle něho Emanuel Chalupný odvozovat neexistenci adamitů. Zcela tak zamlčel rozsáhlý a vyčerpávající rozbor, který Chalupný ve svém díle adamitům věnuje, srov. P. ČORNEJ, *Adamité – tabu*, s. 157.

<sup>72</sup> J. MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí II*, Praha 1955.

<sup>73</sup> J. MACEK, *Tábor*, s. 321 – 354.

<sup>74</sup> Robert KALIVODA, *Husitská ideologie*. Praha 1961. V práci cituji novější přepracované vydání Robert KALIVODA, *Husitské myšlení*. Praha 1997.

nemusí se „*pachtit k výšinám transcendentna*.“ To vedlo k uspokojení potřeb člověka a konečně k adamitství, které mohlo ve jménu dobra naplňovat obecné sociální cíle.<sup>75</sup>

Orgiastické líčení adamitů v kronice Vavřince z Březové pokládá Kalivoda za nepravděpodobné, neboť o sexuálních zvrácenostech prý žádné další soudobé prameny nic nevědí. Odvolává se přitom na Jakoubkův *Výklad na zjevení sv. Jana a Chelčického Repliku proti Mikuláši Biskupcovi*, o které se však vyjadřuje mylně, jak dokázal Jakub Jiří Jukl.<sup>76</sup> Co se dalšího učení adamitů podle Žižkova listu týče, Kalivoda dochází k závěru, že adamité fakticky zlikvidovali celou církevně křesťanskou filozofii.<sup>77</sup>

Proti marxistickému pojetí husitských adamitů se v polovině osmdesátých let vymezil Jiří Kejř. Odmítl spatřovat v nežáreckých naháčích pouhou chudinu, která by byla (jak tomu chtěla marxistická historiografie) dovršitelem revolučního lidového úsilí, přičemž vybízí k přehodnocení této otázky v rámci nového badatelského pohledu. Ve vztahu k pikartům, respektive adamitům se přidržuje zdrženlivého stanoviska, když konstatuje, že jsme při jejich hodnocení odkázáni pouze na prameny jejich kritiků a odpůrců. Dalšímu rozboru, nebo kritické analýze pramenů se však nevěnuje. Z Tábora vyhnaná skupina pikartů byla v jeho očích až příliš radikální (vyjadřuje se až ve smyslu teroristické povahy) a nutně tak musela být zničena.<sup>78</sup>

Problematika husitského adamitství našla značný ohlas u moderního historického bádání také v zahraničí. Ve své *A History of The Hussite Revolution*, stěžejním díle k husitství vůbec, se k ní vyjádřil Howard Kaminsky.<sup>79</sup> Také on hovoří o přílišné radikalitě pikartů, která byla většinové tábořské „straně pořádku“ trnem v oku, a to konkrétně o Martínkově popření přítomnosti Krista ve svátosti oltářní a prohlašování, že adorace eucharistie je modlářství. V jeho pojetí klasické podávání eucharistie mělo vyústit přímo až ve zlo, které nahrazovalo jediné správné přijímání – hody lásky.<sup>80</sup>

Dle Kaminského se měly i tyto nonkonformní praktiky zvrhnout v ještě horší sexuální hrátky zúčastněných, ve kterých se promítala přesvědčení sekty svobodného ducha.<sup>81</sup> Právě představy této sekty, spolu s pikartským učením, následně vedly ke gradaci praktik Martínkových následovníků, kdy po vyhnání z Tábora na Příběnice již měli propadat

---

<sup>75</sup> R. KALIVODA, *Husitské myšlení*, s. 223 – 248.

<sup>76</sup> Na pomýlení u Kalivody upozorňuje J. J. JUKL. *Adamité*, s. 22.

<sup>77</sup> R. KALIVODA, *Husitské myšlení*, s. 249 – 261.

<sup>78</sup> Jiří KEJŘ, *Husité*, Praha 1984, s. 91 – 92.

<sup>79</sup> Howard KAMINSKY, *A History of The Hussite Revolution*, reprint Eugene 2004.

<sup>80</sup> H. KAMINSKY, *A History*, s. 422 – 424.

<sup>81</sup> H. KAMINSKY, *A History*, s. 425.

rituálnímu nudismu a sexuální emancipaci.<sup>82</sup> Naprostý vrchol pak nastal na Ostrově na řece Nežárce, kde už měli adamité střídat jen sexuální hrátky s pustošivými nájezdy do okolí. Životní styl této sekty tak musel nutně vyprovokovat protireakci, které se zhostil Jan Žižka. K jeho dopisu, který po vyhlazení adamitů poslal do Prahy, se staví autor velmi kladně. Hodnotí jej jako cenné svědectví o učení a praktikách sekty svobodného ducha, a to tím spíše, že se nejedná o inkviziční zápis (který by mohl být plný hereziologických klišé). Kaminsky tento pramen pokládá i s jeho obviněními za zcela věrohodný, prostý všech stereotypů. A to i přes to, jak poznamenává, že byl pořízen protivníkem adamitů.<sup>83</sup>

Dalším ze zahraničních badatelů je Alexander Patschovsky, který do adamitské problematiky zasáhl nemalou měrou, nicméně, na rozdíl od Kaminského, je jedním z nejnámějších kritiků tradičního obrazu husitských adamitů. V otázce husitského adamitství odmítá jakékoliv poloviční řešení – příkladem může být u některých historiků přitakání tradičnímu obrazu adamitství, ale současně nejisté konstatování o možné nadsázce a přehánění pramenů.<sup>84</sup> Podle Patschovského je přípustné se v této otázce přiklánět pouze k jednoznačnému souhlasu s výstředním obrazem nežárecké skupiny naháčů, nebo k jasnému odmítnutí. Právě tuto variantu Patschovsky volí, když se vyslovuje, že původ husitských adamitů lze hledat pouze „v hlavách jejich protivníků a nikde jinde.“ To, co o adamitech, respektive o jejich antinomistických výstřelcích víme, jsou fikce, které nemají jediný základ, a vznikly jenom proto, aby mohlo být ospravedlněno vybití sektářů Janem Žižkou.<sup>85</sup>

Svoji kritiku staví Patschovsky nejprve na rozboru Vavřince z Březové, resp. jednotlivých částí v jeho kronice obsažených: na Žižkovu listu Pražanům a 72 člancích, které byly předloženy táboritům v Praze 10. prosince 1420 v domě u Zmrzlíků. V několika místech odhaluje jednoznačné protimluvy, které by znamenaly, že adamité „*nepochopili vlastní ideologii*“, nebo že „*se nadrželi ani vlastní hereze*.“ Takto budovaný obraz má dle Patschovského vytvářet představu sekty, která nabyla takové hrůznosti, že se rozešla nejen s obecně platnými (husitskými) normami, ale nakonec začala popírat i své vlastní učení. To staví tuto skupinu mimo jakýkoliv lidský řád. Největším z rozporů pak má být v opozici stojící „zákon boží“ (čl. 12) a „zákon svůj“, který je v Žižkově listu spojen se smilstvím, tedy „zákon“ smilstva. Tento zákon má být pro adamity řádem světa, kterému odpovídá sodomie, hanobení dětí a podobně. V podstatě v každé z popsaných praktik adamitů v Žižkově listu nalézají Patschovsky symbolicky ztvárněný protiklad k tradičním křesťanským

<sup>82</sup> H. KAMINSKY, *A History*, s. 429.

<sup>83</sup> H. KAMINSKY, *A History*, s. 431.

<sup>84</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 191.

<sup>85</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 191 a 193.



hodnotám.<sup>86</sup> Dochází tak k vytváření nové symboliky, nečisté a zřůdné, která stojí v opozici k pravověrné čistotě.

Následně si Patschovsky klade otázku, co bylo důvodem takové pomluvy? Vidí jej ve vnitřních procesech vlastní sociální skupiny, přičemž se ještě doptává. Na základě jakých předpokladů se členové jedné skupiny zatracují a zabíjejí? Případně jaké při tom vznikají důsledky pro rozpoložení sociální skupiny a jak lze definovat způsob narušení, který připouští zabití oponenta z vlastních řad?<sup>87</sup> Odpověď spatřuje ve vysvětlení, které musel Jan Žižka podat do Prahy. List má dvojí funkci: informuje o provedené akci, jistě žádoucí pro pražské autority. Na druhou stranu ale působí jako ospravedlnění se před sympatizanty pikartského učení, proč bylo nutné skupinu nekompromisně vyhladit, a zároveň jako varování do vlastních řad, pokud by chtěl pikartský směr někdo následovat. Patschovsky si všímá, že jako důvod k likvidaci adamitů nemohlo stačit pouze obvinění z popírání eucharistie, které je s pikarty spojeno především, neboť v jiných případech, kdy k podobnému obvinění došlo, nebylo násilí použito. To ilustruje na příkladu Martínka Húsky, kterého se měla pražská kališnická strana bát upálit právě pro jeho pikartské učení. Jeho fyzická likvidace zřejmě hrozila přerůst v nepokoje a snad i citelný rozvrat uvnitř kališnické strany, takže Žižka spolu s Pražany přenechali špinavou práci arcibiskupovi Konrádu z Vechty, který dlel v daleké Roudnici nad Labem. Tento případ má podle Patschovského dokladat, jak problematické bylo proti následovníkům Húskova učení (v momentě, kdy neexistovalo žádné pravé, nebo smyšlené obvinění) násilně zasáhnout. Celkově Žižkův manifest celou situaci graduje – pouhé praktikování eucharistického bludu by nikdy mezi přívrženci pikartského učení neospravedlnilo likvidaci nežárecké skupiny. Zato uměle vytvořený konstrukt, který *de facto* čtenářům podsouval, že popírání eucharistie je jen začátek, a že zákonitě nakonec dojde ke sklouznutí k smilstvu, zneužívání dětí a podobně, už takový efekt splnit mohl.<sup>88</sup>

Nicméně ve skutečnosti jde podle Patschovského právě jen a pouze o popření eucharistie. Svým učení totiž následovníci Martínka Húsky zcela popřeli základní kámen husitství, a nutně tak museli být odstraněni.

Spolu s Patschovským nesouhlasí s tradičním vykreslením adamitů také americký historik Robert E. Lerner. Specificky se k adamitům vyjadřuje pouze krátce, přičemž k problematice se dostává v souvislosti se sektou bratří a sester svobodného ducha, které se ve

---

<sup>86</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 194 – 196.

<sup>87</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 197.

<sup>88</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 198 – 199.

své knize *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* obsáhle věnuje, a jejíž učení a praktiky měli nežárečtí naháči aplikovat.<sup>89</sup>

Lerner v rozsáhlé argumentaci odmítá inspiraci jakéhokoliv husitského proudu u sekty svobodného ducha, respektive existuje podle něho hned několik důvodů, proč tuto inspiraci odmítnout. Tak například se jedná o fakt, že prý nejsou žádné důkazy o působení sektářů svobodného ducha v Čechách (poslední podobná zpráva se měla objevit roku 1322, tedy skoro sto let před husitskými adamity). Dále není podle Lenera nutno se domnívat, že Vavřincem zmiňovaná skupina čtyřiceti pikartů, která měla počátkem 15. století přijít do Čech a podle tradičních výkladů historiků s sebou přinést z Pikardie také učení sekty svobodného ducha, vůbec nějaké takové učení zastávala. Jednak se označení „pikart“ mohlo vztahovat k úplně jiným skupinám, například v jihoněmeckých oblastech se tak měli označovat beghardi, tudíž nemuseli vůbec přijít z Pikardie (Vavřinec ostatně zemi původu této skupiny nezmiňuje), jednak, pokud bychom přijali, že skutečně z Pikardie do Čech přišli, jednalo by se spíše o valdenské.<sup>90</sup> Konečně by se prý sektáři svobodného ducha neztotožnili ani s tábořským programem obsahujícím vypjatý chiliasmus.<sup>91</sup> Jakékoliv věroučné posuny byly pro Lenera interní záležitostí Tábora a jeho duchovních pastýřů.

K přímému vztahu sekty svobodného ducha přímo k adamitům potom už pouze dodává, že neexistuje žádný důkaz, že by kdy kdokoliv ze sektářů svobodného ducha vraždil, či provozoval rituální milostné hostiny a podobně. Proto není nutno s nimi adamity spojovat. Obraz zvrácené sekty na řece Nežárce, respektive jeho podání v Žižkově listu do Prahy, je dle Lenera výsledkem očernění nežárečtých husitů ve snaze udělat z nich pro středověkého člověka co možná největší monstra, čímž by došlo k ospravedlnění jejich vybití. Pokud byl navíc list skutečně sepsán podle výpovědi přeživšího adamity, je prý takřka jisté, že tak bylo činěno pod hrozbou násilí. Navíc neexistuje žádný důkaz, který by vyvrátil, že se nejednalo pouze o literární kompozici Žižky a jeho pomocníků. Výhrady k Žižkovu listu podtrhuje konečně také fakt, že jsou zde užívána tradiční kacířská *topoi*.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*.

<sup>90</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 119 – 122. Lerner své tvrzení podporuje hned dvěma argumenty. Zaprvé, údajný soudní proces s pikarty roku 1411, který měl pro oblast Pikardie tuto sektu odhalit, se neměl odehrát v Pikardii, ale v Bruselu, navíc se dochoval záznam pouze jednoho údajného kacíře, který však pikartem nebyl. Zadruhé, sektáři svobodného ducha neměli vést rodinný život. Valdenské komunity naopak tvořily skupiny rodin, ve kterých se jejich přesvědčení předávalo z generace na generaci, a ve svém středu mívali podobné vůdce, jakým by mohl být ve Vavřincově kronice zmíněný „vir latinus“, který měl čtyřicítku pikartů vést a kázat v jejich jazyce.

<sup>91</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 123.

<sup>92</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 123 – 124.

Vrátíme-li se do prostředí české historiografie, proti Patschovskému (Lerner si vůbec nevšímá) se ve své monografii nazvané *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů* před několika lety výrazně ohradil Jakub Jiří Jukl. Německý historik se podle jeho mínění zcela nedostatečně vypořádává s celou problematikou. Respektive označuje za nedostatečnou jeho argumentaci, když pouze opakuje několik základních kritických frází, jež stále dokola přebírají kritici adamitského obrazu už od *Rozpravy* Isaaca de Beausobre. Až přehnaně kriticky má pak Patschovsky nahlížet na prameny, konkrétně na *Husitskou kroniku* Vavřince z Březové a na Chelčického *Repliku proti Mikuláši Biskupcovi*. Stejně tak Jukl při utváření tradičního adamitského obrazu zpochybňuje hlavní argument Patschovského (a Beausobreho), a sice užití hereziologických klišé. Odmítá tak tezi, že se představa o zvrácené sektě zrodila pouze v hlavách jejích odpůrců.<sup>93</sup> Hlavní slabinu Patschovského výkladu pak spatřuje (stejně jako u Isaaca de Beausobre) ve zcela nedostatečném zohlednění všech pramenů k adamitům odkazujících.<sup>94</sup>

Jukl již od prvních stránek své knihy dává jasně najevo, že v názorovém střetu ohledně autenticity známého obrazu husitských adamitů stojí na straně jeho obhájců. Skutečný příběh adamitů se dle něho začíná psát v jarních měsících roku 1421 po zajetí Martínka Húsky Oldřichem Vavákem z Hradce na přelomu ledna a února. Absence vůdce pikartů v Táboře měla způsobit naprosté zvrácení „hodů lásky“ agapé (které předtím Martínek zavedl), které se z poklidné večere, při níž si měli přítomní následovníci Martínkova učení rozdělovat kusy chleba a pít víno, změnilo v tělesné smilnění.<sup>95</sup> Další vystupňování adamitských praktik mělo pak proběhnout na Příběnicích, kam byla pikartská skupina vyhnána někdy během března. Zde už nemělo docházet pouze k občasnému smilnění, ale zcela nevázanému sexuálnímu

---

<sup>93</sup> Jukl se v tomto ohledu dostává do rozporu s vlastním výkladem, který předkládá dále v knize v podobné souvislosti. Když píše o sektě svobodného ducha a její učení, dostává se k výslechům, které proti členům sekty vedla inkvizice. Výsledkem na mučidlech donucených přiznání, měl být zmatený, odporující si popis učení, kteří tito heretici zastávali. Sám jukl přiznává, že takové výpovědi, jaké trýznění sektáři podali, jsou značně problematické, neboť jsou právě výsledkem mučení, případně hrozby násilí, kterým si inkvizitoři (postupující, jak Jukl sám uvádí, podle ustálených schémat) vynucovali žádoucí odpovědi na své otázky. Srov. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 42. K čemu jinému pak nutně vedl takový výslech, než že se v hlavách odpůrců údajné sekty zrodil požadovaný obraz? Podobně je tomu u husitských adamitů, o jejichž učení jsme kompletně spraveni pouze v Žižkově listu Pražanům, případně v Eneášově Historii české, když Eneáš zmiňuje údajné věznění adamitských žen Vilémem z Rožmberka. V obou případech, nehledě na spolehlivost pramenů, by došlo k „vyjasnění“ adamitského učení pod hrozbou násilí, nebo v ne příliš komfortním prostředí věznice – a opět u nepřátel sekty. Pokud si je Jukl vědom těchto ve středověku hojně užívaných praktik, je s podivem, že v případě husitských adamitů podobný vznik konstruktů zvrácené sekty zcela odmítá.

<sup>94</sup> Juklovo kritické vymezení se vůči Patschovskému tvoří podstatnou část jeho kapitoly o *Přehledu dosavadního bádání*. Z textu je patrný zcela jednoznačný nesouhlas s argumenty německého historika, které v podstatě všechny do jednoho odsuzuje jako špatné, nesmyslné a nedostatečné. Srov. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 23 – 26.

<sup>95</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 51 – 55. K propadnutí ve smilnění už na Táboře se Jukl odvolává na 34. kapitolu *Repliky proti Mikuláši Biskupcovi*, srov. *Replika*, s. 138. Ovšem pramen současný s událostmi na Táboře na jaře roku 1421, tedy list Mikuláše Biskupce a Jana Jičina pražským mistrům, ve kterém si stěžují na pikartské praktiky na Táboře, o žádných sexuálních výstřelcích nemluví, srov. FRB V, s. 474 – 475.

životu a poprvé také praktikování nahoty. Pikarti na Příběnicích se už nyní měli domnívat, že se nacházejí ve stavu „rajské nevinnosti“ a ve shodě s bratřími svobodného ducha žít v přesvědčení, že duchovnímu člověku skutky těla neuškodí. Jediný, kdo si měl z pikartské skupiny uvědomit zvrácenost, kterou se Húskovi následovníci vydali, byla jakási Zdena, která však za to byla vlastními lidmi upálena.<sup>96</sup> Brzy následovalo vyhnání pikartů-adamitů také z Příběnic a následné pochytní části těchto uprchlíků, která se usídlila u Dražic, Žižkou (který na Tábor přibyl koncem dubna), jenž zatvřelé sektáře v Klokotech, na dohled tábořských hradeb, upálil. Jukl se v tomto bodě vzácně přibližuje Alexandrovi Patschovskému, když za důvodem Žižkova zásahu vidí vedle odstrašení pikartských stoupenců také náboženské důvody. Avšak pro Jukla nesouvisí tyto důvody s popíráním eucharistie, ale se smilstvem a nahotou. I přesto si však všímá zajímavého momentu, a sice, že zprávy o upálení pikartů-adamitů se nezmiňují o jejich nahotě. V tomto případě si Jukl vypomáhá vlastní konstrukcí událostí (jako mnohokrát v podobných případech), když se odvolává na veršované letopisy, podle kterých měla část pikartských naháčů utéci z Klokot také do lesů v okolí Bernartic. Právě tato skupina měla praktikovat nahotu – Žižka tedy prostě pochytní, řekli bychom „nepravé“ sektáře, v okolí Dražic, kteří neměli s nahotou nic společného.<sup>97</sup> Notnou dávku vlastní konstrukce Jukl předvádí také v případě otázky vůdce adamitské sekty. Ke cti je mu ovšem skutečnost, že jako jeden z mála autorů, kteří se k adamitům vyjádřili, věnuje této problematice širší rozbor, který jednoznačně stojí za pozornost.<sup>98</sup>

Co se nahoty adamitů týče, tu Jukl pokládá za zcela jistou, neboť je potvrzena takřka ve všech pramenech, které o adamitech máme. Nepokládá ji však za nahotu absolutní a během své argumentace její praktikování postupně redukuje. Pochybuje například, zdali mohli adamité bojovat nazí. Odvolává se přitom na *Staré letopisy české*, ve kterých je zmíněna příhoda o šesti adamitech, kteří měli přesvědčit faráře v jakési vesnici, aby jim podal eucharistii. Poté, co je farář přivedl do kostela, adamité jej zabili a svátost zhanobili. Podle Jukla je jasné, že k nahým mužům by farář tak vstřícný nebyl.<sup>99</sup> Naopak zprávu z *Locustaria* Jana Vodňanského, píšící o přeřadu vesnice nahými adamity, pokládá v otázce nahoty za nepravděpodobnou.<sup>100</sup> Následně se projevuje rozkolísanost Juklovy jistoty v momentě, kdy se

---

<sup>96</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 59 – 63.

<sup>97</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 63 – 69.

<sup>98</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 79 – 83.

<sup>99</sup> Proti Juklovu tvrzení můžeme namítnout, že případná událost nemusela být zaznamenána úplně – pokud by například před faráře předstoupilo šest ozbrojených pomatenců a faráři vyhrožovali, mohl jejich prosbu splnit na nátlak, nehledě neoděnění útočníků.

<sup>100</sup> Oba příklady srov. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 84 – 85.

vyrovnává s nejtypičtějším argumentem obhajujícím adamity, a sice že ve zdejších klimatických podmínkách nemohli adamité chodit nazí (svoji nahotu podle pramenů aktivně praktikovali od března do října roku 1421). Podle Jukla je nutné uvědomit si, že středověcí lidé byli obecně otužilejší než dnes. Nakonec však nevyklučuje, že adamité se mohli občas také obléknout.<sup>101</sup> S nahotou pak úzce souvisí smilnění a sodomie – obé se mělo naplno projevit po usazení se adamitů na ostrově v Nežárce. Smilstvo mělo nabýt rituální podoby a každý, kdo chtěl být členem naháčské skupiny, byl povinen se všemi smilnit, včetně dětí (!). Rituální smilnění se snad mělo zvrhávat až v sodomii, tedy především homosexuální prožívání sexuálních radovánek.<sup>102</sup>

Konečně se Jukl dostává k posledním momentům adamitské sekty, tedy k jejich konečnému vybití Janem Žižkou v říjnu 1421. Značnou část závěrečné pasáže zabírá detailní rozbor jak přípravy na útok, tak samotné akce, přičemž vyvrací nejedno pomýlení, které ohledně Žižkovy akce vzniklo (ať už datace útoku, nebo jeho účastníci). Pozornost si na tomto místě zaslouží zjištění vyplývající z Juklovy argumentace, a sice, že útok na adamitský ostrov byl veden spíše jako trestná výprava (!) odvetou za plundrování statků místních šlechticů, než jako nábožensky motivovaný zásah proti kacírské, neřkuli ďábelsky zvrácené sektě.<sup>103</sup> Žižkův list Pražanům, který byl po zdaru akce sepsán, vnímá Jukl jako hlavní a nejvěrohodnější zprávu, kterou o adamitech máme. Vyhotovit jej měl prý Žižka proto, aby informoval pražské mistry o provedené akci, a navíc se od radikálních sektářů distancoval. Oponuje přitom Mackovi a Chalupnému, kteří výpovědní hodnotu pramene zpochybnili s odůvodněním, že u posledního adamity, který měl přiblížit praktiky nežárecké skupiny, jde o svědectví vyděšeného člověka. Jukl se na obranu svého tvrzení následně pouští do nepodložených spekulací, kdo a kde mohl ještě o životě husitských adamitů svědčit.<sup>104</sup>

Pokud jsme se v případě kritiky obrazu adamitů u Alexandra Patschovského setkali s odmítnutím v podstatě všech zpráv, které prameny o zvrácené sektě přinášejí, Jakub Jiří Jukl je jeho pravým opakem. Neváhá uznat za věrohodné takřka všechny prameny a informace v nich obsažené, přičemž přikládá stejnou vypovídací hodnotu pramenům s husitskými adamity současným, tak psaným o desítky let až století poté. Činí tak i přesto, že při předkládání jednotlivých svědectví pramenů v rámci své argumentace na mnoha místech

---

<sup>101</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 88. Je podle mého názoru otázkou, jestli by si adamité volili poloviční řešení a chodili nazí jen občas, pokud, jak plyne z jejich učení zaznamenané v Žižkově listu, bylo praktikování adamitství středobodem jejich učení, ve které buď museli věřit zcela, nebo vůbec. Pokud by se přece oblékli, znamenalo by to rozklad jejich vize prožívaného života v „rajské nevinosti“.

<sup>102</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 88 – 90.

<sup>103</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 93 – 101.

<sup>104</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 105 – 106.

přímo bije do očí, jak zásadně si různé prameny v (nejen) klíčových informacích o adamitech odporují.

Zcela ne tak velkou mírou jistoty nahlíží na celou problematiku Petr Čornej, který stojí ve sporu o adamity tam, kde to Patschovský považuje za nemožné – uprostřed. Existenci husitských adamitů sice pokládá za pravdivou, nicméně odmítá její typický obraz, který se zrodil v kronice Vavřince z Březové, a který byl v dalších pramenech vyšperkován mnoha dalšími detaily. Do pozice váhavého středu, kdy se (na rozdíl od Jukla) nepřiklání k jistotě, zároveň však celou věc ani neztrácuje, se staví už ve chvíli, kdy vysloví kouzelné „prý“. Tímto důležitým slůvkem rád začíná svoji argumentaci vztahující se k husitským naháčům.<sup>105</sup>

Hlavní problém, který Čornej při hodnocení sekty nežáreckých adamitů spatřuje, je spolehlivost pramenů, které jsou z druhé či třetí ruky, a jejich spolehlivost je tak krajně diskutabilní.<sup>106</sup> Za zcela spornou považuje kroniku Vavřince z Březové, respektive Žižkův list v ní obsažený. V návaznosti na argument, že zprávy nejbližší popisované události nemusejí být nutně těmi nejspolehlivějšími, neváhá Žižkův list označit přímo za adamity očeňující.<sup>107</sup>

Ani drtivá většina pozdějších pramenů není pro Čorneje takovým zdrojem informací, který byl stál za větší pozornost. Za věrohodná pokládá dvě díla vzniklá v první polovině dvacátých let patnáctého století (a tedy adamitům v podstatě současná), a sice krátkou zmínku ve *Výkladu na zjevení sv. Jana* od Jakoubka ze Stříbra, kde pražský mistr píše: „*Již smilstva a tělesné ohavnosti a tak temnosti nazývají blahoslavenstvím a světlem.*“<sup>108</sup> Nutno ovšem podotknout, že Jakoubek činí tuto zmínku bez jakéhokoliv odkázání na konkrétní skupinu, tedy adamity, ani jiné sektáře v tomto případě nejmenuje. Sdělení tak má obecné, blíže nespecifikované určení. Druhým věrohodným pramenem pak má být Chelčického *Replika proti Mikuláši Biskupcovi*, ve které Petr Chelčický obviňuje táborské duchovní z toho, že svým učením o svátosti oltářní zmátli své táborské bratry a sestry, přičemž v konečném důsledku došla celá věc až tak daleko, že někteří „*napáchavše vražd a narúhavše se té svátosti, i obrátili se v smilstvie ohavné do lesów a do zákútin, takže sú někteří na ostrově zmordováni i jinde.*“<sup>109</sup> V obou případech nenachází Petr Čornej důvody, které by autory přinutily k vybájení těchto zpráv. Jak Petr Chelčický, tak Jakoubek ze Stříbra navíc nezmiňují žádné adamitské praktiky, které jiné prameny dovádějí až *ad absurdum*. Čornej tedy v této

---

<sup>105</sup> Srov. P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 425. Týž, *Husitská revoluce: Stručná historie*, Praha 2021, s. 91.

<sup>106</sup> P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426.

<sup>107</sup> Petr ČORNEJ, *Světa a stíny husitství*, Praha 2020<sup>2</sup>, s. 354.

<sup>108</sup> JAKOUBEK ZE STRÍBRA, *Výklad na zjevení sv. Jana II*, ed. František Šimek, Praha 1933, s. 366.

<sup>109</sup> *Replika*, s. 86.

souvislosti odmítá tradiční obraz adamitské sekty, nicméně není podle něho zároveň možné prohlásit husitské adamity za fikci.<sup>110</sup>

Čím mohla skupina pikartů-adamitů sama nechtěně přispět ke svému tradičnímu obrazu, je pro Čorneje fakt, že se uchýlili na odlehlý ostrov, kde mohli provádět své praktiky, ať už byly jakékoliv, v ústraní. S přestěhováním se na ostrov totiž naplnili klasické středověké představy, které na daleké opuštěné ostrovy kladly všemožná stvoření, stvůry, také naháče a podobně. Čornej tyto představy ilustruje na takzvaném *Mandevillově cestopisu*, fiktivním vyličení cesty údajného rytíře Mandevilla z druhé poloviny 14. století, který takových příkladů nabízel celou řadu. V souvislosti s tímto dílem stojí za zmínku, že jej zřejmě na počátku 15. století přeložil z německého překladu (cestopis byl původně sepsán ve francouzštině) do češtiny Vavřinec z Březové. Právě toto dílo, respektive fakt, že jej Vavřinec překládal, mohlo podle Čorneje ovlivnit výslednou podobu zpráv o adamitech v Husitské kronice.<sup>111</sup> Tím, že se pikarté-adamité z Příběnic uchýlili na ostrov, tedy zapadli do klasických představ o obývání takových míst všemožnými stvořeními a naháči. V tom případě pak nemuselo být vytvoření takového adamitského obrazu, jak jej známe, a jeho následná uvěřitelnost v očích středověkého člověka, ničím nijak obtížným.

Co se učení husitských adamitů týče, jasnou předlohu spatřuje Čornej u sektářů svobodného ducha, pro které byly skutky těla podřadné duši, a proto neměly vést čistě tělesné prohřešky jako smilstvo ke hříchu. Připouští nicméně, že impulsů pro adamitství bylo více.<sup>112</sup> Nežárečtí adamité pak měli toužit po naplnění rajskeho stavu, přičemž k tomu jim měl sloužit právě ostrůvek na řece Nežárce, který pro ně byl imitací pozemského ráje. Zde se oddávali nahotě, která však měla být čistě rituální.<sup>113</sup>

Čornejův pohled na celou problematiku se tedy pohybuje vskutku v samém středu mezi oběma názorovými proudy, čímž je jeho náhled na věc originální a víceméně ojedinělý. Jen těžko si dovede představit nevázané smilnění a pedofilii, kterou měli husitští adamité provozovat, zároveň však věří v možné rituální praktikování nahoty a připouští i pravděpodobnost uvolněných sexuálních vztahů.<sup>114</sup> Ani jedno však nespátřuje jako důvod, proč musela být adamitská sekta zlikvidována. Na tom měla mít podíl především jejich víra,

---

<sup>110</sup> P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 427 a 428.

<sup>111</sup> Opakovaně k tomu P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 356 – 357. Týž, *Jan Žižka*, s. 427.

<sup>112</sup> P. ČORNEJ, *Adamité – tabu*, s. 144.

<sup>113</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 358.

<sup>114</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 357.

tedy popírání eucharistie a jiné pro husitství nonkonformní praktiky, které nemohli husité, a tím spíše Jan Žižka, trpět.<sup>115</sup>

K husitským adamitům se vyjádřil krátce také František Šmahel, který však věnuje svoji pozornost spíše teologickému aspektu celé věci, než že by obsáhleji rozebíral jednotlivosti, které se s adamity pojí. Podle jeho přesvědčení začíná celá tato problematika u faktu, že radikální táborští kněží, respektive čerství kazatelé či laičtí věrozvěstové nedisponovali dostatečnou teologickou průpravou. Nevědomost pak měla být tím, co jim dovolovalo pronikat za hranice konformity na práh tabuizovaných témat.<sup>116</sup> Mezi takové *volnomyšlenkáře*, jak je Šmahel nazývá, měl patřit také Martínek Húska. Ten měl být ovlivněn především svým pobytem v Praze, kde po seznámení se s věroukou pikartů, kteří podle Vavřince z Březové přišli ve skupině asi čtyřiceti osob před nemnoha lety do Prahy, zjevně vstřebal učení bratří a sester svobodného ducha. Pikartskou věrouku potom přenesl na své následovníky.<sup>117</sup> Je zajímavé, jak František Šmahel spojuje s tábořskými praktikami vznik adamitské sekty – obě skupiny totiž pro něho nebyly totéž, čímž se zcela vymyká zaběhlým názorům. Náboženské vytržení myslí, které mělo způsobit Martínkem Húskou šířené učení, prý totiž poskytovalo možnost dalším nonkonformním proudům, které už byly pro husity zcela nepřijatelné, vystoupit na povrch. V tomto bodě se tak podle Šmahela objevili adamité, kteří žili ve společné komunitě s Húskovými pikarty.<sup>118</sup> Co se jejich adamitství a jiných výstřelků týče, nevěří, že se tak dělo na Příběnicích, natož ještě před vyhnáním z Tábora. Tedy sexuální nevázanosti, ze kterých jsou adamité obviňováni, odmítá Šmahel připustit dříve, než k jejich pobytu na ostrově na Nežárce.<sup>119</sup> Ten klade na tvrz Ostrov u vsi Hamru, tedy o něco severněji, než je obvykle útočiště husitských adamitů odhadováno.<sup>120</sup> Právě zde se mělo rozvinout adamitství tak, jak je prezentováno v pramenech, a to v duchu přesvědčení bratří a sester svobodného ducha a jejich náhledu na tělesné hříchy neovlivňující duši.<sup>121</sup> Ve spojení těl měli totiž tito sektáři spatřovat komunikaci s Duchem Svatým.<sup>122</sup>

---

<sup>115</sup> P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 429 – 432.

<sup>116</sup> František ŠMAHEL, *Husitská revoluce 3. Kronika válečných let*, Praha 1996<sup>2</sup>, s. 72.

<sup>117</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, s. 73.

<sup>118</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, s. 74 – 75. V podobném duchu argumentuje Jakub Jiří Jukl, pro kterého se adamitství také objevuje jako nežádoucí odklonění od Martínkova učení. V případě Šmahelově však nejde o pouhý vývoj v myslích následovníků Martínka Húsky, ale o vyložení jinou skupinu, která se skrývala ve skupině Martínkových přívrženců, čímž na ně vrhala ještě negativnější světlo, než jak musela sama o sobě působit.

<sup>119</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, s. 75. Nepřímo své přesvědčení potvrzuje také v František ŠMAHEL, *Jan Žižka*, Praha 2021, s. 126.

<sup>120</sup> F. ŠMAHEL, *Jan Žižka*, s. 133. Týž, *Husitská revoluce*, s. 101.

<sup>121</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, s. 101.

<sup>122</sup> F. ŠMAHEL, *Jan Žižka*, s. 133.



František Šmahel dokládá, jak velký problém museli pro oba husitské směry, tedy pražský i tábořský, představovat pikarti a jejich učení. Opět tak hodnotí zásah Jana Žižky jako preventivní, kdy se jeden fanatismus setkal s druhým. Následný list, který měl poslat do Prahy, je pak znovu prezentován jako ospravedlnění „hrůzného díla,“ které Žižka na nežárecké skupině vykonal.<sup>123</sup>

Na závěr shrnujícího přehledu bádání k husitským adamitům lze zmínit ještě Pavlínu Cermanovou, která o této problematice krátce pojednala ve svých *Čechách na konci věků*. K adamitům se dostává skrze, jak jsme viděli pro mnoho historiků „tradiční“ zdroj adamské hereze, a sice sektu bratří a sester svobodného ducha, kterou však, na rozdíl od předešlých autorů, hodnotí (souhlasně s Robertem E. Lernerem) jako problematickou. V souvislosti s údajnými sexuálními nevázanostmi sekty a jinými prohřešky uvádí možné uplatnění hereziologických stereotypů, ke kterému se mohlo přidat rovněž středověké nahlížení světa, podobně jako již bylo zmíněno výše u Petra Čorneje. I pokud bychom připustili podle Pavlíny Cermanové vliv této sekty, nelze jej nijak přeceňovat.<sup>124</sup>

Co se přímo adamitů týče, do jaké míry je jejich tradiční obraz založen na pravdivém základě, či zda se jednalo pouze o ospravedlnění jejich vybití, Cermanová podrobněji nerozvádí. Přiklání se však k druhé možnosti, tedy že došlo ke zveličení praktik (mezi kterými ovšem připouští možné antinomistické tendence) nežárecké skupiny, skrze které mělo dojít k ospravedlnění Žižkova zásahu. Ten byl motivován většinou tábořskou ideologií, kterou pikarté, respektive adamité porušili hned ve dvou rovinách. Zaprvé v jejich případě došlo k popření přítomnosti Krista v eucharistii. Zadruhé – a tohoto aspektu si Cermanová všímá jako jediná – také k popření druhého příchodu Krista, a tím i jeho role při počátku nového dějinného věku. Tím zcela rozbořili klíčovou tábořskou ideu vyvoleného města plného božích bojovníků, kteří jsou předurčeni stát právě spolu s Kristem na počátku nového dokonalého věku.<sup>125</sup> Tímto popřením tak počínání tábořských bojovníků jednoznačně přišlo o svoji legitimizaci, a to táborité nemohli – a Jan Žižka obzvlášť – dopustit. Ve věci Žižkova listu Pražanům potom předpokládá možné užití hereziologických stereotypů, případně zůstává podle Pavlíny Cermanové otázkou, jestli není stylizátorem psaní až Vavřinec z Březové.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> F. ŠMAHEL, *Jan Žižka*, s. 133.

<sup>124</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 173 – 174.

<sup>125</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 174 – 176.

<sup>126</sup> P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 176.

