

Násilí v husitských Čechách mezi lety 1418-1422

JAN ROKYTA*

České reformní hnutí je spojeno s problematikou nábožensky motivovaného násilí¹ a jeho legitimacy. Tato studie se konkrétně zaměřuje na přechod mezi jednotlivými podobami nábožensky motivovaného násilí a jejich legitimacy mezi lety 1418 až 1422 v husitských Čechách. Metodologicky je založena na otázce referenčních rámců násilí, sestávajících se ze vzorců představ a vnímání určité historické situace. Referenční rámec násilí určuje normativní a interpretační měřítko panující v dané době. Rámec prvního stupně tvoří obecná struktura společenskohistorického pozadí. Referenční rámec druhého stupně je diferenciovanější a zahrnuje konkrétní společenskohistorický prostor. Třetí stupeň obsahuje konkrétní dějové souvislosti a jejich proměny, čtvrtý pak chápání povinností, jejichž plnění dostává konkrétní osoby do určité situace.²

Historicky je studie ohraničena lety 1418-1422. Rok 1418 se váže k přechodu od počátečního étosu nenásilí v husitství k otevřeně násilnému jednání, které lze rozčlenit do kategorií proticírkevního násilí, násilí měnického společenské normy a dále války na obranu kalicha. Rok 1422 představuje mezník, kdy již chiliastické myšlenky nejsou přímým hnacím motorem násilí a tábořská obec je překonáním chiliasmu v druhé fázi svých dějin. V Praze umírá Jan Želivský a Jan Žižka píše list Domažlickým. List Domažlickým je zařazen do pramenů jako referenční rámec čtvrtého stupně.

* Svoji vděčností je autor zavázán Lucii Valentinové a Františku Novotnému za pečlivé přečtení celého textu a všechny inspirativní poznámky k němu.

- 1 Násilí je rozlišeno z hlediska dopadu na vnitřní a vnější. Vnější má explicitní charakter, nabývá expanzivní podoby. Vnitřní násilí je vztažené dovnitř společnosti, například ikonoklasmus radikálů nebo útoky proti klášterům
- 2 Studie je inspirována knihou *Vojáci – Protokoly o boji zabíjení a umírání* z pera Sönke Neitzel a Haralda Welzera, věnovanou analýze výpovědí zajatců z řad německé armády o sebestopnutí jejich vlastního násilí. Studie je ovlivněna rozlišením jednotlivých vrstev legitimizace násilí. (Sönke Neitzel – Harald Welzer, *Vojáci – Protokoly o boji zabíjení a umírání*, Praha: Academia 2014, 19-21).



První část textu bude věnována jednotlivým referenčním rámcům násilí, druhá kontextu radikalizace. Třetí část pojednává o rozšíření tradičního uvažování o normování násilí. Normování násilí, včetně tradiční teorie spravedlivé války, spadá do referenčního rámce prvního stupně, neboť se váže k širšímu celoevropskému kontextu. Poslední části jsou věnovány konkrétnímu případu proměny chápání Krista jako vzoru, kde postava Krista je brána jako referenční rámec násilí. Pro srovnání je uvedeno chápání postavy Krista u Matěje z Janova.

1. Referenční rámec násilí

Norman Housley rozeznává na území Čech v rámci husitských válek čtyři druhy vedení a oprávnění války. Obrannou válku vedenou Prahou, legitimizovanou rozhodnutím univerzitních mistrů, obrannou válku vedenou Táborem a Erebem v její radikálnější podobě, apokalyptickou podobu války u chiliastů a jako poslední křížové výpravy.³ Před rokem 1419⁴ se husité, podle svědectví univerzitních mistrů Jakoubka ze Stříbra a Jičina, přiznávají k zásadám nenásilí, odmítnutí násilí je chápáno jako ideál, naplňující Boží zákon.⁵ Počáteční étos nenásilí posléze ustupuje proticírkevnímu násilí.⁶ Referenční rámec prvního stupně, zahrnující strukturu společenskohistorického pozadí, v Čechách tvoří přesvědčení o nutnosti celkové nápravy církve. Ačkoliv Bůh podle husitů dopustil, aby k opravě církve a návratu k ideálu církve prvotní došlo v Čechách, podoba nápravy má univerzální rozměr a husité se snažili o její uznání. Téma Čech jako místa skutečné obnovy církve spojuje různé, byť protilehlé části spektra myšlení husitství. V Želivského dochovaných kázáních se objevuje téma Čech a Prahy jako místa skutečné křesťanské obrody a motiv přítomnosti Krista v Čechách jeho času. Jan Želivský proslovil na jaře a v létě 1419 několik kázání v chrámu Panny Marie Sněžné, z jejichž zachovaných kon-

3 Norman Housley, *Religious Warfare in Europe 1400-1536*, Oxford – New York: Oxford University Press 2002, 34.

4 Husitský pacifismus 1415-1418 je podmíněn důrazem na Nový zákon (Petr Čornej, *Světa a stíny husitství*, Praha: NLN 2011, 122), respektive interpretací Nového zákona.

5 U Petra Chelčického odmítavý postoj k vnitřnímu i vnějšímu násilí přetrvává. V celých husitských Čechách je legitimním pohledem, vzatým v potaz i univerzitou, reprezentovanou Jakoubkem, vedoucím s Chelčickým dialog. Kritika násilí v traktátu *O trojím lidu* a dalších dílech je zaměřena i proti radikalismu táboritů.

6 Mezi první projevy otevřeného proticírkevního násilí patří napadení kartuziánského kláštera Zahrada Panny Marie dne 17. srpna 1419. O den později byl klášter zapálen a staroměstští konšelé vydali jednoho z plenitelů kláštera, dopadeného v ukořistěném ornátu, katovi. Exekuce, jak podotýká Petr Čornej, přispěla i k uklidnění situace. Dále byl zrušen 20. srpna 1419 klášter v Písku a klášter žebravých řádů v Hradci Králové. (Petr Čornej, *30. 7. 1419 První pražská defenestrace*, Praha: Havran 2010, 151-152, 154.)

ceptů vyplývá, že tématem byly Čechy jako centrum skutečné křesťanské obrody. Hus zde byl představován jako svatý a postaven naroveň apoštolům.⁷ Úctu k Husovi formuje, vedle díla Petra z Mladoňovic, i Jan Bradáček a jeho spis *Passio fidelis et sanctissimi magistri nostri Iohannis Hus*. Konečný vliv pochází od Jakoubka ze Stříbra, který Bradáčkův text upravil v intenci milíčovského očekávání proroka posledního času. V duchu vztahu k Husovi jako prorokovi posledního věku a novému Eliášovi postupuje i Želivský.⁸

Reformní hnutí v Čechách má v pochopení husitů nejenom lokální dopad, ale je součástí širšího Božího záměru. K nápravě církve má dojít nejprve skrze legitimní světskou moc. Postoj k násilí je zde ambivalentní. Světská moc, neřídící se Božím zákonem, je z hlediska Božího zákona kritizována, na straně druhé se prosazuje zásada, že světští páni jsou povinni zjednat v církvi nápravu.⁹ Motiv světské moci jako reformátora církve se objevuje s různou intenzitou a v různých podobách i v díle českého reformátora Jana Husa,¹⁰ předtím je součástí díla Viklefova. Původce sociálních nepravostí a porušení církve je identifikován s klérem a intelektuální elitou. Nalezení příčiny úpadku církve v kléru je v dobovém uvažování časté,¹¹ nachází se u Viklefa¹² a Matěje z Janova, u něj však bez rozměru násilného řešení. Čtyři listy od kazatele Quentina Folkhyrda, přivezené do Čech v roce 1410, prezentují viklefovské názory.¹³ Vyhlášují Boží válku proti kněžskému stavu s jeho nepravostmi. Autor se odvolává na text Exodu 32, 27, tedy přímo na vzor Mojžíše a jeho opásání se mečem,¹⁴ přičemž text Písma je chápán v doslovném smyslu.

7 P. Čornej, *30. 7. 1419 První...*, 97-101. Petr Čornej přínosně upozorňuje na velikonoční svátky roku 1419, zvláště ohledně osoby Jana Želivského. Velikonoce 1419 v sobě obsahovaly mobilizační potenciál a odhodlání následovat Spasitele a svěst zápas s Antikristem. Velikonoční neděle 16. dubna stojí na počátku masového hnutí pouť na hory.

8 Ota Halama, *Svatý Jan Hus*, Praha: Kalich 2015, 16, 23.

9 Robert Kalivoda, *Husitské myšlení*, Praha: Filosofia 1997, 173.

10 Václav Novotný, *M. Jan Hus – Život a učení*, díl I. část 2., Praha: Jan Laichter 1921, 137.

11 Obvinění kléru ze zapříčinění úpadku křesťanství není výlučnou záležitostí intelektuální vrstvy. Ve valdenství nabývá varianta legendy o Konstantinově donaci legitimizačního charakteru, kdy odmítnutí donace dostává podobu legitimizace valdenských, díky propojení vlastní komunity s nezkaženou církví.

12 Jeremy Catto, „Currents of religious thought and expression“, in: Michael Jones (ed.), *The New Cambridge Medieval History, VI c. 1300 - c. 1415*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 42-66: 57.