#### 4. Středověké stereotypy a užívání topoi

Užívání stereotypů a ustálených topoi ve středověku, respektive ve středověké literatuře, je samo o sobě velice komplexním tématem, které je navíc medievistickým bádáním značně upozaděné.<sup>127</sup> Problematika takového rozsahu, jenž se dnes navíc stále více rozrůstá, by zajisté vyšla na samostatnou práci. Není v možnostech a ostatně ani hlavním tématem této práce zabíhat do této problematiky podrobněji. Už mnohokrát jsem však na předchozích stránkách zmínil sousloví „hereziologické kliše.“ Tímto termínem označuji právě středověké užívání stereotypů a topoi, která byla s heretiky pevně svázána.<sup>128</sup> Díky nim docházelo ke vzniku jistého obrazu, který se pojil právě ke skupinám nonkonformních heretiků, a to bez ohledu na místo či dobu, ve které se nacházeli.

Právě hereziologická kliše jsou, jak jsme viděli výše, jedním z nejdůležitějších prvků v učené diskusi o autenticitě adamitské sekty, a tedy i věrohodnosti výpovědí spojených s touto skupinou v soudobých pramenech. A tyto texty, respektive jejich rozbor, je předmětem této práce, tudíž téma hereziologických klišé a jeho bližší představení v této kapitole je pro celkové porozumění tématu zcela klíčové, nehledě na to, jestli se nacházíme v názorovém táboru zastánců adamitů, či nikoliv. Hodlám proto v této kapitole krátce rozebrat nejprve utváření klišé obecně, tedy bez ohledu na české, respektive adamitské prostředí a dobu. Až ve druhé části kapitoly se zaměřím na české země, konkrétně na husitské období.

##### 4.1 Utváření stereotypního obrazu nonkonformních skupin v dějinách křesťanské církve

Stereotypy můžeme definovat jako soubory jistých představ, které si vytváříme o určitých skupinách osob, a to bez prožití vlastní zkušenosti s těmito skupinami. Na základě

---

<sup>127</sup> Vojtěch BAŽANT, Věra VEJRYCHOVÁ, Narativní utváření odlišnosti v pozdním středověku, in: *Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku*, Praha 2016, s. 14.

<sup>128</sup> Při označení „heretik“ se přidržuji oficiální definice stanovené roku 1324 dekretem papeže Jana XXII.: „heretikem se stává každý pokřtěný člověk, který, ačkoliv se nazývá křesťanem, zatvrzele odmítá nebo vyvrací tu či onu pravdu křesťanské víry.“ Činím tak při vědomí, že stanovení definice hereze, a vůbec celá tato problematika, je daleko komplexnějším tématem. K vývoji a odlišnému chápání definice heretika více Paweł KRAS, Český kacíř – husita, in: *Člověk českého středověku*, Praha 2002, s. 249. Odtud také přebírám definici dekretu Jana XXII. Dále se obsahovému vývoji pojmu „heretik“ věnuje například také A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 12 – 13. Obsáhle pak Paweł KRAS, *The System of the Inquisition in Medieval Europe*, Berlín 2002, s. 55 – 130. Případně Lucy J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, Rochester 2011, s. 190 – 200.

takových přesvědčení pak dochází k vyvinutí předsudků, které usnadňují (středověkému, stejně jako modernímu) člověku vnímání komplexity okolního světa zjednodušeným dělením na to, co je „vlastní,“ a co „cizí.“<sup>129</sup>

Už ve středověku zastávaly stereotypy významnou úlohu nástroje poznání. Byly důležitou součástí kolektivního vědomí středověké společnosti, ve které se odrážel pocit sounáležitosti v rámci určitého (například teritoriálního či náboženského) společenství. Přináležet do daného společenství byla jedním ze základních prvků života středověkého člověka. Ten vnímal svůj svět (zmiňným) prizmatem „naše“ a „cizí.“ Byla v něm hluboce zakořeněna nedůvěra k jinakosti, a tento způsob myšlení vedl ke konstruování negativního obrazu toho, co nepředstavovalo ono „naše.“ Negativním představám však nutně nepodléhali pouze vzdálení barbari či pohané, ale také jednotlivci a skupiny, které se nalézaly uvnitř křesťanského světa, lišící se však svými náboženskými praktikami a zvyky (kacíři, Židé).<sup>130</sup>

Jednou z předních funkcí stereotypizace (a to si ve vztahu k debatě o českých adamitech zapamatujme) je obhajoba a ospravedlnění stávajícího systému dominance. V kontextu středověkého nahlížení světa definovat druhého jako kacíře či barbara znamenalo napravit porušený řád křesťanské společnosti. Jejím řádu se naprosto přičilo nebezpečí například sexuálně nevázaných kacířů, nebo krvelačných a obecné dobro narušujících barbarů.<sup>131</sup>

Jednou z dominantních forem kolektivní sebeidentifikace byla ve středověku náboženská identita. Není proto divu, že označení nonkonformní skupiny nálepkou heterodoxie bylo účinným nástrojem k sociálnímu vyloučení nepohodlných. Nařčení z kacířství přitom nebylo součástí pouze církevního boje v rámci zachování náboženské ortodoxie, ale stalo se součástí i jejího mocenskopolitického soupeření.<sup>132</sup> V tomto případě patřilo onálepkování z kacířství rovněž k repertoáru zbraní světských představitelů.

Stereotypní představy v rámci dějin křesťanské společnosti lze sledovat již od pozdní antiky. V dílech autorů pozdní římské říše se nachází hojné množství stereotypních představ. Avšak na rozdíl od středověku, kdy byla jejím tvůrcem křesťanská církev, byly v této době předmětem stereotypizace nejprve samy rané křesťanské komunity.

Římská společnost byla v náboženských otázkách poměrně tolerantní a dokázala vstřebat různé, často až bizarní náboženské kultury. Ovšem rozmáhající se křesťanství

---

<sup>129</sup> Ondřej VODIČKA, „Co Čech to kacíř.“ *Obraz Čechů v kronikách německých měst v době husitské*, in: *Kacíři, barbari, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku*, Praha 2016, s. 135. K definici předsudku Pavel HARTL, Helena HARTLOVÁ, *Psychologický slovník*, Praha 2015<sup>3</sup>, s. 464.

<sup>130</sup> P. KRAS, *Český kacíř – husita*, s. 248.

<sup>131</sup> V. BAŽANT, V. VEJRYCHOVÁ, *Narativní utváření*, s. 14 – 15.

<sup>132</sup> V. BAŽANT, V. VEJRYCHOVÁ, *Narativní utváření*, s. 21.

vzbuzovalo v tehdejší společnosti mnohé vášně, které vedly k ostrým reakcím a konfliktům. Příčinou ostrého střetu s pohanským prostředím byly projevy vlastního křesťanského života, které se výrazně odlišovaly od běžných náboženských standardů, ať už se jednalo o demonstrativní opozici proti zaběhlé náboženské praxi, stranění se různých veřejných her a dalších hromadných akcí, nebo až přílišná ochota zemřít za svoji víru, která se mohla okolnímu prostředí jevit jako zatvrzelost a fanatismus.<sup>133</sup>

Nejcitlivějším tématem bylo zajisté stranění se nekřesťanského náboženského kultu, který v rámci římské společnosti vyžadoval pravidelnou a veřejnou účast občanů.<sup>134</sup> Pravidelné sloužení bohům bylo vnímáno jako posilování státních zájmů a občanské státnosti. Jakmile však došlo k odhalení, jaké nároky činí na své členy Kristova církve, tedy nemožnost ctít jiné bohy než Hospodina, byla úcta k jeho synu Ježíši Kristu hodnocena jako *crimen laesae Romanae religionis*.<sup>135</sup>

Nenávisti vůči křesťanům přispíval také fakt, že jejich shromáždění nebyla přístupná širší veřejnosti. Byla uzavřená, a člověk se mohl stát součástí této komunity, která se scházela „za zavřenými dveřmi,“ až po zdlouhavém procesu, na jehož konci stálo vyznání víry. To vše zadržovalo impuls různým podezřením a utváření falešných představ či pomluv o Kristových následovnících.<sup>136</sup> Křesťanům byly přičítány lidojedské hody, konkrétně pojídání dětí. Klanění se a vzývání osla či oslí hlavy, případně i genitálií jejich kněží. Uchylovat se měli také k všemožným magickým praktikám, například zaříkávání. Pokud se nezdařila věštba, viníkem byl křesťan, který tajně provedl znamení kříže, čímž došlo ke zkažení obřadu. Výjimkou nebyla ani obvinění z krvesmilných styků a sexuálních orgií (hody lásky (!)).<sup>137</sup>

Vedle těchto stereotypních představ se v protikřesťanských textech objevují také četná topoi. Křesťané byli vnímáni jako „nepřátelé lidstva,“ kteří jsou nenáviděni všemi národy světa. Měli být „plíživé plémě,“ které se „štítí denního světla.“ Charakterističtí pak byli pro některé také svou „nezdolnou zatvrzelostí.“<sup>138</sup>

Vše výše zmíněné skládá dohromady obraz, jakým se raní křesťané jevíli římské společnosti v prvních staletích našeho letopočtu. Není tedy divu, že se často stávali obětními beránky různých mocenskopolitických nezdarů, byli považováni za viníky všelijakých přírodních katastrof a podobně.

---

<sup>133</sup> Drahomír SUCHÁNEK, Václav DRŠKA, *Církevní dějiny: antika a středověk*, Praha 2013, s. 31.

<sup>134</sup> D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 32.

<sup>135</sup> Rudolf ŘÍČAN, Amedeo MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, Praha 2008, s. 62.

<sup>136</sup> D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 32.

<sup>137</sup> D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 32; R. ŘÍČAN, A. MOLNÁR. *Dvanáct století*, s. 62; Eric R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha 1997, s. 127 – 133.

<sup>138</sup> E. R. DODDS, *Pohané a křesťané*, s. 127 – 133.

Už v pozdně antické době se tak utvářel nám tolik známý obraz, který byl středověkou církví přisuzován heretickým skupinám. Argumentace, stereotypy i topoi původně namířené proti Kristovým následovníkům, jsou až nápadně shodné s těmi, které se později staly součástí repertoáru křesťanských polemičeských textů, inkvizitorských příruček či inkvizičních protokolů. Ostatně i v případě popisu sekty husitských adamtů bychom mohli hledat četné shody. Ani zde však paralely k vymezování se středověké křesťanské církve vůči heretikům nekončí. Stejně jako ve středověku náboženské praktiky heretiků, byl již v antické římské říši vnímán náboženský život prvňích křesťanů jako něco, co narušuje, či přímo bortí společenský řád.<sup>139</sup> Křesťané pak, stejně jako středověcí heretici, byli přirovnáváni k „nakažlivé nemoci.“<sup>140</sup> A konečně, i v této době existovaly o výstředních obviněních vůči křesťanským komunitám pochybnosti, stejně jako jsme jejich svědky místy ve středověké, častěji však až v novověké literatuře. Svědectví o páchání kultických praktik, nebo sexuálních excesů se snadno dokazovala mučením otroků sloužících křesťanům, ovšem jiným způsobem nebyla nikdy potvrzena. Jako fakta však uváděli tato stereotypní obvinění doboví vzdělanci a autority, tudíž se jim obecně věřilo.<sup>141</sup>

Naštěstí pro křesťany netrval tento stav věčně. S vládou císaře Konstantina došlo ke změně statusu křesťanství – z pronásledované a nenáviděné sekty se stalo povoleným náboženstvím. Netrvalo dlouho a křesťanství se úzce propojilo s dějinami státu. Ti, kdo vystupovali proti církvi a učení církevních Otců, byli najednou pronásledováni stejně, jako kdysi křesťané odmítající kult císaře.<sup>142</sup>

Pro ustavující se křesťanskou církev bylo po vyjasnění vztahu církve a státu nutné jednoznačně vymezit své učení, respektive přesně určit, jaké názory jsou ortodoxní, a jaké se pohybují v zóně heterodoxie. Stanovit tuto zónu a určit jaké učení obsahuje, bylo pro úspěšné přežití a vývoj církve směrem k církvi světové (všeobecné – katolické) nesmírně důležité. Problematika hereze je s utvářením ortodoxního kánonu nerozlučně spjata. Na konci četných polemik o podobě víry stál vždy jeden vítěz a jeden poražený. Rozdíly mezi jednotlivými názorovými proudy byly v rámci sporů zveličovány a rodící se církevní instituce je ještě prohlubovaly. Sřet zpravidla končil tím, že vítězná strana prohlásila tu druhou za heretickou. Už v době rané církve se tak začal utvářet stereotypní seznam herezí, který se neustále

---

<sup>139</sup> D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 31.

<sup>140</sup> D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 37.

<sup>141</sup> E. R. DODDS, *Pohané a křesťané*, s. 129 – 130; D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 38.

<sup>142</sup> Monique ZERNER, Hereze, in: *Encyklopedie středověku*, Praha 2014, s. 181. Římští císaři se stali v pronásledování heretiků nadmíru aktivními. I přesto, že v rámci rané církve panovala zdrženlivost k fyzickým trestům vůči odpadlíkům od víry, a sami členové křesťanských komunit preferovali spíše shovívavost, císaři neváhali heretiky vystavovat přísným trestům, a to na základě stanovení hereze jako veřejného zločinu. Srov. P. KRAS, *The System*, s. 55 – 70.

rozmáral. Pro středověk jej zachovali zejména dva z církevních Otců – svatý Augustin ve svém díle *De haeresibus* a později ještě Isidor ze Sevilly v *Etymologiich*, které přináší seznam 88 respektive 70 herezí.<sup>143</sup> Byla to právě už raná díla církevních Otců, která položila základy a stanovila podnět pro další rozvoj stereotypních představ provázených četnými topoi „vzorového heretika.“ Tyto stylizované popisy byly jen s minimálním rozlišením přisuzovány různým heretickým skupinám. Částečně čerpaly ze stereotypů a topoi zděděných z pohanských protikřesťanských textů, další obohacení repertoáru tvořícího hereziologická klišé mělo teprve přibýt.<sup>144</sup> Nastalou situaci pregnantně vyjádřili ve své studii Vojtěch Bažant a Věra Vejrychová, když popsali proces pojmenování nepřítele a jeho definování coby skupiny s konkrétními znaky jako základní předpoklad pro racionalizaci konfliktu a ospravedlnění násilí vůči této skupině, ke kterému mohlo (ať už ze strany církve či světské moci) v určitém historickém kontextu docházet. Nutnost definovat tato heretická společenství, rozuměj skupiny odpadlé od ortodoxního kánonu, je důležitější, než v případě vnějších nepřátel. Zatímco u nich totiž dochází k dlouhodobému vršení stereotypních představ, vnitřní nepřátel je nutné nejprve definovat jako odlišné, neboť s ostatními dosud vytvářeli společnou entitu. Tito noví protivníci jsou pak ve snaze ortodoxní skupiny o definování jejich odpadlictví, či přímo zrady, často vykreslováni daleko hůře, než „přirození nepřátelé.“<sup>145</sup>

Přístup k věroučným herezím a heretikům jako takovým prodělal od pozdní antiky do vrcholného středověku dramatický vývoj. Nelze očekávat, že vnímání skupin žijících v zóně heterodoxie nepřijatelné křesťanskou církví zůstal po celá staletí statický. Relativně mírný přístup k prvním heretickým skupinám v rané církvi vycházel z předpokladu již od pohanských autorů zděděného topoi věroučného odpadlictví coby nemoci (opatřené různými negativně zabarvenými přívlastky) a ortodoxní církve jakožto léčitele, který má v ideálním případě „nemocného“ uzdravit ke správné víře. Při zatvrzelosti a setrvávání ve věroučných bludech mělo dojít nanejvýš k exkomunikování, ovšem nikoliv jako prostředku věčného zatracení a odloučení od křesťanské komunity. I exkomunikace byla vnímána jako jakýsi druh léčby, či spíše operace, která nemoc vyléčí. Člověk v takovém procesu léčby nesměl být například účasten přijímání eucharistie, což mělo v jedinci vzbudit lítost, a následně touhu po návratu do křesťanského společenství.<sup>146</sup>

K diferencovanějšímu přístupu, tvrdším zásahům, a vůbec stále negativnějšímu vymezování se vůči heretikům, což se následně projevovalo i v jejich stále více

---

<sup>143</sup> M. ZERNER, *Hereze*, s. 181.

<sup>144</sup> Malcolm LAMBERT, *Středověká hereze*, Praha 2000, s. 22.

<sup>145</sup> V. BAŽANT, V. VEJRYCHOVÁ, *Narativní utváření*, s. 27 – 28.

<sup>146</sup> O exkomunikaci coby prostředku léčby „nemoci“ kacířství blíže P. KRAS, *The System*, s. 58 – 60.

stereotypnějších popisech, zajisté pomohli křesťanští apologeti, kteří posunuli obraz hříšníka na novou úroveň. Hereze přestali vnímat pouze jako jakési zlo, jež kazí „zdravé tělo“ církve, ale vysloveně je ztotožnili s dílem ďábla. Heretik se tak stal přímo ďáblovým nástrojem a zlou duší.<sup>147</sup> Není proto divu, že vymezování se církve vůči heretickým skupinám a definování jejich konkrétních stereotypních znaků se stávalo daleko barvitějším.

Jaké znaky provázely „ideální typ“ heretika? Vše možných topoi a stereotypních představ se o hereticích za následující staletí nashromáždilo mnoho. Jejich vývoj a četnost užívání lze sledovat v jednotlivých polemických textech, papežských bulách a dalších pramenech.<sup>148</sup> Snad nejokázaleji se po staletí shromažďované stereotypní popisy heretiků projeví ve vrcholném a pozdním středověku, čehož důkazem jsou inkvizitorské příručky, případně záznamy z inkvizičních procesů. K roli inkvizice v hereziologických klišé se však dostaneme později.

Jedním z nejklašičtějších a nejstarších topoi používaných ve vztahu k nábožensky nonkonformním skupinám byl příměr k nemoci. V křesťanské církvi se slovo nemoc stalo prakticky synonymem kacířství. To bylo prezentováno jako „mor,“ často ještě doprovázený přívlastkem „smrtící.“ Samotný mor pak mohl být ještě více ztotožněn s heretiky. V takovém případě s sebou nesl přívlastky jako „heretický“ či „zatracení způsobující.“ Hereze se šířila také jako „nádor,“ nebo „virus.“<sup>149</sup> Nemoc jako taková je však pouze podmnožinou, které Lucy J. Sackville nadřazuje termín *zkaženost* (corruption). Heretik nebyl totiž spojen pouze s nemocí, která kazí zdravé tělo církve. To dokázala stejně tak hniloba, nebo jed, který vystřikuje do své oběti had či štír. Hereze byla chápána v rámci křesťanské církve coby zdravého těla jako „hniující končetina.“ Sama hniloba bývala často navíc „páchnoucí.“ Hereze se také mohla „rozstříkovat jako jed,“ případně byla „jedem“ samotným. Heretici pak byli „plní jedu.“ Velmi často se synonymem pro herezi stával „had.“ Heretici byli „lživí hadi,“ kteří vsřikovali jed do zdravé církve, případně „míchající vodu a víno.“ Tito hadi nedisponovali jenom smrtícím jedem, ale také lživým jazykem, kterým podle biblického vzoru „sváděli nevinné.“ Tento starý biblický had, jenž navedl Evu k utržení rajského jablka měl být coby ztělesnění ďábla ten, z jehož úst novodobí hadi (heretici) „sají jed zkaženosti.“

---

<sup>147</sup> P. KRAS, *The System*, s. 60 – 61.

<sup>148</sup> Obsáhlému popisu vývoje některých hereziologických topoi se věnovala ve své knize Lucy J. Sackville. Podrobným rozbořením vybraných pramenů ukázala, že jednotlivá topoi nebyla pouze statickými popisy, ale postupem doby doznávala změn. Vymezila se tak proti Herbertu Grundmannovi, který spatřoval topos jako statický jev. Srov. L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 155 – 175.

<sup>149</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 13; L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 171 – 175.

Méně časté pak bylo přirovnání hereze ke škorpiónovi, který „lichotí jazykem a pak zákeřně bodne ocasem.“<sup>150</sup>

Protiklad církve jako zdravého těla a hereze jakožto zákeřné nemoci vymezili detailně již svatý Augustin, nebo svatý Jeroným. Jeho paralela k herezi spočívala ve zmíněné hnilobě, respektive hnijící končetině. Ta mnoho naděje na vyléčení neskýtala a měla se tak podle něj přímo odstranit od zdravého těla.<sup>151</sup> Takový přístup k nemoci, respektive herezi se spíše než rané církvi přibližoval pozdějším praktikám církve vrcholného a pozdního středověku. Operátorem byl v tomto případě inkvizitor, jehož cílem bylo hnilobu (heretiky) především odstraňovat.<sup>152</sup>

Dalším z klasických topoi o středověkých kacířích je přirovnání k liškám či malým lištičkám. Liška byla obecně hojně používaným zvířetem ve středověkých exemplech. Pro středověké autory značila lstivost, případně jakousi morální špinavost. Lišky žijí v norách v podzemí, podobně jako kacíři, kteří se setkávali v tajných skrýších, ve středověké literatuře často rovněž umístěných do podzemí. Svatý Bernard se vyjádřil o liškách jako o nejzlomyslnějších zvířatech. Byl to právě on, kdo ve 12. století topos kacíře jako lišky rozšířil. Jeho výklad vycházel z Písňe písní, ve které figurují malé lištičky škodící na vinicích (Pís 2, 15). Ve svých kázáních interpretoval svatý Bernard lišky právě jako kacíře, kteří škodí na vinici, představující katolickou církev. Je však nutno dodat, že podobný výklad má starší základy. Ve svých protikacířských pojednáních použili stejné přirovnání již svatý Augustin či svatý Irenej.<sup>153</sup>

Blízkou spojitost s liškami, respektive jejich lstivostí či skrýváním se má topos předstírání zbožnosti, nebo jinak falešné vystupování či zdání a skrývání své identity. Nenacházím v češtině podobně výstižné sousloví, jaké by se podobalo a zároveň obsáhlo více významů anglického *false appearance*. Tento topos *předstírání* (což je termín, který jsem se rozhodl pro vše výše uvedené v české variantě nadále používat jako shrnující) patřil k těm nejvíce využívaným. Konstrukt *předstírání* byl postaven na dvou rovinách. První z nich byla falešná zbožnost. V tomto případě byli heretici popisováni jako někdo, kdo oplývá „sladkými slovy,“ nebo „zdáním zbožnosti.“ Dokonce jejich skutky se mohly jevit jako dobré. To vše bylo určeno k oklamání pravých křesťanů, protože každý heretik byl ve skutečnosti nepřitelem víry. Byl buď „falešným prorokem,“ nebo „vlkem v rouše beránčím“ (v obou případech jde o topoi samo o sobě), který se tajně vkradl mezi poslušné ovečky církve.

---

<sup>150</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 13; L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 171 – 175.

<sup>151</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 171.

<sup>152</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 14.

<sup>153</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 156 – 161.



Stručně popsal středověkému člověku typického kacíře koncil v Toulouse roku 1119, který je nazval jako „*eos qui religionis speciem simulantes*.“ Vedle jasně definovaného nepřítele měl tento topos ještě druhou funkci, a sice podkopával důvěryhodnost nepřátel víry. Jejich skrývání se v tajnosti bylo jasným exemplem, jakmile došlo k porovnání s otevřenou a veřejně k lidem promlouvající katolickou církví, která se díky své pravověrnosti nemusí skrývat.<sup>154</sup>

Druhá rovina toposu *předstírání* se projevovala navenek, a sice ve skrývání své identity či falešném vystupování. Heretici měli podle inkvizitorských příruček chodit v přestrojení, „oděni pláštěm,“ dokázali (a byli připraveni) rychle měnit své oblečení, aby se ztratili vyzvídajícím inkvizitorům. V jednu chvíli mohli být oděni jako poutník, poté zase jako švec či jiný řemeslník. Zdá se však, že tento topos vnějšího *předstírání* byl stvořen až později a vycházel z každodenních zkušeností vyhledávání heretiků, kteří se skutečně snažili před inkvizitory svoji pravou podobu maskovat.<sup>155</sup>

Podrobně by se dala sledovat ještě celá řada klasických topoi, která se ve spojení s heretickými skupinami objevovala. Mohlo by jít o pýchu, která byla v pojetí teologů jako strážců mravnosti zdrojem zla. Pyšným se stával heretik už jenom proto, že se postavil proti učení církve. Mezi nejklaštější topoi pak patřilo i označení za hlupáka či nevzdělance. Jednalo se o naprosto stereotypní představu, která se opakovala i v případech, kdy to nebyla zcela zjevně pravda.<sup>156</sup> Heretici bývali častováni také jen prostými negativními přívlastky. Byli „zhoubní“ či „zkažení,“ někdy přímo „zavrženíhodní.“<sup>157</sup> Jindy se také stávali předmětem přirovnání k nežádoucímu plevelu, nebo trnitému keři.<sup>158</sup>

Našli bychom jistě i mnoho dalších příkladů topoi, která se za celá staletí na účet heretických skupin nastrádala. Naši zvýšenou pozornost si však zaslouží především dvě následující, která se úzce pojí přímo s tematikou adamitů. První takový topos byla středověká imaginace vzdálených končin a ostrovů, na které byly projektovány všemožné stvůry, kmeny divokých a nahých lidí a mnoho dalšího, co odporovalo „normálnímu světu.“ Tento topos se pak mohl promítat do stereotypních představ o hereticích, kteří se scházeli na tajných a

---

<sup>154</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 161 – 166; M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 22.

<sup>155</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 169 – 170.

<sup>156</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 14; M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 22; L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 149 – 152. Ukazuje však, že za stvoření obrazu hlupáků byli spoluzodpovědní sami vyslyšení kacíři. Jednou z nejtypičtějších strategií, jak se vyhnout odsouzení před inkvizicí, totiž bylo předstírání nevědomosti, nepochopení toho, co inkvizitor říká, případně vyslovené uznání samotného heretika, že je hloupí a nevzdělaný, a tudíž nechápe, na co je inkvizitorem dotazován. Zcela jasně je tento příklad ilustrován v Lucy J. Sackville vybraném úryvku ze spisu inkvizitorské příručky *De inquisitione hereticorum*: „*Simplex homo sum & illiteratus, nolite me capere in verbis meis*.“

<sup>157</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 14.

<sup>158</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 14.

odlehých místech. Druhým typickým toposem byla sexuální chlípnost, cizoložství a podobně, které vedlo ke stvoření stereotypu o naprosté sexuální zvrhlosti heretických skupin.

V představě středověkého člověka hrála důležitou roli geografická hranice. Na jejím základě dotvářel svoji dichotomickou představu o uspořádání světa, ve kterém se střetávala v úvodu kapitoly zmíněná stereotypní představa „naší“ normality a „jejich“ jinaké „nenormálnosti.“ Ti, kdo obývali cizí prostor za vyznačenou geografickou hranicí byli vnímáni jako „ti druzí,“ jejichž přítomnost je nežádoucí. Obyvatelé oněch končin nepatřili do zajetých kolejí společenského řádu, a jako takoví byli také zobrazováni. Pro příklady nežádoucího, co se skrývá za výraznou geografickou hranicí, nemusíme chodit daleko. Stačí si vzpomenout například na uvězněné národy Gog a Magog, které Alexandr Veliký uzavřel za vysoké horské hřebeny. Jakmile byla geografická hranice stanovena, začala se posléze postupně přetvářet do hranice myšlenkové, která prostou-pila celou společnost.<sup>159</sup>

Hlavními místy, kam středověk projektoval *ono* nežádoucí „cizí,“ byly dálné končiny orientu a ostrovy. Obojí se stalo ideálními místy, do kterých mohl středověký člověk promítat své touhy, představy, nebo strach. Žila zde zvláštní monstra, ať už se jednalo o bytosti lidské či zvířecí, případně kmeny lidí s divnými a pro křesťanskou komunitu nepřijatelnými zvyklostmi i úchylkami, jakými bylo třeba mnohoženství, sexuální svoboda a podobně.<sup>160</sup> S Východem se pak pojila také představa o bájně říši kněze Jana, nebo pro nás zajímavější myšlenka pozemského ráje, který se nacházel buď na vysokých horách, případně byl projektován na zmíněné ostrovy. Takový ráj byl jakýmsi líbezným místem (*locus amoenus*), v němž měla místo hojnost a rozmanitost nejen přírodní, ale také mezilidských tabuizovaných tužeb, jako třeba nahota. Avšak tím, že šlo pouze o projekci potlačovaných tužeb a představ, dostávalo se celé imaginaci podoby deformace a groteskna. To se projevovalo buď ve fyzické deformaci obyvatel tohoto „ráje,“ kteří tak nabývali podoby zrůd, jejichž těla jsou deformovaná, případně docházelo k modifikaci biblických obrazů jako třeba rajske nahoty prarodičů a plodnosti v bezuzdnou sexuální nevázanost. Tito (ne)lidé se stávali zástupnými hříšníky společnosti – objekty projekce tabuizovaných témat. Jako opak ke stabilním strukturám Západu pak existovali jako posilující prvek jejich existence.<sup>161</sup>

Přechod mezi dvěma naprosto rozdílnými světy byl projektován do moře či pouště, v případě kontinentální Evropy to byl les. Tyto geografické překážky nebyly pouze

---

<sup>159</sup> Srov. V. BAŽANT, V. VEJRYCHOVÁ, *Narativní utváření*, s. 16.

<sup>160</sup> Srov. Jana VALTROVÁ, *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*, Praha 2011, s. 23; P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 427.

<sup>161</sup> Alena SCHEINOSTOVÁ, *Stvoření místa ve středověkém cestopise (Cestopis tzv. Mandevilla)*, in: Česká literatura 52/2, 2004, s. 149 – 171, zde s. 159 – 166.

zeměpisnou realitou, ale i tou symbolickou. Všechna tři prostředí vnímal středověk jako pustá místa, v nichž číhalo nebezpečí a podivní tvorové (lidští i zvířecí). Narušovala veškerý tvar známého světa a umožňovala tvořit nové a nepoznané světy, což dávalo prostor pro značnou míru fiktivních představ o tom, co se za touto geografickou překážkou nachází. Takový přístup pak samozřejmě vedl k pokřivené interpretaci skutečného.<sup>162</sup>

Podobný přechod mezi dvěma světy můžeme sledovat také ve vztahu k heretickým skupinám. Také ony mohly najít své místo na ostrově (případ našich adamitů), nebo na jiném odlehlém místě, nejčastěji v podzemí. Již byly zmíněny ony lišky na vinici páně, které si hloubí podzemní nory, čímž se měly podobat právě kacířům, rovněž se scházejícím v podzemí. Tyto podzemní schůzky byly ve spisech křesťanských autorů zdůrazňovány podle Alexandra Patschovského nikoliv pro poukázání na praktickou potřebu nonkonformních skupin, ale pro zdůraznění kacířské podstaty. Ta byla v přímém opaku k církevnímu ritu, a právě takový opak (stejně jako všechny ostatní negace křesťanské nauky) popíral církevní (katolickou) otevřenost v duchu Kristových slov: „*Já jsem mluvil ke světu veřejně (...), a nic jsem neříkal tajně.*“<sup>163</sup>

Jako druhý, pro téma této práce zásadní hereziologický topos jsem zmínil sexuální nevázanost. Jak jsme již viděli, stereotypní nahlížení na vyloučené, respektive pro společnost nepřátelské skupiny jako na sexuální zvrhlíky mělo svůj původ už ve starověku a první křesťanská společenství se s tímto obviněním setkávala běžně. Tato představa bývala odjakživa jednou z prvních, která většinou společnost napadla v momentě, kdy se tajné schůzky vyloučené komunity odehrávaly za zavřenými dveřmi za přítomnosti obou pohlaví.<sup>164</sup> Poté, co se situace v římské říši obrátila a křesťanství se postupně stalo jediným povoleným náboženstvím, byly vedle jiných klasických topoi převzaty ranými křesťanskými autory i představy sexuálních zvrhlostí, které začaly být naopak přisuzovány těm, kdo nebyli s křesťany v konformitě.

Tato stereotypní představa se postupně stala klasickým znakem „správného heretika“ a jako taková začala být ve vrcholném středověku vůči nonkonformním skupinám uplatňována – a nemuselo jít pouze o kacíře.<sup>165</sup> V jejich případě se tomu ovšem nikdo nedivil. Ve světě

---

<sup>162</sup> Jacques LE GOFF, *Středověká imaginace*, Praha 1998, s. 60 – 73; A. SCHEINOSTOVÁ, *Stvoření místa*, s. 156 – 159.

<sup>163</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 15 – 16.

<sup>164</sup> U náboženských extrémistů docházelo k obvinění ze smilstva i přesto, že přijímáním mužů i žen se vlastně přidržovali evangelijní tradice. Srov. M. ZERNER, *Hereze*, s. 184.

<sup>165</sup> V případě uznaných heretiků se mohl motiv sexuální zkaženosti konstruovat i zpětně. Za příklad lze uvést skupinu kleriků (!) z katedrály v Orléans, kteří byli na Vánoce roku 1022 obviněni z hereze a upálení. Podle pozdější zprávy údajně pro popírání milosti křtu, eucharistie, odpuštění smrtelných hříchů, odmítání náboženství a zdržování se požívání masa. Až pozdní zpráva, sepsaná téměř o šedesát let později, přidává k jejich příběhu

středověkého člověka, kde byl kacír umístěn v kosmickém řádu světa přímo do protikladu k řádné církvi Kristově, do světa zla, kterému panuje samotný Antikrist, nebylo nijak obtížné představit si, co asi takoví lidé, služebníci zlé moci, mohou provádět.<sup>166</sup> V morální otázce stáli zákonitě v protikladu ke křesťanské etice, což znamenalo oddávání se těm nejmorálnějším činům.<sup>167</sup>

Středověk obecně chápal otázku sexuality velmi citlivě. Sexualita jako taková byla vnímána jako důsledek Božího trestu, a sám sex přímo jako protiklad posvátna. I přesto se s ním však museli křesťanští teologové nějakým způsobem vypořádat. Nakonec byl jako bezproblémový vymezen pouze k účelu plození dětí. Jakákoliv jiná sexuální bujarost, včetně přehnané rozkoše při pohlavním styku, byla přinejmenším prohřeškem (byť u manželů se jakási větší míra rozkoše při sexu připouštěla). Zcela nepřipustná pak byla sodomie (hetero- či homosexuální), která byla pokládána za nejvyšší míru chlípnosti a jako zločin proti milosti. Nežádoucí byla také nahota samotná, nebo přílišná aktivita ženy při sexu. Té byla přiřazena jednoznačně pasivní role, veškerá iniciativa byla přenechána muži. Jakékoliv narušení těchto principů vzbuzovalo boží trest a převracelo tolik důležitý společenský řád.<sup>168</sup>

Právě k takovým excesům však podle církve uvnitř heretických skupin docházelo. Dělo se tak často na tajných, odlehlých místech, převážně ve sklepích domů. Jakýmsi symbolickým přechodem mezi přípustným a naprosto amorálním vztahem bylo zhasnutí svíčky. Jakmile nastala tma, měli se kacíři oddávat těm největším tělesným ohavnostem, jaké si jen středověký člověk mohl představit. Nejvíce Bohu odporovala soulož s matkou, sestrou, či jiným rodinným příslušníkem, případně homosexualita.<sup>169</sup> Takové nestoudnosti se v očích středověkého člověka jistě musely v onom převráceném světě heretiků dít. Stojí za zmínku, že popisy těchto kacírů páchaných ohavností se šablonovitě opakovaly a během staletí lze nalézt

---

také obvinění z nočních orgií, které lze jistě označit za báchorky. Srov. M. ZERNER, *Hereze*, s. 182 – 183. Co se dalších skupin obviňovaných ze sexuálních excesů týče, mohli být oběťmi těchto pomluv také političtí nepřátelé, a to všichni napříč sociálním žebříčkem středověké společnosti. Jako příklad můžeme uvést hraběte Raimonda VI. z Toulouse, o kterém církevní propaganda šířila v rámci tažení proti albigenským zprávy, že: „*Hrabě Raimond byl vždycky zhýralý a prostopášný, protože (...) zneužíval vlastní sestru v rozporu s křesťanskou vírou. Od útlého mládí také vyhledával velmi horlivě konkubíny svého otce a velmi rád s nimi líhal; sotva která se mu totiž dokázala líbit, pokud nevěděl, že s ní už předtím ležel jeho otec.*“ Srov. PETR Z VAUX-EN-CERNAY, *Albigenská historie*, ed. Jana Zachová, Praha 2022, s. 31. Ve stejném prameni jsou také obyvatelé měst, kteří se brání křižákům, automaticky označeni mimo jiné jako cizoložníci. Dále lze zmínit třeba případ Mattea Viscontioho, viz zde v práci na s. 47 – 48.

<sup>166</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 15.

<sup>167</sup> P. KRAS, *Český kacír – husita*, s. 250.

<sup>168</sup> Jacques ROSSIAUD, *Sexualita*, in: *Encyklopedie středověku*, Praha 2014<sup>3</sup>, s. 641 – 653.