13 Michael Van Dussen, *From England to Bohemia*, Cambridge University Press 2012, 67.

14 Josef Pekař, *Žižka a jeho doba III.*, Praha: Historický klub 1992, 9. Ve verších Exodu 32, 26-27 je vyjádřena legitimnost násilí vztaheného vůči části Izraelců, kteří se provinili idolatrií.

Na počátku roku 1420 se rodí, ve znamení chiliasmů, militantní fáze husitského radikalismu, vztažená ponejprve dovnitř církve.¹⁵ Chiliastické myšlení, později tábority opuštěné,¹⁶ náleží ke třetímu stupni referenčního rámce násilí, neboť zahrnuje konkrétní dějové souvislosti a jejich proměny, avšak v místním kontextu. Spása je českými chiliasty chápána lokálním způsobem, a to v pěti konkrétních městech. V chiliasmě se spojuje vědomí vlastní vyvolenosti, zastávání Boží pravdy a umístění Božího království na zemi do konkrétní historické situace.¹⁷ Válka a násilí nabývají podoby svatého boje a války.¹⁸ Referenční rámec násilí radikálů tvoří chiliasmus, který spojuje s doslovným chápáním Písma a odmítnutím jakékoliv další autority při jeho výkladu.¹⁹

Koncem roku 1419, začátkem 1420, píše Jakoubek ze Stříbra svůj *Manifest venkovu*,²⁰ kde oponuje chiliastickým myšlenkám tehdejší doby,²¹ neboť zamezují skutečnému návratu k evangelium. Chiliasmus radikálních husitů v českém kontextu doplňuje adventistickou vizi příchodu Krista o vizi Kristova pozemského království, nastávajícího před zničením světa. Kristův příchod se tak v pozdně středověkém chiliasmě zdvojnásobil. *Adventus novissimus*, spojený s posledním soudem, byl přesunut do budoucnosti a nastával „další“ příchod, zahajující *regnum reparatum*, tisíc let dlouhé období života ve stavu jako před vyhnáním z ráje.²²

15 Bernard McGinn, *Visions of the End*, New York: Columbia University Press 1979, 261.

16 Zajímavou otázkou, již nad rámec této studie, je reflexe vlastního násilí u táboritů v díle Mikuláše z Pelhřimova, zvláště v jeho obraně proti Rokycanovi, v odpovědi na páté a šesté obvinění. Zřetelný je posun k jiné legitimizaci násilí. Viz Mikuláš z Pelhřimova, *Vyznání a obrana táborů*, překl. František M. Dobiáš – Amedeo Molnár, Praha: Academia 1972, 236-239.

17 Vavřínek z Březové, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha: Svoboda 1979, 124.

18 Pavel Soukup, „Dvojitý ideál křesťanského rytíře v husitském období“, *Český časopis historický* 99/1, 2001, 1-32: 15.

19 Jan Rokyta, *Doba a dílo Petra Chelčického*, Blansko: Almi 2013, 102.

20 Howard Kaminsky, *A History of Hussite Revolution*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1967, 519-522. Přesný název rukopisu uveden není, datace je Bartošem brána jako 1420. (František M. Bartoš, *Literární činnost Jakoubka ze Stříbra*, Praha: Česká Akademie věd a umění 1925, 55.)

21 Jakoubek opakuje tradiční podmínky pro vedení války rozdílně od tradičního učení, ponechávajícího vedení války na světských pánech. Vyslovuje názor, kterému doposud v kontextu chiliasmů oponoval. Pokud se ve věci války pání postaví proti Bohu a jeho zákonu, Bůh sám jim odnímá moc a dovoluje obcím bránit se zbraní v ruce pravdu evangelia. Paul De Vooght kořeny této myšlenky neodkazuje k Viklefovu učení o stavu smrtelného hříchu a právu vlastnictví, ale do katolické doktrinní tradice. (Paul de Vooght, *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain: Bureaux de la R.H.E., Bibliothèque de l'Université 1972, 260.)

22 Pavel Soukup, „The Masters and the End of the World: Exegesis in the Polemics with Chiliasm“, in Zdeněk V. David – David R. Holeton (eds), *The Bohemian Reformation*

S chiliastickým kontextem se mění i legitimizace násilí zaměřeného dovnitř církve. Prvkem nauky chiliastů je jejich chápání sebe sama jako vojska poslaného Bohem, s aktivním úkolem očistit stávající církve od všech nepravostí.²³ Namísto doposud panující myšlenky opravy církve podle vzoru církve prvotní, což bylo vlastní například Matěji z Janova, nastupuje rétorika očištění, a to skrze násilí. Vavřinec z Březové zaznamenal: „Jsou totiž vojskem poslaným od Boha po celém světě, aby odstranili všechna pohoršení z království Kristova, které je církev bojující, a aby vyhnali zlé ze středu spravedlivých a vykonali pomstu a rány na národech protivníků zákona Kristova...“²⁴ Česká reformace chápe sebe sama jako univerzální teologický koncept, podle něhož má být církev napravena. Zajímavým motivem u českých radikálů je ponechání univerzálního chápání jejich snažení, ovšem převedené do roviny násilí, zaměřeného na násilnou opravu církve na celém světě.

Druhý příchod Kristův v chápání husitských radikálů provází aktivní boj proti protivníkům zákona Kristova, prosazování zákona Kristova pomocí násilí je přímo nařízeno.²⁵ V chiliastickém traktátu neznámého autora je vyjádřena naděje: „Venit Christus, ut reparat suam ecclesiam...“²⁶ Samotný Kristus však není chápán v intenci například Matěje z Janova jako beránek symbolizující mír. Kristus je chápán jako jeden z referenčních vzorů násilí. Mění se i pojetí *immitatio Christi*: „V tom čase pomsty nemá být Kristus napodoben ve své mírnosti a smilování s těmi hříšníky, nýbrž v horlivosti a prchlivosti a spravedlivé odplatě.“²⁷ Nepřítel je pochopen v diabolických kategoriích nepřítele Boží pravdy, bez možnosti vyjednávání²⁸ a dosažení příměří. V další etapě dějin husitství, již neovlivněné chiliasmem, nebyl protivník husitů diabolizován úplně, bylo s ním možné dosáhnout příměří.²⁹

and *Religious Practice* 7, *Filosofický časopis*, supplementum 1, Praha 2009, 91-114: 96.

23 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*, 124. V *Chiliastických článcích* je pak přímo uvedeno: „... že bratří táborští jsou v tom čase pomsty andělové posláni ...“

24 *Ibid.*, 124.

25 *Ibid.*, 124.

26 František Michálek Bartoš, *Do čtyř pražských artikulů*, Praha: Blahoslavova společnost 1925, 105. „Přišel Kristus obnovit svou církev.“

27 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*, 124.

28 Otázka náboženského násilí, jeho hodnocení a stupně nebezpečnosti může být pojata i z perspektivy možnosti komunikace a případné dohody, srozumitelnosti a schopnosti porozumění požadavkům protistrany.

29 Dnem 10. září 1424 je datována smlouva beroucí v potaz i pojetí šlechtické cti, jíž vstoupila strana tábořská v příměří s panem Oldřichem II. z Rožmberka. (František Palacký, *Archiv český III.*, Praha: Kronberg – Rīwnáč 1844, 246.)

Další podoba referenčního rámce násilí, týkající se i umírněných husitů, se odvolává na Bibli.³⁰ Projevuje se i písňové tvorbě.³¹ Nejedná se však pouze o vzor biblických postav. Žižka v listu Domažlickým definuje opozici husitů a jejich nepřátel v evangelijních kategoriích: „... ješto jste malí proti velikým, nemnoží proti mnohým, neodění proti oděným...“.³² Od počátku revoluce husité vítězství pojímají jako důkaz Boží přízně a správnosti boje za reformu církve, do čehož spadá i vítězství na Vítkově a v březnu 1420 u Sudoměře. Z hlediska interpretace těchto událostí v biblických kategoriích³³ upozorňuje Čornej na odkaz na 2. knihu Makabejských a postavu Judy.³⁴ Válečnický vzor Matatitjáše Makabejského se objevuje i u odpůrců radikálů, u mistra Jana z Příbramě v traktátu *De bello*.³⁵ Obdobné je i sebepochopení Jana Žižky v jeho dochovaných listech.³⁶ Žižkovo chiliastické vzplanutí nedošlo nikdy tak daleko, aby smazalo hranice dvou světů, ve světě pozemském uznává vnitřní řád, nedokonalý, avšak daný Bohem.³⁷ Čtvrtý stupeň referenčního rámce násilí v Čechách 15. století bude zahrnovat obdobné sebepochopení z hlediska jednotlivé osoby a její motivace k násilí.

Dalším zlomem oproti myšlence nenásilí je referenční rámec násilí druhého stupně, diferenciovanější a zahrnující konkrétní společenskohistorický prostor. V něm je nutné rozeznat reakci na kruciátu vyhlášenou proti Čechám. Křížová výprava, chápání Čech a husitů v tehdejší světě a pocit společného nepřítele³⁸ navozují optiku perzekuce. Předpokladem širšího

30 N. Housley, *Religious Warfare...*, 60.

31 Píseň *Ktož jsú boží bojovníci* je přímo inspirována oběma knihami Makabejských. (František J. Holeček, „Makkabäische Inspiration des hussitischen Chorals ‘Ktož jsú boží bojovníci’“ (Ihr, die ihr Kämpfer Gotte sund seines Gesetzes seid)“, in: Miloslav Polívka – František Šmahel (eds.), *In memoriam Josefa Macka*, Praha: Historický ústav 1996.)

32 *Listy dvou Janů*, Anna Císařová-Kolářová – Jiří Daňhelka (eds.), Praha: ELK 1949, 193-194.

33 Doslovně pojatý biblický vzor jako zdůvodnění války měl své odpůrce. Jan Rokycana v polemice *De septem culpis Taboritarum* odmítá zdůvodňovat válku pomocí starozákonních příkladů, neboť v jeho chápání měly zobrazit duchovní boj křesťanů. Odkazuje se na stejný výklad u Origena, Řehoře a Viklefa. (Mikuláš z Pelhřimova, *Vyznání a obrana...*, 24.)

34 Petr Čornej, *Tajemství českých kronik*, Praha-Litomyšl: Paseka 2003, 149-150.

35 Jaroslav Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder*, *Peter Chelčický und seine Lehre*, Praha: J. Otto 1882, 57; Jan Rokyta, „Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství“, *Theologická revue UK* 83/1, 2012, 87-115: 111-113.

36 Amedeo Molnár, „Eschatologická naděje české reformace“, in: Bohuslav Pospíšil – Amedeo Molnár – Josef B. Souček et al., *Od reformace k zítřku*, Praha: Kalich 1956, 11-103: 40.

37 František Šmahel, *Jan Žižka*, Praha: Argo 2021, 109.

38 V *Dialogu o českém kacířství* Ondřeje z Řezna se uvádí, že ačkoliv mezi sebou zastávají pražané, táborité a pikarti rozdílné bludy, přece se společně shodnou na jednom,

úspěchu husitství bylo souznění reformního programu s náladami veřejnosti.³⁹ Mobilizační potenciál, který husitství skýtalo, přinesl program, na němž se shodla značná část společnosti a jemuž byla loajální.

2. Kontext radikalizace

Vysvětlení radikalizace husitského hnutí, projevující se po roce 1415 především na venkově, sociálním faktorem,⁴⁰ popřípadě mentalitou přeživších mor v letech 1414-1415,⁴¹ je přínosným podnětem. Referenční rámec násilí je zde však širší. Spadá do něj nejdříve vědomí nutnosti obhajoby dobré pověsti českého státu jako „našeho nejkřesťanštějšího Království českého a nejjasnějšího Moravského markrabství“ poniženého kostnickými rozsudky. Obhajoby se ujímá ve *Stížném listu českých a moravských pánů do Kostnice* politicky aktivní složka vysoké šlechty.⁴² Bula *Omnium plasmatoris domini* ze 17. března 1420 charakterizuje boj s husity jako zápas s heretiky.⁴³ Kruciátu⁴⁴ je nutné též interpretovat z hlediska husitů jako válku proti českému království, věrnému zákonu Božímu. Kruciáta byla chápána jako násilí vůči autentické snaze o nápravu církve a jejímu obrození do stavu církve prvotní. Z tohoto hlediska spojila lidi rozdílných názorů a postavení v sociální hierarchii.⁴⁵ Hnutí se dotklo všech vrstev společnosti, které jednaly v rychlém sledu a součinnosti, a to oproti doposud neúspěšným revoltám měšťanů a řemeslníků v italských a vlámských městských povstáních ve čtrnáctém století.⁴⁶

totiž napadání katolíků. (Ondřej z Řezna, *Husitská kronika, Dialog o českém kacířství*, Praha: Argo 2020, 267.)

39 Petr Čornej, *Husitství a husité*, Praha: Karolinum 2019, 4, 4.

40 F. Šmahel nepřičítá sociálním faktorům primární místo, odkazuje však také na konkrétní podobu sociálních požadavků v husitském hnutí. (František Šmahel, *Husitské Čechy*, Praha: NLN 2001, 37.)

41 František Šmahel, *Husitská revoluce 2*, Praha: Karolinum 1996, 114.

42 Petr Čornej, *Jan Žižka*, Praha: Paseka 2019, 120. Formulaci „naše nejkřesťanštější Království české a nejjasnější Markrabství moravské“ obsahuje *Stížný list českých a moravských pánů do Kostnice*. (Ze zpráv a kronik doby husitské, Ivan Hlaváček (ed.), Praha: Svoboda, 197.)

43 Frederick G. Heymann, „The Crusades against the Hussites“, in: Harry W. Hazard (ed.), *A History of the Crusades III.*, Madison-Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1975, 586-647: 593.

44 Dikce buly je v intenci plnohodnotné křížové výpravy. (P. Čornej, *Jan Žižka...*, 234.)

45 Pavel F. Nowakowski, „The Siege of Prague 1420 – the Hussite End of the World“, in: Joanna Popielska-Grzybowska – J. Iwaszczuk (ed.), *Studies on Disasters, Catastrophes and the Ends of the World in Sources IV.*, Pułtusk: Acta Archaeologica Pułtuskiensia 2013, 225-232: 228.

46 Martin Malia, *Lokomotivy dějin*, Brno: CDK 2009, 77.

Optika zastávání pravdy a oproti tomu perzekuce navozuje i určité perzekuční, až paranoidní⁴⁷ vnímání světa se všemi důsledky, včetně identifikování se s bojovníky za pravdu.⁴⁸ V 15. století se v západním křesťanství stává příznačným neklid a úzkost spojená s otázkou spásy. Delumeau ji nazývá „chorobnou úzkostlivostí“, spojuje ji s otázkou svědomí, viny a zatracení.⁴⁹

V tomto ohledu se jedná z hlediska společnosti husitských Čech ponejprve o násilí vnitřní, kde dovnitř vlastní společnosti směřuje představa o perzekuci věrných. Ráno v neděli 30. července 1419 pronesl Jan Želivský⁵⁰ v chrámu Panny Marie Sněžné kázání na téma z Matouše (Matouš 7) patnácti posluchačům, z nichž někteří přišli již ozbrojeni. Jeden z výroků zněl: „obec věrných nepronásleduje rychtáře a konšely, ale tito pronásledují věrné křesťany.“⁵¹

Druhý rozměr vědomí perzekuce směřuje navenek. *Manifest Pražanů* k obraně národa proti vyhlášené křížové výpravě v sobě obsahuje prvek ohrožení a pocit nespravedlnosti spáchané kostnickým koncilem vůči českému království, chápanému jako věrná křesťanská zem. Eschatologický tón zde absentuje, provolání končí výzvou k obraně, aspekt sjednocení a společné obrany proti nepříteli je silný.⁵² Tón semknutí proti nepříteli s antikristovskými rysy, ohrožujícímu zemi zaznívá i v Žižkově listu Domažlickým z roku 1422.⁵³ Pozdější pohled Kroniky Mikuláše Biskupce obsahuje motiv protivníků české církevní reformy, zahrnujících papeže, preláty, krále Zikmunda, Němce a cizí národy, kteří jsou pod diabolickým

47 Slovo „paranoidní“ je zde metodologicky použito ve zúženém smyslu, výlučně vzhledem k sociálnímu rozměru výkladu skutečnosti, aspirujícímu na komplexnost a osobním vztahování se k indiferentním podnětům. Termíny „paranoidní fantazie“ a „paranoidní vzorce“ jako první používá vzhledem k milenialistickému myšlení středověku Norman Cohn. (Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Fairlawn-New Jersey: Essential Books 1957, 69.) V přepracované verzi (Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revised and Expanded Edition*, Oxford University Press 1970, 84.) potom volí termíny „fantazie“, „úzkost“ a „sociální mýtus“. K paranoidnímu stylu myšlení jsou závazné práce R. Hofstadtera a L. Festingera. Nezávisí na uvěřitelnosti určitého tvrzení, jeho doložitelné lživosti, či faktickém vyvrácení. Důležitý je rámeček ohrožení, paranoie, úzkosti, který tvrzení dodává uvěřitelnost. Obdobným způsobem vzhledem k nevyvrátitelnosti předpokladů ohledně náboženství uvažuje Gordon Allport. (Gordon Allport, *O povaze předpokladů*, Praha: Prostor 2004, 259-471.)

48 Na představu vlastní výlučnosti jako motivaci k násilí naráží P. Čornej. (P. Čornej, *Jan Žižka...*, 228.)

49 Jean Delumeau, *Hřích a strach*, Praha: Volvox globator 1998, 347.

50 Nejpozději od počátku roku 1419 je Jan Želivský stěžejní postavou novoměstského husitství. (Petr Čornej, *Světla a stíny husitství*, Praha: NLN 2011, 105.)

51 Petr Čornej, *Velké dějiny země koruny české V. 1402-1437*, Praha-Litomyšl: Paseka 2000, 210-211.

52 František Palacký, *Archiv český III.*, Praha: Kronberg – Říwnáč 1844, 212-213.

53 Listy..., A. Císařová-Kolářová, J. Daňhelka (eds.), 193.

vlivem. Společně tvoří protivníky českého národa, sjednoceného okolo reformního programu čtyř artikulů.⁵⁴ Stejný motiv se objevuje dále v Biskupcově manifestu táboritů, který je i obranou proti Rokycanovi.⁵⁵ V Biskupcově Kronice je kontinuálním sebezpočopením táboritů.