<sup>169</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 15.

u různých heretických skupin (či politických odpůrců) jejich velmi podobné (případně i doslovně shodné) znění.<sup>170</sup>

V období raného středověku se soustředila tematika hereze především na ty „velké“, jakými byly například ariánství či nestoriánství, které stály teprve u zrodu závazných církevních dogmat a o jejich pravověrnosti se rozhodovalo na ekumenických koncilech. Tyto věroučné směry, zde odmítnuté jako heretické, vycházely z debat církevních učenců, a tudíž nebylo předem jasné, jestli budou odsouzeny či naopak nezvítězí nad proudy jinými. Otázka „malých“ herezí, které vystupovaly již proti závaznému církevnímu dogmatu, vystoupila do popředí až v první polovině 12. století.<sup>171</sup> Avšak v této době již církev disponovala dostatečnou teoretickou výbavou, která jí umožňovala nonkonformní skupiny poměrně přesně definovat a účinně se vůči nim vymezit. A nikoliv jen církev, nýbrž středověká evropská společnost jako taková. Jak prohlásil sir Richard Southern: „*Dějiny středověké západní církve jsou současně dějinami evropského společenství. Ztotožnění církve s celkem organizované společnosti je základním rozlišovacím znamením středověku. (...) Během celého tohoto období se mohl pouze ortodoxní a poslušný katolík zcela těšit občanským právům. (...) Zůstává otázkou diskuse, jak dalece vůbec mohl existovat nějaký racionální řád mimo církev. Pokud tomu tak bylo, byl v nejlepším případě velmi omezený...*“<sup>172</sup> Podle Grzegorze Ryśe přestalo být náboženství pouze doménou biskupů, stejně jako kacířství pouze strašákem církve. Církev a společnost byli propojeni v jednotné společenství, jehož řád převraceli kacíři vzhůru nohama.<sup>173</sup>

Nejenom, že došlo k tomuto spojení a tím i k definování společného nepřítele, ale obě části katolického společenství – duchovní, stejně jako světská – si osvědčily stejné, nebo alespoň podobné praktiky, jak vůči svým nepřátelům postupovat. To se nejlépe, a vůbec poprvé ve velké míře projevilo v nastupujícím vrcholném středověku, kdy se stalo obvinění z hereze, společně se všemi topoi a stereotypy, jež jsem předestřel výše, účinnou zbraní jak církevní tak světské moci. Obě ji přitom využívaly nejen k duchovnímu, ale i politickému boji ve prospěch svých mocenských zájmů. Přitom stačilo jen velmi málo (a to zejména z pohledu církve), aby byl někdo obviněn a případně vyšetřován jako heretik – při využití veškerých

---

<sup>170</sup> Šablonovitě opakující se topos smilstva, respektive sexuální zvrácenosti, příkladně ilustroval R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 20 – 24.

<sup>171</sup> M. ZERNER, *Hereze*, s. 181.

<sup>172</sup> Citováno z Grzegorz RYŚ, *Inkvizice*, Praha 2004, s. 34.

<sup>173</sup> G. RYŚ, *Inkvizice*, s. 35.

stereotypních představ a očerňování, které k tomu náleželo.<sup>174</sup> Pronásledování se nejprve týkalo nonkonformních jedinců. Konkrétně různých myslitelů a kazatelů, kteří vyjadřovali své, pro církve nonkonformní myšlenky podobně, jako například Arnold z Brescie, horlivý kazatel, který neváhal napříč Evropou kázat o prostopášnosti a zkaženosti církve, což ho nakonec stálo život. Roku 1155 byl odsouzen jako schizmatik a popraven. Jako schizmatik, ne heretik, avšak jeho případ je příkladnou ukázkou toho, jak církve nakládala s těmi, kdo příliš hlasitě vyjadřovali s církví nesouhlasné myšlenky.<sup>175</sup> K obvinění z hereze už nebylo daleko.

Fakt, že se obvinění z kacířství stalo oblíbenou mantrou obou mocí i v případech, kdy o věroučnou herezi vůbec nešlo, lze ilustrovat na dvou případech, obou z první poloviny 14. století. Tím prvním je slavný proces s templáři, který roku 1307 rozpoutal francouzský král Filip IV. Sličný. Za jeho vlády došlo k mnoha procesům, které se vyznačovaly vymáháním příznání všemi možnými prostředky a bezhlavým obžalováním lidí z čarodějnictví, pederastie a podobně.<sup>176</sup> Proces s templáři byl přesně takový. Stal se ukázkovým příkladem využití obvinění z hereze k likvidaci oponenta ve prospěch vlastních mocenských zájmů. Celá záležitost začala u inkvizitora Viléma z Paříže, který byl dříve jmenován *inkvizitorem kacířské zkaženosti pro království Francie*, a to zřejmě na popud samotného krále. Sám Vilém přitom patřil k okruhu králových nejbližších. Právě skrze něho, člověka sobě blízkého a navíc inkvizitora (!), obvinil Filip IV. členy templářského řádu z klasických kacířských zločinů jako zapírání Krista a plivání na jeho obrazy (dokonce třikrát), líbání se navzájem na přirození, případně páchání sodomie. Na přímou Vilémovu žádost následně král rozpoutal rozsáhlé zatýkání a vyšetřování členů řádu, přičemž pařížský inkvizitor dokázal zařídit, aby se celá tato záležitost odehrávala ve zdání rozsáhlého inkvizičního procesu, jímž se rozhodl po právu zakročit proti zvráceným heretikům.<sup>177</sup> Tento úryvek jako ilustrace pro naše potřeby postačí, proto příběh templářů dál sledovat nebudeme.

Jako druhý ilustrační materiál pro zneužití „kacířské karty“ poslouží mocenské spory mezi papežem Janem XXII. a římskoněmeckým králem Ludvíkem Bavorským ve dvacátých letech 14. století. Papež Jan XXII. využíval proti svým mocenským oponentům (respektive

---

<sup>174</sup> Trefně a ve shodě s Richardem Southernem a Grzegorzem Rysem ztotožňuje středověkou církve s celou tehdejší společností, a to i v mocenské sféře: „*Společenský rebel nemusel mít totiž sebemenší spojitost s kacířstvím, aby se přesto ocitl před inkvizičním soudcem. A to tím spíše, že středověká církev byla nejen institucí víry, nýbrž také institucí moci, a každá kritika společnosti se tak ze své podstaty stávala kritikou církve.*“ Srov. A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 24.

<sup>175</sup> Případ Arnolda z Brescie obsáhle popsal Robert I. MOORE, *The war on heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, London 2014<sup>2</sup>, s. 158 – 163.

<sup>176</sup> Jacques LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 20203, s. 409. Pederastie je projev mužské náklonnosti (erotické) k mladým chlapcům.

<sup>177</sup> Sean L. FIELD, *The Heresy of the Templars and the Dream of a French Inquisition*, in: *Late Medieval Heresy: New Perspectives*, Cambridge 2019, s. 14 – 34.

takzvaným „nepřátelům církve“) obvinění z hereze a církevní tresty ve značné míře, především v severní Itálii proti ghibellinům, tradiční protipapežské síle. Na vlastní kůži to pocítil milánský vládce Matteo Visconti, výrazný představitel ghibellinské strany a císařský vikář v Miláně. Jeho konflikt s Janem XXII. spočíval nejen ve zjevném nepřátelství, ale především v odporování papežovým nařízením, což také odpovídalo obviněním, která proti němu byla nakonec papežem vznesena. Co je pro nás však podstatné, byla tato obvinění doplněna klasickými stereotypními nařčeními, jež byla prisuzována kacírům, jako poškozování (milánské) církve, zneužívání malých dívek v kláštorech, nebo vzývání démonů. Na jaře roku 1322 tak byl Matteo Visconti odsouzen jako zjevný kacír. Podle celkového charakteru rozsudku je přitom zjevné, že tato stereotypní obvinění byla prezentována jako mnohem méně závažná, než ta pravdivá.<sup>178</sup> Hereziologické klišé tak v tomto případě sehrálo roli nástroje sloužícího k očividné diskreditaci nepřítele. Nešlo o herezi v teologickém slova smyslu, ale – slovy Othmara Hagenedera – o „herezi z neposlušnosti,“ která pramenila z odporu vůči sekulární moci církve.<sup>179</sup>

Podobného příkladu následoval vůči papeži také Ludvík Bavorský. Ten nejenom že podporoval v konfliktu s Janem XXII. právě milánského vládce Mattea Viscontiho, ale brzy se do mocenského boje s papežem pustil i on sám. Jan XXII. neuznával Ludvíkovu volbu římskoněmeckým králem roku 1314 a říšský trůn tak považoval za uprázdněný. V tom případě si papež nárokoval zasahovat do severní Itálie jmenováním císařských vikářů. Je tedy jasné, že jakmile Ludvík na jaře roku 1323 vyslal do Itálie své zmocněnce, aby zde sami instalovali císařské vikáře, papež se postavil jasně proti. Od tohoto momentu byly vztahy mezi církevní a světskou hlavou západního křesťanstva zcela zničeny a situace ještě gradovala. Po papežově výzvě, aby se král podrobil papežskému stolci a nechal si svoji volbu římskoněmeckým králem stvrdit právě jím, vydal Ludvík trojici obranných spisů. V nich se dotýkal pro církve těch nejcitlivějších témat – církevní chudoby, moci papeže, kterého především v posledním ze spisů (Jana XXII. zde zve „takzvaným papežem“) v podstatě napadl jako nehodného zastávat papežský úřad a vykonávat sekulární moc církve vůbec, kterou zpochybnil. Případ Ludvíka Bavorského tak byl předurčen stát se další v řadě „herezí z neposlušnosti.“ Byť v tomto konfliktu sehrály svoji roli i církvi již dříve odsouzené názory

---

<sup>178</sup> Georg MODESTIN, *The Making of a Heretic: Pope John XXII's Campaign against Louis of Bavaria*, in: *Late Medieval Heresy: New Perspectives*, Cambridge 2019, s. 76 – 95, zde s. 76 – 83.

<sup>179</sup> Othmar Hageneder používá termín „hereze z neposlušnosti“ pro další případy, kdy došlo k obvinění z hereze na základě politického soupeření papeže s římskoněmeckými panovníky. Za příklad uvádí konflikt Jindřicha IV. s papežem Řehořem VII., Oty IV. s Inocencem III., Fridricha II. s Řehořem IX. a konečně i v textu zmíněný konflikt Ludvíka Bavorského s Janem XXII. Podobně jako v případě Mattea Viscontiho bylo stejného odsouzení z „hereze z neposlušnosti“ užito u jeho prvorozeného syna Galeazza Viscontiho, které si vysloužil za nedostavení se k inkvizičnímu tribunálu. Srov. G. MODESTIN, *The Making*, s. 81 – 83.

(napadající církev a papeže) jako heretické, a právě tyto nepohodlné projevy se objevily v Ludvíkových obranných spisech, byl to především politický souboj obou představitelů latinského západu, a především zpochybňování moci církve, které vedlo na podzim roku 1327 k odsouzení Ludvíka Bavorského jako kacíře.<sup>180</sup>

Teoretickou církevní výbavu určenou k boji proti herezím a nonkonformním skupinám či jedincům vůbec předvedla v plné kráse během vrcholného a pozdního středověku až církevní inkvizice. Předehrou k jejímu vytvoření byla závažná situace 12. století, kdy se už zdálo, že celé evropské společenství bylo prostoupeno kacíři, ať už se jednalo o valdenské či katary, nebo jiné méně známé sekty. Byť církev ještě nebyla zcela jednotná v postupu proti kacířům, začínala se stále naléhavěji ukazovat potřeba jasně kodifikovat metody, jak vůči nim postupovat. Prvním významnější podnětem se stal *Gratianův dekret*, právní sbírka mnicha a profesora boloňské univerzity Gratiana. Spis pracoval se starověkým římským právem, které kladlo kacířství na roveň největších kriminálních činů, čemuž odpovídaly i přiměřené postihy. Do roviny oficiálního církevního práva pak tvrdé postihy proti kacířům postavil třetí lateránský koncil roku 1179, který vedle trestů jako vyobcování z církve, či odmítnutí křesťanského pohřbu postavil také možnost fyzického násilí. Avšak skutečně závazným a zlomovým spisem pro boj s herezí se stal až dekret papeže Lucia III. *Ad abolendam*, ve kterém byly právní zásady známé od dob Gratiana detailně rozepsány do procesního jazyka. Vyšetřování (*inquisitio*) bylo v tomto případě svěřeno do rukou biskupů, stanovení trestu a jeho provedení pak náleželo světskému rameni. Protikacířská ustanovení pak dále rozvíjel Luciiův nástupce na papežském stolci Inocenc III, který dekretem *Vergentis in senium* postavil rovnítko mezi herezí a zradou. Proti tak závažnému prohřešku mohly být inkvizicí použity ty nejtvrďší prostředky, mezi které se později přidalo mučení a vynášení rozsudků smrti.<sup>181</sup>

Církev, respektive jejím dílem zřízená biskupská inkvizice už nepředstavovala onoho antického doktora, jehož hlavním cílem bylo vyléčit část nemocného těla církve, ale zkažený a hnilobou zapáchající úd rovnou amputovat.<sup>182</sup> Celkovou dobovou náladu, kterou vůči heretikům katolická církev zaujala, a její proměnu od staletí předešlých příkladně ilustrují slova Tomáše Akvinského: „*Heretici se dopouštějí hříchu, pro který zasluhují být nejen*

---

<sup>180</sup> V případě pro církev nepohodlných názorů, dříve odsouzených jako heretické, jde o autorem zmiňovaný „Minoritenexkurs“, zkompileovaný v císařské kanceláři na bázi františkánských spisů, které útočily na papeže jako heretika, či přímo vůdce heretiků a podobně. Právě tyto argumenty zazněly ve třetím z obranných spisů Ludvíka Bavorského. Celý Ludvíkův případ a jeho konečné odsouzení jako kacíře hodnotí autor právě v této hereziologické rovině, nicméně o politických rozměrech sporu podle něj nelze vůbec pochybovat. Srov. G. MODESTIN, *The Making*, s. 76 – 95.

<sup>181</sup> G. RYŠ, *Inkvizice*, s. 50 – 61.

<sup>182</sup> A. PATSCHVOSKY, *Bludiště*, s. 14.



vyloučeni z církve vyobcováním, ale rovněž vymazáni ze světa prostřednictvím smrti.“<sup>183</sup> Posledním krokem vývoje inkvizice, který zde zmíním, je vznik papežské inkvizice. K tomuto kroku došlo za pontifikátu Řehoře IX. Místo biskupů byli nyní pověřeni vyhledáváním kacířů soudci-úředníci, na které papež, coby nejvyšší soudce, delegoval část své soudní moci. Pro vykonávání inkvizitorského úřadu byli shledáni jako nejvhodnější kandidáti členové dominikánského řádu, později se k nim připojili františkáni. Došlo také k upřesnění schématu inkvizičního procesu a dalších ustanovení týkající se kacířů. Noví inkviziční úředníci-soudci soustředili ve svých rukách nemalou moc, která již od samého začátku ústila k řadě případů jejího zneužití.<sup>184</sup>

Právní proces *inquisitio* spojil do jedné osoby funkci vyšetřovatele a soudce. Člověk, v jehož rukách se ocitla taková moc, mohl poměrně snadno obvinít z kacířství a následně odsoudit kohokoliv, kdo se jemu, případně někomu jinému, zdál v jakémkoliv směru podezřelý. Pro rozpoutání inkvizičního procesu totiž nebylo nutné mnoho. Stačilo, aby kolem jedince či skupiny jakkoliv vybočující ze stabilního řádu společnosti začaly veřejně kolovat různé fámy a zlomyslné tlachy, které vedly ke špatné pověsti (*fama mala*) dotyčného či dotyčných, a vyšetřování „inkvizitorem kacířské zkaženosti“ (jak se úřad jmenoval) mohlo začít. V takovém případě se vedle skutečně opodstatněných věroučných podezření vždy našlo místo pro chtivost, politickou manipulaci, nebo třeba zlobu sousedů.<sup>185</sup> Společensky nonkonformní jedinec či skupina nemusela mít tedy vůbec žádnou spojitost s kacířstvím, aby se octla před inkvizičním soudem. Ten mohl být využit i jako prostředek nátlaku za účelem dosažení politické moci, a to nejen světským ramenem, ale také církví. Dělo se tak tím spíše, že právě středověká katolická církev nebyla pouze institucí víry, ale stejně tak institucí moci.<sup>186</sup> Důležitou roli v celém procesu hrál samozřejmě také pověřený inkvizitor (spolu se všemi pravomocemi které mu náležely), na jehož „zápalu pro věc“ záleželo mnohé.

Zásadní výbavou inkvizitorů byly inkvizitorské příručky, které napovídaly svým držitelům, jak v procesu *inquisitio* vůči obviněným z hereze postupovat. Obsahovaly například praktické rady jak se obviněných ptát, i speciální formuláře s konkrétními otázkami vůči jednotlivým typům hereze. Samozřejmostí byly také detailní popisy jednotlivých herezí, případně doplněné rovněž krátkou zmínkou o jejich původu a historickém vývoji. Vedle toho nechyběly ani technické informace jako třeba popis inkviziční kanceláře či fungování

---

<sup>183</sup> Citováno z G. RYŠ, *Inkvizice*, s. 36.

<sup>184</sup> G. RYŠ, *Inkvizice*, s. 62 – 70.

<sup>185</sup> M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 260.

<sup>186</sup> A. PATSCHVOSKY, *Bludiště*, s. 24.

tribunálu jako takového.<sup>187</sup> Právě skrze tyto příručky, které nebyly nějakým oficiálním dokumentem vydávaným církví, ale spíše stále se rozrůstajícím kompilátem spisů různých inkvizitorů, které by se daly nazvat jako příručky „od inkvizitorů pro inkvizitory,“ lze sledovat, jaký přístup tito soudci vůči obviněným zastávali a na jakých předpokladech obecně byl tento přístup vytvořen.

Úhelny bod a zároveň kámen úrazu těchto inkvizitorských příruček přesně vystihuje zmíněné slovo *kompilát*. Jednotlivé příručky totiž na sebe nabalovaly texty od různých inkvizitorů, a to nejen během času, ale také z mnoha různých oblastí. Ačkoliv byly jednotlivé inkviziční záznamy samy o sobě sepisovány pro konkrétní případy hereze, mohly být jiným autorem zkopírovány a upraveny pro potřeby nově vznikající příručky. Specifické jednotlivosti jedné hereze tak mohly být následně zobecněny a aplikovány na kohokoliv jiného, kdo alespoň zdánlivě vyhovoval stejným kritériím.<sup>188</sup> Je samozřejmostí, že veškeré popisy jednotlivých herezí doprovázela i příslušná topoi, která byla s konkrétní herezí spjata. Z takového přístupu následně vyplývá skutečnost, že skrze kombinaci jednotlivých záznamů o herezích mohlo docházet k umělému konstruování herezí nových. Příklad takové konstrukce ilustroval Robert E. Lerner na případu sekty svobodného ducha.<sup>189</sup> Doložil, že tato údajná hereze jako taková neexistovala. Ve skutečnosti šlo o výtvar koncilu ve Vienne (1311 – 1312), který podobně jako autoři inkvizitorských příruček, zkombinoval do jednoho celku nonkonformní myšlenky různých heretických skupin.<sup>190</sup> Na základě těchto kompilací pak byly sestavovány dotazníky s údajnými chybami té či oné (reálné či vykonstruované) heretické sekty, na jejichž základě byli při výsleších jednotliví obvinění dotazováni.

Tím se dostáváme k přístupu, který na základě toho inkvizitoři vůči vyslychaným zaujímalí. Soudní líčení vedli často podle vlastních představ o jimi stíhané herezi, přičemž už tato představa byla sama o sobě výtvozem abstraktního věroučného systému kacířstva, který teologové, respektive jiní inkvizitoři a autoři příruček, vytvářeli. Je však pravdou, že tyto zkompileované systémy se pravdě spíše vzdalovaly.<sup>191</sup> Inkvizitoři tedy měli představy o herezi kterou aktuálně vyslychali, již předtím, než došlo k výpovědím obžalovaných. Otázky, které

---

<sup>187</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 135.

<sup>188</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 142. Ke stejnému využití příruček, ale v konkrétním případě valdenských Amedeo MOLNÁR, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha 1973, s. 87.

<sup>189</sup> R. E. LERNER, *The heresy*. K případu sekty svobodného ducha, a její konstrukce také M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 265 – 274; P. KRAS, *The System*, s. 243.

<sup>190</sup> Srov. David ZBÍRAL, *Současné bádání o středověké inkvizici*, in: ČČH 110/1, 2012, s. 1 – 19, zde s. 4 – 5.

<sup>191</sup> David, ZBÍRAL, *Inkviziční záznamy jako pramen historického bádání. Možnosti, omezení, strategie čtení*, in: Dějiny – teorie – kritika 9/2, 2012, s. 193 – 229, zde s. 205 – 206; Týž, *Pokřtění ohněm. Katarské křesťanství ve světle pramenů (12. – 14. století)*, Praha 2019, s. 18.

jim posléze na základě připravených dotazníků pokládali, tak určovaly výsledek už předem.<sup>192</sup> Výrazivo v těchto otázkách obsažené inkvizitoři vyslychaným navíc přímo podsouvali. Naopak se neptali na to, co s údajnou herezí nesouviselo.<sup>193</sup> Ostatně v procesu se nečekalo nic jiného, než zařazení do předem dané a očekávané škatulky. Otázky inkvizitorů směřovaly přímo k tomu, co se od údajných kacířů očekávalo. Ti na tento předem daný scénář museli přistoupit (s vědomím toho, že pokud ne, čekala je tortura, vězení a další druhy trýznění), a tak se tazatelé dovídali přesně to, co chtěli vědět.<sup>194</sup>

Velkým problémem byla v tomto kontextu složitost a leckdy také překombinovanost otázek, kterým obvinění lidé, často vystresovaní hrozbou mučení, případně vyhladovělí či zesláblí dlouhým vězněním, nerozuměli. Tento problém ve výsledku vedl k nevědomému pokrivení výpovědi obžalovaných. Složitost otázek nedostávala do úzkých jen členy nonkonformních skupin, ale také pravověrné katolíky, neboť i ti nebyli mnohokrát schopni rozlišit drobné věroučné nuance a přísně teologicko-právně formulované otázky. Nebezpečí zde zároveň představoval bludný kruh, neboť inkvizitoři se domnívali, že bojují se samotným ďáblovým dílem. Pokud tedy (i pravověrný) vyslychaný jedinec dával najevo, že dané otázky inkvizitora nerozumí, nebo se vyjadřoval vyhýbavě, mohl to inkvizitor pokládat za vytáčku, za ďábelskou lstivost, a nad nešťastníkem se opět objevila hrozba mučení, aby byly žádoucí odpovědi získány.<sup>195</sup>

Významnou roli v získávání inkvizitorem požadovaných odpovědí zastávaly vedle již zmíněného věznění a hrozby tortury také různé triky a klamy. Nejohroivěji působí poučení příručky *De inquisitione hereticorum*, která nabádá inkvizitora, aby při vynucování výpovědi od svědka využil rovnou lživého argumentu, že již byl jiným svědkem udán, případně mu rovnou pohrozil smrtí.<sup>196</sup> Další z příruček *Directorium inquisitorum* sepsaná na konci 14. století aragonským inkvizitorem Nicholasem Eymerichem zase zmiňuje deset léček, ke kterým se může inkvizitor při vynucování výpovědi uchýlit. Jedná se o manipulativní a podvodné jednání, při kterém může vyslychající obžalovanému například tvrdit, že i přes jeho zamítavou výpověď zná pravdu, a že už byl usvědčen někým jiným. Inkvizitor má před dotyčným také mávat jakýmkoliv cárem papíru o kterém může tvrdit, že je to doznání jiného

---

<sup>192</sup> D. ZBÍRAL, *Inkviziční záznamy*, s. 202 – 203. Lucy J. Sackville ilustruje, že některé inkvizitorské příručky již dopředu předpokládaly, že souzený jedinec je, nehledě na skutečnost, kacíř. Návody na výslech v nich obsažené tudíž nenaváděly inkvizitora ke zjišťování, nakořik je daná osoba skutečně heretik, ale nakořik se blíží určitému heretickému přesvědčení. Srov. L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 142.

<sup>193</sup> D. ZBÍRAL, *Současné bádání*, s. 4.

<sup>194</sup> A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 16 – 17.

<sup>195</sup> M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 260 – 261.

<sup>196</sup> James B. GIVEN, *Inkvizice a středověká společnost. Moc, kázeň a odpor v Languedocu*, Neratovice 2008, s. 72.

svědka, které právě vyslýchaného usvědčuje, že podává křivé výpovědi. Další z možností donucení hraje na psychiku soudním procesem zdeptaného vyslýchaného. Inkvizitor mu má tvrdit, že odjíždí na velmi dlouho pryč, a neví kdy se vrátí. Do té doby, a prý je mu to hrozně líto, musí obžalovaný vyčkat jeho návratu v žaláři. Také má poukázat na jeho chatrné zdraví, že prý by to nemusel vydržet.<sup>197</sup> Takové situace následně vedly k tomu, že i nevinný se ochotně přiznal.

Výsledky vyšetřování inkvizičních tribunálů byly zaneseny do inkvizičních záznamů. I ty však vydávají o kacířích a jejich víře a praktikách pokřivené svědectví. Jako by nestačilo manipulování inkvizitorů s vyslýchanými, dopouštěli se také úprav těchto záznamů. Herbert Grundmann a další historici zastávající jeho pohled na celou problematiku dokonce považují značnou část údajů inkvizičních záznamů za čistou konstrukci inkvizitorů. Pokud byl ve výpovědích vyslýchaných identifikován nějaký často se opakující rituál či představa, nebyla výpověď ani opisována, a místo toho se do inkvizičního záznamu použil předpřipravený text, odpovídající příslušné herezi. Inkvizitor navíc sám rozhodoval, co bude z výpovědi vyslýchaných zapsáno, a co ne.<sup>198</sup> Používaný postup při inkvizičních záznamech tedy nadále rozšiřoval onen pokřivený obraz skutečnosti, který přinášely inkvizitorům již značně zkreslené inkvizitorské příručky. Není tedy divu, že se mohly v některých oblastech objevit hereze, které se v regionu vůbec nevyskytovaly, případně byly zaměněny za jiné. Celkový přístup inkvizice k herezím pregnantně vystihl James B. Given, když poznamenal, že „jejich [inkvizitorů] vyšetřovací metody umožnily vytvářet vlastní pravdu, šitou na míru (...). [Vyšetřovatelé] mohli konkretizovat myšlenky, obavy a fantazie, které existovaly jen v jejich mysli. V jistém smyslu uměli proměnit své přeludy v objektivní skutečnost.“<sup>199</sup>

Na závěr stojí k problematice inkvizice poznamenat, že již ve středověku panovaly o výpovědích inkvizičních záznamů pochybnosti. Poukazovalo se na vykonstruovaná obvinění a doznání, jichž se dosáhlo na mučidlech. Tato kritika se následně přelila a dále rozšiřovala také v novověku, kdy zejména protestanští autoři poukazovali na nevěrohodnost katolických pramenů o středověkých kacířích.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> J. B. GIVEN, *Inkvizice*, s. 74 – 76. Metodě věznění jako donucovacího prostředku se detailněji věnuje na s. 81 – 99. Ke stejnému tématu také P. KRAS, *The System*, s. 224.

<sup>198</sup> D. ZBÍRAL, *Inkviziční záznamy*, s. 201 – 204.

<sup>199</sup> J. B. GIVEN, *Inkvizice*, s. 298. Podle Amedea Molnára nemohly být výsledky inkvizičních procesů vzhledem k jejich povaze jiné. Srov. A. MOLNÁR, *Valdenští*, s. 86.

<sup>200</sup> D. ZBÍRAL, *Inkviziční záznamy*, s. 198 – 199. Zářným příkladem novověkého autora odmítajícího výpověď katolických pramenů o kacířích je nám známý Isaac de Beausobre, viz jeho *Rozprava o českých adamitech*. Skutečný věk podezření však nastal podle Davida Zbírala až ve druhé polovině 20. století. Srov. D. ZBÍRAL, *Pokřtění*, s. 16.

#### 4.1.1 Využití hereziologických klišé na případu svídnických bekyň a adamitů v Kolíně nad Rýnem

Nabytí všech zmíněných poznatků o budování hereziologických klišé od dob antiky až po procesy vrcholně středověké inkvizice nám nabízí ucelený pohled na to, jak docházelo ke konstrukci pohledu středověkého člověka na jedince či skupinu vyznačující se společenskou nekonformitou. Viděli jsme při tom, že nutně nemuselo jít pouze o kacíře, ale že často postačil pro stejné onálepkování pouze osobní konflikt, nebo touha po nabytí moci (oboje přitom platilo jak pro světské, tak církevní prostředí).

Na následujících řádcích se hodlám blíže zaměřit na dva konkrétní případy, které jsou se středověkým obrazem klasického heretika pevně spjaty. Jedná se o nešťastný případ šestnácti bekyní ve slezské Svidnici a kronikáři zaznamenaný příběh o skrývajících se sektě adamitů v Kolíně nad Rýnem. Oba případy se udály v první polovině 14. století a jeden jako druhý vykazují známky dosti nápadného užití hereziologických klišé. Zatímco v případě svídnických bekyň jde o případ ojedinělý a jeho „uchovatelem“ jsou inkviziční záznamy, u kronikářského zaznamenání kolínských adamitů se zdá být využit oblíbený příběh o sektě naháčů, jehož opakování už tak ojedinělé není. Vzhledem k zaměření práce nás bude zajímat především tento případ, a proto jej rozeberu podrobněji.

Případ svídnických bekyní se datuje do roku 1332 a je jedním ze série inkvizičních procesů, které se na počátku 14. století udály nejen ve Svidnici samotné, ale také v dalších místech po celém zdejší regionu. Už roku 1315 byly v této oblasti upáleny desítky lidí (včetně dětí), a to rukama členů dominikánského i františkánského řádu, které vyšetřováním hereze pověřil vratislavský biskup. O víře upálených nešťastníků nevíme sice nic, ale zdá se, že na hranici skončil značný počet nevinných lidí, neboť proti jejich vině protestovali vlivné osoby jak ze světského, tak církevního kruhu.<sup>201</sup>

V období mezi lety 1330 až 1341 působil v této oblasti jako papežský inkvizitor člen řádu dominikánů Jan ze Schwenkenfeldu, který byl typickým příkladem muže, jenž zneužíval svojí moci vyšetřovatele a soudce. To mohlo zřejmě vést k jeho tragickému konci – už roku 1342 byl zavražděn.<sup>202</sup> Nás však blíže zajímá rok 1332, kdy na podzim zahájil ve Svidnici proces se skupinou zdejších žen, které samy sebe označovaly jako „jeptišky s kápí“ (*moniales*

---

<sup>201</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 112.

<sup>202</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 112.

*capuciatae*).<sup>203</sup> Jednalo se o šestnáct převážně starších žen, jejichž „představenou“ byla jakási Heylwig z Prahy. Všechny ženy této skupiny dodržovaly přísně asketický život. Aby se zbavily svých světských tužeb, podstupovaly tvrdé pústy a fyzické trestání. Samozřejmostí u takové skupiny byl uzavřený život a neakceptování katolického ritu, například nedělní návštěvy kostela. Podle jejich způsobu života, který trval dle inkvizičního protokolu několik desetiletí, se bezpochyby jednalo o komunitu asketických bekyní.<sup>204</sup>

Inkvizitor Jan ze Schwenkenfeldu postupoval proti dotyčným ženám s podezřením, že se jedná o příslušnice relativně nedávno na viennském koncilu popsané (a především vykonstruované) sekty svobodného ducha, jejichž víru zaznamenala koncilní bula *Ad nostrum*. Vedlo jej k tomu především jejich přesvědčení, že se svojí askezí přibližují nadpřirozeného stavu. V tom mělo docházet ke splynutí s Bohem, případně Duchem svatým – jak alespoň vypověděly mladší členky skupiny. Pro výslechy těchto žen tak byl sestaven dotazník, který odpovídal věroučným otázkám údajné sekty svobodného ducha. Nejenom, že tak byl dopředu udán směr, k jaké herezi se ve výsledku dojde, ale samotný inkvizitor navíc manipuloval s výpověďmi obžalovaných. Vše se dělo tak, aby dosáhl požadovaného cíle – odhalit skutečnou přítomnost heretiků (respektive heretiček) sekty svobodného ducha.<sup>205</sup> Samotný Jan ze Schwenkenfeldu byl horlivým reprezentantem papežské inkvizice, který navíc bezmezně věřil v existenci jím vyšetřované sekty. Produktem jeho vlastní mysli tak byla nebezpečná sekta, kterou bylo za každou cenu nutné vyhledat a zničit.<sup>206</sup>

Právě pro jeho bezmeznou víru v jeho odhalení sekty svobodného ducha došlo k sestavení příslušného dotazníku. Odpovědi, jaké po vyslýcháních požadoval, se mu začaly brzy dostávat. Výpovědi jednotlivých žen se v podstatě úplně shodovaly s věroučnými články sekty svobodného ducha, tak jak byly zaznamenány v bule *Ad nostrum*. Nešlo přitom o shody ojedinělé. Některé členky „jeptišek s kápí“ dokonce (podle inkvizičního záznamu) podaly slovo od slova stejné odpovědi, jako již před nimi vyslýcháné členky. Věřoučné praktiky svídnických bekyň přitom nezůstaly pouze u askeze, nebo odlišného ritu. Podle mladších členek této skupiny měla askeze, respektive stav dokonalosti či nadpřirozený stav starších sester přerůst do takové míry, že mnohé své činy už nepovažovaly za hřích, ale naopak za něco, co je vzhledem k jejich stavu povolené. Do okruhu těchto „povolených hříchů,“ které už

---

<sup>203</sup> Protokol tohoto inkvizičního procesu vyšel v třináctém díle edice *Scriptores rerum Polonicarum*. Podle Roberta E. Lerner je o nevytěžený pramen, pro bádání o herezích. Srov. R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 112, pozn. 15.

<sup>204</sup> LERNER, *The Heresy*, s. 114 – 119.

<sup>205</sup> P. KRAS, *The System*, s. 243 – 244; LERNER, *The Heresy*, s. 115. Na úzkou spojitost článků *Ad nostrum* s výslechy bekyň (a beghardů) poukazuje také M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 272.

<sup>206</sup> P. KRAS, *The System*, s. 244.

vlastně podle jejich údajného přesvědčení hříchem nebyly, spadaly amorální praktiky spojené s tělesnou rozkoší. Tyto staré dámy se tak měly při svých shromážděních horlivě líbat, za zavřenými dveřmi pak údajně docházelo k sexuálním orgiím, během kterých docházelo k sodomii a dalším podobným zvrhlostem.<sup>207</sup>

Je zajímavé, jak se k obvinění ze sexuálních výstřelků starších sester dospělo. Ony samy se k ničemu takovému nepřiznaly, výpovědi naopak pocházely od novicек „jeptišek s kápí.“ Ani jedna z nich ovšem neobvinila své starší sestry ze sexuálních orgií přímo. Ve svých výpovědích zašly nejdále do té roviny, že pouze slyšely o tom, že se za zavřenými dveřmi mělo něco dít, ony samy to ale přímo neviděly a neví, o co konkrétně šlo. V tomto momentě zasáhl inkvizitor, který přísně tajné schůzky za zavřenými dveřmi automaticky zaškatulkoval do obrazu sexuálních orgií. Vzápětí pak přišla na mladé členky otázka, zda souhlasí se zněním druhého článku víry z buľy *Ad nostrum*, kde stálo, že ve stavu dokonalosti je dovoleno vše, co ukojí tělesné touhy. Odpovědi na to mohlo od vyslychané mladé členky být, že danou věc sice explicitně potvrdit nemůže, ale taková možnost (i podle toho, co slyšela) zde skutečně je. Představa o sexuálních orgiích tak byla v představě inkvizitora na světě.<sup>208</sup> Robert Lerner v souvislosti s výpověďmi mladých členek komunity bekyní přišel s poměrně jednoduchým řešením, které by mohlo jejich výpovědi vysvětlit. Na vině zde mohla být podle něho skrytá zášť, která je v hierarchických uskupeních přítomna. To může platit o to více v případě, kdy mohly starší členky „jeptišek s kápí“ dosáhnout nějakého vyššího (a tedy možná volnějšího, ne tak přísně asketického) stavu, zatímco mladé dívky byly „mučeny“ ponižujícími tělesnými tresty a vystavovány těžkým půstům.<sup>209</sup> Paweł Kras v této souvislosti zmiňuje ještě možnost, že některé z vyslychaných novicек mohly trpět špatným psychickým stavem.<sup>210</sup>

Ať už byl psychický stav mladších sester jakýkoliv, nemění to nic na povaze celého svídnického procesu. Jan ze Schwenkenfeldu hledal herezi svobodného ducha, a tu za přispění manipulace procesu (čehož viníkem byla spíše zanícená inkvizitorova víra, než vědomé vymýšlení si) také našel. Svídnické bekyně, u kterých se mísil asketický život a vrcholně středověký mysticismus se tak staly dalšími usvědčenými členkami této vykonstruované sekty.

---

<sup>207</sup> P. KRAS, *The System*, s. 243 – 245; LERNER, *The Heresy*, s. 116 – 119.

<sup>208</sup> P. KRAS, *The System*, s. 245; LERNER, *The Heresy*, s. 116 – 119.

<sup>209</sup> R. LERNER, *The Heresy*, s. 177.

<sup>210</sup> P. KRAS, *The System*, s. 245.

Vzhledem k tématu této práce je pro nás mnohem podstatnější druhý ze zmíněných případů, a sice kronikářský příběh o naháčích (adamitech) z Kolína nad Rýnem kladený do dvacátých let 14. století. Původem jsou však základní motivy v něm obsažené daleko starší. Počátek jejich tradice lze spojit se čtyřmi dopisy papeže Řehoře IX. s incipitem *Vox in Roma* z roku 1233, ve kterých svým adresátům papež kladl na srdce potlačení nové luciferiánské hereze. Motivы sodomitských orgií, zhasnutých svíček, a jiné v dopisech obsažené, následně nacházely své uplatnění v popisech dalších heretických skupin.<sup>211</sup> Stejně dlouhé trvání vykazovaly části kolínského příběhu i po jeho zaznamenání. Ještě na počátku 16. století se narace vázaná k případu objevila v dílech dvou italských kronikářů, kteří si jej přizpůsobili pro italské prostředí a zasadili do roku 1298, respektive 1300.<sup>212</sup> Na přelomu patnáctého a šestnáctého věku využil až nápadně shodné motivy také Jan Tritheim, který je adresoval přímo na účet husitských adamitů.<sup>213</sup>

Kolín nad Rýnem byl spolu se Štrasburkem, Erfurtem a Basilejí jedním ze známých center kacírstva, mezi která patřily zdejší početné komunity bekyní a beghardů. Autority všech zmíněných měst se v průběhu času snažily s těmito komunitami vypořádat. V Kolíně nad Rýnem byl takovou osobou zdejší arcibiskup Jindřich z Virneburgu, který spojil bekyně i beghardy s kacírským učením, uváděným v nám již známé bule *Ad nostrum*. Ve své snaze potírat tyto skupiny byl velmi vytrvalý a téma nutnosti boje s herezí artikuloval hned na několika diecézních synodách. Svůj zápal pro vymýcení hereze stvrdil kolínský arcibiskup roku 1326, kdy v souvislosti se stíháním mistra Eckharta (který byl obviněn z hereze) objevila v Kolíně přítomná inkvizice složená z dominikánů, františkánů a dalších „*viri litterati*“ mnoho podezřelých z hereze. Mezi ně patřil také kněz Walter z Holandska spolu se svými následovníky.<sup>214</sup> On sám za své názory skončil život na hranici; osud jeho následovníků, totiž

---

<sup>211</sup> Pavlína CERMANOVÁ, *Murder by Night, Fornicate by Day: Radical Sects and Negotiating the eucharist heresy in Hussite Bohemia*, v tisku (děkuji autorce za poskytnutí textu).