U obou protistran, u bojovníků kruciáty a u husitů, je důležité vnímání protivníka a legitimacy boje, obsahově samozřejmě radikálně odlišné.⁵⁶ Čeští husité byli pojímáni jako *moderni haeretici*. V protihusitské literatuře je poukazováno ke koncepci stejnorodosti herezí,⁵⁷ to znamená, že husitství je stejné povahy jako starší hereze⁵⁸ a odlišuje se pouze dobou vystoupení. České království je vnímáno jako země zkažená herezí, Češi jsou za kacíře a stoupence Jana Husa označováni stereotypně, bez odlišení skupin českých a německých katolíků. Generalizace usnadňovala katolické straně vedení války s protivníkem vymezeným etnicky a geograficky.⁵⁹ Samotný charakter české hereze je vnitřně spojován s násilím,⁶⁰ tento obraz nabývá konstantní podoby a přetrvává, typickým příkladem je *Historia Bohemica* z pera Enea Silvia Piccolomini.⁶¹

54 *Ze zpráv a kronik...*, I. Hlaváček (ed.), 297.

55 Mikuláš z Pelhřimova, *Vyznání a obrana...*, 236.

56 Mistr Příbram dokládá výskyt myšlenky aktivního boje věřících za očistění církve v kontextu chiliasmu až s marným očekáváním příchodu Krista mezi 10. a 14. únorem 1420. V pojetí jiných zpráv se motiv násilí objevuje již od počátku radikálních husitů. V anonymní zprávě o vzniku táborství přisuzuje autor, pravděpodobně jeden z bývalých dvořanů Václava IV., příklon k násilí táboritům již od počátku jejich působení. (*Výbor z české literatury doby husitské I.*, Josef Hrabák – Bohuslav Havránek (eds.), Praha: Nakladatelství československé akademie věd 1963, 479.) Jako motivací pro páchání násilí Ondřej z Brodu přisuzuje husitům zuřivost, jímající husity v okamžiku, kdy bylo jejich učení odmítáno. (*Traktát Mistra Ondřeje z Brodu O původu husitů*, Jaroslav Kadlec (ed.), Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí 1980, 16 /E214/.) Stejným způsobem tradičně klade do souvislosti kacířství a příklon lidí k násilí, svato-krádežím, loupežím. (*Traktát Mistra Ondřeje...*, J. Kadlec (ed.), 16 /E215/.) Ondřej přisuzuje viklefištům svádění laiků, majících averzi vůči kléru. (*Traktát Mistra Ondřeje...*, J. Kadlec (ed.), 16 /D272/.)

57 Paweł Kras, „Český kacíř – husita“, in: Martin Nodl – František Šmahel (eds), *Člověk českého středověku*, Praha: Argo 2002, 248-269: 250.

58 Ondřej z Brodu se v traktátu *O původu husitů* dívá na vznik husitství v rámci stereotypu o propojenosti, ať již myšlenkové nebo mentální, všech heretiků. Spojuje valdenské, bratry svobodného ducha, adamity, luciperiány. Husitství tak patří do vnitřní spjatosti všech herezí. (*Traktát Mistra Ondřeje...*, J. Kadlec (ed.), 17 /E216/.) Protihusitská satira zvaná *Liber maledictionis*, součást mladší verze *Viklefské mše* vzniklé po roce 1419, dosvědčuje přisuzování přímé návaznosti mezi Husem a pikarty v podobě linie Hus-Koranda-Čapek. (*Výbor z české literatury...*, J. Hrabák – B. Havránek (eds.), 422.)

59 P. Kras, „Český kacíř...“, 254-255.

60 Propojení hereze a násilí je však daleko starší a tradiční topos uvažování v církevních dějinách. Stejně jako propojení hereze, smilstva, nemravnosti a ženského prvku, typicky v popisu Priscilliana v *Kronice Sulpicia Severa*.

61 Enea Silvio, *Historia Bohemica*, Praha: Koniasch Latin Press 1998, 109, 133.

Při přesunu k otevřené podobě vnějšího násilí je zásadní „poskládání“ událostí do určitého paranoidního vzorce, v němž dávají smysl. Husitské Čechy mají samozřejmě odlišné sebezpochození, než pojetí Čechů jako heretiků v intenci koncilu. V případě husitských Čech hraje ústřední roli vědomí reformátorů církve s tím, že Bůh započal s nápravou své církve v Čechách. V reálné a politické rovině se střetává univerzalistická koncepce jednotného křesťanského společenství oproti náboženským a národním zájmům Čechů, bránících svou státní svrchovanost, národní jazyk a program husitské reformace.⁶² V konečném teologickém důsledku však česká reformace sebe sama chápe jako univerzální koncept, z Boží vůle se realizující ponejprve na území Čech.

Obava z ohrožení⁶³ českého reformního úsilí, odkaz na starozákonní příklady, pocit pronásledování je souhrnně obsažen v *Provolání shromážděných na hoře Bzí* ze 17. září 1419. Vedle varování před falešnými proroky, poslanými od Antikrista, odkazuje především na starozákonní pasáže a postavy s nabádáním na následování jejich příkladu.⁶⁴ Patriotické pojetí obrany vlastní země se však jako legitimní důvod k válce objevuje v myšlení normujícím násilí již v době předhusitské.⁶⁵

62 P. Kras, „Český kacír...“, 253.

63 Ohrožení českého reformního úsilí, biblický příklad, vědomí působení sil Antikrista, u radikálů chiliastické směřování, hraje v motivaci k násilí rozhodující roli. U radikálních husitů pak dále prvek očistění vlastní komunity a opuštění majoritní společnosti spojený se záchranou v pěti městech. V chiliastické fázi tak nabývá spása a záchrana lokálního významu. Oproti myšlení například Jana Assmana, přísuzujícího netoleranci a motivaci k násilí monoteismu pro jeho přesvědčení o výhradním vlastnictví pravdy, je namístě uvažovat i o pocitu ohrožení, vedoucímu až k paranoidnímu vidění světa. Funguje však nejenom v monoteismu, ale také v polyteismu. Příkladem může být kmen Xhosa v Jižní Africe a jeho povstání, války s britskými kolonialisty, a nakonec sebezničení motivované formou jejich očekávání konce světa a příchodu předků na tento svět. (Robert Ross, *A Concise History of South Africa*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 54-56.; Leonard Thompson, *A History of South Africa*, New Haven – London: Yale University Press 2001, 77-80.)

64 *Výbor z české literatury...I.*, J. Hrabák – B. Havránek (eds.), 442-443.

65 Argument patriotismu ve prospěch vedení války obsahuje dílo *O vládě knížat* z pera Michala Pražského. Spis z devadesátých let 14. století byl znám i v době husitské, například Janu z Příbramě a Petru Chelčickému. *O vládě knížat* Michala Pražského je však pojato ve zcela jiném kontextu než pozdější husitské myšlení. Na začátek argumentů ve prospěch války uvádí Michal citát z Ambrože: „Statečnost, která hájí vlast před barbary válkou nebo brání slabých a spojenců před lotry je plně spravedlivá.“ (*Výbor z české literatury...I.*, J. Hrabák – B. Havránek (eds.), 760.) Následovně vyvozuje z Augustina a Ambrože: „Tudíž, jako se nemá dychtit po válce, tak válka, vede-li se pro vlast a věc spravedlivou, nejen že se nezavrhuje, jak již řečeno, nýbrž se chváří. A nazývá-li se válka na obranu vlasti podle Ambrože dokonale spravedlivou, jak teprve asi bude spravedlivá, vede-li se na obranu církve!“ (*Ibid.*, 761.) Argument obrany vlasti, a tedy i určitého patriotismu, zaznívá společně s obranou církve/věci Boží ve prospěch náležitého a dovoleného vedení války ještě před husitskými polemikami.

Dalším momentem je posunutí k otevřenému násilí. Samotný přechod je možné nastínit na příkladu veřejného vystupování Jana Želivského. Dne 23. dubna 1419 pronesl kázání, v němž pravil, že válčit pro pravdu Kristovu je dovoleno⁶⁶ a lze za ní bojovat. Odkazoval se na přítomnost Krista s obcí jeho věrných až do skonání nynějšího věku, nikoliv však s přímým odkazem na otevřené násilí. K posunu dochází 21. května 1419, kdy se Želivský odvolává na příklad hrdinské starozákonní Judit, usekávající hlavu Holofernovi, zdůrazňována je její prosba o Boží posilu. Ve společenském kontextu doby odkazuje již na přímou vzpouru s násilným charakterem proti vládnoucí moci.⁶⁷ Dalším mezníkem v posunu k otevřenému násilí je první pražská defenestrace, znamenající přímé porušení královského zákazu procesí ze strany Jana Želivského a první otevřené násilné angažování se Jana Žižky ve prospěch věci husitství.⁶⁸

Podmínkou, směřující husitské hnutí k radikalizaci, byl přechod do širších vrstev, spojený s úspěchem kazatelského hnutí. Vymanění se z intelektuálního prostředí má dopad na pojetí normování násilí,⁶⁹ včetně jiné motivace pro násilí a odmítnutí stávajících norem.⁷⁰ Z univerzitních mistrů se například na stranu pikartství nepřidal nikdo. Známá jména jsou pouze Koranda, Čapek a Martínek.⁷¹ K mobilizaci násilí přispěl i postupný královský zákaz. Vnější tlak, v tomto případě vyhlášená kruciáta, v opozici k přesvědčení o vlastní pravověrnosti a opravdovosti reformy je dalším z inhibitorů radikalizace.