<sup>212</sup> Italští kronikáři, kteří příběh kolínských adamitů převzali, byli Jacobus Philippus Bergomensis a Bernardinus Corio. Srov. R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 31. Hlavními postavami příběhu, vzhledem k přizpůsobení se italskému prostředí, jsou muž Corrado Coppa, a jeho žena Giacobba. Srov. Henry Ch. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages III*, New York 1901, s. 97.

<sup>213</sup> P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>214</sup> Gordon LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 – c. 1450*, Manchester 1967, s. 334 – 335; R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 29; M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 272. O Waltrově procesu se zmiňuje hned několik pramenů, přičemž každý klade událost do jiného roku: *Chronica regia Coloniensis*, in: G. Waitz (ed.), MGH-SRG XVIII, Hannover 1880 s. 369 a *Notae Colonienses*, in: G. Waitz (ed.), MGH SS XXIV, Hannover 1879, s. 362 – 366, zde s. 365 kladou událost do roku 1326. *Willelmi chronicon monachi et procuratoris Egmondani*, in: A. Mattheaus (ed.), *Veteris aevi analecta II*, Hague 1738, s. 643 – 644 do roku 1325. Případně JAN Z VIKTRINKU, *Liber certarum historiarum II*, in: F. Schneider (ed.), MGH-SRG XXXVI, Hannover a Lipsko 1910, s. 129 – 130 do roku 1327. *Annales Agrippinenses*, in: G. H. Pertz (ed.), MGH SS XVI, Hannover 1859, s. 736 – 738, zde s. 737 datují událost dokonce až do roku 1336. Více pramenů i datačních možností dále rozvádí Robert E. Lerner. On sám se přiklání k datu 1326 s odkazem na



jednoho dalšího kněze, laika a šesti žen, je nejistý. Zpráva Williama z Egmontu zmiňuje kromě upálení také topení v Rýnu. To ovšem odmítá Robert E. Lerner s ohledem na kroniku sepsanou nejbližší události, totiž *Chronica regia Coloniensis*, která píše o jejich uvěznění. Zprávy z několika dalších pramenů, následně uvádějí pouze Walterovo upálení.<sup>215</sup> Třetí možnost nabízí ještě kronika Jana z Viktrinku, která přiznává Walterem svedené skupině nešťastníků prozření a „navrácení se k pánu.“<sup>216</sup>

Čím se tedy kněz Walter a jeho skupina provinili, že si zasloužili takový konec? Jejich příběh opletený tajemstvím uvádí ve své kronice Jan z Vinterthuru.<sup>217</sup> Ten zasazuje vyprávění do života jistého kolínského rezidenta, který měl podezírat svoji ženu, že navštěvuje záhadná kacířská shromáždění. Když se za ní potají vydal, a poznal, že je tomu skutečně tak, neboť se stal svědkem sexuálních orgií zde přítomných, stáhl jí z ruky prsten a utekl. Tento prsten posléze představoval důkaz, který vedl k odhalení sekty a její likvidaci.

Velmi barvitě rozvíjí celou příhodu Jan z Viktrinku, který poměrně detailně popisuje rítus této heretické skupiny. Píše, že na tajná shromáždění této skupiny měli přicházet muži i ženy rozdílného stavu, přičemž ono místo, ukryté v podzemí, nazývali chrám („*ubi viri et mulieres diversi status in noctis medio ad locum quendam subterraneum, quem templum dicebant, convenerunt.*“). Zde měl jakýsi Walter celebrovat něco na způsob mše, po jejímž konci byla uhašena světla a následovaly sexuální orgie („*Et quidam Waltherus nomine, demonialis sacerdos, misse officium celebrare visus est, et post elevationem sermone habito, extinctis luminibus, quilibet sibi proximam cognoscebat.*“). Jejich účastníci se přitom měli domnívat, že se nacházejí v rajském stavu („*dicentes hunc statum statui paradisi...*“). Onen Walter, coby představený ostatních, o sobě prohlašoval, že je Kristus a jakousi urozenou paní prohlásil Marii („*...qui huius erroris caput extitit, se Christum dixit, pulchram quandam et nobilem domicellam Mariam asseruit...*“). Poté následuje popis knězem Walterem učené věrouky, která obsahuje povolené manželství mezi příbuznými, odmítnutí Kristova zrození z panny, odmítání půstu či Kristova utrpení („*Matrimonium cum personis quantumcumque proximis licitum, Christum non de virgine natum, nichil esse ieiunium, Deum non esse natum*“).

---

největší časovou blízkost obou zmíněných pramenů, které událost do tohoto roku datují. Zároveň odmítá rok 1328, ke kterému se přiklonili Gordon Leff, nebo Henry Lea. Srov. R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 29.

<sup>215</sup> Srov. R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 30. *Chronicon regia Coloniensis* uvádí, že: „*Unus autem de duobus sacerdotibus nomine Waltherus, qui et ductor ipsius heresis extitit, vivus exustus est, ceterique perpetuo carceri deputati.*“ Pouze Walterovo upálení zmiňují například *Notae Colonienses*: „*A. 1326 combustus fuit frater Waltherus presbyter, degradatus per dominum Henricum archiepiscopum Coloniensem.*“ William z Egmontu naopak píše: „*Capiuntur igitur praefato Ihesu ejusque matre hujus sectae singuli, quorum corpus aut ignis voragine aut Rheni flumine suffocatur.*“

<sup>216</sup> „*Huius voti plures compotes, experientes falsas insanias et errores, ad Dominum sunt conversi, conversionis cruces signaculum in suis vestibus preferebant.*“

<sup>217</sup> Cituji z R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 30.

*neque passum turpiter disputavit...*“). Na závěr pak Jan z Viktrinku přidává cennou poznámku o ztotožnění této sekty s adamity, jak je popsals už Ysidor ze Sevilly: „*Hec heresis Adamiana dici potest, cuius Ysidorus facit mencionem in libro Ethimologarium dicens: Adamiani vocati sunt, quia Ade imitantur nuditatem; unde nudi orant, et nudi inter se mares et femine conveniunt.*“<sup>218</sup>

Daleko podrobněji přibližuje celou záležitost William z Egmontu, který nezapomíná zmínit ani příhodu s usvědčujícím prstenem zaznamenanou už Janem z Vinterthuru, ovšem Janem z Viktrinku opomenutou. Roli zde opět hraje společenství mužů a důstojných (!) paní (*matronas*), kteří přicházeli do podzemního „chrámu.“ Důležitá je zde pro nás zmínka, že přítomní muži měli předvádět své ženy před kohosi představeného („...*ubi cujusdam potentis uxorem cum ceteris invitabant.*“), zřejmě k obdržení povolení pro pohlavní styk.<sup>219</sup> Následně se opakuje také ztotožnění představitelů skupiny s Ježíšem a Marií. Onen Ježíš měl ponoukat přítomné k nahotě a dalším nepravostem. Poté, co byly zhasnuty svíčky, propadli přítomní nevázanému sexuálnímu opojení, což neváhá William z Egmontu komentovat příměrem k mravům prasat (*porcorum more*). Následovalo už jen ono „hlavním hrdinou“ uzmutí prstenu své ženy, členky této sekty, a následné odhalení heretické skupiny. Její osud či spíše příběh podaný Williamem z Egmontu, jsem už zmínil.<sup>220</sup>

Onen muž, který podezíral svoji ženu, že chodí na jiné místo než do kostela, jak měla podle kronikářů údajně tvrdit, byl v tomto příběhu představen jako lollard – tedy jménem jiné hereze, která se spolu s herezí beghardů a bekyní používala ve 14. století jako synonymum pro označení hereze svobodného ducha. Podle Roberta E. Lernerera to však neplatí pro domovinu Williama z Egmontu, v jehož kraji nenabývala tato označení významu synonyma pro sektu svobodného ducha, nýbrž byla vztahována k různým darebákům či pokrytcům. Skutečnou identitu „kolínských adamitů“ tedy spatřuje spíše v mezích hereze valdenských.<sup>221</sup>

Celý tento případ je příkladnou ukázkou nakládání s narativem heretiků. Obraz, jehož počátky se začaly budovat v první polovině 13. století, vydržel takřka nezměněn až do století šestnáctého. Nemenší měrou to platí také pro „dějovou linku“ tohoto příběhu, stejně tak pro jeho protagonisty (či antagonisty), tedy vůdce sekty Ježíše a Marii. Nejenom, že pro využití tohoto příběhu nehrál roli čas, ale ani místo, pro které byl aktualizován. To, co jedni

---

<sup>218</sup> *Liber certarum historiarum*, s. 129 – 130.

<sup>219</sup> Podobně měli své ženy předvádět před svého představeného také husitští adamité, aby dostali posvěcení k nadcházejícímu pohlavnímu styku.

<sup>220</sup> *Willelmi Chronicon*, s. 643 – 644.

<sup>221</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 31. Gordon Leff naopak ztotožňuje kolínskou sektu s beghardy. Srov. G. LEFF, *Heresy*, s. 134 – 135.

lokalizovali do Kolína nad Rýnem, druzí umístil zase do utajených „chrámů“ nežádoucí sekty v severní Itálii.

#### **4.2 Adamitská sekta v průběhu dějin a hereziologické kliše ve vrcholně středověkých Čechách**

Samostatné pojednání o vzniku a dějinném vývoji sekty adamitů by jistě vyšlo na delší práci, nebo alespoň vlastní kapitolu. Pro účely této práce však není takového podrobného vyličení nutně třeba, neboť je zde důležitý spíše fakt, že kontinuita představ o takovéto sektě v hlavách křesťanských autorů prostě existovala, a to již od doby pozdní antiky. Svoji relevanci si přitom zanechala i po následující staletí, a přes středověk směle přešla až do novověku. Právě z toho důvodu, že není nutné v této práci podat kompletního historický vývoj adamitské sekty v průběhu dějin křesťanské církve, jsem se rozhodl zařadit krátký souhrn o vzniku a využití narativu o naháčích právě do této podkapitoly. Ta se stále vztahuje k obecnému tématu hereziologických kliše, zároveň však směřuje k uplatnění tohoto obecného fenoménu konkrétně do českých poměrů vrcholného středověku. A protože o toto období a místo, respektive prameny v něm napsané či s ním spjaté, navíc využívající právě adamitský narativ, nám jde především, je dle mého názoru právě tato podkapitola vhodným místem pro stručné obeznámení se s adamitskou sektou a jejím dějinným, respektive hereziologickým pozadím.

Představy o existenci jistých společenských skupin, které si libují v nahotě, od které byl už pouze malý krůček k (údajným) sexuálním zvrácenostem, byly oblíbeným tématem už v době antiky. Jak jsem ilustroval, nevyhnuly se jim ani rané křesťanské komunity scházející se v ústraní většinové společnosti. Zjednodušeně by se dalo říci, že pokud nějaká skupina až příliš podezřele vybočovala z celospolečenského normálu, scházela se potají a za přítomnosti obou pohlaví, byl zde automaticky vytvořen prostor k představám o nehoráznostech nejhlubšího zrna. Tyto představy nežily pouze v myslích obyčejných lidí, ale také společenských autorit. Ve skutečnosti to byly spíše právě tyto autority, které onen obraz nonkonformních jedinců a skupin coby sexuálních zvrhlíků šířily do společnosti. Mezi takové autority by šlo bez větší pochybnosti zařadit také církevní otce rané křesťanské církve, případně další významné autory, kteří se nějak více zajímali, nebo se alespoň měli potřebu

vyjádřit k nonkonformním skupinám v rámci společenství Kristovy církve. Za všechny, kteří tematiku sexuální zvrhlosti, a dokonce adamitství tematizovali, lze uvést sv. Epifana, který neváhal přiřknout obojí jmenované raným gnostikům. Nechutnosti, kterých se měli gnostici v Epifaniových očích dopouštět, dalece přesahují nestoudnosti pozdějších (údajných) adamitů, jak jsou nám prezentovány ať už v případě Kolína nad Rýnem, nebo těch husitských na řece Nežárce. I přesto zde shledávám četné podobnosti, jako například klíčovou roli postav Ježíše a Marie – srovnání případných vazeb mezi obrazem Epifaniových gnostiků a všech možných i nemožných středověkých „adamitů,“ by zajisté stálo za širší prozkoumání.<sup>222</sup>

Pro středověk a jeho vymezení se vůči adamitům však hrála podstatnou roli díla dvou jiných autorů, a sice *De haeresibus* sv. Augustina, a *Etymologie* Isidora ze Sevilly. První z nich, tedy spis sv. Augustina, představil na třicátém prvním místě sektu adamitů takto: „*Adamiani ex Adam dicti cuius imitantur in paradiso nuditatem, quae fuit ante peccatum. Unde et nuptias auersantur, quia nec priusquam peccasset Adam nec priusquam dimissus esset de paradiso, cognovit uxorem. Credunt ergo quod nuptiae futurae non fuissent si nemo peccasset. Nudi itaque mares feminaeque conveniunt, nudi lectiones audiunt, nudi orant, nudi celebrant sacramenta, et ex hoc paradysum suam arbitrantur ecclesiam.*“<sup>223</sup>

Pro středověk užívanější materií se však stal až Isidorův (stručnější) popis adamitské sekty v osmé knize *Etymologii*. V páté kapitole (*De haeresibus christianorum*) se v seznamu sedmdesáti herezí nachází na čtrnáctém místě údaj: „*Adamiani vocati, quod Adae imitentur nuditatem; unde et nudi orant, et nudi inter se mares feminaeque conveniunt.*“<sup>224</sup> Jak je na první pohled zřejmé, Isidorův popis vychází z toho Augustinova.

Zmíněné církevní autority svými díly zajistily, že pro nadcházející staletí nebyla sekta adamitů ničím neznámým. Ještě v dobách raného středověku si „Adamiani“ zasloužili své místo v díle sv. Jana Damašského (asi 676 – 764), který se jim věnoval v latinském spise pojmenovaném ve shodě se sv. Augustinem *De haeresibus*.<sup>225</sup> Nejenom adamitskou sektu, ale celý seznam herezí prezentovaný sv. Augustinem, respektive Isidorem ze Sevilly pak po celý středověk tematizovali také mnozí další, včetně autorů inkvizitorských příruček. Nešlo však o žádný pevně ukotvený, nehybný seznam. Různí pisatelé přistupovali k celé materii po svém, a

---

<sup>222</sup> O adamitech u sv. Epifana se vyjadřuje kriticky například ISAAC, *Rozprava*, s. 63. K nestoudnostem gnostiků pak Frank WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1 – 46)*, Leiden 2009<sup>2</sup>, s. 90 – 108; Thomas J. WHITLEY, *Poison in the Panarion: Beasts, Heretics, and Sexual Deviants*, in: *Vigiliae christianae* 70/3, 2016, s. 237 – 258.

<sup>223</sup> *De haeresibus*, in: Aurelii Augustini opera XIII/2 (Corpus christianorum SL XLVI), Turnholt 1969, s. 290 – 345, zde s. 304 – 305.

<sup>224</sup> *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, I, reprint Oxford University Press 1962, VIII, 5, 14.

<sup>225</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 14.

zatímco jedni psali, že některé z Isidorem zmiňovaných herezí již v jejich dobách zanikly, druzí naopak přidávali hereze nové. Hereze jako takové však nějakému hlubšímu kritickému rozboru nepodrobovali a nečinilo jim větší potíže aplikovat učení antických herezí na ty pro ně současné. Možností také bylo, že se sektě přiznalo učení zaznamenané dávnými autoritami, a k tomu se navrch přidaly prohřešky nové.<sup>226</sup> Existence adamitů byla nicméně po celý středověk považována za nepochybnou, a podobně neměnnou zůstávala také základní představa ilustrovaná už ranými církevními autoritami. Víra v existenci takové sekty naháčů byla natolik pevná, že ještě v 16. století o ní mohli psát autoři takřka beze změny.<sup>227</sup>

Popsal-li jsem v první části této kapitoly o hereziologických kliše jejich užívání v rámci středověké křesťanské společnosti obecně, je vhodné zaměřit se i na prostředí, které nás v této práci zajímá především, a sice Čechy první poloviny 15. století. Krátké pojednání o tomto fenoménu a jeho užití v českém prostředí by mohlo sloužit jako stručný úvod do kapitoly následující, ve které rozeberu vybrané prameny k adamitské tematice. Antiheretické stereotypy totiž nebyly v domácích podmínkách vůbec ničím cizím – ostatně zdejší obyvatelé byli součástí stejného křesťanského společenství jako cizinci za hraničními horami, o kterých jsem psal doposud.

Nemusíme ihned nutně vkročit do doby husitské, abychom si mohli ilustrovat příklad údajné heretické zkaženosti ne nepodobné husitským, či kolínským adamitům. K první zmínce totiž přímo vybízí případ sto let předcházející husitské revoluci. Ten se dotýkal přímo osoby pražského biskupa Jana IV. z Dražic, který byl obviněn z napomáhání kacířům uznaných inkvizicí. Tito se měli provinít praktikováním druhého křtu, odmítáním nauky o svaté Trojici, či vzkříšení. Vedle těchto věroučných provinění jim však byly připsány také klasické praktiky vzývání (očekávání příchodu) Lucifera, nebo sexuální orgie, za což všechno měli být dotyční předáni světskému rameni k vykonání rozsudku smrti. Je možné, že pražský biskup dotčeným obviněním inkvizitorů příliš nevěřil, neboť si (dokonce silou zbraní) vymohl propuštění odsouzených. Právě tento akt vedl k nařčení Jana IV. z Dražic ze spolupráce s heretiky, za což byl předvolán papežem Janem XXII. do Avignonu, kde byl po svém příjezdu zadržen a uvězněn na dlouhých jedenáct let, dokud nebyla prokázána jeho nevina. Obvinění, které bylo na Janův účet vzneseno, bylo dílem jeho osobního nepřítele. I přesto, nebo právě proto je tento případ zářným dokladem toho, jak snadno mohl být kdokoliv –

---

<sup>226</sup> L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 182 – 183.

<sup>227</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 32.

vlivné osoby nevyjímaje – kdo se projevil něčím nežádoucím, obviněn z kacířství (kacířem se stával de facto i člověk heretikům napomáhající).<sup>228</sup>

Přesuneme-li se však k událostem bližším husitským adamentům, musí nás ve vztahu k přístupu většinového proudu vůči společenským nonkonformistům alespoň krátce zaujmout případ Jana Husa a jeho kostnický proces. I tentokrát se totiž v procesu s církví nepohodlnou osobou zračí antiheretický přístup, který jsme mohli sledovat na předchozích stránkách. Jak popsal Husův proces Malcolm Lambert, Jan Hus se nemohl zbavit vůči němu vznesených obvinění i přes to, že několikrát vypověděl, že nevyznává čtyřicet pět tezí z Viklefových článků, které mu byly dávány za vinu. Překroucené výpovědi jeho krajanů přítomných na koncilu jako Štěpán z Pálče však podporovaly nahlížení kostnického shromáždění na Husa klasickou optikou, jakou nahlížel inkvizitor na kacíře – jako na zatvrzelého odmítače, který svým zamítáním pouze pokoušel inkvizitorovu trpělivost. Toto nahlížení posiloval fakt, že církevní hodnostáři přijíždějící na koncil měli o Husovi mínění vytvořené již předem, a nahlíželi na něho jen jako na dalšího heretika.<sup>229</sup> Představy, jaké o pražském mistrovi tehdy kolovaly, může ilustrovat také fakt, že on sám byl v jednu chvíli obviněn z hereze svobodného ducha, respektive že je knězem této údajné sekty.<sup>230</sup>

Od Husova případu, ve kterém se typický přístup k nonkonformistům nějakým způsobem dotkl pouze nepatrného okruhu osob, není daleko k husitskému hnutí a jeho střetu s těmito zajetými představami, kde se osočování z hereze a s tím spojená hereziologická kliše týkala daleko širšího okruhu společnosti. Je přirozené, že proti nově vzniklému heterodoxnímu hnutí se musela katolická církev, respektive její autority nějakým způsobem vymezit. Dělo se tak ještě dávno předtím, než propukla husitská revoluce. Už v raných desátých letech 15. století byly očima zahraničních pozorovatelů vnímány Čechy jako země kacířů, samotní Češi (!) pak jako „synové heretické nepravosti.“ Pohled na Čechy a jejich obyvatele ještě vyostřilo propuknutí husitské revoluce a první křížové výpravy proti husitům. Jako v mnoha jiných případech, bylo i v tomto ohledu nutné jednoznačně vymezit nepřítel Kristovy církve, čímž vzniklo generalizované přirovnání postavy Čecha k husitovi, a tím tedy ke kacíři (konkrétně „husitskému kacířství“). Češi tedy byli považováni za kacíře už jenom na základě svého původu. K jejich popisu byl využíván rétorický arzenál tvořící topos klasického středověkého heretika. Jan Hus, původce všeho zla, tak byl představován jako „největší arcikacíř,“ označován jako Antikrist, dokonce i jako samotný vrah Krista. Ti, kteří

---

<sup>228</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 26 – 27. O procesu obsáhleji také A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 73 – 79.

<sup>229</sup> M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 448 – 449.

<sup>230</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 121.

ho následovali – tedy Češi-husité-kacíři, byli prezentováni jako falešní a hříšní lidé, „*Potvory, svině, ne lidé*“. Využita byla také klasická topoi zvířat a rostlin, nesoucích v křesťanství pejorativní význam – byli dravými vlky skrývajícími se v rouše beránčím, lištičky na vinici páně či hadi plní jedu, ale také uschlou či napadenou ratolestí. Po vzoru adamitů si samozřejmě všichni husité libovali také v nemorálnostech a nevázanostech, typicky těch sexuálních. Byli to, slovy Ondřeje z Brodu, zlodějové, vrazi křivopřísežníci a svatokrádci. Poznat se dali už podle své vnější ošklivosti, chtivosti, zatvrzelosti, arogance a ukřutenství v chování. Vůči husitům byly použity všemožné již hotové vzorce, které vznikly už v dlouhé církevní tradici bojů s heretiky. Samozřejmostí bylo jejich vnímání coby narušitelů uspořádaného řádu křesťanského světa, o čemž svědčí i bula papeže Martina V. z října 1427, ve které husity viní z pokřivení křesťanské morálky a mravních hodnot.<sup>231</sup>

Spíše než texty univerzitních mistrů a církevních představitelů aplikující na husity klasický topos heretika, se mohly do rukou laika dostat všemožné veršované skladby, jejichž autory byli častěji přímí svědci událostí z Čech husitské doby. Ani v těchto skladbách se přitom obraz heretika, rozuměj husity příliš nelišil od popisu, který předestřeli převážně zahraniční autoři. I v tomto případě byl kacíř-husita odlišný svým vzezřením: byl bledý, ošklivý, nebo celkově působící odpudivě. Samozřejmě se vyznačoval také svojí zatvrzelostí a ukřutností. Jako správný heretik se takový husita dokázal také náležitě maskovat „v rouše beránčím.“ Kombinaci přímo těchto charakterových vlastností vyjmenovává autor písne *Všichni poslouchajte*:

*Náboženský stav vedú,  
chodiece z dlúhú bradú,  
každý dolóv k zemi hledí,  
a protoť jsú všichni bledí,  
jsúce plní nemilosti.*

*Budiž toho bohu žel,  
žeť lupie svatý kostel,  
ti lháři, bakaláři,  
i ti také stodoláři,*

---

<sup>231</sup> P. KRAS, *Český kacíř*, s. 248 – 269. O formování stereotypu Čecha – kacíře pojednává blíže O. VODIČKA, *Co Čech*, s. 135 – 156. Ke klasickým heretickým topoi užívaných vůči kališníkům také J. PETRÁŠEK, „*Sřezte se heretiků*.“ *Postoj Mikuláše z Javora k husitům*, in: *Kacíři, barbari, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy ve středověku*, Praha 2016, s. 169 – 180.

*jsúce plni zlosti.*<sup>232</sup>

O skutečné povaze husitů (respektive táboritů) nenechá čtenáře na pochybách ani autor skladby *Václav, Havel a Tábor*, který již od začátku přisuzuje táboritům tradiční heretické znaky jako pobledlost či opovržení sakrálnem:

*Sta se toho léta, bieše jeden pátek,  
snidechu se tři, a ten den bieše svátek.*

[...]

*(U) vypáleném se snidechu kostele  
i vece Tábor bledý, hledě jako jiné tele:  
„Bratřie, jáť mám vepřovú pečení,  
v této peleši sediece snieme jit.“*

Ale také vzteklost:

*Tábor s palicí stoje velmi křiče,  
Maje na sově potvorné a zbledělé líce  
[...]  
Tábor zakaliv své oči velmi hrozně křiče*

Nebo sexuální zvrácenost a prostopášnost, ve kterém byl zajisté využit motiv husitských adamitů, použitý zde jako generalizující prvek:

*Maso u pátek i u postě žěřete směle,  
hovadný život s pikharty vedete vy v svém těle.  
Smilně, obžerně bydlíte jako pohané,  
pikharti, cafůři, svatokrádci, šílení rohané.*<sup>233</sup>

Naposledy je v souvislosti s domácím prostředím třeba zmínit, že i zde působili papežští inkvizitoři. Bylo by s podivem, kdyby nereflektovali domácí události – a právě proto

---

<sup>232</sup> Citováno z P. KRAS, *Český kacír*, s. 260.

<sup>233</sup> *Václav, Havel a Tábor*, in: František Svejkovský (ed.), *Veršované skladby doby husitské*, Praha 1963, s. 116 – 150, zde s. 117 – 144.



se s takovou reflexí v jejich spisech, či přesněji inkvizitorských příručkách, setkáváme. Prvním autorem takového textu byl dominikán Petr Nosek z Klatov, inkvizitor působící v Brně. Při psaní vlastního manuálu pro potírání herezí pracoval stejným způsobem, jakým byly psány jakékoliv jiné příručky všude v Evropě. Text je kompilátem již dříve sepsaných heretických doktrinálních chyb a nonkonformních znaků, obsažených v jiných (již o sobě samých zkompileovaných) inkvizitorských příručkách. Poměrně věrně jsou zde opsány třeba články z anti-valdenské příručky *De inquisitione hereticorum*.<sup>234</sup> To, že byla příručka Petra z Klatov namířena především proti utrakvistům, dokládají články odkazující přímo na jednotlivé části husitského učení, nebo přímé odvolání se na husitské adamity. V jejich případě vychází při popisu praktik této sekty mimo jiné z Augustinových *De haeresibus*, nebo Isidorových *Etymologií*. S husitským kacířstvem tedy Petr z Klatov nakládá stejným způsobem, jak se se všemi (skutečnými i domnělými) středověkými sektami běžně nakládalo, a jakým způsobem docházelo k zaznamenávání jejich „pravého“ učení.<sup>235</sup>

Druhým příkladem tradičního přístupu k heretikům v českém prostředí je Václav Hněvsín z Krumlova, výrazná postava katolicismu 15. století. Roku 1458 sepsal dílo s názvem *De signis hereticorum*, ve kterém navázal na tradiční linku spisů namířených proti kacířům. Tereza Kolmačková identifikovala Václavovu předlohu při psaní spisu hned z několika zdrojů: jistou inspirací mohla podle ní být část díla Viléma ze Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum* z poloviny 13. století, zaměřením sice proti pseudoapoštolům, respektive mendikantským řádům, avšak Václavem z Krumlova aktualizovaným na české kacíře, tedy utrakvisty. Odtud nicméně čerpá pouze obecnější znaky kacířů. Podobnou předlohou pak mohly být již přímo anti-heretické spisy jako Pseudo-Reinerův traktát o kacířích.<sup>236</sup>

Celkově je Hněvsínův spisek klasickou snůškou heretických topoi, které bychom našli v každé správné inkvizitorské příručce. Obsahuje nicméně také několik bodů, které jej aktualizují do českého prostředí, a tím tak v podstatě z husitů vytvářejí sektu doprovázenou všemi zmíněnými univerzálními znaky.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>235</sup> P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>236</sup> Tereza KOLMAČKOVÁ, *Poznávací znamení kacířů*, in: Kříž z Telče (1434 – 1504). Písař, sběratel a autor, Praha 2020, s. 223 – 233, zde s. 224 – 225. Text obsahuje rovněž edici pramene, vycházející z opisu Kříže z Telče *Signa hereticorum triginta unum*, který je ovšem pouze výtahem doposud nevydaného Hněvsínova textu.

<sup>237</sup> T. KOLMAČKOVÁ, *Poznávací znamení*, s. 225 – 233.

## 5. Prameny k husitským adamitům

Pramenných zpráv o skupině husitských naháčů se nám dochovala celá řada, a to jak z pera katolických, tak nekatolických autorů. Bez ohledu na vyznání víry, společenské postavení autora, či jeho geografické vzdálenosti od údajného ostrova, na kterém naží blouznivci roku 1421 přebývali, shodují se všichni na takřka totožném obrazu této skupiny – její členové se dopouštěli ukrutností a sexuálních zvráceností, které se proměnily až v jakési náboženství.

Poměrně užitečný souhrn pramenů vázících se k tematice husitských adamitů představil ve své knize *Adamité* Jakub Jiří Jukl. Dohromady se mu jich podařilo shromáždit celkem 13, respektive 18.<sup>238</sup> Tento výčet je přínosný pro bádání o adamitské tematice především právě ve shromáždění pramenů do přehledného seznamu. Zaměříme-li se však na Juklův seznam po obsahové stránce, zjistíme v něm značné nedostatky. Předně je otázkou, nakolik jej lze považovat za vědecky přínosný *rozbor pramenů*, v kterémž smyslu jej sám autor představuje. Výstižněji by snad působil souslovný termín „představení pramenů.“ Do hlubšího rozboru jednotlivých textů se totiž Jukl nepouští, a spíše zůstává u jejich povrchního představení, stejně tak u charakteristik autorů či kontextu vzniku děl, načež zmiňuje jednotlivé pasáže odvolávající se na adamity.<sup>239</sup> Důvod absence hlubšího rozboru, který by byl skutečně tím, co bychom potřebovali, může být dost možná skryt v přístupu, jaký Jukl k celé tematice zvolil. Na prameny totiž nahlíží povětšinou nekriticky a bez hlubšího zamyšlení přejímá vše, co o adamitech píše. Vůbec se také nezaobírá tematikou hereziologických kliše, která pro něho v tomto případě neplatí. Avšak právě tato problematika, jak jsem ukázal v předchozí kapitole, je v otázce popisu heretických, ale i jiných nonkonformních skupin středověké společnosti, zcela klíčová. Její bedlivé prozkoumání by zcela určitě zajistilo, aby se Jukl vyvaroval tvrzení, že musíme pramenům o adamitech ve všem věřit, protože se nejedná pouze o katolickou pomluvu, ale vůči nežárecké sektě se kriticky vymezují také sami utrakvisté.<sup>240</sup> Takový argument není možné přijmout hned ze dvou důvodů. Prvním je fakt, že očerňování (včetně toho z hereze) nebylo ve středověku nutně podmíněno rozdílným vyznáním víry očerňujícího a očerňovaného. Vzpomeňme například na spor papeže Jana XXII. s Mattem Viscontim, nebo politicky

---

<sup>238</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 27 – 28, 111, 143.

<sup>239</sup> Jednotlivé informace o adamitech ze všech pramenů jsou uspořádány v přehledné tabulce, srov. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 86 – 87.

<sup>240</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 28.

motivovanou rozepří Filipa IV. Sličného s templáři – v obou případech konflikt dvou katolických sil. Zadruhé je nutné vzít v potaz, čeho se následovníci Martínka Húsky dopustili v momentě, kdy se vzdali závazného husitského, respektive táborského věroučného výkladu o svátosti oltářní, kterou znevažili coby nicotný symbol. Pro husitství, které se ideově opíralo o eucharistickou svátost (bez ohledu na remanenční či konsubstanciační učení), znamenalo znehodnocení přijímání *sub utraque specie* zásadní problém, který bortil vše, za co utrakvisté bojovali. Ten, kdo se něčeho takového dopustil, se stal v očích husitů nepřítelem číslo jedna. Nelze se tedy domnívat, že by byli takoví jedinci i nadále ostatními utrakvisty velebeni, ba právě naopak – a jak jsme viděli, k odpadlíkům z vlastních řad se leckdy přistupovalo hůře, než k vnějším nepřítelům. Vedle odvolání se na svědectví o adamitech coby zvrácených naháčích ze všech možných názorových stran, jakožto jasném důkazu páchaných nepravostí této skupiny, představuje dost možná překážku k hlubší úvaze nad prameny také jejich četnost. Zmíněných 18 zachovalých pramenů svědčících v neprospěch husitských adamitů se zdá být pro Jukla dosti reprezentativním vzorkem, který jakoby mluvil za vše a automaticky potvrzoval tradiční adamitský obraz. Problémem však je, že do doby bezprostředně následující údajnému adamitskému dobrodružství na řece Nežárce spadá pouze jedna třetina ze všech Juklem nashromážděných pramenů. Zbytek lze datovat od více jak třiceti, až skoro po jedno sto let od proběhlých událostí – nehledě na to, i těmto zprávám o adamitských zvrácenostech ponechává Jukl stejnou váhu jako těm sepsaných po událostech roku 1421 bezprostředně. Činí tak i při absenci onoho širšího pramenného rozboru a komparace jednotlivých pramenů. Oba zmíněné přístupy by přitom mohly odhalit, nakolik lze zmínky o adamitech v dílech jednotlivých autorů přijmout za jejich autentické líčení (a tedy nikoliv pouze za nekritické opsání již napsaného), případně jak zapadá vylíčený obraz adamitské sekty do kontextu jednotlivých děl.

Jaké prameny vyjadřující se k husitským adamitům tedy Jakub Jiří Jukl ve své práci nashromáždil? Zmíním je zde v chronologickém pořadí, jak je představil sám autor. Na tomto místě nicméně předkládám pouze stručný výčet všech dotčených děl, a to bez jakéhokoliv hlubšího rozboru. Tomu se budu u několika vybraných pramenů věnovat až následně.

Událostem roku 1421 je časově nejbližší traktát mistra Ondřeje z Brodu *O původu husitů*, datovaný sice již do roku následujícího, nicméně sepsán až za hranicemi českých zemí, daleko od námi sledovaných dějů. Druhým autorem, který věnoval husitským adamitům pozornost, byl Petr Chelčický v *Replíce proti Mikuláši Biskupcovi* a v pozdějším spise *O rotách českých*. Tento autor měl velmi blízko k táborskému prostředí – město nad Lužicí navštěvoval, a osobně se znal s jejími představiteli. Čtvrtý, avšak zcela klíčový pramen, je

*Husitská kronika* pražského mistra Vavřince z Březové, detailně se věnující právě inkriminovanému období počátku dvacátých let čtrnáctého věku. Před polovinou 15. století pak lze klást veršovanou verzi *Starých letopisů českých* a *Kroniku starého kolegiáta*. K roku 1450 nás o adamitech spravuje Eneáš Sylvius Piccolomini (pozdější papež Pius II.) skrze *dopis kardinálu Carvayalovi* a následně ve své *Historii české*, při jejímž psaní se mohl opírat jednak o vlastní poznatky z nedávné cesty po Českém království, jednak o zprávy od svých českých přátel. Do šedesátých až sedmdesátých let patnáctého věku, tedy již do časů poměrně vzdálených vybití adamitů, spadá *Chronicon Austriacum* Tomáše Ebendorfera, pět obranných spisů českých bratří, dále *Kronika velmi pěkná o Janu Žižkovi* či vratislavský rukopis *Starých letopisů českých*. Mezi prameny pak řadí Jakub Jiří Jukl dokonce také *Locustarium* Jana Vodňanského sepsané až ve dvacátých letech 16. století, tedy více než sto let po událostech na řece Nežárce. Naposledy pak zmiňuje *Krumlovský rukopisný kodex* citovaný Bohuslavem Balbínem, který je ovšem neznámého původu a stáří.<sup>241</sup>

Těchto osmnáct pramenů se zdá být vyčerpávajícím souhrnem všech dobových děl spravujících nás o údajné sektě husitských adamitů. Je však nutno říci, že i přes to se nejedná o kompletní seznam. Nedalo by to příliš práce a zajisté bychom našli ještě více dobových textů, které adamitské události roku 1421 nějakým způsobem tematizují. Za příklad lze uvést již zde výše uvedenou polemickou skladbu *Václav, Havel a Tábor*, případně méně nápadnou zmínku ve *Výkladu na zjevení sv. Jana* mistra Jakoubka ze Stříbra.<sup>242</sup> Zajímavý moment vyvstává také v *Rozpravě o českých adamitech* Isaaca de Beausobre, když píše, že „*upozornil jakýsi tábořský kněz [míněn Mikuláše Biskupec] a jakýsi pražský doktor [Jan z Jičína] univerzitu, že pikarti učí, že šaty nejsou nutné a že, nebýt zimy, bylo by stejně dovoleno chodit nahý jako oblečen.*“<sup>243</sup> Odkud tuto zprávu má? Je otázkou, jestli se nejedná o již ztracený pramen, který by zapadal do předpokládané komunikace mezi představiteli Tábora a pražskými mistry, v rámci které vznikl dodnes dochovaný dopis Biskupce a Jičína o pikartské herezi (ten ovšem neobsahuje nic o učení, že „*šaty nejsou nutné*“), případně jestli zde pan Beausobre omylem nezaměnil dochovaný dopis s informacemi odjinud?

Není v mých možnostech a ani účelem této práce hledat každou zprávu o adamitech, která se do dnešních dnů zachovala. Ostatně takový přístup ani není smysluplný. To podstatné se skrývá především v zachovaném adamitském obrazu v již představených pramenech, nikoliv v pátrání po nalezení konečného množství těchto pramenů.

---

<sup>241</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 27.

<sup>242</sup> *Výklad II*, s. 366.

<sup>243</sup> ISAAC DE BEAUSOBRE, *Rozprava*, s. 40. Pozornost tomuto psaní věnuje již dříve Tamtéž, s. 33.

## 5. 1. Traktát mistra Ondřeje z Brodu *O původu husitů*

Latinsky psaný traktát *De origine Hussitarum* (bývá uváděn také pod názvem *Visiones Ioannis, archiepiscopi Pragensis, et earundem explicationes*) pochází z pera Ondřeje z Brodu – mistra teologie a vyučujícího na pražském vysokém učení. Jedná se o první samostatný pramen, kterým dnes pro tematiku husitských adamitů disponujeme.<sup>244</sup> Dílko bylo sepsáno nejpozději snad roku 1422, autor tedy psal současně s událostmi sledovanými v této práci.<sup>245</sup> Příмым svědkem pikartského učení a následného řádění adamitské sekty nicméně nebyl. Pro své protihusitské smýšlení totiž v létě 1421 odešel do Žitavy a roku následujícího do Lipska, kde působil na zde nedávno založené univerzitě, a roku 1427 zemřel.<sup>246</sup>

Jedná se sice o spis reformně smýšlejícího katolíka (kdysi dokonce Husova přítele), nicméně stále katolíka, který se zde proti následovníkům upáleného kazatele velmi ostře vymezil. Husité pro něho nejsou ničím jiným, než „d'ábelské bratrstvo,“ které bylo ustanoveno k „oloupení církve.“<sup>247</sup> Pokud se zaměříme na tematiku adamitství, nelze dílo pražského mistra nějak výrazně přeceňovat. Zmínku o adamitech totiž činí jen na dvou místech, přičemž v obou případech se jedná pouze o obecnou informaci prakticky sdělující pouze to, že nějací adamité mezi husity (vedle jiných heretiků) prostě byli, a že se vyznačovali svojí nahotou, respektive měli být prý mezi husity (vedle židů a valdenských) jedním z trpěných společenství.<sup>248</sup> Už jenom pro existenci této zmínky o trpění adamitů uvnitř utrakvistického společenství, vzhledem k Žižkovu zásahu zcela zjevně nepravdivé, je otázkou, nakolik mistr v exilu ověřoval své informace o adamitské sektě. Anebo nebylo takového ověření vůbec zapotřebí? Je třeba si uvědomit, že jde o dílo zaměřené jednoznačně protihusitsky, snažící se utrakvisty očernit. Zmínění této sekty mezi ostatními (údajně) v husitském hnutí existujícími heretickými zlořády svědčí spíše než o čemkoliv jiném o

---

<sup>244</sup> M. ONDŘEJ Z BRODU, *Visiones Ioannis, archiepiscopi Pragensis, et earundem explicationes*, ed. Jaroslav Kadlec, Tábor 1980.

<sup>245</sup> Podle mínění Josefa Pekaře mohla první redakce díla začít vznikat dokonce ještě před rokem 1420. Srov. J. Pekař, *Žižka I*, s. 32, pozn. 4.

<sup>246</sup> Josef TRÍSKA, *Literární činnost předhusitské univerzity*, Praha 1967, s. 104.

<sup>247</sup> *Visiones*, s. 5 – 8.

<sup>248</sup> „*Hec autem cappa glauca ex multis heresibus, sicut ex Waldensibus, ex Runcariis, ex illis De libero spiritu, ex Adamitis, qui nudi gradiuntur, ex Luciperianis et variis aliis textitur, presertim tamen et maxime per libros Wiclef Anglici reconsuitur et firmatur, quos insipientes homines laudipete [...]. Id est heresis, „extractam manibus“, id est magnis et gravibus laboribus, „destruet“, quod in Bohemia et in Moravia ad literam est impletum.“* Srov. *Visiones*, s. 17. Druhá zmínka pak Tamtéž, s. 23 – 24. „*Nam illi contra gentiles et contra ludeos, legum paternarum et patrie proditores, dimicabant, vos autem contra cristianos optimos, videlicet contra Cartusienses, contra Cistercienses, contra monachos et fratres, in quibus evidenter viguit cristianitas, contraque probissimos cives ac fidelissimos incolas regni, dimissis ac intactis ludeis et hereticis Waldensibus, Thaboritis et Adamitis, crudeliter desevistis.“*

nekritické ochotě převzít klasický kompromitující materiál protiheretických spisů a aplikovat jej na jemu protivné utrakvisty. Samozřejmě to neznamená, že si mistr Ondřej musel adamity nutně vymyslet. Roku 1422 už byl s husitskými adamity konec, a budeme-li předpokládat, že Žižkův list o vyhlazení adamitů v kronice Vavřince z Březové nebyl pouze pozdějším výtvozem kronikáře samotného, ale mohl být skutečně sepsán a odeslán do Prahy někým z Žižkova okolí již na podzim roku 1421, tak jej mohl mistr Ondřej dost pravděpodobně znát. Bohužel však nevíme, kdo by mu tuto informaci zprostředkoval.<sup>249</sup> Nicméně o jakémsi automatickém stereotypním popisu husitů jako jakékoliv jiné heretické skupiny svědčí už povaha samotného prvního sdělení. Mistr Ondřej z Brodu zde totiž podává jakoby genezi husitské hereze jako takové. Husitství, které je pro něho šedou kápí (*cappa glauca*), se podle něho totiž přímo zrodilo z mnoha herezí – valdenských, runkarských, z hereze svobodného ducha (*ex illis De libero spiritu*), adamitů a luciferiánů. Jde tedy o klasický slepenec mnoha sekt, kterými byli heretici tradičně označováni napříč celou Evropou. V patnáctém století to byla především stále ještě „módní“ sekta svobodného ducha, z jejíhož učení byl nařčen ještě před husitskou revolucí už samotný Jan Hus.<sup>250</sup> Již této sektě bylo přisuzováno naháčství a následné zvrácenosti s tím spojené. Adamité zmínění ve výčtu, zařazení hned za sektou svobodného ducha, se tak ve skladbě věty jeví jako logické pokračování předešlého. Je zajímavé, že nejpřednější zdroj husitství, tedy Viklefovo učení, stojí v popisu mistra Ondřeje až na zcela posledním místě.

## 5. 2. *Husitská kronika Vavřince z Březové*

Nejzávažnějším pramenem pro zkoumání husitských adamitů je *Husitská kronika Vavřince z Březové*.<sup>251</sup> Tento známý spisovatel, narozen snad roku 1371 do rodu nižší šlechty, byl pevně spjat s pražským prostředím. Od druhé poloviny osmdesátých let 14. století studoval na artistické fakultě pražského vysokého učení, kde roku 1394 dosáhl hodnosti mistra. Ačkoliv poté na Karlově univerzitě sám nepřednášel, udržoval se zdejšími mistry čilé kontakty a účastnil se také některých univerzitních akcí. Zřejmě již od devadesátých let čtrnáctého věku působil ve službách Václava IV., a to až do královny smrti. Mistr Vavřinec tedy studoval a působil v prostředí (časově i místně) nakloněném církevní reformě. Nadšení

---

<sup>249</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 111.

<sup>250</sup> R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 121.

<sup>251</sup> FRB V, s. 327 – 534.

pro ideály nápravy církve se mu následně stalo vlastním, což ho spolu s dosaženým vzděláním zřejmě dovedlo až do novoměstské kanceláře, kde během husitské revoluce působil – snad až do své smrti roku 1437.<sup>252</sup> Svými názory spadal v rámci utrakvistů do středního proudu, což znamenalo jasné vymezení se proti osobě Zikmunda Lucemburského a jeho příznivců, zrovna tak ale i vůči radikálním táboritům.

Vavřincova *Kronika* je poměrně spolehlivým pramenem pro události husitské revoluce z let 1419 – 1421, ve kterých leží těžiště jejího výkladu. Možnost jedinečně zachytit mnohé detaily, případně upřesnit údaje jiných autorů, dávala pražskému mistrovi zajisté jeho pozice (zřejmě notáře) v novoměstské kanceláři, ale také četné kontakty získané u královského dvora či blízká známost s představiteli pražské univerzity. Díky tomu měl při psaní své kroniky možnost čerpat z rozsáhlého souboru písemných materiálů úřední, polouřední i soukromé povahy. Vyjmenovat lze například Mladoňovicovy spisy o Janu Husovi a Jeronýmovi pražském, tzv. *Akta koncilu kostnického*, některé z Husových traktátů, text přísahy, již se na podzim 1421 zřekla moravská šlechta kalicha, a mnoho dalších.<sup>253</sup> Poměrně rozsáhle, a to v případě pražských událostí, se pak mohl inspirovat ze zápisků anonymního pražského měšťana z let 1419 – 1422 dochovaných v kronice tzv. Beneše Minority, jak se domnívá Petr Čornej.<sup>254</sup> *Husitská kronika* tedy vznikala na širokém základě pramenů, které autor pečlivě shromažďoval – některé z nich pak doslovně citoval, případně parafrázoval.<sup>255</sup>

Otázkou zůstává, kdy stěžejní pramen počátků husitské revoluce vlastně vznikl. Jakýmsi prvním pevnějším bodem by mohly být zmíněné zápisky anonymního pražského měšťana v kronice tzv. Beneše Minority. Pokud víme, že Vavřinec z Březové s těmito zápisky končícími rokem 1422 pracoval, je nutné předpokládat, že svoji kroniku nezačal psát dříve než roku následujícího. Převážná část historiků a literárních vědců se však kloní k možnému vzniku díla nejdříve až na konci dvacátých, či spíše první poloviny třicátých let.<sup>256</sup> Druhé

---

<sup>252</sup> Petr ČORNEJ, *Rozhled, názory a postoje husitské inteligence v zrcadle dějepisceví 15. století*, Praha 1986, s. 20 – 21; Josef TRÍSKA, *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348 – 1409*, Praha 1981, s. 335.

<sup>253</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 24. Čerpaní z Mladoňovicových spisů dokládá Vavřinec sám. Více k tomu Václav FLAJŠHANS, *Traktáty Husovy a Kronika Vavřincova*, in: *Listy filologické*, 61, 1934, s. 54 – 66.

<sup>254</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 24 – 26; Petr ČORNEJ, *Tzv. Kronika univerzity pražské a její místo v husitské historiografii*, in: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Ppragensis* 23/1, 1983, s. 7 – 25, zde s. 20 – 21. Hypotéze Petra Čorneje o dřívějším vzniku zápisků anonymního pražského měšťana nahrává také detailní rozbor kroniky tzv. Beneše Minority, který provedl Ladislav DUŠEK, *Kronika tzv. Beneše Minority a její pokračování*, in: *Minulostí západočeského kraje*, 26, 1990, s. 7 – 112.

<sup>255</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 23 – 26.

<sup>256</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 26. Do první poloviny dvacátých let klade sepsání Vavřincovy kroniky Václav NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech dějin doby husitské*, Praha 1924, s. 11 – 13. Shodně se vyjádřil také J. PEKAŘ, *Žižka I*, s. 38, 221 – 223. Do první poloviny třicátých let klade sepsání díla František M. BARTOŠ, *Z husitského a bratrského dějepisceví. IV. Z nových i starých spisů Vavřince z Březové*, in: *Časopis Musea království Českého* 94/4, 1920, s. 193 – 203, zde s. 198 – 201. Podobně také Rudolf URBÁNEK, *Satirická skládání Budyšínského rukopisu M. Vavřince z Březové z r. 1420 v rámci ostatní jeho činnosti literární*, Praha

možnosti nahrává postřeh Petra Čorneje, který stojí na dvou poměrně jednoduchých, přesto trefných připomínkách. První je fakt, že shromáždění, utřídění a zpracování tak rozsáhlého množství písemného materiálu, které měl Vavřinec z Březové pro své dílo k dispozici, do výsledné podoby kroniky na tak vysoké literární úrovni, je možné pouze s delším časovým odstupem.<sup>257</sup> Dvacátá léta tak mohla pražskému autorovi sloužit jako přípravné období, jak se shodně vyjadřuje Rudolf Urbánek.<sup>258</sup> Druhým postřehem je prosté konstatování, že s ohlasem *Husitské kroniky* se v dobové historiografické literatuře nesetkáváme do konce třicátých let, ale až v letech čtyřicátých. Dílo takového rozsahu a významu by přitom podle Čorneje tak dlouho zraku jiných autorů unikat nemohlo.<sup>259</sup>

Pro účely tématu této práce má však v souvislosti se vznikem kroniky daleko větší váhu fakt, že kronika se nám nedochovala pouze v jedné, ale hned ve dvou redakcích, a to včetně dvou rozdílných předmluv. Ani u jedné z redakcí přitom nemůžeme určit přesné datum jejího vzniku. Otázka sepsání kroniky v jakékoliv její verzi se tak ve shodě s tvrzením Jaroslava Golla jeví jako náležející „*k těm, ke kterým zcela určitá odpověď sotva se najde a při nichž s domněnkami více nebo méně pravděpodobnými se spokojiti třeba.*“<sup>260</sup> Daleko podstatnější je však pro nás to, v čem se obě redakce (včetně svých předmluv) vzájemně liší.

Připustíme-li vznik Vavřincovy kroniky až do konce dvacátých, respektive třicátých let 15. století, můžeme klást vznik její první redakce právě na přelom těchto dvou desetiletí.<sup>261</sup> Vavřinec začal psát své dílo jako obhajobu utrakvistů, coby obhájců boží pravdy, a jejich těžkostí, kterými byli vystaveni od svých nepřátel. Právě tak praví první předmluva.<sup>262</sup> Je otázkou, zdali se tak stalo pod dojmem krachu jednání se Zikmundem Lucemburským (roku 1429) a v návaznosti na atmosféru radosti po porážce křižáků u Domažlic (roku 1431), nebo

---

1952, s. 32 – 33; Rudolf URBÁNEK, *Věk poděbradský III*, Praha 1915, s. 883. Dvacátá léta pro něho představovala pouze období, ve kterém Vavřinec z Březové shromažďoval své materiály. Těsně před Vavřincovu smrt, tedy do roku 1937, respektive 1938 kladl sepsání kroniky František PALACKÝ, *Ocenění starých českých dějepisců*, in: Dílo Františka Palackého, ed. Jaroslav Charvát, I, Praha 1941, s. 63 – 319, zde s. 242. Možnost práce na kronice krátce před Vavřincovou smrtí připouští Jaroslav Goll, srov. FRB V, s. XXX. Ovšem s výhradou, že by práce na díle musely začít již mnohem dříve, a to pro setrvalé negativní postoj vůči Zikmundovi Lucemburskému.

<sup>257</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 26.

<sup>258</sup> R. URBÁNEK, *Satirická skládání*, s. 32.

<sup>259</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 26.

<sup>260</sup> FRB V, s. XXX.

<sup>261</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 28.

<sup>262</sup> „*Ve jménu svrchované Trojice, k jejíž slávě jsem pokládal za hodno práce psáti toto sebrání příběhů, které se udály v nejkřesťanštějším Království českém a Markrabství moravském okolo léta Páně 1414 a dále pro budoucí paměť věci, aby hlásalo zlořečenou nešlechetnou zlobu ohrožovatelů a pronásledovatelů těch, kdož horlili za zákon boží a jeho přestatou pravdu, a hleděl jsem podstoupiti námahu v potu tváře. Proto ať mě ráci pomáhati ten, z něhožto všechno jest. A jemu buď čest a sláva na nekonečné věky věků. Amen.*“ VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, ed. Marie Bláhová, Praha 1979, s. 9.



lze v pozadí hledat podnět zcela odlišný.<sup>263</sup> Vznik druhé redakce *Kroniky* lze předpokládat s několikaletým zpožděním, přičemž ani v tomto případě nepadá shoda, za jakých okolností se tak událo, respektive z jakého podnětu.<sup>264</sup> Zásadním rozdílem oproti první redakci kroniky je nicméně tón její předmluvy, znějící nyní ve zcela jiném duchu než ta první. Mistr Vavřinec už nepíše o slávě husitských válečníků, ale o „*ohromné zkáze a pohromě kdysi šťastného a slavného Království českého,*“ přičemž nenechává již v samotném textu díla nikoho na pochybách, že vedle katolické strany jsou jakousi nežádoucí stranou také radikální táborité.<sup>265</sup>

Obě redakce v sobě přitom obsahují jistý rozpor. Jak redakce první, snažící se oslavit stranu podobojí a vymezit se proti katolickým nepřítelům, tak redakce druhá, stavící se již k celé domácí válce negativně a v nepříznivém světle zobrazující také radikální tábory, obsahují obě právě kritickou pasáž o táboritech, která byla do díla (respektive první redakce) vložena až později – důkazem budiž fakt, že přitom došlo k narušení chronologického vyprávění *Husitské kroniky*, případně k odlišné interpretaci událostí, a tedy i k jejich opakování.<sup>266</sup>

Historici projevíly četné snahy o rozklíčování tohoto rozporu, nicméně ve svých závěrech se dosti odlišovali.<sup>267</sup> Vzhledem k tomu, že předmětem této práce je rozbor pramenů, hraje pro nás tato otázka značně podstatnou roli. A to především proto, že se může podle mého názoru výrazně promítnout do způsobu zobrazení mnou zkoumaných adamentů (pročež jsem se u otázky datování vzniku kroniky, respektive obou redakcí na chvíli pozastavil). Dovolím si na tomto místě tedy načrtnout vlastní hypotézu, která vyzobává

---

<sup>263</sup> Krach jednání se Zikmundem udává v souvislosti se vznikem první redakce P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 28. Vítězství u Domažlic předkládá jako podnět pro sepsání F. M. BARTOŠ, *Z husitského a bratrského dějepisectví*, s. 198. Naopak prvotní nadšení z revoluce udává jako důvod V. NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech*, s. 11; do období počáteční jednoty a prvního ohrožení (do bitvy na Vítkově) pak klade sepsání J. GOLL, srov. FRB V, s. XXXI.

<sup>264</sup> Do období poloviny třicátých let, kdy bylo v celém království znát již značné zpustošení země, klade sepsání P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 28. Rudolf Urbánek vyslovil v této otázce zajímavou hypotézu, a sice, že druhá redakce *Husitské kroniky* vznikla jako součást utrakvistické polemiky s táborstvím, rovněž během první poloviny třicátých let. Srov. R. URBÁNEK, *Věk poděbradský I*, s. 883, pozn. 1. Do poloviny dvacátých let, když už bylo značně znát rozštěpení utrakvistů, pak V. NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech*, s. 12. Vzájemné sváry a útrapy kdysi šťastného království uvádí jako podnět k pokračování v psaní, nicméně až v předvečer Lipanské bitvy F. M. BARTOŠ, *Z husitského a bratrského dějepisectví*, s. 201.

<sup>265</sup> „*Třebas při úvaze o nynější jak mnohostranné, tak ohromné zkáze a pohromě kdysi slavného Království českého, která všude se šíříc je sžírá a rozkoem domácí války pustoší, mé smysly jsou otupělé a rozum zármutkem zmatený ochabuje v svěžesti ducha, přece, aby budoucí potomstvo českého národa nebylo připraveno o známost tohoto hrozného, ba odstrašujícího pádu a žalostnou nečinností nekleslo v podobný nebo horší, a zvláště pro zachování, záchranu a sílu čisté víry a přátelských vztahů, pokládal jsem za potřebné písemně do této knihy s věrností zaznamenati to, co jsem spolehlivými očima a ušima vpravdě poznal.*“ *Husitská kronika*, s. 9.

<sup>266</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 27.

<sup>267</sup> Závěry jednotlivých historiků o původu později vloženého samostatného pojednání o táboritech se bezprostředně váží na události, které považovali za podnět vzniku jedné či druhé redakce, viz pozn. 264 a 265.

semínka z jednotlivých názorů těch, kdo už věnovali Vavřincově kronice svoji pozornost, a pokouší se navrhnout pohled nový.

Za základní myšlenku vlastního náčrtu pojmám tezi vyslovenou Jaroslavem Gollem a Václavem Novotným, kteří vyjádřili přesvědčení, že při vzniku *Husitské kroniky* je třeba počítat s dlouhým časovým horizontem, kdy psal Vavřinec z Březové své dílo po kratších částech, přičemž mezi jednotlivými tvůrčími obdobími lze předpokládat různě dlouhé (až několikaleté) pauzy.<sup>268</sup> Je možné se domnívat, že počátek kroniky byl psán už zkraje husitské revoluce, možná již roku 1420. Do tohoto období by snad mohlo spadat sepsání první předmluvy díla a první kapitoly, samotné revoluci ještě předcházející. V souvislosti s událostmi roku 1420 by totiž mohly korespondovat dva údaje z první předmluvy, hovořící o „*nejkřesťanštějším Království českém a Markrabství moravském okolo léta Páně 1414 a dále...*“, jakožto úmysl vylíčit „*zlořečenou a nešlechtnou zlobu ohrožovatelů a pronásledovatelů těch, kdož horlili za zákon Boží.*“ Během roku 1420 by totiž zajisté šlo ještě hovořit o relativní jednotě utrakvistů, která začala doznávat výraznějších trhlin až ke sklonku roku. Během roku následujícího můžeme hovořit o pokračujícím ochlazení vztahů, navíc vzniku protivné pikartsko-adamitské hereze, která výrazně poškozovala husitství jako takové. Můžeme se jen ptát, zdali by psal mistr Vavřinec po těchto zkušenostech stále o „*nejkřesťanštějším království,*“ ve kterém je jedna strana absolutního dobra a na druhé straně stojí ti nejhorší z nejhorších. Zároveň však bylo možné již roku 1420 psát o „*nešlechtné zlobě ohrožovatelů a pronásledovatelů*“ – zkušeností k takovému konstatování se od roku 1414 nashromáždilo víc než dost, a především vyhlášení křížové výpravy muselo zanechat v obyvatelích Království českého minimálně negativní pachutí.

Snad až během sklonku roku 1420 či na počátku roku 1421 se mohl dostat k líčení událostí následujících po vzplanutí husitské revoluce. Jak při svém psaní postupoval dále v čase, mohl si začít uvědomovat rozdílnosti mezi konzervativnějším prostředím pražských učených kruhů a radikálním Táborem. V této době se na stránkách kroniky postupně vyvíjí diferencovanější popis táboritů, nicméně ještě ne na tolik zásadní, jak poukázal již Jaroslav Goll.<sup>269</sup> V rozporu s takto brzkým psaním prvních kapitol jeho kroniky by nemuselo nutně být ani tvrzení Petra Čorneje o Vavřincově čerpání ze zápisků anonymního novoměstského měšťana popisujících roky 1419 – 1422.<sup>270</sup> Nemůžeme vyloučit, že oba pánové pohybující se na Novém městě se navzájem znali a že anonymní měšťan mohl dát případně nahlédnout

---

<sup>268</sup> V. NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech*, s. 10 – 13; FRB V, s. XXX – XXXIII.

<sup>269</sup> Hovoří přímo o „epickém klidu,“ se kterým počínající (negativní) odlišnosti táboritů popisuje. Srov. FRB V, s. XXXI.

<sup>270</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 24 – 26.

Vavřincovi do svého díla – ten mohl poté zde načerpané informace korigovat a dále rozšiřovat, jak je Čornej přesvědčen.<sup>271</sup> Zřejmě někdy na přelomu let 1420/1421 mohla nastat první tvůrčí pauza, jejíž podnět mohl být jakýkoliv. Je možné, že se situace v království změnila natolik, že již nezapadala do líčení o „*nejkřesťanštějším Království českém?*“ Stal se výraznější rozkol ve straně kristových bojovníků podnětem k opadnutí Vavřinceva nadšení a zklamaného odložení pera?<sup>272</sup> Nevíme. Jisté ovšem je, že za relativně poklidným začátkem, kde i rodící se krutosti táboritů (motivované chiliastickými vizemi) nedoznávají ještě plného odsouzení, následuje zcela negativně zabarvená pasáž, jejíž umístění sem stálo kronikáři za to, aby přerušil tok vyprávění (a to po tak významném momentu, jakým byla porážka Antikrista a jeho bojovníků na Vítkově). Právě tato tvůrčí pauza a následné přidání dodatku o zkaženém učení táboritů, je dle mého názoru důvodem, proč se i do první, původně pozitivně laděné redakce *Husitské kroniky*, dostala i tato zdánlivě nelogicky umístěná pasáž. Po jejím zakomponování mohl následně Vavřinec z Březové odložit pero, a dále nepokračovat.<sup>273</sup> Jaký to paradox – plánované epické líčení o nejkřesťanštějším královstvím bylo (prozatím) zakončeno jeho zkažeností a úpadkem.

Zajímavé ovšem je, že přidaná pasáž o táboritech neobsahuje adamitskou epizodu. Tento fakt by mohl nahrávat těm historikům, kteří kladli sepsání první redakce kroniky právě do období bezprostředně po roce 1420. Pokud by došlo k sepsání první redakce ještě před vyhlazením adamitské sekty, dávalo by smysl, proč události popisované v této pasáži nejdou za podzimní období roku 1421, kdy byla tato sekta vyhlazena. A nesmím opominout zmínit ani to, že právě ani samotné vyhubení adamitů, respektive celá epizoda s nimi spojená, v této pasáži nezazní. Což zní poněkud podezřele když uvážíme, že Vavřinec psal v této kritické pasáži mimo jiné o učení Martínka Húsky, a k čemu následně vedlo. Přitom později v kronice nezapomíná v rychlosti podotknout, že počátek adamitství stojí právě u Martínkova učení.<sup>274</sup> Navíc, právě v následující části kroniky, po vypsání táboritského exkurzu, tedy snad již textu druhé redakce, zmiňuje adamity a jejich zvrácenosti hned dvakrát (!), tudíž je třeba předpokládat kronikářův zvýšený zájem o tuto problematiku. Opravdu se můžeme domnívat (při znalosti těchto faktů), že by ji v první redakci jen tak opomenul zmínit?

Pozoruhodné zjištění vyplývá i z předpokladu, že bychom připustili sepsání první redakce až na přelomu dvacátých a třicátých let. Fakt, že ani v tomto případě by nebyla zahrnuta adamitská epizoda (při zachování všech výše zmíněných argumentů), nahrává těm

---

<sup>271</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 24 – 26.

<sup>272</sup> O tomto důvodu je přesvědčen V. NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech*, s. 12.

<sup>273</sup> FRB V, s. XXXII.

<sup>274</sup> FRB V, s. 517.

historikům, kteří husitské adamitství popírají jako očernění stoupců Martínka Húsky až *ex post*. Dále také těm, kteří se v otázce sepsání Žižkova listu o vybití adamitů kloní k jeho pozdějšímu zkomponování dost možná právě samotným Vavřincem, čímž by ostatně zapadal do zcela odlišného znění druhé redakce díla, které nám dává tušit již pro tento účel nově sepsaná předmluva.

Dostáváme se tak k otázce vzniku druhé redakce a řešení druhé části rozporu o obsahu protitáborské pasáže v obou redakcích *Husitské kroniky*, byť v této pozdější verzi je její zařazení zcela logické. Poté, co se Vavřinec z Březové po delší přestávce vrátil ke svému dílu, stalo se tak pod tíhou již několik let probíhající domácí války, která měla na české království a jeho obyvatele nemalý dopad. Samotné husity pak zajisté musela trápit nejednota, která se postupem času projevovala stále větší ochotou umírněných husitů jednat spíše s katolíky, než s táborskými bratry, čímž vzájemná nevraživost ještě stoupala. Pod tíhou těchto zkušeností mohl Vavřinec opět začít tvořit, přičemž již neměl náladu (a snad ani nemohl mít) psát chvalořeč kališnických kristových bojovníků, ale rozhodl se spíše pro dílo, které zaznamená sled událostí „*hrozného ba odstrašujícího pádu*“ Království českého, jež bylo v tu dobu „*sžíráno rozkolem domácí války*.“ Vrátil se tedy již k napsanému. Původní předmluvu nahradil novou, odhalující již dopředu (to mějme v paměti) jeho záměr. Dále napsaný text pak mohl zrevidovat a na některých místech upravit, přičemž navázal v událostech tam, kde nejprve skončil.<sup>275</sup> Za původním exkurzem o protivném táborském učení opět navázal chronologickým popisem událostí.

Je samozřejmě otázkou, kdy nastal čas oné „*ohromné zkázy a pohromy*,“ která donutila Vavřince chopit se znovu pera. Zcela logicky se v tomto ohledu jeví první polovina třicátých let, přesněji doba předvečeru bitvy u Lipan, kdy již o zpusťování země nebylo sporu a umírnění utrakvisté hledali řešení, jak vyčerpávající válku co nejdříve ukončit.<sup>276</sup> Můžeme se ale samozřejmě ptát, jestli o zpusťování země musíme nutně uvažovat až v takto pozdním období – válka měla zajisté dosti negativní dopad na blahobyť království již na sklonku let dvacátých. V této souvislosti mě nicméně napadá ještě jedna otázka, a sice zdali musí mít zkáza království nutný předobraz pouze v materiálních škodách? Podle mého názoru totiž lze za tímto obratem spatřovat i něco dalšího, ne-li možná zcela odlišného, a pro tuto práci potencionálně užitečného.

---

<sup>275</sup> O Vavřincových dodatečných revizích FRB V, s. XXXI – XXXII.

<sup>276</sup> O rozvratu země v předvečer Lipan (který byl kladen za vinu táboritům) jako podnětu k sepsání druhé recenze P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 28.

Vavřinec se v předmluvě k druhé redakci vyznává z těžkostí, které mu dosavadní stav země zanechal na duši, načež oznamuje, že dílo píše „*aby budoucí potomstvo českého národa nebylo připraveno o známost toho hrozného, ba odstrašujícího pádu a žalostnou nečinností nekleslo v podobný nebo horší, a zvláště pro zachování, záchranu a sílu čisté víry.*“ Nemůže být náhodou onou zkázou království myšlena idea husitské reformy společnosti, která od svých prvopočátků poněkud sešla z vytyčené cesty? Asi sotva mohla vzdělaného pražského mistra těšit současná situace, kdy se kdysi jednotný utrakvistický proud rozpadl do sobě protivných uskupení, přičemž radikální husité neváhali, vedeni vlastním výkladem (či spíše výklady) víry, vraždit a pustošit po celé zemi. Pokud byl prvotní Vavřincův cíl epicky vylíčit *příběhy* (jak sám píše) věrných Kristových bojovníků, nehodlal se zde naopak pustit do polemiky s těmi, kdo se tomuto obrazu vzdálili, tedy s radikálními tábory?<sup>277</sup> A nemuselo se nutně jednat až o relativně pozdní třicátá léta – tohoto pocitu se mohl Vavřinec bez problémů dobrat již během let dvacátých.<sup>278</sup>

Pokud bychom nahlíželi na pokračování husitské kroniky (míním tím vše co následuje po pasáži o táboritech) tímto prizmatem, mohli bychom dojít k objasnění toho, co se zde dočteme, včetně pasáže o husitských adamitech. Vavřinec totiž dle mého názoru buduje v druhé předmluvě obraz, kterým bude na husitství nadále nahlížet. Již dopředu odhaluje své mínění. Hodlá psát pro „*zachování a záchranu pravé víry.*“ Jistě tím nemíní katolictví, neboť byl sám součástí proudu, jenž se proti jeho současným praktikám vymezoval. Pravou víru pro něho představovalo učení husitských mistrů, kteří hodlali napravit zkaženost církve – učení, na oslavu jehož obránců psal první verzi svého díla. Není tedy pochyb o tom, kdo má nyní v kronice vyznít v záporném světle – ti, kdo se takovému učení protíví, a to včetně radikálních kališníků. Proto Vavřinec navazuje v druhé části na jejich negativní obraz, který dodatečně připojil již při prvním pokusu o sepsání epického díla. O tom, že právě táborité, respektive zvrhlá část původního husitského učení, představuje onu zkázu a zpustošení Království českého, o kterém se zmiňuje druhá předmluva, svědčí podle mého názoru 61. kapitola, tedy poslední pasáž do první redakce přidaného (a v té druhé obsaženého) exkurzu o protivném tábořském učení: „*A tak byla svrchuvedenými bludnými, kacírskými a pohoršujícími učenímí srdce mnohých nejen táborů, ale i Pražanů nakažena, a zvláště přemnohých sester, kterým obyčejně říkáme bekyně. Tito nakažení, odloživše všechnu spravedlnost, pokoru, milosrdenství a takřka nadobro zapomenuvše trpělivosti, útočně napadali všechny, kteří nechtěli souhlasiti (...) nikdy předtím oko nevidalo, ani ucho neslychalo, ani v srdce lidské nevstoupilo, které a*

<sup>277</sup> Tuto možnost navrhl již R. URBÁNEK, *Věk poděbradský I*, s. 883, pozn 1.

<sup>278</sup> V. NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech*, s. 12.

*jaké škody svrchuřečenými zkázonosnými naukami napáchali a způsobili obyvatelé českého národa, kteří o sobě říkali, že vzali na sebe zbraň za svobodu zákona Božího proti všem služebníkům Antikristovým.*<sup>279</sup> Tedy ono zpuštění země nevychází ve svých počátcích z války, ale viníkem je už samotné radikální učení, které až v konečném důsledku vedlo k materiální zkáze království.

Na závěr druhé předmluvy je ještě připojeno jedno podstatné sdělení, ve kterém Vavřinec utvrzuje, že vše, co bude psáno „*spolehlivými očima a ušima vpravdě poznal.*“ Již dopředu tedy pokládal za nutné čtenáře ubezpečit, že jím vylíčené události jsou pravdivé, neboť jsou osobně prožité. Mohlo tomu být skutečně tak, na druhou stranu zde mohl použít klasický obrat středověkých spisovatelů, někdy se také odvolávajících na často pochybné „důvěryhodné svědky.“ V těchto několika bodech tedy podle mého názoru může tkvít klíč, jak máme chápat Vavřincovo vyprávění. Ve svém důsledku je tak nutné přehoupnout se skrze tuto úvahu k samotné epizodě tábořského adamitství a vstoupit do diskuse o historicitě obrazu této údajné sekty s otázkou, zdali i zde dvakrát zmíněné adamitské praktiky – jednou jako součást širšího vyprávění, podruhé v podobě přímo citovaného Žižkova listu – nepodléhají již v předmluvě dopředu připravenému scénáři?

Otázka důvěryhodnosti Vavřincova vyprávění přitom byla již v samotném 15. století nahlodána kritikou, vyjádřenou směrem ke kronikářovu dílu. Jeden příklad jsem uváděl již na začátku této práce, a sice zpochybnění adamitské epizody bratrským překladatelem kroniky, u kterého však lze argumentovat konfesijní příslušností překladatele, neboť to byli právě čeští bratři, kdo se museli vůči nařčení z adamitství vymezovat.<sup>280</sup> Druhý příklad se nicméně váže k Vavřincově současnosti a kritika pochází přímo od pražského husity konzervativního směru.<sup>281</sup> Ve své skladbě *Z dobrého jména Čechové* totiž píše:

*„Hodit' se k nim mistr Vavřinec,  
byť jim opravil konec;  
umiet' písmo přeložiti,  
z pravdy křivdu učiniti.“*<sup>282</sup>

---

<sup>279</sup> *Husitská kronika*, s. 141.

<sup>280</sup> FRB V, s. 475.

<sup>281</sup> P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 22.

<sup>282</sup> (*O zajetí Zikmunda Korybuta*), in: Bohuslav Havránek – Josef Hrabák – Jiří Daňhelka (edd.), *Výbor z české literatury doby husitské I*, Praha 1963, s. 327 – 332, zde s. 331.

Jak vidno, už svým současníkům se nemusel mistr Vavřinec vždy zrovna jevit jako spolehlivý pisatel. Při čtení *Husitské kroniky* nesmíme zapomínat, že byl současníkem popisovaných jevů a právě ty na něho silně působily. Změnu svého postoje a niternou slabost koneckonců vyjádřil dosti přímočaře ve druhé předmluvě. Nemůžeme tedy očekávat nestranné vyprávění, a koneckonců jím Vavřincovo líčení ani není. Jeho tendenční vystupování vůči radikálním táboritům, kterým na mnoha místech vědomě křivdí, je v kronice více než patrné.<sup>283</sup> Koneckonců samotné táborské učení neváhá označit přímo za „*zákon d'áblův*.“<sup>284</sup> Vzápětí už Vavřinec přechází přímo k pikardskému učení, jehož zastáncem byl Martin Húska a jeho následovníci. Odsudek jejich věrouky se přitom takřka neliší od případu táboritů. Ba naopak můžeme sledovat, jak celou situaci pražský mistr graduje. Čtenáře již nenechává na pochybách, že pikartství je tím nejprotivnějším učením, jehož původ již nelze hledat nikde jinde, než u samotného d'ábla: „*Toho času d'ábel nespě, znaje a vida, že žádného trestání není [...] vyšel jest na světlo škodný a dávno skrytý blud a kacírství přikryté, křesťanského náboženství ovšem zrušitedlné.*“<sup>285</sup> Dodává také, že „*z toho slepého a kacírského a všem písmům odporného a nejnepravějšího učení mnozí muži i ženy bídně jsou nakaženi.*“<sup>286</sup> Již v této části kroniky, ještě značný kus před adamitskou epizodou (vzešlou z tohoto „*nejnepravějšího učení*“), tedy Vavřinec předznamenává, jak na Martínka a jeho skupinu nahlíží a (zjevně) bude nahlížet i nadále. Již dopředu přitom vyjadřuje, dalo by se říci až prorocké přání, kéž ty, kteří jsou v Čechách tímto kacírstvím nakaženi, Bůh „*ráč spíše od našich prahů vykořeniti.*“<sup>287</sup>

U této pasáže stojí za to se na chvíli zastavit, a opět se ohlédnout za problematikou datování první redakce kroniky, respektive zde přidaného táborského exkurzu. Celé sdělení, kterým Vavřinec tento exkurz ukončuje, totiž zní takto: „*A tak, když sou někteří Pikhardi v Praze zemřeli a jiní strachem přestrašení odešli, tak že oni nezvěděli, kam se děli, ovšem své bláznové semeno mezi Čechy zůstavivše, kterýmžto kacírstvím předpověděným i podnes jsouce nakvašeni mnozí v Čechách trvají, kteréžto Bůh všemohoucí svou milostí rač spíše od našich prahů vykořeniti.*“<sup>288</sup> Tak tedy končí první redakce *Husitské kroniky*.<sup>289</sup> Stojí za

---

<sup>283</sup> V. NOVOTNÝ, *O hlavních pramenech*, s. 14. Podobně P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 28. Za příklad lze uvést vypálení kartouzského kláštera. V 19. kapitole přinese zkázu zmíněnému klášteru „obecný lid,“ který tak dokonce činil se souhlasem staroměstského purkmistra. V protitáborské pasáži už je vina přičítána pouze táboritům. Srov. *Husitská kronika*, s. 33 a 119. Na podobný případ poukázal v případě dobytí Prachatic P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 27. Dále pak ty, kteří byli „nakaženi“ táborským učením, neváhá Vavřinec označovat za „*služebníky Neronovy*“, „*nesmyslná hovada a vzteklé psy*“ a dalšími podobnými výrazy.