Yvstává však další vnitřní faktor vzniku násilí. Pjecha podotýká, že první myšlenky reformního hnutí v Čechách o církvi, reformě, filozofickém realismu, nebyly pouze neškodné formální záležitosti vysoké teologie, ale formovaly politické cíle a očekávání husitů. Zde dochází k defini-

66 Vliv valdenství na Želivského je v tomto ohledu přečeňovaný. (P. Čornej, *Světa a stíny...*, 122.)

67 P. Čornej, 30. 7. 1419 *První...*, 105.

68 *Ibid.*, 124.

69 V Čechách existuje určitá reflexe pojetí normování násilí a jeho vztahu k náboženským podmínkám, jejímž představitelem může být například Jan z Příbramě a jeho traktát *De bello*. (J. Goll, *Quellen und Untersuchungen...*, 56-57; J. Rokyta, „Pohledy na válku...“, 111-113.)

70 Na okraj je nutné zmínit, že Chelčického pojetí pacifismu se vymezuje vůči tradici normování násilí. Chelčický naráží na několik diskusí, například s Jakoubkem ze Stříbra. Ve své Replíce proti mistru Rokycanovi popisuje genezi celého sporu jako odmítnutí tehdejších norem násilí: „Také tvůj mistr Jakub, když mě kaceřoval pro moc v svém pokoji v Betlémě, řekl jsem mu, když ta moc právě u víře stojí podle tvé řeči, máš-li zprávu v evangeliu k svým skutkům, k bojům a k jiným ukrutenstvím, řekl „nic“, ale staří svatí to praví...“ (*Čítanka Petra Chelčického*, Karel J. Obrátil (ed.), Brno: Sobkova sbírka dobré čet lidové 1925, 145.)

71 H. Kaminsky, *A History of Hussite...*, 344.

ci pravé víry, aktivního očištného úsilí člověka.⁷² Jednotlivé myšlenky přechází z kontextu univerzitní teologie do uvažování radikálů. Příkladem může být dílo Matěje z Janova. Janov připomíná, že pravdivá kritéria pro posuzování náboženské praxe a činů člověka jako skutečného křesťana již existují. Problém reformuluje jenom po stránce obsahové, ptá se i po jeho zakotvení: „Pán Ježíš nedal svým zástupcům žádný psaný zákon, ... nýbrž vložil do srdcí věřících pouze svého dobrého Ducha a Ducha svého Otce jako veškeren zákon živý a dokonalý a jako pravidlo života...“⁷³ Reziduem obdobných myšlenek Matěje je pojetí Božího zákona husitských radikálů, zaznamenané Vavřincem z Březové: „... [N]eb zákon Boží v srdci psaný mají...“⁷⁴ Myšlenka zákona Božího vepsaného do srdce člověka u husitských radikálů zdůvodňuje odlišné skutečnosti než u Janova. Přenesení explicitní normy pro nápravu církve a spravování se člověka do normy pochopené „v srdci člověka“ dopadá v teologické rovině na závaznost kritérií nápravy církve.

3. Rozšíření tradičního uvažování o normování násilí

V husitských Čechách existuje rovina odmítnutí násilí, nejvýraznější v díle Chelčického. Dále rovina normování násilí, tvořená tradičními podmínkami, za nichž je možné začít vést ospravedlnitelnou válku. Pohybuje se v intenci tradičních úvah o válce, rozšířená je však o důraz na vnitřní zbožnost válčících a aspekt patriotismu. Referenční rámec roviny normování násilí se vztahuje k prvnímu stupni, neboť má své kořeny v širším kontextu evropské tradice, vztahujícím se k normování násilí. Jedná se o univerzitní výroky ve prospěch vedení války. Mistrům Jakoubkovi ze Stříbra⁷⁵ a Křišťanu z Prachatic je předložena žádost o rozhodnutí sporu mezi dvěma kněžími, Mikulášem a Václavem, ve věci dovolenosti války. Většinou jsou identifikováni s Mikulášem Biskupcem z Pelhřimova

72 Martin Pjecha, „Táborite Apocalyptic Violence and its Intellectual Inspirations (1410 - 1415)“, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice Vol. 11*, Praha: Filozofia 2018, 76-97: 78.

73 *Regulae Veteris et Novi testamenti*, vol. II., Vlastimil Kybal (ed.), Inšpruk 1909, 261. (12-17). Janov zde navazuje na širší kontext reformních snah pozdního 14. a 15. století.

74 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika...*, 111.

75 Jakoubek ze Stříbra se této praktické otázce vyjadřoval několikrát. V rozmezí června až listopadu 1413 je datováno jeho kázání o duchovním boji. V červnu 1414 pak na něj navazuje *Sermo de bellis*. (F. M. Bartoš, *Literární činnost Jakoubka...*, 43-44.) Jakoubek se v něm drží Viklefa, který se v této otázce neodchyluje od tradičních podmínek. Přes svoji originalitu se Jakoubek nevzdaluje od tradičního výkladu v intenci Tomáše Akvinského, který zahrnuje autoritu vládců, spravedlivou příčinu, spravedlivý úmysl válčících. Ferdinand Seibt, *Hussitica – Zur Struktur einer Revolution*, Köln-Wien: Böhlau Verlag 1990, 29.)

a Václavem Korandou. Univerzitní výrok ohledně vedení války vznikl po poradě jejich mistrů a reprezentuje stanovisko univerzity.⁷⁶ De Vooght je datuje do září 1419 nebo ledna 1420.⁷⁷ Bartoš do doby vzniku Jakoubkova polemického varování před chiliasmem, které určuje 22. lednem 1420.⁷⁸

První položená otázka zní, zda světší páni mohou hájit mečem zákon pravdy. Druhá otázka se vztahuje k obcím. Zde dochází k posunu, neboť ti, kdo mají být bráněni, nejsou definováni tradičně pouze jako bezbranní, ale ve vztahu k víře. Druhý posun se týká samotných aktérů boje. V případě, že na obranu Božího zákona nevystoupí panovník a šlechta, mají za přesně stanovených tradičních podmínek právo na legitimní boj obce.⁷⁹ Nositelem reformy, vyhlazujícím zlo, je zde obecný lid,⁸⁰ Boží bojovníci ze samotné Boží vůle vykonávající očistnou reformu.⁸¹

Tradiční uvažování o normování násilí rozšiřuje Jakoubek již v *Postile na evangelia* z let 1413-1414. Požadavkem přípustnosti války je spravedlivá pře, potvrzení od vyššího vládce a správný úmysl. Spravedlnost však Jakoubkovi není záležitostí pouze lidského zákona: „Pře musí být spravedlivá nejenom podle soudu světských lidí, nýbrž musí být spravedlivá před božím zákonem a boží spravedlností, aby totiž válčící byli v milosti a měli lásku k Bohu a k spravedlivému bližnímu.“⁸² Myšlení normující násilí a zvažující legitimnost zdůvodnění války v Čechách překračuje ještě v době předhusitské kontext tradičních úvah a přidává kategorie zastávání pravdy, víry a rozměr patriotismu.

V červenci roku 1420 píše univerzitní mistr Jan z Příbramě, jeden z odpuřců husitských radikálů, pojednání s názvem *De bello*. V kontextu právě začínajícího chiliastického násilí Příbram poukazuje na tradiční zdůvodnění spravedlivé války. V textu o devíti bodech se shoduje s hlavními středověkými autoritami, především s Tomášem Akvinským a Augustinem.

76 Jiří Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněžský táborští*, Praha: Univerzita Karlova 1981, 19.

77 P. de Vooght, *Jacobellus de Stříbro...*, 260.

78 F. M. Bartoš, *Literární činnost Jakoubka...*, 55.

79 J. Goll, *Quellen und Untersuchungen...*, 51. „Ad secundum, cuius sententia est hec: si domini seculares ad tantum sint desides, quod nolunt veritatem gladio accepto defendere, an communitates fideles subiecte possint et debeant eam gladio defendere materiali, adversantes videlicet corporaliter perimendo...“ Podrobněji pojednává P. Čornej. (P. Čornej, *Jan Žižka*, 182.) „Za druhé, kterýžto výrok jest: Jestliže světší páni jsou potud nečinní, nechtějí přijmout obranu pravdy mečem, společenství věřících poddaných je zavázáno ji bránit svým mečem, oproti zjevným protivníkům...“

80 Amedeo Molnár klade důležitou paralelu k valdenství, zastávajícímu v církevním životě zásadu, podle níž při selhání kněží jako kazatelů mají laici dovoleno kázat. (Amedeo Molnár, „Mezi revolucí a válkou“, *Křesťanská revue* 34/2, Theologická příloha, sešit 1, 1967, 22.)

81 Pavlína Cermanová, *Čechy na konci věků*, Praha: Argo 2013, 223.

82 *Slovem obnovená – čtení o reformaci*, Amedeo Molnár (ed.), Praha: Kalich 1977, 44.