<sup>284</sup> *Husitská kronika*, s. 145.

<sup>285</sup> FRB V, s. 429.

<sup>286</sup> FRB V, s. 430.

<sup>287</sup> FRB V, s. 431.

<sup>288</sup> FRB V, s. 431.

povšimnutí, že celá pasáž je psána v přítomném čase.<sup>290</sup> Zajímavost tomuto zjištění propůjčuje podle mého názoru fakt, že zde zcela chybí jakákoliv zmínka o adamitské epizodě, kterou přitom neváhá později Vavřinec s pikartstvím přímo spojovat.<sup>291</sup> Pokud bychom přijali tvrzení, že kronika začala vznikat až (nejdříve) na začátku druhé poloviny dvacátých let, nezdá se toto sdělení poněkud neúplné? Jestli zde pražský mistr píše o hrůznosti pikardského učení, opomenul by v tento moment zmínit, že je s tím spojeno také nechvalně proslulé adamitství, které bylo jakýmsi vyvrcholením pikardské nauky? Vavřinec se jakýmkoliv podobným kauzám či momentům spojeným s tábořským pikartstvím (zmínit můžeme například uvěznění Martínka Húsky) na tomto místě zcela vyhýbá. Při konstatování, kam všude se toto učení rozšířilo, udává kraj Žatecký, Plzeňský a Pražský. Zapomněl by zmínit Tábor? Vůbec celá podoba sdělení tedy nahrává již výše zmíněnému přesvědčení, že *Husitská kronika*, respektive její první redakce, mohla být psána hned z kraje dvacátých let, konkrétně ještě před adamitskými událostmi roku 1421. Ovšem v opačném případě, při přijetí názoru o vzniku první redakce až ke konci dvacátých let, vyvstávají vůči tomuto Vavřincovu sdělení výše položené otázky. A zapojili-li bychom je do debaty o adamitství, nahrávaly by otázce, zdali nějaké adamitské praktiky u nežádoucích sekty vůbec byly přítomny, a jestli nebyl popis adamitů (prezentovaný údajným Žižkovým listem) až pozdějším ospravedlněním jejich vybití?

Zastavuji-li se v tento moment u jedné z kardinálních otázek v problematice husitských adamitů – tedy u otázky věrohodnosti, respektive autorství Žižkova dopisu, v němž jsou popsány zvrácenosti adamitů – je zde poskytnuta možnost odrazit se ve vyprávění kroniky dál, blíže samotnému Žižkovu dopisu. Následující pasáž nám přinese další otázky. Ještě předtím, než je dán v *Husitské kronice* prostor právě zprávě o vyhubení adamitů, popisuje totiž Vavřinec tuto sektu vůbec poprvé v momentě, kdy informuje o doručení listu Mikuláše Biskupce a mistra Jičina do Prahy, v němž oba spravují pražské mistry o (pikartském) kacírství, které se na Táboře rozmohlo. Na závěr této krátké zprávy, zahrnující v sobě i události po sepsání dopisu následující, připojuje Vavřinec narážku na to, kam se pikartské učení zvrhlo – míní samozřejmě adamitství. Zmínka je však pouze lakonická a doplněná konstatováním, že „*mnohem více pohříchu zlého se dalo, ješto to není vhodné psáti*

---

<sup>289</sup> Přidržíme-li se Gollova přesvědčení, že právě tábořským exkurzem mohla být první redakce díla ukončena. Srov. FRB V, s. XXXII.

<sup>290</sup> „*Et sic quibusdam Picardis in Praga mortuis, aliis timore concussis recedentibus, nescitur, quo devenerunt, nichilominus infectivum suum semen Bohemis relinquendo, qui usque hodie pretacta heresi innodati inveniuntur, quos deus sua gracia dignetur cicius a nostris limitibus eradicare.*“ Srov. FRB V, s. 431.

<sup>291</sup> Činí tak hned dvakrát, pokaždé když se o adamitech zmiňuje. Srov. FRB V, s. 475 a 517.



*pro potomní.*“<sup>292</sup> Tento moment přímo vybízí k dalším otázkám, vážícím se k Žižkovu dopisu do Prahy a jeho zasazení do kontextu díla. Proč mistr Vavřinec píše, že více „*není vhodné psáti,*“ když (vzhledem k rozsahu díla) o malý kousek dál přímo cituje Žižkův list, odhalující pikartsko-adamitskou nauku ve všech jejích zvrácenostech? Navíc, psal-li tyto pasáže již po roce 1421, jistě věděl o existenci Žižkova listu – pokud tedy skutečně existoval. A pokud se připravoval k sepsání díla, v němž je táborská, neřkuli pikardská nauka cílem jednostranné kritiky, jistě by měl Žižkův list přichystán již předem jako jasný důkaz zvrácenosti „*zákona d'áblova.*“ Proč by tedy nejprve činil poznámku, která nehodlá pikartsko-adamitskou praxi blíže rozebírat? Nebo tak snad skutečně nejprve učinit nechtěl, ale nakonec si celou záležitost promyslel, a list o vybití adamitské sekty nakonec (z nějakého důvodu) přeci jen připojil? A připojil jej hned, nebo až posléze (opět můžeme spekulovat nad důvodem)?

Jak vidno, už jen kontext vložení zpráv o pikardech, respektive adamitech, vyvolává mnoho otázek, při jejichž zodpovídání si na mnoha místech jen stěží vystačíme s klasickou (a většinou) intepretací adamitského příběhu. Při jejich kladení se nemohu ubránit pocitu jistého podezření, které vyvstale nejasnosti na celou věc vrhají. A byť tyto otázky zůstanou zřejmě nezodpovězené, přinášejí podle mého názoru další možný úhel pohledu, jakým na obraz adamitů v *Husitské kronice* lze nahlížet.

Pokud jsem při rozboru do teď věnoval pozornost pouze úvodním částem Vavřincovy kroniky, případně pasážím předcházejícím Žižkovu listu, nyní nastal čas podívat se blíže právě na relaci o vybití adamitské sekty. Tato zpráva, kterou Vavřinec v kronice přímo cituje, je tím nejdůležitějším sdělením, se kterým se v úvahách o míře husitsko-adamitské historicity operuje. Logickým vývodem je tedy konstatování, že právě samotný Žižkův list se již dříve stal objektem mnoha rozborů.<sup>293</sup> Na první pohled se tak vnucuje otázka, zdali je v něm nadále ještě co hledat, aniž by došlo k pouhému zopakování již napsaného (což není mým záměrem)? Opravdu se zdá, že jistý prostor zde i nadále zbývá.

Na prvním místě se lze při jazykovém rozboru díla opřít o zajímavou tezi vyslovenou Petrem Čornejem. Ten upozorňuje, že mnohé středověké texty na sebe často braly povahu tzv. *exempel*, skrze která si středověký člověk usnadňoval tehdejší chápání světa, protože tato díla, byť mohla být časově i místně nejbližší k popisovaným událostem, nemusela být nutně informačně spolehlivá. Tento případ vztahuje rovněž na údajný Žižkův list, který označuje za

---

<sup>292</sup> FRB V, s. 475. Za touto pasáží následuje výtka bratrského překladatele kroniky, vyčítající Vavřincovi „*řeči a klevety,*“ které překladatel pokládá za nemožné „*by to pravé bylo.*“

<sup>293</sup> Namátkou lze zmínit rozборы, které provedli A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 183 – 202; P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426 – 428; P. CERMANOVÁ, *Murder*.

očeňující pamflet, jehož cílem bylo zkompromitovat nonkonformní husitskou skupinu.<sup>294</sup> Přípouští dokonce, že „Žižkův list“ mohl složit sám Vavřinec z Březové,<sup>295</sup> a to když připomíná tehdejší evropský bestseller, *Cestopis tzv. Mandevilla*, který mistr Vavřinec na počátku 15. století přeložil do češtiny.<sup>296</sup> Žánrové určení díla je předmětem dohadů, stejně jako osoba jeho autora.<sup>297</sup> Jedná se nicméně o popis cesty (fiktivního cestovatele) do Svaté země, a odtud pak dalších zemí daleko na jih i na východ, ve kterém se snoubí skutečné geografické znalosti s fantastickými představami o dalekých oblastech, které byly evropskému člověku zcela cizí.<sup>298</sup> *Mandevillův cestopis* lze navíc celkově označit jako dílo, které zcela zapadá do klasického středověkého toposu vzdálených míst a ostrovů.<sup>299</sup>

Čornej v souvislosti s Vavřincovým překladem cestopisu vyslovil tezi, že některé pasáže v něm obsažené mohly kronikáře při psaní části o husitských adamitech inspirovat.<sup>300</sup> Naráží přitom zvláště na dvě konkrétní kapitoly, které se adamitské sektě skutečně přibližují. První z nich je 72. kapitola o zemi Lamoim: „*V té zemi také jest obyčej, že mužie i ženy chodie vždycky nazi a mají za zlé i za hříech život připravovati, nežli jest od přirozenie způsoben, a protož Adam a Eva byli jsú nazi v ráji. A mezi těmi lidmi nemá ižádný své vlastnie ženy, ale každý požívá, kteréž chce, když jest jedno v ta doby jiného prázdna. A oni za to mají, že by žena zhřešila a velmi zle učinila, kteráž by sebe komu odpověděla, jenž by jie požádal vedlé toho přikázanie, kteréž Buoh sám vyřekl takto: „Rosťte a vzplod'te se a naplňte zemi.“<sup>301</sup> Na bestialitě těmito lidem přidává ještě skutečnost, že jedí vysušené děti. Dále pak 113. kapitola zmiňuje lid země „*Xidrache neb Genosept*,“ jejíž obyvatelé „*chodie ovšem nazi a nic se jiným nepřikrývají, nežli rukama a svými vlasy.*“<sup>302</sup>*

Za zmínku ovšem stojí také 81. kapitola o království Matameren. Jeho obyvatelé monstrózního vzezření se vyznačují mimo jiné tím, že „*větčí díel toho lidu chodie náh, jedno*

---

<sup>294</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 353 – 354. Shoduje se tak s Alexandrem Patschovským, který v jednotlivých bodech údajného adamitského učení vidí vnucovanou abnormalitu, jež má čtenáři dokázat ďábelský původ takové nauky, která si navíc sama odporuje v teorii a žité praxi. Srov. A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 194 – 197.

<sup>295</sup> Podobně také P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 176.

<sup>296</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, ed. František Šimek, Praha 1963.

<sup>297</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 8 – 9; František ŠIMEK, Pseudo-Mandeville a jeho cestopis, in: *Listy filologické* 33/1, 1906, s. 30 – 44, zde s. 31 – 33; A. SCHEINOSTOVÁ, *Stvoření místa*, s. 153 – 155; Eduard PETRŮ, *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*, Ostrava 1984, s. 38 – 31. Mandevillův cestopis zařazuje do vlastního typu cestopisu (tedy nikoliv samostatného žánru, jak interpretuje Scheinostová) „*mythology-fiction*.“

<sup>298</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 356; A. SCHEINOSTOVÁ, *Stvoření místa*, s. 151 – 169.

<sup>299</sup> A. SCHEINOSTOVÁ, *Stvoření místa*, s. 149 – 169.

<sup>300</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 356.

<sup>301</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 107.

<sup>302</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 159 – 160.

že své lóno přikrývají rúškú.“<sup>303</sup> Dále 110. kapitola, která do nejmenované země umisťuje lid, kde „ženy a muži zvlášt' bydlé, ale muž každý móż které chce požívatí.“<sup>304</sup> Konečně pak připadá v úvahu ještě kapitola 112, ve které se vypráví o jednom ostrově, kde sice ženy nejsou společné všem mužům, ale „ženy jinak nejsou odieny, nežli jako jsú narozeny.“<sup>305</sup>

Tyto pasáže by tedy mohly podle Petra Čorneje sloužit Vavřincovi z Březové jako inspirace. Této zajímavé tezi se nicméně dále nevěnoval, a otázka možné jazykové shody, případně převzetí některé pasáže zůstává blíže nezodpovězena. Stojí tedy za to se na předložené části *Mandevillova cestopisu* podrobně podívat, a komparovat je s textem *Husitské kroniky*.

Předně je nutno vymezit si prostor, který je možný navzájem porovnávat. Z pohledu cestopisu jsou možnosti vymezeny uvedenými kapitolami, u Vavřincovy kroniky však automaticky se všemi pasážemi týkajícími se pikartů, respektive adamitů počítat nemůžeme. Pražský mistr nevyhotovil staročeský překlad na základě latinské verze cestopisu, ale podle druhého německého překladu kanovníka Otto von Diemeringena, který se sám opíral o jiné jazykové verze cestopisu, rovněž již předtím upravené a vycházející zase z dalších.<sup>306</sup> Toto zjištění znamená, že příslušné kapitoly cestopisu lze komparovat pouze s původně českými pasážemi *Husitské kroniky*, jinak psanými v latině. Z několika pasáží týkajících se pikartsko-adamitského tématu tak zůstává pouze Žižkův list.

Pečlivé porovnání obou textů nicméně ukazuje, že prokázání Čornejovy teze o možné inspiraci Vavřince ve vlastním překladu při (případném) autorství Žižkova listu je velmi problematické. Z komparace nijak nevysvětluje ona Čornejova „nejvyšší pravděpodobnost“ předlohy v *Mandevillově cestopisu* – osobně bych se klonil spíše k lehké inspiraci, pokud si pražský mistr na konkrétní pasáže vůbec vzpomněl. V takovém případě by však jistou inspiraci určitě našel. Co se možného přejímání týče, žádná informace týkající se specificky adamitských praktik v dotčených kapitolách cestopisu se s žádnou z pasáží Žižkova listu vůbec neshoduje. Téměř shodné je pouze konstatování, že obyvatelé země Lamoim chodí nahí „protož Adam a Eva byli jsú nazi v ráji.“<sup>307</sup> Tento obrat je ale natolik obecný, že vyvstává otázka, nakolik jej lze vůbec brát za bernou minci. Zajímavé však je, že v 81. kapitole popisující zemi Matameren chodí většina zdejších obyvatel nahá, nicméně k přikrývání intimních partií používají „rúšku,“ podobně jako husitští adamité, když čteme, že „měl-li

<sup>303</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 117.

<sup>304</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 156.

<sup>305</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 159.

<sup>306</sup> Josef KRÁSA, *Mandevillovy cesty. Rukopis britské knihovny Add. 24189*, in: *České iluminované rukopisy 13. – 16. století*, Praha 1990, s. 268 – 297, zde s. 272; F. ŠIMEK, *Pseudo-Mandeville*, s. 41 – 44.

<sup>307</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 107.

*který muž rúšce, ženy jemu ztrahaly.*“ I v tomto případě jsou těmi oblečenými muži.<sup>308</sup> Tím se však textová podobnost srovnávaných pasáží vyčerpává. Teoreticky je možné počítat ještě se srovnáním jednoho sdělení, to už se však v případě Vavřincovy kroniky nenachází v samotném česky psaném Žižkově listu, ale v latinsky psané pasáží o upálení první části vyhnané pikartské skupiny na Klokotech. Po této akci se Vavřinec zmiňuje o jakémsi muži („jeden z pikartského kacířství“), který prý mimo jiné učil „*Item že žena má býti hotova muži svému, kdykoliv a kdekoliv muž požádal by*“ („*Item uxor debet esse parata viro suo, quandocunque et ubicunque vir postulaverit.*“).<sup>309</sup> Tento bod se tak až nápadně podobá praktikám lidu ze země Lamoim: „*A oni za to mají, že by žena zhřešila a velmi zle učinila, kteráž by sebe komu odpověděla, jenž by jí požádal.*“<sup>310</sup>

Jak vidno, přílišné shody mezi inkriminovanými pasážemi hledat nelze. Stejně nejisté je tak hledat v kapitolách *Mandevillova cestopisu* předlohu pro Žižkův list, byť je nutné připustit, že pokud by odtud skutečně Vavřinec z Březové čerpal inspiraci, jistá podobnost zde mezi oběma texty v některých ohledech existuje. Každopádně však lze souhlasit s jiným Čornejovým tvrzením, a sice že poučení z obou textů je shodné. Tedy že jihočeská pikartsko-adamitská skupina představovala v očích středověkého člověka podobná monstra, jakými byli obyvatelé Mandevillových ostrovů.<sup>311</sup>

Provádím-li komparaci textu *Husitské kroniky* s jinými texty, a snažím-li se najít možné inspirační zdroje – pokud vůbec nějaké jsou – pro zde utvořený obraz husitských adamtů, musím se nutně zastavit u tematiky, které jsem již v této práci širší pozornost věnoval. Myslím tím případ adamtů z Kolína nad Rýnem, který událostem počátku dvacátých let v Čechách skoro jedno sto let předchází. Jak jsem již ukázal, adamtství (skutečné či pouze domnělé) jako takové má v dějinách křesťanské církve dlouhou tradici, a jednotlivé „příběhy“ adamtů vykazují mnohé podobnosti. Podíváme-li se na případ kolínských adamtů a srovnáme-li jej nejprve bez bližšího prozkoumání s tím, který se udál v Čechách během roku 1421, nemůžeme si ani zde, již při tomto letmém pohledu, ne všimnout jisté blízkosti (čímž samozřejmě nemám na mysli samozřejmou přítomnost nahých lidí). Už toto zjištění se tak stává momentem, který přímo vybízí k položení si otázky, zda se mohl příběh husitských adamtů tak, jak byl vyložen, nějakým způsobem opírat o popis kolínského případu? Do jaké míry se mohl stát inspirací při popisu údajné sekty českých adamtů, pokud vůbec?

---

<sup>308</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 117.

<sup>309</sup> FRB V, s. 476.

<sup>310</sup> *Cestopis tzv. Mandevilla*, s. 107.

<sup>311</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 356. V Žižkově listu u posledního bodu pikartsko-adamitského učení v podobném tvaru: „*nazí po světě těkati se nadáli, jako Adam s Evú v ráji.*“

Opodstatněnější je takové dotazování o to více, když si uvědomíme, že příběh byl očividně rozšířený napříč Evropou, navíc i v poměrně vzdálených oblastech (výše jsem ukázal jeho zaznamenání v severní Itálii) a na své popularitě neztrácel ani postupem času.<sup>312</sup>

Případ adamitů z Kolína na Rýnem nám dává daleko větší prostor pro srovnání s *Husitskou kronikou*, než tomu bylo u poměrně krátkých pasáží *Mandevillova cestopisu*, jejichž charakter byl navíc úplně odlišný. Snahu fascinovat evropského čtenáře dalekými zeměmi, monstry a (ne)lidmi, jež je obývají, a zároveň psát zábavné čtení – což jako celek umožnilo, ba dokonce předpokládalo užití autorovy fikce – vystřídal v případě popisu kolínských událostí přístup naprosto odlišný. Jeho záznamy totiž pocházejí od katolických autorů, kteří do svých latinsky psaných kronik (pro srovnání budu používat kroniky *Liber certarum historiarum* od Jana z Viktrinku a *Chronicon* Williama z Egmontu) zanesli záznamy papežských inkvizitorů, jejichž cílem bylo odhalit nežádoucí herezi (což ovšem nevylučuje rovněž fiktivní představy).<sup>313</sup> Máme tak před sebou dva širší a ucelenější texty, které se nezmiňují o žádných vzdálených fantaziích dalekého východu, ale popisují *de facto* stejnou sektu a její praktiky, umístěnou navíc ve stejném zeměpisném prostoru, jako tomu je v případě Vavřincovy kroniky u husitských adamitů. Oba popsání mají společné také to, že byly vytvořeny názorovými odpůrci stíhané nonkonformní skupiny, přičemž v obou případech se „strana pořádku“ snažila *d'ábelské učení* vyhladit. Vedle obsahové stránky textu (kde lze shody v učení obou adamitských skupin hledat jak v česky psaném Žižkově listu, tak v latinských pasážích) lze však prozkoumat také jazykové shody v použité latině, tedy ty části textu, které v případě porovnávání s *Mandevillovým cestopisem* nebylo možné do komparace zahrnout, a to kvůli jeho vernakulárnímu zpracování.

Vzato od konce, v případě jazykového srovnání se nedobereme o nic většího výsledku, než jak tomu bylo v případě *Mandevillova cestopisu*. Jak *Liber certarum historiarum*, tak *Chronicon* nevykazují s inkriminovanými pasážemi *Husitské kroniky* žádné jazykové shody, ze kterých by bylo možné jakkoliv předpokládat inspiraci pro mistra Vavřince. Daleko zajímavější situace však vyvstává po stránce obsahové. Oba zaznamenané adamitské případy totiž vykazují takřka totožné schéma narace a shodují se rovněž v několika klíčových bodech. Platí to především při porovnání *Husitské kroniky* s obsahově stručnějším textem Jana

---

<sup>312</sup> Oblíbenost tohoto příběhu dokládá R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 31; Jeho genezi dokládá a další případy dále uvádí P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>313</sup> O působení inkvizice se zmiňuje *Chronica regia Coloniensis*, s. 369. „*Horum eciam principum temporibus, videlicet anno Domini 1326, heresis quedam propalata est Colonia, que annis aliquibus duraverat, ad quam examinandam cum ex precepto domini, Heinrici archiepiscopi Coloniensis viri litterati, fratres Predicatores, Minores et alii quam plures religiosi advocati fuissent...*“ Dále také R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 29.

z Viktrinku, který nerozvinul tak velký smysl pro obsáhlé a poutavé vyprávění, jako William z Egmontu.

„Toho roku [1421] (*eodem anno*),“ začíná svoji pasáž o pikartech mistr Vavřinec, shodně s Janem z Viktrinku (*hoc tempore*) i Williamem z Egmontu (*eodem anno*), se rozmohla jistá hereze (Vavřinec: *quorundam Picardorum heresim*; Viktrink: *quedam heresis*), která postihla oboje pohlaví: muže i ženy (Vavřinec: *utriusque sexus, fratres et sorores*; Viktrink: *ubi viri et mulieres*). Tito lidé byli v obou případech svedeni/povzbuzováni jistým mužem (Vavřinec: *seducti per quendam rusticum*; Viktrink: *quidam Waltherus nomine*; Egmont: *cujusdam potentis (...) omnes (...) exhortans*), ďábelským knězem, případně z vnuknutí ďábla konajícího (Vavřinec: *dyabolo patre eorum inspirante*; Viktrink: *Waltherus (...) demonialis sacerdos*). Tento muž, u Viktrinka pojmenovaný jako Walther, u Vavřince ztotožněný s jistým Mikulášem, a v textu Williama z Egmontu nijak nejmenovaný, byl tedy v obou případech původcem zlotřilé hereze. Příběhy se neliší ani v tom, že se sám prohlásil Mojžíšem (tak píše Vavřinec),<sup>314</sup> případně Ježíšem (Viktrink a Egmont). Jméno vůdce se tak sice neshoduje, nicméně v obou případech jde o klíčovou, respektive vedoucí postavu Starého/Nového zákona. *Husitská kronika*, konkrétně Žižkův list, však vedle postavy Mojžíše zmiňuje i druhou vedoucí osobu, jistého Petra, kterého adamité nazývali právě Ježíšem. Ten je ale pouze jmenován a přední úloha při výkonu náboženských praktik sektářů (na rozdíl od případu adamitů z Kolína nad Rýnem) náleží pouze Mojžíšovi. Naprosto shodně vystupuje v obou případech také postava Marie, Ježíšova matka. O této ženě a jejím postavení ve skupině rovněž nevíme nic. Obě komunity se rovněž scházely na utajovaném místě, které pro ně nabývalo až posvátného charakteru – avšak zatímco u Vavřince čteme pouze o ostrově (který lze však vzhledem ke kontextu ztotožnit s představou jakéhosi ráje), v případě kolínských adamitů je místem tajného setkávání sklepení jednoho z domů, zde explicitně ztotožněné s chrámem či přímo rájem (Viktrink: *viri et mulieres (...) templum vocabant*; Egmont: *Isti (...) paradisum vocabant*)

Tolik k popisu sekty samotné. Až nápadně shodné podobnosti však vystávají také v učení a ritu, který kolínští i nežárečtí adamité prováděli. V obou případech se objevuje motiv jisté slavnosti či hodování (Vavřinec: *postuov ižádných nemají, vše napořád, což mají, vždycky žerú*; Viktrink: *post epulis deliciosissime*), které následoval tanec (Vavřinec: *všichni, mužie i ženy, svlekúce se nazi okolo ohně tancovali*; Viktrink: *vacantes choreas ducebant*). Vrcholem celého obřadu pak byly sexuální orgie. Shodně pro obě skupiny je příznačné také

---

<sup>314</sup> Vavřinec z Březové nejprve píše, že sám sebe nazýval Mojžíšem (*qui se Moysen nominabat*), přímo v údajném Žižkově listu už je však psáno, že „Mikuláše Mojžíšem jsou jmenovali.“

symbolické oddání se před Mojžíšem/Ježíšem, respektive muži konané předvádění svých družek před představeného, které smilnění předcházelo (Vavřinec: *jsú sě Mojžiešem otdávali*; Egmont: *ubi cujusdam potentis uxorem cum ceteris invitabant*). Stejně zní také některé body jejich učení: domnívali se, že se nacházejí ve stavu rajske nevinnosti (Vavřinec: *incedebant dicentes, se fore in innocencie statu, et quod propter primorum parentum transgressionem vestes assumpte fuissent*; Viktrink: *dicentes hunc statum statui paradisi et primis parentibus ante lapsum esse conformen*), dále že manželství, respektive sexuální styk s jakkoliv blízkými osobami je povolen (Vavřinec: *se non peccare, si frater cum sorore carnaliter miscebatur*; Viktrink: *matrimonium cum personis quantumcumque proximis licitum [esse]*), neuznávají žádné půsty (Vavřinec: *postuov ižádných nemají*; Viktrink: *nichil esse ieiunium*), anebo popírali Ježíšovu smrt, tedy jeho božství, neboť Bůh nemohl potupně zemřít (Vavřinec: *pána Ježíše Krista bratrem svým jsú nazývali, ale nedověřilým, protože jest umřel, a praviec, že duch svatý nikdy neumře a z ducha svatého má býti syn boží*; Viktrink: *Deum non esse natum neque passum turpiter*).

Jak vidno, oba adamitské příběhy – kolínský i nežárecký – vykazují značné podobnosti. Ze srovnání *Husitské kroniky* s texty Jana z Viktrinku a Williama z Egmontu nemůžeme jednoznačně dokázat, že by se přímo případ z Kolína nad Rýnem mohl stát předobrazem pro popsání sekty husitských adamitů, pokud bychom připustili Vavřincovu konstrukci tohoto obrazu. Pro přímé čerpání z těchto dvou pramenů chybí jakákoliv významnější shoda, navíc jsou mezi popisy obou případů také mnohé rozdíly. Na druhou stranu všakaráží až nápadná podobnost obou popsáných událostí, kterou nelze popřít. Je proto podle mého názoru na místě položit si otázku, zda při utváření obrazu husitských adamitů v *Husitské kronice* bylo užito šablonovitého popisu heretické (nebo spíše jen nonkonformní?) skupiny, který ve své době nabyl v evropském prostoru značné popularity, jak jsem již předestřel výše?<sup>315</sup> Jistou vnější podobnost vykazuje s husitskými adamity také již představený případ svídnických bekyň, jejichž věroučné praktiky byly zjišťovány v úzké spojitosti s články buly viennského koncilu *Ad nostrum*, namířené proti zde vytvořené sektě svobodného ducha.<sup>316</sup> Jistě by stálo za to porovnat jak články zmíněné buly, tak výpovědi (a vůbec celý případ) svídnických bekyň s obrazem adamitů v *Husitské kronice*. Další podrobný výzkum v této záležitosti však není v možnostech této práce, tudíž bude teprve třeba dalšího bádání.

---

<sup>315</sup> Ke stejné otázce dospěla při rozboru geneze popsaného adamitského příběhu také P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>316</sup> P. KRAS, *The System*, s. 243 – 244; LERNER, *The Heresy*, s. 115. Na úzkou spojitost článků *Ad nostrum* s výslechy bekyň (a beghardů) poukazuje také M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 272.

Právě údajným Žižkovým listem celé vypravování o zvrácených adamitech na řece Nežárce na řádcích *Husitské kroniky* krystalizuje. Tato zpráva je sama o sobě logickým vývodem již předem připraveného náhledu na Húskovy následovníky, jaký Vavřinec z Březové po částech odhaloval na stránkách předchozích. Celý tento pohled je přitom podle mého názoru předznamenán již předmluvou k druhé redakci kroniky. „*Toho času d'ábel nespě,*“ psal dlouho před zařazeným Žižkovým listem mistr Vavřinec, v něm skutečně povstal: „*vnuknutí od d'ábla, otce jejich, majíce.*“ A prosba Bohu, rovněž dlouho předtím pražským mistrem učiněná, aby tuto herezi ráčil „*spíše od našich prahův vykořeniti,*“ doznala také svého naplnění. Poslední slova vážící se k adamitské sektě, píše Vavřinec po jejím zlikvidování: „*Gloria tibi, domine!*“<sup>317</sup>

Veškerý doposud učiněný rozbor ukázal, jak problematický je původ adamitského obrazu v *Husitské kronice*, a kolik otázek vzbuzuje. Nedůvěryhodným jej činí také fakt, že obsahuje celou řadu zcela typických hereziologických klišé, která se k podobným sektám vázala dlouho předtím i potom.<sup>318</sup> Je tedy třeba odmítnout přesvědčení Jakuba Jiřího Jukla, že obvinění vůči adamitům, vycházející z kališnického tábora, jsou dostatečně bezproblémovou zárukou o historicitě této sekty.

Na závěr vyvstává ještě otázka možného zacílení Žižkova listu. Řešení navrhl Petr Čornej, když připustil, že je zřejmě až dodatečně zkomponovaným textem kněží z Žižkova okolí, jenž měl být předcítán věřícím ve snaze varovat je, aby se vyvarovali následování pikartské hereze. Jméno respektovaného Jana Žižky pak mělo celé věci propůjčit dostatečnou autoritu.<sup>319</sup> Aby byl tento očerňující pamflet snáze zapamatovatelný neučenímu publiku, byl zkomponován pomocí sdružených rýmů, respektive asonancí – což je právě ten důvod, který stojí u počátku Čornejova kritického hodnocení.<sup>320</sup>

Žižkův list by v takovém případě spadal do žánru *exempel* – příběhů vložených do kázání, které měly prostému člověku vyjádřit poučení na základě jemu srozumitelného jazyka a představ. Nejsrozumitelnější *exemplum* přitom bylo to, které se odehrávalo v blízkém

---

<sup>317</sup> FRB V, s. 520.

<sup>318</sup> P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>319</sup> P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426.

<sup>320</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 354. „*Kněh ižádných nemají, / aniž jich tbají, / neb zákon boží v srdci psaný mají, / tak oni dějí. / Páteř když pějí, / tehdy takto říekají: / Otče náš, / jenž jsi v nás, / osvět nás...*“ V podobné skladbě pokračují také další body adamitského učení, například o neuznávání svátků: „*Item svátkuov ižádných netbají, / než den jako den mají / a sedmý den věkem vykládají.*“ Nebo „*Všichni, muže i ženy, svlekúce sě nazí okolo ohně tancovali / a k tanci pieseň desatera božieho jsú zpíevali, / potom u ohně stojiece / jeden na druha hleděli / a, měl-li který muž rúšce, / ženy jemu ztrhaly a řkúce...*“ Takto pokračuje list až do svého konce: „*Item zimy ani horka se nebáli, / než nazí po světě těkati se nadáli / jako Adam s Evú v ráji. / Ale to sú všecko v hrdlo selhali / a protož jsú hanebnú smrt ten úterý po sv. Lukáži vzali...*“ FRB V, s. 517 – 518.



časovém i místním horizontu, a jehož účastníkem byl někdo známý, případně požívající silné důvěry – takovou osobou jistě Jan Žižka ve své době byl. Jejich příběh přitom nemusel být reálný. Přesto se v kontextu kázání, užitím příslušných reálií, nebo zasazením do opravdových představ středověkého člověka stával uvěřitelným a reálným. Exemplum stálo na několika jasných bodech, které Žižkův list bezesporu splňuje: stavělo na protikladu dvou odlišných světů,<sup>321</sup> dále na ohromení či vyděšení posluchače, a pro každou sociální skupinu společnosti mělo svůj typický znak – v případě heretiků jím byla sexuální zvrácenost.<sup>322</sup> Středověká exempla jsou rovněž velmi komplexní tematikou, kterou by jistě stálo zato ve spojitosti s husitskými adamity podrobněji rozebrat. Takový krok však není v možnostech této práce. Pokud však přihlédneme ke všemu, co bylo o *Husitské kronice* napsáno výše, stálo by za úvahu, zdali je možné chápat v kronice postupně budovaný negativní obraz radikálních kališníků jako jedno velké exemplum?

### 5. 3. Aeneas Silvius Piccolomini – dopis kardinálu Carvajalovi a *Historie česká*

Další svědectví o sektě českých adamitů zachovalo dílo Aenease (česky Eneáše) Silvia Piccolominiho – muže, který neměl s českými zeměmi takřka žádnou osobní zkušenost, kromě krátké návštěvy roku 1451. Byl sice pamětníkem husitské revoluce (narodil se 18. října 1405),<sup>323</sup> ale v době vrcholného vzepětí revolučních událostí, včetně těch spojených s adamity, překročil teprve patnáct let věku.<sup>324</sup> Byť tedy nemůže být považován za spolehlivého svědka překotných událostí v Českém království první poloviny patnáctého věku, tak se i přesto jeho *Historie česká (Historia Bohemica)* stala evropsky proslulým dílem, které cizím čtenářům po celé Evropě utvářelo obraz českých zemí ještě dlouho po jeho dokončení během léta 1458 při léčebném pobytu v terbských lázních.<sup>325</sup> Eneášovo dílo skutečně nelze brát, i přes absenci osobně bližšího vztahu k českým událostem, na lehkou váhu. Je to dáno především jeho nepopíratelně hlubokým zájmem o české události, o kterých

---

<sup>321</sup> O převráceném světě v případě husitských adamitů P. CERMANOVÁ, *Murder; A. PATSCHOVSKY, Bludiště*, s. 195 – 196.

<sup>322</sup> Aron J. GUREVIČ, *Kultura a společnost středověké Evropy očima současníků. Exempla 13. století*, Praha 2022.

<sup>323</sup> Narodil se ve střední Itálii v městečku Corsignano, od roku 1462 nesoucí název Pienza.

<sup>324</sup> Petr ČORNEJ, *Tajemství českých kronik*, Praha 2003<sup>2</sup>, s. 54 – 55.

<sup>325</sup> P. ČORNEJ, *Tajemství*, s. 54 – 55. Kronika je dedikována neapolskému králi Alfonsovi Aragonskému. K tomu více F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XL.

čerpal informace nejenom z tuzemských písemných děl, ale také skrze čilou výměnu korespondence a osobní kontakty přímo s osobami z Čech.

Eneáš Silvius se narodil do starého aristokratického rodu Piccolomini původem ze Sieny. Právě na zdejší univerzitě začal se studiem práv, záhy však přesídlil do florentské akademie, kde se definitivně přiklonil k myšlenkám humanismu. Jeho cesta do světa velké politiky započala roku 1432, kdy vstoupil do služeb kardinála Domenica Capranicy. Tento vysoký církevní hodnostář se po neshodách s papežem Eugeniem IV. vydal na nedávno svolaný koncil v Basileji, kde se tak jeho zásluhou ocitl i mladý Eneáš. Ten zde mohl poprvé přičichnout k velké politice a sbírat cenné zkušenosti z jednání církevních i světských představitelů. Právě zde se poprvé stal svědkem bližšího projednávání otázky českých kacířů, a to přímo s povolanou husitskou delegací.<sup>326</sup> Když v listopadu 1439 zvolil koncil novým papežem Felixe V. (na místo sesazeného Eugenia IV.), dal se Eneáš do jeho služeb. Coby sekretář nového vzdoropapeže vedl řadu závažných diplomatických jednání, přičemž pro jeho další osud bylo klíčové poselství k říšskému sněmu ve Frankfurtu nad Mohanem v létě 1442, jehož úkolem bylo získat čerstvě korunovaného římského krále Fridricha III. na stranu rovněž nedávno ustanovené hlavy katolické církve.<sup>327</sup>

Výsledkem návštěvy říšského dvora bylo, že už roku 1443 Eneáš z Felixových služeb odešel a nadále se angažoval v kanceláři právě římského krále Fridricha. Zde rozvinul svůj tvůrčí talent spisovatele a jako králem oceněný *poeta laureatus* zde sepsal některá ze svých známých děl.<sup>328</sup> Za pobytu na královském dvoře prodělal Eneáš významný přerod ze zastánce konciliarismu na jeho odpůrce. Dokládá to jeho blízké sepětí s Eugenioým nástupcem v čele katolické církve Mikulášem V., humanisticky vzdělaným mužem a příznivcem ve stejném duchu smýšlejících učenců, a stejně tak s dalším papežem Kalixtem III. Ten Eneáše v prosinci 1456 jmenoval kardinálem římské baziliky sv. Sabiny. S dvorem krále Fridricha III. se už nadobro rozešel. Vrchol Eneášovy kariéry přišel po Kalixtově smrti o dva roky později. 19. srpna 1458 byl zvolen papežem jako Pius II.<sup>329</sup>

Další Eneášovy, respektive Piovy osudy není třeba sledovat. Pro účely této práce je důležité především období jeho působení na dvoře krále Fridricha III. mezi lety 1433 až 1455 (už o tři roky později byla *Historie česká* dokončena). Tady zastával funkci sekretáře v královské kanceláři. A právě zde přišel do přímého styku s prvními obyvateli Českého království, které král Fridrich převzal do svých služeb již z kanceláří svých předchůdců

---

<sup>326</sup> Setkání s českým poselstvem reflektoval Eneáš v kap. 49; srov. také F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXVII.