Osmý bod, poukazující na ochranu nevinných, však vybočuje z tradice, neboť přikazuje: „... [D]efendere veritatem tenentes...“⁸³ Ochrana je rozšířena na ty, kdo zachovávají pravdu, Příbram dále pokračuje nárokem kladeným na laiky věrně hájit pravdu vyslechnutou v kázání a dosvědčenu Písmem.⁸⁴

4. Proměna chápání postavy Krista jako vzoru: Kristus jako referenční rámeček násilí

Pro radikální husity v chiliastickém období⁸⁵ společenské normy a hierarchie neplatí,⁸⁶ neboť jejich legitimita je posuzována prizmatem aktualizace eschatologických pasáží Písma,⁸⁷ díky čemuž dosavadní společenské instituce a normy ztrácí význam. Stejným způsobem dochází i k narušení platnosti některých zásad husitského hnutí. U adamiťů nastává paradox, v němž násilí zakázané zákonem Božím, stojí oproti svatému boji vedenému v rámci jejich vlastního povolání.⁸⁸ Upozornění na tento paradox, samozřejmě s nepochopením pro legitimizaci násilí jako svatého boje, lze najít i v dobových protihusitských polemikách. Příkladem může být traktát *O původu husitů* z pera Ondřeje z Brodu. Argumentuje rozparem mezi věrností Písmu a proléváním krve nevinných lidí.⁸⁹

Chiliastické myšlení se rozchází s církevní tradicí, částečně opouští program reformního hnutí, vzor prvotní církve pojímá jinak, neboť se s ní

83 J. Goll, *Quellen und Untersuchungen...*, 113. „... [B]ránit ty, kteří pravdu zastávají...“

84 *Ibid.*, 57.

85 Po skončení chiliastického období je zřetelný posun k uznání existence závazných společenských norem, pojatých podle prizmatu Písma a zákona Kristova. Změna je zdokumentovatelná u Biskupce v druhém období Tábora. Norma, zákon Kristův, již není chápán v osobní rovině, v „srdci člověka“, ale jako norma se závazným dopadem: „Vždyť je-li náležitě zachováván /zákon Kristův/, učí nejsprávněji, jak by měla být z veřejného života vykořeňována všechna nespravedlnost a jak by měl být trestán, kdokoli se proti zákonu provinuje...“ (Mikuláš z Pelhřimova, *Vyznání a obrana...*, 73.) Teologie radikálních husitů v postchiliastickém období uznává legitimitu společenského řádu a právo soudit společenské nepravosti, rozpoznané podle zákona Božího, přisuzuje pouze legitimní moci.

86 F. Šmahel, *Husitská revoluce 2...*, 112.

87 Nelze ovšem učinit zobecňující závěr o automatickém provázání chiliasmu a nastolení společenské změny radikální cestou, včetně násilí. Příkladem může být dílo J. A. Komenského. V jeho myšlení se nachází chiliastické prvky. (Vladimír Urbánek, „Počátky Komenského chiliasmu a chiliastická očekávání u Simona Particia a Pavla Skály“, in: Aleš Prázný – Věra Schifferová (eds.), *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*, Pardubice 2009.) Komenského vize reformy a změny společnosti je však ve svých řešeních založená na biblických a spekulativně racionálních argumentech a nikoliv na přímé dynamice chiliastického pojetí dějin.

88 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika...*, 262. O adamitech se praví: „Item boj svůj a mordy své svaté nazývali, ale pro zákon Boží boj za prokletý měli...“

89 P. Kras, „Český kacíf...“, 261.

identifikuje, popřípadě se z hlediska přítomné eschatologie staví nad ideál prvotní církve. U Mikuláše Biskupce se objevuje v jeho *Výkladu na Apokalypsu* pojetí tábořské komunity jako společenství vyvolených, společně s myšlenkou prvotní církve obnovené v tábořské obci.⁹⁰ Částečně souzní s chiliastickými články, identifikujícími tábořskou komunitu s prvotní církví. Pozdější Biskupcova *Kronika obsahující při tábořských kněžích* obsahuje odlišné pojetí vnímání prvotní církve a jejího zakotvení v dějinách a návaznosti s reálně existující komunitou.⁹¹ Obnovení církve prvotní je ovšem zde v Biskupcově pojetí spojováno nikoliv pouze s pouťemi na hory, eschatologií a milenialistickým myšlením, ale především s kázáním evangelia v českých zemích.

Kristus v pojetí radikálů má ponejprve rysy protipólu působení Antikrista. V roce 1419⁹² se objevuje v písni *Věrní se v Bohu radujte* myšlenka reálného působení Antikrista na zemi mezi lidmi, od jehož vlivu může pomoci pouze Kristus.⁹³ Dochází však k proměně, v chápání Krista se radikální chiliasté odklánějí od dosavadního myšlení, například Matěje z Janova, u něhož se ale nacházejí těž eschatologické prvky. *Chiliastické články* pod prizmatem přítomné eschatologie obsahují přímou změnu, vyjádřenou opozicí dosavadního času milosti oproti přítomnému času, v němž skuteční stoupenci Krista jsou k násilí zavázáni.⁹⁴

Postava Krista jako vzoru pro konání člověka tvoří pro radikální husity v chiliastickém období referenční rámec násilí. Kristus evangelií pro radikální tábority chiliastického období již není pokorným.⁹⁵ Snášení zlého, oceňované Janovem, u radikálů nedostává žádného ohlasu.⁹⁶ Zdůrazněny jsou pasáže o vyhnání kupčků z jeruzalémského chrámu. Kristovo konání, související v evangeliích s očistou chrámu, je dáváno do souvislosti s legitimizací násilí. Radikální táborité přenáší evangelijní pasáž o Kristovu vystoupení vůči přebujelému chrámovému kultu a obětí zvířat na vlastní pojetí války. Ideál imitatio Christi je v myšlení radikálních táboritů zcela

90 Pavlína Cermanová, „Jakoubkův a Biskupcův Výklad na Apokalypsu“, in: Ota Halama – Pavel Soukup (eds.), *Jakoubek ze Stříbra – Texty a jejich působení*, Praha: Filosofia 2006, 209-228: 215.

91 *Ze zpráv a kronik...*, I. Hlaváček (ed.), 292.

92 Zdeněk Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu – Táboři IV.*, Praha: ČSAV 1955, 262.

93 Zdeněk Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu – texty VI.*, Praha: ČSAV 1956, 183.

94 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika...*, 124. Chiliastické články: „A v tom příchodu nebude čas milosti, nýbrž pomsty a odplaty ohněm a mečem, takže protivníci zákona Kristova musí zahynouti sedmi posledními ranami, k jejichž vykonání mají být věřící vyzváni.“

95 Mistr Jan z Příbramě zaznamenal doslovné chápání pasáže z druhého listu Těssalonickým: „Však před Bohem jest spravedlivé odplatit odplatu těm, kteříž vás mütie.“ (Jan z Příbramě, *Život kněžích tábořských*, in: Jaroslav Boubín (ed.), Příbram: Státní okresní archiv Příbram a Okresní muzeum v Příbrami 2000, 47.)

96 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika...*, 124.

proměněn, a to i v souvislosti se změněným pochopením církve prvotní. Zajímavou ukázkou prezntní interpretace Písma, konkrétně ve vztahu k násilí u husitských radikálů, je argumentace uváděná Příbramem: „Když jim kto řekl, kterak Kristus kázal kněžím mečem nebíti, zamítáchu se písmem a říkúce: Kristus řekl: Nechte až dotud, to je do tohoto času. A protož již muožeme bíti i hubiti.“⁹⁷

V přípravě kázání Jana Želivského, pravděpodobně na 30. července 1420, se objevuje nejenom téma Antikrista, svádějícího bitvu, ale i motiv Krista, sedícího na koni⁹⁸ a vedoucího vojsko, což jsou obháje jeho učení.⁹⁹ Kristus, sedící na koni, je obraz vymykající se reformnímu kontextu doby. Motiv opozice prostého a chudého Krista, sedícího na oslu, oproti

97 Jan z Příbramě, *Život kněžů tábořských...*, 48.

98 Z hlediska pojetí násilí se jedná o pozoruhodný moment, vzhledem k dosavadním protipapežským polemikám, kde se objevuje Kristus jedoucí na oslici oproti papeži jedoucímu na koni jako zvířeti vojáku a vládnoucích. Důležitou postavou v antichristologii je v Čechách Mikuláš z Drážďan. Základní kontrapozicí jeho spisu *Tabulae veteris et novi coloris*, respektive *Cortina de Antichristo*, je Kristus, jeho zákon a prvotní církev v opozici proti papeži a jeho novým zákonům. (Karel Chytil, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1918, 149.) V textu *Tabulae veteris et novi coloris* zachovaném v Jenském kodexu se v tabuli I/6, věnované zničení církve Konstantinovou donací, říká: „Blahoslavenému Silvestrovi a náměstkumom jeho dáváme plášť, palác císařství našeho a ustavujeme, aby... na okrášlených koních jízдили...“ (Milada Homolková – Michal Dragoun (eds.), *Tabule staré a nové barvy Mikuláše z Drážďan ve staročeském překladu*, Praha: Scriptorium, 2016, 158.) Důležité místo zde hraje požadavek chudoby a prostoty. (Jana Nechutová, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení*, Praha: Academia 1967, 24.) Za nejnapadnější na obrazných antithesích stavu prvotní církve a současné církve je protiklad chudoby a bohatství. (Jana Nechutová, „Ecclesia primitiva v husitských naukách“, in: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity E*, 37, Brno: Univerzita J. E. Purkyně 1988, 88-93: 89.) Základní idea antithesí, tedy *comparatio Christi et Antichristi*, se objevuje u Viklefa, v jeho traktátu *De Christo et suo adversario Antichristo*. Ve čtrnácté kapitole vypisuje Viklef tři vlastnosti Antikrista. Jednu z nich rozvedl Hus, totiž vjezd Krista do Jeruzaléma na oslici a jízda papeže na koni s kardinály. Druhým obrazem je Kristovo mytí nohou apoštolů a naproti tomu je zobrazena pýcha papeže, jemuž má císař držet uzdu jeho koně a následovně si dává na trůně líbat nohy. (K. Chytil, *Antikrist v naukách a umění...*, 169.) Některé doklady nasvědčují, že se v Betlémské kapli nacházely motivy, mezi nimiž měl být znázorněn i papež na koni a chudý Ježíš. S největší pravděpodobností se jednalo o vyobrazení papežova průvodu a Kristova vjezdu na osliku do Jeruzaléma. Stejně antizeze se snad objevovaly na stěnných domu U Černé růže, kam patřil i Mikuláš z Drážďan. (Pavel Soukup, *Jan Hus – Život a smrt kazatele*, Praha: Lidové noviny, 2015, 99.) Desky s vyobrazením Krista sedícího na oslu a následovaného bosými apoštoly a vyobrazení pompézně oblečeného papeže s kardinály na koni nosilí „drážďanští“ mistři. (Petr Čornej, „Mikuláš z Drážďan a jeho *Tabulae veteris et novi coloris*“, in: Milada Homolková – Michal Dragoun (eds.), *Tabule staré a nové barvy Mikuláše z Drážďan ve staročeském překladu*, Praha: Scriptorium, 2016, 11-32: 27.)

99 Božena Kopiczková, *Jan Želivský*, Praha: Melantrich 1990, 259

papeži, sedícím na koni jako válečném zvířeti, se objevoval v myšlenkové výbavě Viklefa, Mikuláše z Drážďan, Matěje z Janova a Husa. Nabýval podoby argumentu, literárního motivu a skutečných obrazů a nástěnných vyobrazení. Využití antitetických obrazů umožňovalo silněji působit na širší masy.¹⁰⁰

Z předchozího reformního myšlení převzali radikálové tvrzení, že skutečné členy Kristovy církve je možné poznat na základě jejich chování, což umožňuje identifikaci Božích nepřátel a směřuje k vysoce polarizovanému světonázoru.¹⁰¹ Identifikace Božích nepřátel se však neděje primárně v rámci křesťanské etiky a reformy církve a kléru. Odehrává se právě v rámci přítomné eschatologie, určující nepřítel. Přítomná eschatologie pozměňuje některé dosavadní teologické důrazy husitství. Zákon Boží již není všeobecnou normou, ale je vepsán do srdce člověka, Písmo samotné je degradováno,¹⁰² mizí důraz na přijímání a pokání.

Identita samotných radikálních táboritů se neodvozuje pouze od rámce chování, ale také jako odlišnost od jejich nepřátel, kteří jsou diabolizováni. Z hlediska vytváření identity zde funguje striktní opozice. Již není možné a přípustné uzavírat mír nebo vyjednávat s nepřitelem, zapovězena je pomoc a vstřícnost vůči němu.¹⁰³ Jiná je nejenom povaha boje, ale i bojovníků. O přesvědčení a osobní motivaci chiliasticky naladěných bojovníků se praví: „Item kázáchu a slibováchu lidem, že ktož z nich v tom boji sejde a zabít bude, že tu hodinu jist bude božím královstvím.“¹⁰⁴ Ve shodě s chiliastickým nadšením se u nich mění pochopení sebe sama.

Pro radikální tábority se eschatologické události v Písmu stávají současností, čímž v rámci světa jako univerza nemohou zůstat stranou. Skutečností se stává kosmická válka, jejíž jsou součástí. Gollova teze o dvojí fázi chiliasmu¹⁰⁵ dochází platnosti. Za předpokladu doslovné a zesoučasňující interpretace Písma dochází ke slovu texty s násilným obsahem. V historickém pohledu v obecné rovině premilenialismus předpokládá doslovný výklad Bible a pokouší se smířit všechny její roztroušené eschatologické pasáže.¹⁰⁶ Spojení doslovného chápání textu Písma a násilí u husitských

100 P. Čornej, „Mikuláš z Drážďan...“, 27. Čornej zde přínosně poukazuje na obecný rozměr agitace a radikalizace, kdy vyhraněné kontrasty ztrácejí symbolický rozměr a mění se ve snadno uchopitelná schémata, vyzývající k rozhodnému přitakání, či kategoričkému odmítnutí.

101 M. Pjecha, „Táborite Apocalyptic Violence...“, 79.

102 Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských...*, 53.

103 *Ibid.*, 94. Příbram dosvědčuje: „Item, ktožkoli takému... kakú pomoc neb přiezen by ukázal, aby též na těle i na sboží ot nich měl zahuben býti.“

104 *Ibid.*, 44.

105 František Michálek Bartoš, *Do čtyř pražských artikulů*, Praha: Blahoslavova společnost Praha 1925, 87.

106 Melton J. Gordon, *Encyklopedia of Protestantism*, New York: Facts on File 2005, 439.

radikálů dosvědčují i současníci. Jan z Příbramě dokládá tvrzení radikálů ohledně jejich doslovného chápání biblického textu a nutnosti řídit se v praxi pouze doslovným zněním Písma.¹⁰⁷ Petr Chelčický věnuje radikálnímu proudům v husitství pasáž v traktátu *O boji duchovním*, kde přímo spojuje Písmo, chiliasmus a násilí.¹⁰⁸

Kosmická válka dobra a zla, reformy a odpůrců reformy, umožňuje nejenom identifikaci protivníka, ale také sebeidentifikaci samotných bojovníků a jejich místa ve světě.¹⁰⁹ Rozdělení je striktní, s nemožností příměří a konsenzu. Radikální oddělení na stranu zla a dobra však v konečné konfrontaci nemusí nutně končit násilným střetem. Pacifistické dílo Chelčického obsahuje radikální rozdělení na dobro a zlo v eschatologickém kontextu, v konečném důsledku však neústí v násilí. Prvním faktorem je popření přímé osobní sebeidentifikace se stranou dobra. Pro Chelčického je v jeho pojetí člověka nutná snaha o vlastní aktivní snahu o spásu až do konce života, člověk není definován staticky, ale dynamicky. Pro pravý křesťanský život, vedoucí ke spáse, je zapotřebí odmítnout veškeré násilí, neshodující se s Kristovým příkladem. Jediný dovolený boj je interpretace apoštola Pavla a napomenutí k „bojovaniu s vlastním tělem“.¹¹⁰ Chelčického myšlení nenavozuje situaci vedoucí k jednoznačné osobní sebeidentifikaci.

Druhým je ideál prvotní církve jako pacifistického společenství, závazný jak pro jednotlivce, tak i pro celou církev. Další faktor spočívá v interpretaci Písma podle zákona Božího, či Kristova, do něhož spadají Chelčickému Desatero, Kristovy promluvy o nenásilí a další. Chelčickému zákon Kristův slouží k praktickému „spravování se“ lidí ke spáse a obnově církve. Pojetí Písma zde není doslovné, ale interpretované podle zákona Kristova, hlásajícího nenásilí. V jiné perspektivě pak Jakoubek rozlišuje argumentaci odkazem na doslovně pojatý Starý zákon, kdy ve chvíli známosti zákona Kristovy lásky není dovoleno bojovat za věc Boží mečem.¹¹¹

107 Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských...*, 97. „Item nic nemá věřeno ani držáno býti ot křestanův, což nenie v bibli zjevně vyřčeno a napsáno.“

108 Petr Chelčický, *Drobné spisy*, Praha: Academia 1966, 41. „A potom se ještě dábel jinak oděv, v proroky a zákon Starý, i přistúpil k nim a z toho chtiechu na pospěch súdný den udělati, spravivše, že sú anjelové, ješto pohoršenie všecka mají vybrati z královstvie Kristova, a že oni súdie svět. Tu mnoho zabiticův naděláchu, lidi mnohé zchudiechu a neodsúdiechu podlé svých řečí světa, nebo rokové jich minulí sú, podlé nichž sú velmi lidi strašili, praviece jim divné noviny a mnoho prorokův na to sebravše.“

109 Mark Juergensmeyer. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Comparative Studies in Religion and Society, 5, Oakland, CA: University of California Press 1994, 160-163.