<sup>327</sup> P. ČORNEJ, *Tajemství*, s. 55; F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XIV – XV.

<sup>328</sup> Více k sepsaným dílům na dvoře Fridricha III. F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XVIII – XXIV.

<sup>329</sup> P. ČORNEJ, *tajemství*, s. 55 – 56; F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XVI – XXIV.

Zikmunda Lucemburského a Albrechta Habsburského.<sup>330</sup> K takovým mužům patřil Kašpar Šlik, který svou hvězdnou kariéru v kanceláři zmíněných panovníků zakončil na postu nejvyšším – kancléřským. Dále pak Prokop z Rabštejna, králův rada, který udržoval s Eneášem dlouholeté přátelské styky. V kanceláři dále působil například notář František z Bránic či Václav z Bochova. V čilém korespondenčním styku pak byl například s Martinem Hněvsínem z Krumlova, univerzitním profesorem Zikmundem Janem Ondřejovým řečeným Šindel, a především pak se staroměstským kancléřem Janem Tůškem. S Janem Šindelem pak bývá zaměňován Jan, řečený Nihili, jehož služeb Eneáš Silvius občas využíval.<sup>331</sup>

Co se zmíněných mužů týče, všichni mohli do jisté míry představovat určitý informační zdroj, který byl pro Eneáše důležitý při získávání informací o českém prostředí, jež pak mohl zakomponovat do své *Historie*. František Šmahel je nicméně přesvědčen, že v takovém případě mohli tito jedinci posloužit nanejvýš za zpravodaje o událostech nedávno minulých či současných.<sup>332</sup> Jinak tomu bylo v případě dvojnásobného rektora pražské univerzity, mistra Jana Papouška ze Soběslavi, který konvertoval od strany podobojí zpět ke katolické víře. S Janem Papouškem měl Eneáš možnost osobně se setkat při své jediné návštěvě Čech v létě 1451. Konkrétně v Jindřichově Hradci (kam Papoušek utekl po dobytí Prahy Jiřím z Poděbrad v září 1448), když z pověření Fridricha III. cestoval coby člen císařova poselstva na sněm v Benešově, odkud dále zamířil na Tábor.<sup>333</sup> Toto setkání sám reflektoval v 52. kapitole *Historie*: „...kostel byl svěřen Papouškovi, dobrému a učenému muži, jehož jsme potom [...], viděli jako vyhnance v Jindřichově Hradci.“

Právě setkání s Janem Papouškem bylo klíčovým momentem, který významně ovlivnil podobu *Historie české*, respektive její pohled na husitské hnutí. Pražský mistr totiž Eneášovi poskytl písemný materiál pro vzdálené období, rozuměj počáteční fázi husitství. Spravuje nás o tom opět sám pozdější papež, když českému poselstvu roku 1462 sdělil, že obdržel od Papouška jisté knihy, „v nichž mám kompaktáta a mnoho běhův těch, ježto sú se v Čechách dály.“<sup>334</sup> Součástí těchto textů, respektive slovy Eneáše *Silvia knih*, byly patrně mimo jiné tábořské chiliastické články či Papouškovy protihusitské polemiky, ve kterých srovnal tábory

---

<sup>330</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXVIII.

<sup>331</sup> Podrobněji k jednotlivým mužům a uvedení příslušné literatury F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXVIII – XXXIII.

<sup>332</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII.

<sup>333</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII; Howard KAMINSKY, *Pius Aeneas among the Taborites*, in: Church History 28/3, 1959, s. 281 – 309, zde s. 287, 291. O benešovském sněmu se podrobně rozepisuje Rudolf, URBÁNEK, *Věk poděbradský II*, Praha 1918, s. 505 – 528.

<sup>334</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII; Silviovo sdělení o materiálech od Jana Papouška v *Poselství krále Jiřího do Říma k papeži roku 1462*, in: Adolf Patera (ed.), *Archiv český VIII*, Praha 1888, s. 321 – 364, zde s. 327.

se sektou valdenských.<sup>335</sup> Budeme-li věřit názoru, jenž v této otázce vyslovil Howard Kaminsky, mohl Jan Papoušek předat budoucímu papeži přímo seznam valdenského učení, který byl sepsán pro účely inkvizice (jednalo by se tak pravděpodobně o součást inkvizitorské příručky či dotazníku, o kterých jsem pojednal výše).<sup>336</sup> Jak ještě uvidíme, tato skutečnost se promítne do výsledného obrazu husitů, jaký Eneáš Silvius ve své *Historii* vytvořil. Jaké konkrétní spisy pražský mistr Eneášovi v létě 1451 poskytl, a co přesně obsahovaly, není možné určit. Jistou nadějí pro rekonstrukci alespoň vůči husitům užitého tónu těchto písemných materiálů lze rozpoznat ze dvou dochovaných Papouškových spisů polemického charakteru.<sup>337</sup> Prvním z nich je výklad kompaktát *Edicio pro declaratione compactatorum et decreti in Basilea facti pro communione unius speciei*, ke kterému je připojena obrana basilejského dekretu o laickém kalichu. Spis rovněž obsahuje Papouškův historický výklad o vzniku a rozvoji husitství, poplatný však Papouškově, rozuměj katolické straně.<sup>338</sup> Druhým je *Quaeralae de motibus Bohemiae*, ve staročeském překladu jako *Naríkáni o poměrech v Čechách*, sepsaný snad roku 1454, pro který je charakteristický nenávistný tón vůči husity zastávaným hodnotám.<sup>339</sup>

K Piccolominiho informačním zdrojům o Českém království je nutno přiřadit také domácí literární díla. O tom, že měl možnost nahlédnout do české kronikářské produkce, se sám zmiňuje v díle *O výchově dítek*, které v únoru 1450 dokončil pro tehdy desetiletého Ladislava Pohrobka.<sup>340</sup> Podle Silviova mínění však tato díla nestála za mnoho, dokonce prý mají překypovat lžemi a nesmysly, a proto se má mladý Ladislav jejich čtení raději zdržet.<sup>341</sup> Podle Františka Šmahela pak budoucí papež ještě před svojí návštěvou Čech roku 1451 disponoval jakýmsi aktovým materiálem, o němž svědčí list kardinálu Juanu Carvajalovi z roku 1450,<sup>342</sup> respektive v něm obsažený výklad o pražské univerzitě či husitských adamitech.<sup>343</sup>

---

<sup>335</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII; H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 291.

<sup>336</sup> H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 291.

<sup>337</sup> O Papouškově literární pozůstalosti R. URBÁNEK, *Věk poděbradský III*, s. 52 – 55; J. TRÍSKA, *Literární činnost*, s. 166 – 167. Nejnověji Pavel SPUNAR, *Literární pozůstalost M. Jana Papouška ze Soběslavi*, in: *Listy filologické* 125/3-4, 2002, s. 253 – 257.

<sup>338</sup> P. SPUNAR, *Literární pozůstalost*, s. 254; R. URBÁNEK, *Věk poděbradský III*, s. 55.

<sup>339</sup> P. SPUNAR, *Literární pozůstalost*, s. 255; R. URBÁNEK, *Věk poděbradský III*, s. 52. Howard Kaminsky označuje Papouškův pohled na husitství za typický pohled odpadlíka, který vždy bývá plný zaslepení. Srov. H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 291.

<sup>340</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII.

<sup>341</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII. Odkaz k pramenné edici spisu *O výchově dítek* Tamtéž, pozn. 135.

<sup>342</sup> Jedná se o jiný dopis, než který Eneáš Silvius adresoval roku 1451 stejnému kardinálovi. Časové zařazení dopisu do roku 1451, jak chce Jakub Jíří Jukl, je mylné.

<sup>343</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII – XXXIV. Co se adamitů týče, je podle mého názoru otázkou, na kolik byl jejich popis v tomto listu podmíněn písemným materiálem české produkce. Informace zde obsažené jsou natolik obecného charakteru, a nevykazují žádné podstatnější shody s jinými známými domácími prameny o

Na tomto místě je vhodné upozornit právě na literární díla české provenience, která by mohl mít Eneáš Silvius po ruce jako svůj zdroj informací k husitství, respektive k adamitské tematice, která mě v této práci zajímá především. Z výše uvedeného seznamu pramenů připadají v úvahu samozřejmě pouze ty sepsané před rokem 1450, respektive 1458. Uvažovat bychom tak mohli pouze o traktátu mistra Ondřeje z Brodu *O původu husitů*, o Biskupcově *Replíce proti Mikuláši Biskupcovi*, případně spisu *O rotách českých, Veršovaných letopisech* či *Kronice Starého Kolegiáta*. Nejvíce v potaz je samozřejmě nutno brát Vavřincovu *Husitskou kroniku* spolu s obsaženým Žižkovým listem o vybití adamitů. Naopak nepravděpodobně se pro bližší obeznámení s adamity jeví Jakoubkův *Výklad na zjevení sv. Jana*, obsahující pouze blíže nekonkretizované povzdechnutí nad těmi, kdo páchají smilstva a tělesné ohavnosti.<sup>344</sup> Na mysl vyvstávají také další texty, například polemický *Václav, Havel a Tábor*. Je ale otázkou, nakolik můžeme počítat s tím, že by se Eneáš Silvius blíže seznamoval s českou literaturou podobného stříhu – z uvažování ji tedy dále vypouštím.

Jaké informace o sektě českých adamitů inkriminované prameny přinášejí? Traktát mistra Ondřeje z Brodu a kroniku Vavřince z Březové (včetně inkorporovaného Žižkova listu) již není třeba znovu zmiňovat. Chronologicky první v pořadí tak stojí Chelčického *Replika proti Mikuláši Biskupcovi*, jež spatřila světlo světa v roce 1425.<sup>345</sup> *Replika* je součástí Chelčického polemiky s představitelem tábořské církve Mikulášem Biskupcem, a cenná je především pro zachycení mnohých tábořských názorových postojů, včetně v popředí stojící eucharistie.<sup>346</sup> Důležité je na tomto místě také zmínit, že Chelčický byl s tábořskými představiteli v čilém kontaktu, a město rovněž navštěvoval. Byl tudíž poměrně dobře informován o zdejším dění. Vzhledem k účelu zmíněné *Repliky* zde není třeba jejího bližšího rozboru či zkoumání, podstatné ale je, že je důležitým pramenem pro bádání o tábořském pikartství, respektive adamitství. Následovníkům Martínka Húsky (ať už mluvíme o pikartech, nebo o pozdějších adamitech), je věnován prostor hned v několika kapitolách.<sup>347</sup> Na tomto místě stojí za bližší zastavení především dvě. První zmínka se objevuje v kapitole 14,

---

naháčích na řece Nežárce, že pouhá vědomost o možné existenci (a vyhubení) této sekty v českém prostředí mohla vést k uplatnění obecného popisu adamitů, tak jak byl ve středověku znám. Srov. „...plerisque mos fuit, ut nudi incederent Adamiteque vocarentur. His nihil proprii fuit neque certe uxores erant; in communi victum habebant unumque principem, quem vocaverunt Adam. Si quis libidine incensus in quampiam fuit, apprehensa muliere, flexo genu ante principem stati et, in hanc, inquit, spiritus meus exarsit. Quibus Adam, ite, ait, crescite et multiplicamini et replete terram. At hi, cum aliis hereticis non consonarent, brevi tempore deleti sunt.“ *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini II*, ed. Rudolf WOLKAN, Wien 1912, s. 168.

<sup>344</sup> JAKOUBEK ZE STRÍBRA, *Výklad II*, s. 366.

<sup>345</sup> O časovém zakotvení díla Jaroslav BOUBÍN, *Chelčického spisy v Olomouckém sborníku*, in: Petr Chelčický, *Spisy z Olomouckého sborníku*, ed. Jaroslav Boubín, Praha 2016, s. 9 – 58, zde s. 19 – 20.

<sup>346</sup> J. BOUBÍN, *Chelčického spisy*, s. 22; J. J. JUKL, *Adamité*, s. 112.

<sup>347</sup> Jukl se dopočítává celkem čtyř kapitol, srov. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 113.

kde Chelčický vyčítá tábořskému duchovenstvu, kam až vede jeho pojetí, respektive znevážení eucharistie.<sup>348</sup> Toho se mají podle Chelčického držet rovněž adamité, rozuměj Húskovi následovníci: „*A zvláště ti rúhači smilní tomu sú rádi, což se od vás na potupu té svátosti mluví.*“<sup>349</sup> O něco níže pak následuje slavná věta, totiž že „*takoví napáchavše vražd a narúhavše se té svátosti, i obrátili se v smlilstvie ohavné do lesów a do zákutin, takže sú někteří na ostrově zmordováni i jinde.*“<sup>350</sup> Podruhé je adamitská sekta zaznamenána ke konci díla v 34. kapitole, přičemž zde zastává pozici exemplárního případu znevážení eucharistie a jejího podávání: „*Ovšem pak ti rúhači smilní, ješto držie rozomy vaše o svátosti [...], takoví svému převrácení převzděli sú následovanie skutków Kristových, láska božie, obcovanie svatých, večere Páně. Když se snášejí v obžerství a v hojném pití, při túlení a v jiném smilném popúzení – tomu přidati láska křesťanská, obcovanie svatých. V duchu smilném a tělestném ukazující sobě ochotensvie a řeči sladké množiece, aby se zdály láska božie a obcovanie svatých – a takové ohavnosti a skutky smilné zjevně nazývati jedenie těla Kristova.*“ Takoví jsou podle Chelčického slepí, a „*nerozomějíť jedení těla Kristova.*“ Chybou také je, že „*své rozkoši mrzké mají jako světlo dne božieho a následovanie života nového...*“<sup>351</sup>

Druhý z Chelčického spisů *O rotách českých*, ve kterém jihočeský spisovatel dělí tehdejší českou společnost na čtyři skupiny – roty, přináší daleko skrovnější zprávu.<sup>352</sup> Po prvních třech rotách, tedy rotě papežově, mistrů a kněží pražských a té třetí, kterou představují táborští kněží, se dostává na čtvrtou rotu, která „*není známá ani obzvláště zjevná.*“<sup>353</sup> Tato čtvrtá skupina má podle Chelčického přímo vyrůstat z roty třetí, tedy ze strany tábořských kněží. O této skupině se Chelčický vyjadřuje značně nepřátelsky, neboť „*mluví život Kristův, ale vede život Antikristův [...] ruší Krista z kořen etc., nebo jediné poběhlost lotrovská jest život jejich rozpuštěný a zoufání přezlého plný.*“<sup>354</sup> Tato rota však není jednotná a dělí se ve svém učení na další menší skupiny. Důležitý je v našem případě popis údajné věrouky právě některých příslušníků této čtvrté roty: „*A jiní pak nic z víry nedrží ani o Bohu ani o Kristu ani o pekle ani o hříchu ani o svědomí ani o Písmu, vše sau potupili;*

<sup>348</sup> „*Toť mám za rúhanie potupné, jakož diete: (...) chléb posvátný sa věc v svém přirození bezdušná (...), v svém přirození krta, netopíře anebo hada věc nižšie...*“ *Replika*, s. 84 – 85.

<sup>349</sup> *Replika*, s. 86.

<sup>350</sup> *Replika*, s. 86.

<sup>351</sup> *Replika*, s. 138.

<sup>352</sup> Datace spisu je značně rozkolísaná od počátku dvacátých až do první poloviny třicátých let. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 27. Lakonicky klade jeho sepsání před rok 1434. Naopak Jaroslav BOUBÍN jej datuje ještě před *Replikou proti Mikuláši Biskupcovi*. Srov. Jaroslav BOUBÍN, *K protipikartským traktátům Petra Chelčického a M. Jana Příbrama*, in: FHB 4, Praha 1982, s. 132.

<sup>353</sup> PETR CHELČICKÝ, *O rotách českých*, in: Noemi Rejchrtová (ed.), *Acta reformationem Bohemicam illustrantia*, Praha 1980, s. 95 – 99, zde s. 98.

<sup>354</sup> *O rotách českých*, s. 98.

a někteří nevěří i o vzkříšení posledním ani o dni soudném, jiní z nich toliko o smilství stojí, aby jeden muž všechny ženy k smilství měl. A to praví dokonalým životem smilniti svobodně, jísti a píti ustavičně, což břicho může snésti.“<sup>355</sup> Mnoho z učení čtvrté roty vychází z chiliastických článků kritizovaných již ke konci roku 1420, tudíž lze vztáhnout na chiliastické skupiny obecně.<sup>356</sup> Jakýkoliv bližší odkaz či ztotožnění s nežáreckými adamity postrádáme.

Další z výše uvedených spisů, který byl sepsán před vlastní Eneášovou tvorbou o českých zemích, jsou *Veršované letopisy*. Jedná se o jednoznačně protihusitsky zaměřený text, jehož datování je značně rozkolísané, a to takřka po celé 15. století. Nejistí jsme rovněž u osoby jejich autora.<sup>357</sup> Cenný je tento spis především pro situaci na Táboře počátkem dvacátých let, která zjevně představovala autorovu současnost. Klíčová je pro tuto práci finální pasáž díla, příznačně nesoucí název *O naháčích*. Čteme zde:

*„Tehda jiní, kteříž utekše zuostali,  
na Valovský les se brali.  
Blíž od Stráže na jednom ostrově byli,  
A tu (se) byli ohradili.  
I počechu odtud mordovati,  
Lidi, muže, ženy i děti v kolébkách zabijeti  
[...]  
Tento obyčej mějíchu:  
nazi všickni, muži i ženy, chodíchu,  
zkupíce se potom spolu léháchu.  
A když tak mnoho zlého činíchu  
a tak ohavně bydléchu,  
že nazi spolu tancováchu –  
panny i paní krásné mezi nimi bíchu –,  
tehdy Žižka posla lidu oděného  
čtyři sta dobrého,  
na tom ostrově je obehnachu,  
ale oni silně se bráníchu.*

---

<sup>355</sup> *O rotách českých*, s. 99.

<sup>356</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 114.

<sup>357</sup> K možnostem datace a možnému autorství Prokopa Písaře více F. SVEJKOVSKÝ (ed.), *Veršované skladby*, s. 40 – 42; Dále také J. J. JUKL, *Adamité*, s. 122 – 123.

*Tu hajtmána Bořka Klatovského zabichu.  
Potom jich vždy dobychu  
a mnoho jich tu zbichu  
a ostatek zpálichu.  
Tak to plémě pikhartské snide,  
potom tak mocně vzhuoru nevznide.* <sup>358</sup>

Posledním z inkriminovaných pramenů je *Kronika starého kolegiáta*, velmi volně spadající do souboru SLČ.<sup>359</sup> Dílo pokrývá období let 1419 až 1441 a datum jeho vzniku je kladeno do poloviny 15. století, přičemž vychází hned z několika textů, jednoho (který je podkladem pro takřka polovinu rozsahu) odjinud neznámého.<sup>360</sup> Kronika je však rozšířena o vlastní autorovy záznamy, které dokládají, že byl již současníkem počátečních dějů husitské revoluce, a proto má pro tyto roky vysokou informační hodnotu.<sup>361</sup> K adamitské epizodě však zaznamenává pouze lakonickou zprávu: „*Eodem eciam anno [1421] per Zizka et populum dominorum de Nova Domo et per dominos de Straž pikardi in quadam insula prope Val in die s. Ruffi occisi sunt ad XL utriusque sexus.*“<sup>362</sup>

Pokud jsem nyní shrnul možné zdroje informací, které mohl mít Eneáš Silvius k dispozici pro psaní o husitství či přesněji nežáreckých adamitech ve svých dopisech, respektive *Historii české*, nyní se zaměřím právě na jednotlivé Eneášovy texty. Prvním z nich je list kardinálu Juanu Carvajalovi z roku 1450, známý pod názvem *De concilio Basiliensi*. List tedy vznikl ještě předtím, než proběhla mise poselstva Fridricha III. do Čech na benešovský sněm. Součástí textu tohoto spisu je krátký popis adamitské sekty: „...*ex his quidam in tantum delirarunt, ut in altaris sacramento non verum Christi corpus, sed representationem memoriamque contineri putarent. Plerique mos fuit, ut nudi incederent Adamiteque vocarentur. His nihil proprii fuit neque certe uxores erant; in communi victum habebant unumque principem, quem vocaverunt Adam. Si quis libidine incensus in quampiam*

---

<sup>358</sup> *Veršované skladby*, s. 162 – 163. O Martínkově sektě a jejích prvotních osudech, se autor díla zmiňuje ještě před citovanou pasáží.

<sup>359</sup> Petr ČORNEJ, *Východočeská větev Starých letopisů a související texty*, in: Alena M. Černá – Petr Čornej – Markéta Klosová (edd.), *Staré letopisy české (východočeská větev a některé související texty)*, FRB – Series nova III, Praha 2018, s. XVII – XLVIII, zde s. XXXI.

<sup>360</sup> P. ČORNEJ, *Východočeská větev*, s. XXXI.

<sup>361</sup> P. ČORNEJ, *Východočeská větev*, s. XXXI – XXXIV.

<sup>362</sup> *Chronicon Veteris collegiati Pragensis*, in: A. M. Černá – P. Čornej – M. Klosová (edd.), *Staré letopisy české (východočeská větev)*, s. 77 – 126, zde s. 95. Na chybné datum vybití adamitů na den sv. Rufa (26. srpna) upozornil J. J. JUKL, *Adamité*, 123.



*fuit, apprehensa muliere, flexo genu ante principem stetit et, in hanc, inquit, spiritus meus exarsit. Quibus Adam, ite, ait, crescite et multiplicamini et replete terram. At hi, cum aliis hereticis non consonarent, brevi tempore deleti sunt.*<sup>363</sup> František Šmahel pokládá tuto zprávu za důkaz, že již roku 1450 disponoval Eneáš Silvius jistým aktovým materiálem z Čech, který mu umožnil danou zprávu sepsat.<sup>364</sup> Přirozeně tak vyvstává otázka, z jakého materiálu mohl čerpat? Navíc, pokud nám ze seznamu možných inspiračních zdrojů vypadává klíčová postava Jana Papouška ze Soběslavi, se kterým se budoucí papež setkal až příštího roku.

Podle mého názoru, v němž si dovolím s Františkem Šmahelem polemizovat, je otázka, nakolik je vůbec nutné počítat s tím, že Eneáš Silvius při psaní této zprávy disponoval nějakými podrobnějšími zprávami o sektě husitských adamitů?<sup>365</sup> Při letném pohledu na citovanou pasáž je totiž na první pohled patrné, že se jedná o poměrně obecný popis adamitské sekty, jak byla standardně charakterizována v průběhu středověku (příkladem může být i výše rozebraný případ adamitů v Kolíně nad Rýnem): následovali Adamova příkladu, potencionálním vůdcem sekty je (jak se z logiky věci jeví) postava Adama, ke kterému si sektáři chodili pro požehnání ve svém konání. Naopak zde chybí jakákoliv konkréta, která by tuto pasáž jasně identifikovala s prostředím nežáreckých adamitů. Případně zde najdeme zjevný rozpor, a to v osobě vůdce sekty – z Vavřincovy kroniky, respektive Žižkova listu známe vůdce Mojžiše, respektive Ježiše. Zdá se tedy, že z *Husitské kroniky* neobsahuje tato krátká zmínka v podstatě nic, a tudíž je nepravděpodobné, že by se Eneáš inspiroval zde. To samé lze konstatovat u většiny ostatních pramenů, v roce 1450 již potenciálně využitelných, které jsem zmínil výše. Celková situace tak vypadá spíše tak, že se Eneáš mohl z nějakého zdroje pouze dozvědět o existenci a vyhubení této sekty v rámci husitského hnutí, a celou událost podal ve světle klasického středověkého narativu o sektě naháčů.

I přesto je však možné vysledovat dva prameny, u kterých lze konstatovat možnost volného inspirování. Jakub Jiří Jukl rozpoznal jeden bod, ve kterém se list kardinálu Carvajalovi shoduje s Chelčického *Replikou proti Mikuláši Biskupcovi*. A sice v obou dílech je shodně vylíčeno znevážení eucharistie, které je úzce propojeno právě s adamitskou sektou, respektive vždy stojí na jejím počátku.<sup>366</sup> V druhém případě, který opět zaznamenal Jukl, se jedná o název adamitské sekty. Eneáš ve svém listu totiž používá název „adamite“ (později v *Historii české „adamitae“*), což se shoduje s traktátem mistra Ondřeje z Brodu *O původu*

<sup>363</sup> *Der Briefwechsel II*, s. 168.

<sup>364</sup> F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXI – XXXII.

<sup>365</sup> Poprvé již zde v práci s. 93 – 94, pozn. 344.

<sup>366</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 124.

husitů, přičemž právě mistr Ondřej použil toto pojmenování poprvé. Do té doby bylo pro adamitskou sektu užíváno ve shodě s antickými autory názvu „adamiani.“<sup>367</sup> Ve shodě s Juklem proto musím konstatovat, že tato shoda je minimálně zajímavá.

Daleko obsáhlejším textem je Piccolominiho *Historie česká*, která je pro adamitskou problematiku daleko stěžejnější. Jednak několik dalších let navíc, které od sebe sepsání listu kardinálu Carvajalovi a *Historie* dělilo, mohlo Eneáši poskytnout více času na přípravu a shromáždění potřebných pramenů. Ale především zde hrál důležitou roli faktor osobní návštěvy Čech, která autora přivedla na místa, jež popisoval, a umožnila mu osobní styk s těmi, kdo určovali běh v jeho barvitém vyprávění.

Samotná pasáž, ve které Eneáš Silvius líčí příběh nežáreckých adamitů, mnoho místa nezabírá. Shrnutí celé problematiky v *Historii české* vyšlo jejímu autorovi na několik málo krátkých odstavců. Takto zní 41. kapitola,<sup>368</sup> ve které jsou obsaženy: „*Mezitím se vynořilo v Čechách i další bezbožné a dříve neslýchané kacířství. Nějaký pikart pronikl z Belgie, překročiv Rýn, přes Německo do Čech, kde si získal jakýmsi kejklý důvěru a v krátké době k sobě přilákal nemalý houf mužů i žen, přikázal jim, aby chodili nazí, a nazval je adamity. Usadil se na kterémsi ostrově obtékaném řekou Lužnicí, tvrdil o sobě, že je syn Boží a že se jmenuje Adam.*

*Obcovali každý s každou, nebylo však dovoleno poznat ženu bez Adamova souhlasu. Ale jak kdo zapálen vášní vzplanul touhou po nějaké ženě, uchopil ji rukou, přišel k vůdci a pravil: „Pro tuto vzplanul můj duch.“ Na to vůdce odpověděl: „Jděte, rosíte, množte se a naplňte zemi.“ Říkal také, že ostatní lidé jsou otroky, oni však a ti, kdo se z nich narodí, jsou svobodní.*

*Čtyřicet mužů z nich odešlo z ostrova, vniklo do sousedních vsí, a zabilo mečem přes dvě stě venkovanů, o nichž tvrdili, že jsou synové ďábla. Žižka [...] vytáhl tedy s vojskem proti nim, dobyl ostrova a všechny adamity vyhladil mečem ušetřiv pouze dva, aby se od nich dozvěděl o jejich pověrách.“<sup>369</sup>*

---

<sup>367</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 15.

<sup>368</sup> Kapitola nese název *O kacířských adamitech (De Adamitis haereticis)*.

<sup>369</sup> *Aeneae Silvii Historia Bohemica*, edd. Dana Martínková – Alena Hadravová – Jiří Matl, Praha 1998, s. 118 – 119. Srov. latinský originál: „*Inter haec et alia apud Bohemos nefanda et inaudita prius emersit haeresis. Picardus quidam ex Gallia Belgica transmissus Rheno per Germaniam in Bohemiam penetravit, qui praestigiis quibusdam fidem sibi concilians brevi tempore non parvam virorum mulierumque plebem ad se traxit, quos nudos incedere iubens Adamitas vocavit et occupata insula quadam amne Lusinitio cincta filium Dei se dixit et Adam vocari.*

*Connubia eis promiscua fuere, nefas tamen iniussu Adam mulierem cognoscere. Sed ut quisque libidine incensus in aliquam exarsit, eam manu prehendit et adiens principem „in hanc“, inquit, „spiritus meus concaluit.“ Cui*

Tyto tři odstavce jsou veškerý prostor, který Eneáš Silvius nežáreckým adamitům věnuje. Na závěr však připojuje ještě osobní zkušenost (nikoliv nepodstatnou), že totiž, když byl v Čechách, sešel se s Oldřichem z Rožmberka, který měl údajně „u sebe v zajetí muže i ženy této sekty. Ženy prý veřejně tvrdily, že není svoboden ten, kdo užívá šatu, zejména kolem beder; a ty že u něho ve vězení porodily. Když je pak následujícího roku dal společně s muži upálit, snášely žár plamenů se smíchem a zpěvem.“<sup>370</sup>

Od roku 1450, kdy Eneáš zmínil české adamity v listu kardinálu Carvajalovi, se tento popis v mnohém liší – hlavně díky většímu prostoru, který je zde sektě dán. Je otázka, jestli se v prvním případě nechtěl Piccolomini dále rozepisovat, nebo u sebe ještě neměl dostatek podkladů pro obsáhlejší vyličení této události? Tak či tak, jsou v tomto případě obsažena mnohá konkréta, která už z celé záležitosti nedělají pouze pro středověk obecně sdílené vyprávění o adamitské sektě.<sup>371</sup>

Celá pasáž se na první pohled jeví jako zkrácené vyprávění Vavřincovy kroniky, které zredukovalo svoji předlohu pro větší dynamičnost. Stejně jako v *Husitské kronice* je zde zaznamenán příchod pikartů do Čech, kteří si zde získali značnou oblibu (Vavřinec z Březové konkretizuje jejich příchod přímo do Prahy, kde si měli získat přízeň dokonce i královny Žofie a královských dvořanů<sup>372</sup>). Piccolomini klade původ této sekty do Belgie, odkud měli do Čech přijít přes Německo – takovou informaci však žádný z předešlých pramenů neobsahuje.<sup>373</sup> Odtud Eneáš zcela přeskočí vyhnání Martínkových následovníků na Příběnice a zdejší události (tedy vynechává celou pikartsko-adamitskou epizodu), a věnuje se až adamitské sektě na řece Lužnici (!).<sup>374</sup> Zde se rozepisuje o jejich nestoudných praktikách, které se opět blíží Vavřincovu vyprávění, respektive Žižkovu listu. Počet sektářů se rovněž

---

*princeps „ite“, respondit, „crescite et multiplicamini et replete terram.“ Aiebat quoque ceteros homines servos esse, se vero et, qui ex eis nascerentur, liberos.*

*Ex his XL viri insulam exiere et intrantes vicinas villas evaginatīs gladiis super CC agrestes interfecere, quos diaboli filios asserebant. Zischa his auditis [...] duxit igitur in eos exercitum expugnataque insula Adamitas omnes gladio delevit duobus tantum reservatis, ex quibus gentis superstitionem cognosceret.“*

<sup>370</sup> *Aeneae Silvii Historia Bohemica*, s. 119. Srov. latinský originál: „...fuisse apud se viros et mulieres eius sectae captivos. Et mulieres quidem palam dixisse non esse liberos, qui vestibus et praesertim femoralibus uterentur; eas in carcere apud se peperisse; quam cum anno elapso simul cum viris igni tradidisset, ridentes cantantesque flammaram incendia pertulisse.

<sup>371</sup> Kloním se tak k tomu, že Šmahalem předpokládané písemné podklady při psaní o adamitech v listu kardinálu Carvajalovi z roku 1450, měl u sebe Piccolomini až v tomto případě.

<sup>372</sup> Srov. FRB V, s. 430 – 431.

<sup>373</sup> Velmi často se bez většího uvažování počítá s tím, že tuto informaci uvádí Vavřinec z Březové, takové přesvědčení je ovšem mylné. Pražský mistr nezmiňuje žádný původ zmíněných pikartů. Automaticky je tak počítáno právě s oblastí Pikardie, respektive Belgie. Úskalí takového předpokladu a odlišné používání označení „pikart“ v závislosti na geografické poloze nastínil R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 121 – 122.

<sup>374</sup> Byť je kladen adamitský ostrov na řeku Nežárku, podle nedostatečného Vavřincova lokalizování ostrova „mezi Veselím a hradem Jindřichovým“ není Eneášova domněnka o útočišti na Lužici až tak nepravděpodobná. Podobně je tomu s blízkostí vsi Val, která leží nedaleko mezi oběma řekami. Nutno podotknout, že žádné další prameny, které mohl mít Eneáš k dispozici, nejsou lokalizačně o moc přesnější.

shoduje, byť Žižkův list uvádí na ostrově zabitých 40 mužů i žen (XL utriusque sexus), Piccolomini počítá se 40 muži (tedy bez žen), kteří plenili v okolí (XL viri insulam exiere). Oba prameny se shodují tak v tom, že adamité škodili lidem v okolí, Eneáš se vyjadřuje konkrétně o „*sousedních vsích*“, ve kterých udává přes 200 zabitých. Jakoby se však nechtěl vzdát toho, co už o adamitech napsal, jsou mezi jednotlivé konkrétní údaje vloženy pasáže, které zařadil do svého popisu již roku 1450. Tyto části textu si s adamitským příběhem tak, jak byl vyličen předešlými prameny, zcela odporují, případně vůbec nejsou obsaženy. Chybné je kupříkladu lpění na vůdci sekty jménem Adam. Zcela nadbytečně je zde obsaženo Adamovo zvolání „*Jděte, rostte, množte se a naplňte zemi*“, které je zde ve stejném tvaru, jako v listu z roku 1450 („*ite, crestice et multiplicamini et replete terram*“). Konečně pak, co se týče samotného závěru sekty, Vavřinec píše o likvidaci sekty zbraněmi či upálení sektářů, Eneáš plameny vůbec nezmiňuje. Oba prameny se neshodují ani v počtu ponechaných na živu, aby vyprávěli o učení své skupiny. Zatímco Žižkův list informuje pouze o jednom přežitém adamitovi, v *Historii české* jsou ponecháni naživu hned dva.

Je s podivem, že by se Eneáš dopustil tolika nepravd, pokud by u sebe Vavřincovu kroniku měl jako předlohu. Podle uvedeného se však zdá, že z ní měl možnost čerpat obsažené (a leckdy jedinečné) informace. Je tedy otázkou, proč by se například dopouštěl vědomých chyb, které navíc nemají na dynamiku ani skutkovou podstatu příběhu žádný efekt? Samozřejmostí je také položit si otázku, v jakém stavu vůbec informace z Vavřincovy kroniky obdržel? I pokud vycházíme z Eneášova vlastního sdělení ve výkladu *O výchově dítek* o zkušenostech s českými kronikami, nemusel mít text Vavřincova díla vůbec u sebe. To by podporovala skutečnost, že adamitské pasáže v obou dílech nevykazují žádné textové shody. Od svých zpravodajů snad mohl obdržet pouze nějaký druh výpisků? Nebo mu bylo někým z jeho českých informátorů pouze slovně sděleno, co Žižkův list obsahoval – přičemž toto ústní předání mohlo být zkresleno nedostatkem lidské paměti? Těžko odhadovat. S konečnou platností se však zdá, že povědomí o tom, co Vavřincova kronika o husitských adamitech obsahuje, Eneáš Silvius měl. Zbývající informace, které potřeboval pro podání uceleného příběhu, si pak mohl zcela ve stylu svého psaní, jehož cílem bylo v první řadě zaujmout čtenáře, vyfabulovat či doplnit podle obecně známého adamitského narativu.

Co se dalších zmíněných pramenů týče, tolik prostoru ke srovnání nenabízejí. Informace v nich obsažené jsou natolik obecné nebo kusé, že nelze určit, jestli mohly nějak výrazně sloužit jako informační zdroj pro *Historii*. Lehce předpokládat to můžeme u *Repliky* a traktátu *O původu husitů*. Tedy pokud by skutečně platily Juklovy postřehy již k listu z roku 1450 ohledně spojitosti či přesněji popsané gradace: znevážení eucharistie – adamitství;

respektive užití tvaru „adamitae“.<sup>375</sup> *Veršované letopisy*, jejichž podobnost s Vavřincovou kronikou je jen stěží přehlednutelná, se blíží Eneášovu vyprávění toliko v detailu vsí, na které měli adamité útočit. Jako jediný tento pramen totiž útoky na okolní vesnice vůbec zmiňuje, byť na rozdíl od díla věhlasného humanisty se autor letopisů nespokojil pouze s obecným konstatováním, ale jednotlivé lokality pečlivě vyjmenovává.<sup>376</sup> *Kronika starého kolegiáta* pak nabízí možnost ke srovnání vůbec nejmenší. Ve svém krátké sdělení se shoduje s Eneášovou *Historií* pouze v číslovce 40 (reprezentující počet zabitých sektářů), a poté ve vyjádření, že se celá příhoda dala na „jakémsi ostrově“ (oba prameny shodně „*quadam insula*“).<sup>377</sup>

Tolik lze tedy na těchto stránkách vyjádřit k porovnání jednotlivých pramenů psaných před rokem 1458 s *Historií českou*. Zbývá se ptát, nakolik lze oba Eneášovy příspěvky k pramenné základně o českých adamitech brát za bernou minci a opírat na nich historickou skutečnost antinomistických prvků této údajné sekty? Jak se z výše napsaného zdá, popis adamitů se na stránkách *Historie* skládá z informací obsažených v předešlých pramenech, respektive především v *Husitské kronice*, a zřejmě (v této práci po kolikáté už) obecného středověkého narativu o adamitské herezi.<sup>378</sup> Co se týče dopisu kardinálu Juanu Carvajalovi z roku 1450, je tam podle mého soudu užití všeobecně rozšířeného narativu více než evidentní, a to mimo jiné proto, že byť v něm dochází k zasazení sekty adamitů do českých zemí, není zde užito takřka žádného konkréta, které by aplikaci na české prostředí indikovalo.