110 Petr Chelčický, *Drobné spisy*, Praha: Academia 1966, 31.

111 H. Kaminsky, *A History of Hussite...*, 528-530.

Kněží pak nesmějí vybízet k válce, protože lidé jsou náchylní ke zlobě, rebelii a surovostem.¹¹²

4.1 Srovnání postavy Krista jako referenčního vzoru násilí s chápáním Krista u Matěje z Janova

Normou pro církevní praxi i individuální život křesťana je Matějovi z Janova pravidlo první pravdy.¹¹³ Shoduje se s příkladem života Krista a apoštolů, tedy ve své podstatě *imitatio Christi* jako norma. Matěj z Janova však, oproti husitským radikálům, navazuje i na církevní tradici.¹¹⁴ Rozdíl mezi Matějem a husitskými radikály ohledně osoby Krista spočívá v dopadu na člověka, a to ohledně prvku lidské aktivity a usilování o dokonalost.¹¹⁵ Matěj z Janova požaduje, aby každý pravý křesťan, jestliže chce pravým křesťanem zůstat, byl po duchovní stránce neustále aktivní a „bdělý“, zvažující své skutky, zdali odpovídají evangelijnímu obrazu Krista. K sebezpytování patří neoddělitelně pokora a pokání, vedoucí ke zbožnosti, které nemůže být dosaženo v lidském životě jednou provždy a trvale. Samostatné je potom téma pro Janova z nejdůležitějších, totiž přijímání. Časté a hodné přijímání svátosti oltářní spojuje vnitřně přijímající s Kristem a přijímající mezi sebou v lásce a láskou.¹¹⁶

Díky přítomnosti eschatologii husitští radikálové rezignují právě na onen prvek neustálé „bdělosti“ věřícího, protože jejich vlastní komunita je ztotožněna právě s ideálem církve prvotní. Ve svém myšlenkovém radikalismu se chiliasté rozešli i s některými teologickými předpoklady, na nichž církevní oprava stála. Husitští radikálové popírají ideál prvotní církve.¹¹⁷ Chápali obnovené království Boží zde na zemi jako ideální *communitas*, jako marginální sociální skupinu, vytrženou z oficiální sociální struktury, vyznačující se jiným chápáním času a prostoru, přičemž existuje prováza-

112 P. de Vooght, *Jacobellus de Stříbro...*, 253.

113 Chápání Krista je u Matěje z Janova v kontextu trinitární teologie dáváno i do souvislosti s naukou o první pravdě. V. Herold pak tuto myšlenku Matěje z Janova odkazuje do pseudodionýsiovského kontextu. (Herold Vilém, *Pražská univerzita a Wyclif*, Praha: Univerzita Karlova, 1985, 233.)

114 Vlastimil Kybal (ed.), *Regulae Veteris et Novi testamenti*, vol. II., Inšpruk 1909, 146. Janov dodává návaznost na pozdější tradici a říká „Jesu Christi et ipsius apostolorum et aliorum dehinc electorum.“ („Ježíše Krista a jeho apoštolů a jiných pozdějších vyvolených.“) *Ibid*, 146.

115 *Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum veteris et novi testamenti. Liber 5, De corpore Christi*, vol. VI., Jana Nechutová – Helena Krmíčková (eds), München: R. Oldenbourg, 1993, 271.

116 Vlastimil Kybal, *M. Matěj z Janova – Jeho život, spisy a učení*, Brno: L. Marek, 97.

117 Vavřinec z Březové, *Husitská kronika...*, 127-128. Vavřinec dokládá: „Sláva tohoto království takto obnoveného v tomto životě před zmrtvýchvstáním bude větší než prvotní církve....“

nost mezi pojetím ideální *communitas* a finalistickým pojetím dějin. Samotná její existence zpochybňuje zažitá společenská pravidla a navrhuje nová.¹¹⁸ Ideální *communitas* českých chiliastů je vsazena do konkrétní historické situace a vlastní společenství je ztotožněno s ideálem a završením dějinného procesu eschatologie.

Matějův christocentrismus klade důraz na ukřížovaného Krista.¹¹⁹ Matěj odkazuje na univerzalitu a prospěšnost Kristovy oběti a hlásání jeho zvěsti pro každého člověka.¹²⁰ Oproti radikálům spočívá rozdíl v chápání světa, kde v Janovově pojetí je svět místem misie a Kristovo působení je prospěšné pro všechny. Pro radikály je svět chápán v duálních kategoriích a je především místem boje. Matěj zdůrazňuje nevinnost a odevzdanost Krista, v symbolické rovině klade důraz na obraz beránka.¹²¹ Z hlediska násilí se u radikálů objevuje současný kontext chápání postavy Krista, tedy hledisko přítomné eschatologie. Matějovo chápání Krista je spjaté nejenom s univerzalismem, ale i důrazem na jednotu církve, pravděpodobně pod optikou rozdělení církve jeho doby.¹²² Souzní s pozdějšími reformními kruhy, které opětovně při vymezování církve používaly termíny obecnství. Motiv univerzální reformy církve hraje v českém prostředí 15. století důležitou úlohu. Oproti tomu v prostředí radikálů se pod vlivem mileniálního myšlení objevuje zřetelný rys partikularismu, typicky spása orientovaná do pěti měst.

5. Závěr

Studie pojednala o problému legitimizace násilí v Čechách v 15. století. Některé myšlenky, opravňující násilí, se objevují v době předhusitské, a to prvek patriotismu, obrany pravdy a církve, přičemž jsou součástí proudu myšlení normujícího násilí. Vedle tradice normování násilí se v Čechách objevuje i postoj jeho striktního odmítnutí, spjatý s osobou Chelčického a odlišnou interpretací Písma. Vztah k násilí se pohybuje ve čtyřech referenčních rovinách. Proměňují se svým zaměřením, podobou legitimizace a dále vztažením k reformě církve.

Referenční rámec prvního stupně je tvořen přesvědčením o nutnosti celkové nápravy církve. Reformní hnutí v Čechách má v pochopení husitů nejenom lokální dopad, ale je součástí širšího Božího záměru. V koneč-

118 Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphor*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1974, 47, 49, 202.

119 *Regulae Veteris et Novi testamenti*, vol. I., Vlastimil Kybal (ed.), Inšpruk 1908, 271.

120 *Regulae Veteris et Novi testamenti*, vol. II., Vlastimil Kybal (ed.), Inšpruk 1908, 50-51.

121 *Ibid.*, 51.

122 *Regulae Veteris et Novi testamenti*, vol. III., Vlastimil Kybal (ed.), Inšpruk 1911, 72.

ném teologickém důsledku česká reformace sebe sama chápe jako univerzální koncept, realizující se ponejprve na území Čech.

Referenční rámec násilí druhého stupně tvoří reakce na koncilem vyhlášenou kruciátu proti Čechám. Křížová výprava, chápání Čech a husitů v tehdejší světě, pocit společného nepřítele navozuje optiku perzekuce. Postoj zastávání pravdy a oproti tomu perzekuce navozuje až paranoidní vnímání světa. Chiliastické myšlení, později tábority opuštěné, náleží ke třetímu stupni referenčního rámce násilí, zahrnuje konkrétní dějové souvislosti a jejich proměny v místním kontextu. Další podoba referenčního rámce násilí se vztahuje k biblickým postavám. Čtvrtý stupeň referenčního rámce násilí v Čechách 15. století zahrnuje sebepochopení z hlediska jednotlivých osob a jejich motivace k násilí.

V některých ohledech u radikálních táboritů dochází pod vlivem přítomné eschatologie ke konfliktu s myšlenkami reformního hnutí. Přítomná eschatologie radikálních táboritů je motivací, legitimizuje násilí a promítá se do politické a společenské roviny. Dynamika eschatologické rétoriky a vidění nepřítele v diabolických kategoriích primárně jako nepřítele reformního úsilí, jsou zde provázány. U radikálních táboritů dochází k proměně, kdy ponejprve pod vlivem přítomné eschatologie je nepřítel viděn v diabolických kategoriích, nejde s ním vyjednávat a uzavřít mír. Posléze dochází k proměně vidění nepřítele, jeho akceptaci a uzavírání smluv o příměří.

Některé teologické motivy dostávají v chápání radikálních husitů zcela jiný obsah, a to i vzhledem k oprávněnosti násilí. Dochází ke změně v chápání postavy Krista. V kontextu radikalismu postava Krista plní funkci referenčního rámce násilí.

SUMMARY

Violence in Hussite Bohemia between 1418-1422

The study dealt with the issue of legitimizing violence in Bohemia in the 15th century. The relationship to violence is based on four reference levels. They differ both in the form of legitimating and in the relation to the reform of the Church. The tradition of setting norms of violence in Bohemia has its roots in the pre-Hussite period. In contrast to the usual form of the tradition, it contains an element of patriotism and the defence of the truth and the Church. There is also an attitude of rejecting violence, connected with the person of Chelčický. The frame of reference is firstly formed by the conviction of the necessity of a total rectification of the Church. In the Hussites' understanding, the reform movement in Bohemia has not only a local impact but is also part of God's wider plan. It understands itself as a universal concept, first realized in the territory of Bohemia. Another reference framework is the reaction to the Crusade against Bohemia. The Crusade, the relationship to the Hussites in the then world, and the feeling of a common enemy evoke the optics of persecution and even paranoid perception of the world. The third frame of reference is chiliastic thinking, later abandoned by the Taborites. The dynamics of eschatological rhetoric and seeing the enemy in diabolical categories as the enemy of the reform effort are intertwined here. Another form of a reference framework of violence relates to biblical figures and categories. There is also a change in the perception of the figure of Christ that becomes the frame of reference for violence. The fourth level of the reference framework of violence in 15th-century Bohemia involves self-understanding in terms of individuals and their motivation for violence.

Keywords: violence; Hussitism; legitimacy of violence; war; frame of reference of violence

Department of Philosophy and Religious Studies
Faculty of Art and Philosophy
University of Pardubice
Stavařov 87
532 10 Pardubice
Czech Republic

JAN ROKYTA

jaro0972@upce.cz