Adamitský příběh skvěle zapadá do celkové kompozice *Historie české*, a to už od její předmluvy.<sup>379</sup> Dochází zde v podstatě ke stejnému budování (či spíše vnucování) obrazu, jaký jsem nastínil výše u rozboru *Husitské kroniky*. O detailní rozbor se v tomto případě zasloužil již Vojtěch Bažant,<sup>380</sup> tudíž není nutné v jeho práci zjištěné poznatky opakovat. Stručně se dá pouze shrnout, že Češi, respektive husité, na než je důraz Silviovy *Historie* kladen především, zastávají v jejím vyprávění exemplární příklad současného neutěšeného stavu křesťanstva:<sup>381</sup> „*Lze to pozorovat u všech národů na zemi, dostatečným svědectvím by však mohly být Čechy,*

---

<sup>375</sup> Jukl uvádí, že v *Historii české* je pro pojmenování adamitů užití mistrem Ondřejem z Brodu zapsaný tvar „adamite“ respektive „adamitae“. V textu 41. kapitoly je skutečně užito tvaru „adamitae“, a to v akuzativu plurálu první deklinace (*Adamitas*). V nadpisu kapitoly se Eneáš Silvius nicméně přidržuje klasického „adamiani“, konkrétně v ablativu plurálu druhé deklinace (*De Adamitis haereticis*).

<sup>376</sup> Srov. *Veršované skladby*, s. 162.

<sup>377</sup> V *Historii české* pouze v přeloženém slovosledu. Srov. *Chronicon Veteris collegiati Pragensis*, s. 95.

<sup>378</sup> Jak ukázala Pavlína Cermanová, adamitská hereze se v očích katolické církve nutně jevila jako průvodní znak herezí eucharistických. Srov. P. CERMANOVÁ, *Murder*.

<sup>379</sup> O funkci předmluvy a jejich formativní funkci Miloslav ŠVÁB, *Prology a epilogy v české předhusitské literatuře*, Praha 1966.

<sup>380</sup> Vojtěch BAŽANT, *Husité, Turci a pravá víra u Aenea Silvia Piccolominiho*, in: Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku, Praha 2016, s. 220 – 228.

<sup>381</sup> V. BAŽANT, *Husité*, s. 221.

kteď zůstávají v naší době nejhorší lidé, kteří odmítli poslušnost římské církvi...“<sup>382</sup> Už od počátku je tak dáno, jakou optikou bude na husity nahlíženo. Tito „loupeživí lidé“ proto vynikají ve vraždách, rozvracení církve, žijí „bez dobrých mravů, v loupežích, cizoložství a ve vši nemravnosti....“<sup>383</sup> Za této situace je zcela logické, že adamitská epizoda nesměla být v takovém vyprávění vynechána.

Jakýmsi prologem k rozsáhlému antihusitskému narativu, jenž je v *Historii české* vybudován, je Piccolominiho dopis kardinálu Carvajalovi z roku 1451, který byl sepsán po Eneášových osobních zkušenostech s kacířskými Čechy.<sup>384</sup> Tento dopis je plný hereziologických kliše, odrážejících se například v popisu obyvatel Tábora: „*tomu scházelo oko, onomu ruka a abych užil slov Vergiliových, byla hnusná podívaná na spánky zbavené ušních boltců a na chřípě zmrzačená hnusným bolákem.*“<sup>385</sup> Samotné město pak označil za „*útočiště kacířů; neboť každá nestvůrná bezbožnost a každé rouhání, jež se vyskytují u křesťanů, sem se uchylují a mají zde ochranu a je tam tolik kacířství, co hlav a každý smí věřit, v co chce [...], jaký to přibýtek Satanův, jaký chrám Belialův a jaká to říše Luciperova*“<sup>386</sup>

Právě tento Eneášův dopis je příkladnou ilustrací toho, jak plodný humanistický autor ke svému dílu přistupoval. Po zde zachycené osobní návštěvě Čech se totiž zcela změnil styl, jakým se o husitech budoucí papež vyjadřoval. Howard Kaminsky dokázal tuto proměnu mistrně rozebrat právě na porovnání Eneášova vztahu k husitství v dopisu kardinálu Carvajalovi z roku 1450 a *Historie české*. Všiml si, že v pozdější práci došlo pod dojmem návštěvy Čech ke zcela vědomému negativnímu zkreslení husitů, které se projevilo především v Eneášově vysvětlení vzniku husitství.<sup>387</sup> K jeho základům postavil mimo jiné sektu

<sup>382</sup> *Aeneae Silvii Historia Bohemica*, s. 3.

<sup>383</sup> *Aeneae Silvii Historia Bohemica*, s. 3.

<sup>384</sup> Původní latinsky psaný dopis v *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini III-1*, ed. Rudolf WOLKAN, Wien 1918, s. 22 – 57. Český překlad zhotovil Augustin KADLEC (ed.), *List Eneáše Silvia o cestě na sněm do Benešova a o dvojí zastávce v Táboře*, in: Jihočeský sborník historický 22, 1953, s. 107 – 112 a 133 – 148. Dopis rozebral a do kontextu Piccolominiho vyjadřování se vůči husitům zařadil H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 281 – 309.

<sup>385</sup> *List Eneáše Silvia o cestě*, s. 107. Srov. „*Huic oculus defuit, illi manus, et ut Virgilianis utamur verbis, fedum videre fuit, populataque tempora raptis auribus et truncas ingonesto vulnere nares.*“ *Der Briefwechsel III-1*, s. 23.

<sup>386</sup> *List Eneáše Silvia o cestě*, s. 107 – 109. Srov. „*Sic oppidum ingressi locum vidimus, quem nisi hereticorum arcem aut asylum vocem, nescio quo appellem nomine; nam quaecunque deteguntur inter Christianos impietatis ac blasphemiarum monstra, huc confugiunt tutamentumque habent, ubi tot sunt hereses quot capita et libertas est, que velitis credere [...], quale domicilium Sathane, quod templum Belial, quod regnum Luciferi.*“ *Der Briefwechsel*, s. 23 – 27.

<sup>387</sup> H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 284 – 287. Ke zkreslení došlo i přes zcela prokazatelnou znalost skutečného stavu věcí. Zatímco, slovy Howarda Kaminského, v listu z roku 1450 Eneáš Silvius zachycuje počátky husitství poměrně spolehlivě, v *Historii české* je tomu zcela jinak. Jeho původ vysvětluje v osobních ambicích husitských kněží, kteří si na účasti v hnutí hodlali kompenzovat nezdařilé ambice. Konflikt je také postaven do roviny nacionálního boje Čechů s Němci. Srov. *Aeneae Silvii Historia Bohemica*, s. 93 – 95.

valdenských, což se zdá být důsledkem obdržených Papouškových spisů, které husity s valdenskými ztotožňují.<sup>388</sup> Démonizace husitů se pak váže především k Táboru, ve kterém měli bydlet ti nejhorší z nejhorších. Co ale Eneáše Silvia k démonizaci táboritů a jejich města vedlo? Podle Kaminského to byl především nový společenský řád (navíc funkční), který převracel zažitý řád středověkého katolíka vzhůru nohama, a tudíž byl Tábor, místo „manifestace společenské anarchie“, prostorem vysloveně d'ábelským (se vším, co k tomu náleží).<sup>389</sup> Celkové dojmy z kacířských Čech pak v očích Eneáše smyly veškeré rozdíly mezi jednotlivými husitskými stranami (které dříve rozlišoval), a tak šmahem všechny odsoudil jakožto jednu herezi.<sup>390</sup>

List z roku 1451 tak představuje zajímavý a podnětný materiál, který stojí na pomezí dvou rozdílných pohledů jeho autora na husitské hnutí. Zároveň ilustruje, jak se osobní zkušenost a dojmy z nepřátelského místa přelily v efektní vyjadřování a popis plný ustálených hereziologických klišé, jako je například fyzicky odpudivý vzhled husitů, respektive táboritů, nebo označení města jako říše Luciferovy, plné všemožných herezí, na které si autor popisu jenom vzpomene.<sup>391</sup> Tento narativ pak Eneáš neopouští ani v *Historii české*, kde k němu neváhá připojit zjevné nepravdy. Právě kvůli tomu se Piccolominiho dílo, respektive jeho spolehlivost coby pramenného zdroje informací, stala terčem nemalé kritiky.<sup>392</sup> Závěrem lze práci Eneáše Silvia Piccolominiho shrnout slovy Petra Čorneje, který trefně poznamenal, že budoucí papež tvořil čtivou a poutavou literární práci, která se mohla se skutečností v mnoha ohledech zcela pohodlně rozcházet.<sup>393</sup>

---

<sup>388</sup> H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 291.

<sup>389</sup> H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 293.

<sup>390</sup> H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 294 – 295.

<sup>391</sup> Rudolf Urbánek si navíc všiml rozporu v Eneášově popisu táborské svobody vyznání, který se střetává s přísnými tresty, kterými byli na Táboře volnomyšlenkáři trestáni. Srov. R. URBÁNEK, *Věk poděbradský II*, s. 532. Podobně Týž, *Věk poděbradský III*, s. 599 – 600.

<sup>392</sup> Uvést lze například Isaca de Beausobre, který podle Františka Šmahela projevil vůči Eneášovu dílu „kritičnost hodnou obdivu.“ Srov. F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XLVIII. Dále třeba Josef Dobrovský ve svých *Dějínách českých pikartů a adamitů*; obsáhle také František Palacký a mnozí další. Široký výčet literatury uvádí F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XLVIII – LI.

<sup>393</sup> P. ČORNEJ, *Tajemství*, s. 61. O podřízenosti faktů před literárním ztvárněním v díle Eneáše Silvia také H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 283 – 284.

## 6. Závěr

Již v úvodu této práce jsem uvedl, že téma husitských adamitů je dlouhodobě diskutovaná problematika v rámci bádání o husitském hnutí, na jejíž skutečné povaze se po celá staletí neshodli pisatelé napříč konfesemi, ale ani moderní historici několika generací. Věřím, že nejen v přehledové kapitole o stavu dosavadního bádání, ale také ve zbytku práce se mi podařilo ukázat, jak moc je otázka husitského adamitství složitým problémem, a nakolik se jednotliví autoři, kteří mu věnovali svoji pozornost, ve svých závěrech rozcházejí. Rovněž jsem avizoval, že se nepokusím, a vlastně ani neodvažuji, vyslovit jakýkoliv závěr, který by dal za pravdu té či oné straně – zda skupina radikálních chiliastů, jež našla své útočiště na řece Nežárce, skutečně propadla antinomistickým skutkům v takové podobě, jak jsou prezentovány soudobými prameny, či nikoliv? Naprosto spolehlivě to ostatně tvrdit ani nelze. Byť se oba názorové tábory v otázce historicity adamitské sekty zcela rozcházejí (až na výjimky, jakou je například Petr Čornej, stojící někde mezi oběma skupinami), pádné argumenty pro podporu svých tvrzení nabízejí obě strany; a k dispozici není dostatek informační jistoty, tedy неотředitelných důkazů, pro konečné rozřešení celého sporu.

Pravdou ovšem je, že doba slepého přepisování a dalšího šíření adamitského příběhu tak, jak byl v soudobých pramenech zaznamenán,<sup>394</sup> již dávno minula. Současné bádání o adamitské otázce přistupuje k celé problematice daleko opatrněji, a naopak převládá spíše kritický pohled, hodnotící v pramenech prezentovaný obraz adamitů s odstupem. Ten umísťuje nežárecké adamity spíše do říše bajek, slovy Alexandra Patschovského lze hledat původ adamitů „v hlavách jejich protivníků a nikde jinde.“<sup>395</sup> Děje se tak na pozadí nového přístupu k celému tématu, který nepracuje pouze v úzce vymezeném zkoumání jednotlivých pramenů, ale zasazuje je do širšího kulturního kontextu středověkého člověka-vzdělance. Narážím zde především na otázku hereziologických klišé, respektive přístupu té části středověké společnosti, držící společenský monopol na určování konformních hodnot (ať už jde obecně o katolickou církev, či ve zkoumané době v Čechách o umírněné husity), k nonkonformním skupinám, vůči nimž se vymezuje. Právě započtení celé této problematiky o přístupu církevní inteligence k herezím (které ve skutečnosti obsahují i pouze domnělé heretiky) do zkoumání o husitských adamitech vrhá na celou problematiku nové světlo, které historicitu adamitské sekty staví do tak problematické roviny. Při čtení výše psaných stran si zajisté nešlo nevšimnout, že nositeli tohoto relativně nového přístupu jsou především

<sup>394</sup> Užívám podobného vyjádření, jakým se k celé otázce adamitů postavil J. DOBROVSKÝ, *Dějiny*, s. 15.

<sup>395</sup> A. PATSCHOVSKÝ, *Bludiště*, s. 191.



zahraniční historici – Alexander Patschovsky či Robert E. Lerner. V českém prostředí zastává obdobně rezervovaný pohled vůči husitským naháčům Pavlína Cermanová.

Na druhé straně stojí práce Jakuba Jiřího Jukla – fakticky jediná monografie, která kdy byla o husitských adamitech vydána (dítko Josefa Dobrovského je více obhajobou českých bratří, než samostatnou monografií o adamitech). Jukl je dnes prakticky jediným významnějším reprezentantem tradičního názorového proudu, který zastává z pramenů dochovaný adamitský obraz. Avšak jak jsem již výše několikrát upozornil, jeho práce čítá mnohé metodologické problémy, které vedou k zavádějícím výsledkům.

Moje práce se odrazila z úvah a názorů, které do bádání o adamitech vnesla strana odpůrců historicity jejich obrazu. Vytyčil jsem si cíl blíže prozkoumat tematiku herezí a tradičních středověkých klíšé spojených s nonkonformními společenskými skupinami. Na tomto vědomostním základě jsem si pak položil první z otázek – nakolik se v dílech autorů uplatnily (pokud vůbec) pro středověk tolik typická hereziologická klíšé a topoi? Následný rozbor ukázal, že ve všech čtyřech dílech, která byla v rámci metody sondy pro tuto práci vybrána, došlo k využití ustálených obrátů užívaných vůči heretickým skupinám. Autoři těchto děl byli produkty své doby, a užívaná topoi zcela dobře znali. Vzhledem k tomu, že psali o českém prostředí husitských válek, respektive adamitech – jejichž byli všichni odpůrci – netýkaly se jimi vylíčené stereotypní obrazy žádných vzdálených sekt (a leckdy jen domnělých) sekt, ale jim nepohodlných a v jejich očích neméně bezbožných husitů (v případě Vavřince z Březové těch radikálních). Nejednou tedy v kýžených pramenech narážíme na „vlky v rouše beránčím“ či „d'ábelské bratrstvo,“ jehož členové trpí všemožnými neduhy a tělesným znetvořením.

Velmi zajímavým se v této souvislosti jeví případ adamitů z Kolína nad Rýnem, respektive bekyň z polské Svídnice. Jak se ukázalo, jejich příběh nebyl záležitostí pouze lokálního charakteru, ale byl znám dokonce až v daleké Itálii. Pavlína Cermanová navíc ukázala, že jeho klíčové momenty a aspekty doznaly ve středověku dlouhého vývoje, a tudíž základní obraz adamitské sekty podobné té kolínské byl znám již dávno předtím.<sup>396</sup> V rámci rozboru Žižkova listu zařazeného do *Husitské kroniky* se mi podařilo ilustrovat, že zde zaznamenaný popis Žižkou vyhlazených husitských adamitů (původních následovníků Martínka Húsky) má s představeným klasickým narativem mnoho společného. Ano, oba obrazy sice nejsou shodné, jsou ovšem velmi podobné. Vykazují takovou míru podobnosti, že se musí člověk ptát, jaká je pravděpodobnost, že by autor Žižkova listu sepsal obraz

---

<sup>396</sup> P. CERMANOVÁ, *Murder*.

adamitské sekty natolik podobný tomu univerzálně prezentovanému (a to nejen obecně známými skutky adamitů, ale i konkrétní kompozicí textu a vývojem narativu celého příběhu), aniž by jej znal z jiné předlohy a něco si z ní nevypůjčil? Doplnující otázkou pak jen může být zamyšlení, zda mohla být onou předlohou díla Jana z Viktrinku či Williama z Egmontu, se kterými jsem Žižkův list porovnával, a se kterými se tak nápadně shoduje? Univerzální popis adamitů použil rovněž Eneáš Silvius Piccolomini v listu kardinálu Carvajalovi z roku 1450, nicméně ten se s výše vypsány díly neshoduje. Celá věc tak působí dojmem, že dva ze tří zkoumaných autorů utvořili jádro případu husitských adamitů pomocí obecně známého antiheretického příběhu, který měl ve středověké Evropě časově i geograficky hluboce zapuštěné kořeny, a mezi vzdělanými autory nebyl ničím neznámým.

Ve druhé otázce jsem se tázal, jaké jsou zdroje jednotlivých autorů – odkud své informace o adamitech čerpali, jaký byl vztah mezi jednotlivými díly, a zda se zkoumaní pisatelé navzájem ovlivňovali, případně zda od sebe pouze nekriticky neopisovali? Tato otázka je přitom úzce provázána s tou první.

U prvního z děl, traktátu mistra Ondřeje *O původu husitů*, se otázka původu autorových informací zodpovídá velmi obtížně. Traktát byl sepsán snad nejpozději roku 1422, ovšem ještě roku předchozího se mistr Ondřej pohyboval v Čechách. Teoreticky tak ještě mohl být svědkem čtení Žižkova listu, pokud lze jeho sepsání do tohoto roku skutečně zařadit. Na druhou stranu však v traktátu nečteme žádná konkrétní fakta, která Žižkův list obsahoval – a je otázkou, zda by autor v husity kompromitujícím díle takovéto peprnosti vynechal? Informace v traktátu jsou zkrátka natolik obecné a kusé, že není nutné Žižkův list jako autorovu předlohu nutně předpokládat. Již zmíněná antiheretická topoi, která se v Ondřejově díle nachází (včetně výčtu herezí s módní sektou svobodného ducha a hned za ní jako nutně následující adamitství), pak mohou autorovu předlohu zařadit spíše do oblasti ve středověku obecně sdílených klišé o hereticích a nonkonformních společenských skupinách.

Pro *Husitskou kroniku* Vavřince z Březové platí, že její autor byl současně popisovaných dějů, které sledoval z pražského centra. Z této pozice měl k dispozici celou řadu materiálů, které při psaní své kroniky použil. Pro adamitskou pasáž byl využit Žižkův list adresovaný do Prahy, zpravující o likvidační akci na Nežárce. Tento zdrojový materiál je však problematický, a než cokoliv jiného se zdá být především očerňujícím pamfletem.<sup>397</sup> Jak jsem ukázal výše, je navíc až podezřele podobný dalším pramenům napříč Evropou, které o údajné adamitské sektě píší. Autorovi Žižkova listu, ať už jím byl kdokoliv, tak pravděpodobně

---

<sup>397</sup> P. ČORNEJ, *Světla a stíny*, s. 354.

sloužila jako zdroj inspirace znalost tohoto příběhu, dost možná i konkrétních děl, která jej obsahují. Pokud měl list sloužit jako exemplum, což je více než pravděpodobné, mohl být univerzální příběh zcela bez problémů aktualizován na potřebné místo a dobu, a obsazen konkrétními (širšímu publiky známými) aktéry, kteří celé záležitosti vnukli značku pravdivosti.<sup>398</sup> Adamitská epizoda ve Vavřincově díle je navíc součástí v kronice dlouhodobě budovaného negativního obrazu radikálních husitů (především těch znevažující eucharistickou svátost), a tedy i s vědomím tohoto zjištění je třeba ke zde popsanému obrazu radikálů – tedy i adamitů – přistupovat.

U Eneáše Silvia Piccolominiho, který psal své texty o husitských Čechách s třicetiletým zpožděním po adamitské epizodě, platí, že se mohl opírat o široké zdroje informací. Ať již šlo o jeho české kolegy v císařské kanceláři, jedince které osobně poznal při své cestě do Čech roku 1451, nebo o písemný materiál domácí provenience. Mezi ten patřily rovněž zde napsané kroniky, jejichž znalost potvrdil sám Eneáš Silvius v díle *O výchově dítek*. Mohlo při psaní o adamitech posloužit také dílo mistra Vavřince, respektive zde obsažený Žižkův list? V případě dopisu kardinálu Carvajalovi z roku 1451 se to zdá být nepravděpodobné. Zde budoucí papež zřejmě použil obecně sdílený adamitský narativ, aby tak zachytil nežárecké události, o kterých se zřejmě jen letmo dozvěděl. Jinak se tomu zdá být v *Historii české*. Provedený rozbor inkriminovaných pasáží prozrazuje, že Eneáš se o informacích v Žižkově listu nějakým způsobem dozvěděl. Zdá se ale, že k jeho bližšímu prozkoumání se již nedostal, neboť jím podaný adamitský příběh se s tím v *Husitské kronice* ne nepodstatně rozchází. Je tak podle mého dosti pravděpodobné, že humanistickému pisateli mohl někdo ústně či písemně zprostředkovat parafrázi očerňujícího dopisu o adamitské tragédii, přičemž toto znění doznalo jistých nedokonalostí, a to vinou zprostředkovatele. Eneáš pak tyto informace doplnil těmi, které byly součástí ve středověku obecně sdíleného obrazu adamitské sekty.

Je také otázkou, nakolik se mohl stát zdrojem informací spisek mistra Ondřeje z Brodu *O původu husitů*, se svými lakonickými poznámkami. Postřeh Jakuba Jiřího Jukla o shodném latinském názvu adamitů (*adamitae*) takovou možnost přímo nabízí.<sup>399</sup> Tím se však traktát v informacích o adamitech vyčerpává. Podobně skrovný moment nabízí podle Jukla také Chelčického *Replika proti Mikuláš Biskupcovi*, která shodně s listem kardinálu Carvajalovi úzce propojuje znevážení eucharistie s adamitskou sektou.<sup>400</sup> Co se ostatních pramenů do roku

---

<sup>398</sup> Více se o aktualizaci univerzálních exemplů rozepisuje A. GUREVIČ, s. 27 – 29, nebo 31 – 32.

<sup>399</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 15.

<sup>400</sup> J. J. JUKL, *Adamité*, s. 124.

1450 sepsaných týče, nelze předpokládat, že by Eneášovi Silviu poskytly nějakou bližší informační oporu.

Závěrem lze konstatovat, že obraz adamitské sekty vznikl pod pery jejích odpůrců, bez ohledu na vyznávanou konfesi. Každý ze zde rozebraných pramenů je v otázce husitských adamitů dosti jedinečným dílem, který přináší své informace. Při uvažování o historicitě obrazu adamitské sekty uvnitř husitského hnutí je však třeba brát v potaz, že vznikl na staletí budovaném přístupu středověkého člověka k „cizímu“, speciálně na hereziologických klišé. Právě ta, spolu s využitím již napsaných děl jiných autorů, promlouvala do podoby obrazu husitských adamitů, které prameny první poloviny 15. století prezentují.

## **Seznam použitých zkratek**

FRB = Fontes rerum Bohemicarum

FHB = Folia Historica Bohemica

ČČH = Český časopis historický

SRG = Scriptores rerum Germanicarum

MGH (SS) = Monumenta Germaniae Historica (Scriptores)

## Vydané prameny

*Aeneae Silvii Historia Bohemica*, edd. Dana Martínková – Alena Hadravová – Jiří Matl, Praha 1998

*Annales Agrippinenses*, in: G. H. Pertz (ed.), MGH SS XVI, Hannover 1859, s. 736 – 738

*Cestopis tzv. Mandevilla*, ed. František Šimek, Praha 1963

*De haeresibus*, in Aurelii Augustini opera XIII/2 (Corpus christianorum SL XLVI), Turnholt 1969, s. 290 – 345

*Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini II*, ed. Rudolf WOLKAN, Wien 1912

*Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini III-1*, ed. Rudolf WOLKAN, Wien 1918

*Chronica regia Coloniensis*, in: G. Waitz (ed.), MGH-SRG XVIII, Hannover 1880

*Chronicon Veteris collegiati Pragensis*, in: A. M. Černá – P. Čornej – M. Klosová (edd.), Staré letopisy české (východočeská větev), s. 77 – 126

*Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, I, reprint Oxford 1962, VIII, 5, 14

JAKOUBEK ZE STRÍBRA, *Výklad na zjevení sv. Jana II*, ed. František Šimek, Praha 1933

JAN Z VIKTRINKU, *Liber certarum historiarum II*, in: F. Schneider (ed.), MGH-SRG XXXVI, Hannover a Lipsko 1910

*List Eneáše Silvia o cestě na sněm do Benešova a o dvojí zastávce v Táboře*, in: Augustin Kadlec (ed.), Jihočeský sborník historický 22, 1953, s. 107 – 112 a 133 – 148

M. ONDŘEJ Z BRODU, *Visiones Ioannis, archiepiscopi Pragensis, et earundem explicaciones*, ed. Jaroslav Kadlec, Tábor 1980

*Notae Colonienses*, in: G. Waitz (ed.), MGH SS XXIV, Hannover 1879, s. 362 – 366

*(O zajetí Zikmunda Korybuta)*, in: Bohuslav Havránek – Josef Hrabák – Jiří Daňhelka (edd.), Výbor z české literatury doby husitské I, Praha 1963, s. 327 – 332

PETR CHELČICKÝ, *O rotách českých*, in: Noemi Rejchrtová (ed.), Acta reformationem Bohemicam illustrantia, Praha 1980, s. 95 – 99

PETR Z VAUX-EN-CERNAY, *Albigenská historie*, ed. Jana Zachová, Praha 2022

*Poselství krále Jiřího do Říma k papeži roku 1462*, in: Adolf Patera (ed.), Archiv český VIII, Praha 1888, s. 321 – 364

*Replika proti Mikuláši Biskupcovi*, in: Jaroslav Boubín (ed.), Spisy z Olomouckého sborníku, Praha 2016, s. 59 – 140

*Václav, Havel a Tábor*, in: František Svejkský (ed.), *Veršované skladby doby husitské*, Praha 1963, s. 116 – 150

VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, ed. Marie Bláhová, Praha 1979

VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Kronika husitská*, in: Jaroslav Goll (ed.), FRB V, Praha 1893, s. 327 – 534

*Veršované letopisy*, in: František Svejkský (ed.), *Veršované skladby doby husitské*, Praha 1963, s. 156 – 163

*Willelmi chronicon monachi et procuratoris Egmondani*, in: A. Mattheaus (ed.), *Veteris aevi analecta II*, Hague 1738, s. 425 – 718

## Seznam použité literatury

- BARTOŠ, František M, *Husitská revoluce. I, Doba Žižkova 1415 – 1426*, Praha 1965
- BARTOŠ, František M, *Husitství a cizina*, Praha 1931
- BARTOŠ, František M, Z husitského a bratrského dějepisectví IV. Z nových i starých spisů Vavřince z Březové, in: *Časopis Musea království Českého* 94/4, 1920, s. 193 – 203
- BAŽANT, Vojtěch, *Husité, Turci a pravá víra u Aenea Silvia Piccolominiho*, in: Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku, Praha 2016, s. 219 – 237
- BAŽANT, Vojtěch, VEJRYCHOVÁ, Věra, *Narativní utváření odlišnosti v pozdním středověku*, in: Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku, Praha 2016, s. 11 – 30
- BAYLE, Peter, *Historical and critical Dictionary I*, London 1826, dostupné online: <[https://books.google.cz/books?id=qCbDP5xBEdYC&pg=PP13&hl=cs&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.cz/books?id=qCbDP5xBEdYC&pg=PP13&hl=cs&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false)> (ověřeno 6. 8. 2023)
- BOUBÍN, Jaroslav, *K protipikartským traktátům Petra Chelčického a M. Jana Příbrama*, in: FHB 4, Praha 1982, s. 127 – 159
- CERMANOVÁ, Pavlína, *Čechy na konci věků*, Praha 2013
- CERMANOVÁ, Pavlína, *Murder by Night, Fornicate by Day: Radical Sects and Negotiating the eucharist heresy in Hussite Bohemia*, v tisku
- ČORNEJ, Petr, *Adamité – tabu 15. i 19. století?*, in: Sex a tabu v české kultuře 19. století, Praha 1999
- ČORNEJ, Petr, *Jan Žižka. Život a doba husitského válečníka*, Praha 2019
- ČORNEJ, Petr, *Světla a stíny husitství*, Praha 2020<sup>2</sup>
- ČORNEJ, Petr, *Husitská revoluce: Stručná historie*, Praha 2021
- ČORNEJ, Petr, *Rozhled, názory a postoje husitské inteligence v zrcadle dějepisectví 15. století*, Praha 1986
- ČORNEJ, Petr, *Tzv. Kronika univerzity pražské a její místo v husitské historiografii*, in: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 23/1, 1983, s. 7 – 25
- ČORNEJ, Petr, *Tajemství českých kronik*, Praha 2003<sup>2</sup>
- DOBROVSKÝ, Josef, *Dějiny českých pikartů a adamitů*, Praha 1978
- DODDS, Eric R, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha 1997
- DUŠEK, Ladislav, *Kronika tzv. Beneše Minority a její pokračování*, in: Minulosti západočeského kraje, 26, 1990, s. 7 – 112



- FIELD, Sean L, *The Heresy of the Templars and the Dream of a French Inquisition*, in: *Late Medieval Heresy: New Perspectives*, Cambridge 2019, s. 14 – 34
- FLAJŠHANS, Václav, *Traktáty Husovy a Kronika Vavřincova*, in: *Listy filologické*, 61, 1934, s. 54 – 66
- GIVEN, James B, *Inkvizice a středověká společnost. Moc, kázeň a odpor v Languedocu*, Neratovice 2008
- GUREVIČ, Aron J, *Kultura a společnost středověké Evropy očima současníků. Exempla 13. století*, Praha 2022
- HARTL, Pavel, HARTLOVÁ, Helena, *Psychologický slovník*, Praha 2015<sup>3</sup>
- HREJSA, Ferdinand, *Jan Žižka a jeho náboženský život*, Praha 1924
- CHALOUPNÝ, Emanuel, *Žižka. Nástin psychologicko-sociologický*, Praha 1924
- ISAAC DE BEAUSOBRE. *Rozprava o českých adamitech*. Praha 1954
- JIREČEK, Josef, *Dějiny literatury české*, Praha 1875
- JIREČEK, Josef, *Mikulášenci*, in: *Časopis Musea království Českého* 50/1, 1876, s. 47 – 82
- JUKL, Jakub Jiří, *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů*, Praha 2014
- KADLEC, Augustin, *List Eneáše Silvia o cestě na sněm do Benešova a o dvojí zastávce v Táboře*, in: *Jihočeský sborník historický* 22, 1953, s. 107 – 112 a 133 – 148
- KALIVODA, Robert, *Husitská ideologie*, Praha 1961
- KALIVODA, Robert, *Husitské myšlení*, Praha 1997
- KAMINSKY, Howard, *A History of the Hussite Revolution*, reprint Eugene 2004
- KAMINSKY, Howard, *Pius Aeneas among the Taborites*, in: *Church History* 28/3, 1959, s. 281 – 309
- KEJŘ, Jiří. *Husité*, Praha 1984
- KOLMAČKOVÁ, Tereza, *Poznávací znamení kacířů*, in: *Kříž z Telče (1434 – 1504). Písař, sběratel a autor*, Praha 2020, s. 223 – 233
- KRÁSA, Josef, *Mandevillovy cesty. Rukopis britské knihovny Add. 24189*, in: *České iluminované rukopisy 13. – 16. století*, Praha 1990, s. 268 – 297.
- KRAS, Paweł, *Český kacíř – husita*, in: *Člověk českého středověku*, Praha 2002, s. 248 – 269
- KRAS, Paweł, *The System of the Inquisition in Medieval Europe*, Berlín 2020
- LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha 2000
- LEA, Henry Ch, *A History of the Inquisition of the Middle Ages II*, New York 1906
- LEA, Henry Ch, *A History of the Inquisition of the Middle Ages III*, New York 1901

- LEFF, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 – c. 1450*, Manchester 1967
- LE GOFF, Jacques, *Středověká imaginace*, Praha 1998
- LE GOFF, Jacques, *Kultura středověké Evropy*, Praha 2002<sup>3</sup>
- LERNER, Robert E, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Notre-Dame 2007<sup>3</sup>
- MACEK, Josef, *Tábor v husitském revolučním hnutí II*, Praha 1955
- MODESTIN, Georg, *The Making of a Heretic: Pope John XXII's Campaign against Louis of Bavaria*, in: *Late Medieval Heresy: New Perspectives*, Cambridge 2019, s. 76 – 95
- MOLNÁR, Amedeo, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha 1973
- MOORE, Robert I, *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, London 2014<sup>2</sup>
- NEJEDLÝ, Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu II*, Praha 1913
- NEJEDLÝ, Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu IV*, Praha 1955
- NEJEDLÝ, Zdeněk, *Prameny k synodám strany pražské a tábořské (vznik husitské konfese) v letech 1441 – 1444*, Praha 1900
- NOVOTNÝ, Václav, *O hlavních pramenech dějin doby husitské*, Praha 1924
- PALACKÝ, František, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1928
- PALACKÝ, František, *Ocenění starých českých dějepisců*, in: *Dílo Františka Palackého*, ed. Jaroslav Charvát, I, Praha 1941, s. 63 – 319.
- PATSCHOVSKY, Alexander, *Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, Praha 2018
- PEKAŘ, Josef, *Žižka a jeho doba I – IV*, Praha 1927 – 1933
- PETRÁŠEK, Jiří, „*Střezte se heretiků.*“ *Postoj Mikuláše z Javora k husitům*, in: *Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku*, Praha 2016, s. 157 – 180
- PETRŮ, Eduard, *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*, Ostrava 1984
- PROKEŠ, Jaroslav, *Jan Žižka z Trocnova a jeho doba*, Praha 1920
- REZEK, Antonín, *Mikulášenci v Soběslavi*, in: *Časopis Musea království Českého* 62/1-2, 1888, s. 105 – 107
- ROSSIAUD, Jacques, *Sexualita*, in: *Encyklopedie středověku*, Praha 2014<sup>3</sup>, s. 641 – 653
- RYŚ, Grzegorz, *Inkvizice*, Praha 2004
- ŘÍČAN, Rudolf, MOLNÁR, Amedeo, *Dvanáct století církevních dějin*, Praha 2008

- SACKVILLE, Lucy J, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, Rochester 2011,
- SCHEINOSTOVÁ, Alena, *Stvoření místa ve středověkém cestopise (Cestopis tzv. Mandevilla)*, in: *Česká literatura* 52/2, 2004, s. 149 – 171
- SPUNAR, Pavel, *Literární pozůstalost M. Jana Papouška ze Soběslavi*, in: *Listy filologické* 125/3-4, 2002, s. 253 – 257
- SUCHÁNEK, Drahomír, DRŠKA, Václav, *Církevní dějiny: antika a středověk*, Praha 2013
- ŠIMEK, František, *Pseudo-Mandeville a jeho cestopis*, in: *Listy filologické* 33/1, 1906, s. 30 – 44
- ŠMAHEL, František, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001
- ŠMAHEL, František, *Husitská revoluce 3. Kronika válečných let*, Praha 1996<sup>2</sup>
- ŠMAHEL, František, *Jan Žižka*, Praha 2021
- ŠVÁB, Miloslav, *Prology a epilogy v české předhusitské literatuře*, Praha 1966
- TOMAN, Hugo, *Žižkův duch, povaha a listy*, Praha 1924
- TOMEK, Václav Vladivoj, *Dějepis města Prahy IV*, Praha 1899
- TOMEK, Václav Vladivoj, *Jan Žižka*, Praha 1879
- TŘÍSKA, Josef, *Literární činnost předhusitské univerzity*, Praha 1967
- TŘÍSKA, Josef, *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348 – 1409*, Praha 1981
- URBÁNEK, Rudolf, *Jan Žižka*, Praha 1925
- URBÁNEK, Rudolf, *Věk poděbradský I – III*, Praha 1915 – 1930
- URBÁNEK, Rudolf, *Satirická skládání Budyšínského rukopisu M. Vavřince z Březové z r. 1420 v rámci ostatní jeho činnosti literární*, Praha 1952
- VALTROVÁ, Jana, *Středověká setkání s „jinými“. Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*, Praha 2011
- VODIČKA, Ondřej. „Co Čech to kacíř.“ *Obraz Čechů v kronikách německých měst v době husitské*, in: *Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku*, Praha 2016, s. 135 – 156
- WHITLEY, Thomas J, *Poison in the Panarion: Beasts, Heretics, and Sexual Deviants*, in: *Vigiliae christianae* 70/3, 2016, s. 237 – 258
- WILLIAMS, Frank, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1 – 46)*, Leiden 2009<sup>2</sup>
- ZBÍRAL, David, *Současné bádání o středověké inkvizici. Stav, směřování, perspektivy*, in: *ČČH* 110/1, 2012, s. 1 – 19.

ZBÍRAL, David, *Inkviziční záznamy jako pramen historického bádání: možnosti, omezení, strategie čtení*, in: *Dějiny – teorie – kritika* 9/2, 2012, s. 193 – 229

ZBÍRAL, David, *Pokřtění ohněm. Katarské křesťanství ve světle pramenů (12. – 14. století)*, Praha 2019

ZERNER, Monique, *Hereze*, in: *Encyklopedie středověku*, Praha 2014<sup>3</sup>, s. 181 – 194