Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra pomocných věd historických a archivního studia

**Studentská práce**

Bc. Jan Strupek

Husitští adamité

Obraz nepřítele v zajetí tradičních představ středověkého člověka

Praha 2024

V Praze, dne 27. 2. 2024

 ……………………………

Jan Strupek

**Husitští adamité v kontextu husitské revoluce**

Sekta husitských adamitů představuje kontroverzní fenomén v rámci začínající husitské revoluce. Dobové prameny nás zpravují o zvrácených naháčích, kteří vzešli z myšlenkově uvolněného prostředí radikálního Tábora, libujících si v sexuální nevázanosti a s tím spojených excesech. Obraz této skupiny, který jejich současníci zaznamenali, však vzbuzuje mnohé pochybnosti a vybízí k otázkám pátrajícím po míře jeho historicity. Zejména moderní historiografie, zaměřující se na středověké hereze, zdůrazňuje nutnost vnímat celou problematiku nikoliv pouze mluvou pramenů, ale také v širším kulturním kontextu. Ten představují především stereotypní představy, které středověký člověk aplikoval na neznámé či společensky jakkoliv nonkonformní jedince a skupiny. Až na tomto základě je možné zjišťovat, do jaké míry jsou v pramenech zachované obrazy takovýchto skupin, včetně adamitů, jejich skutečným odrazem, nebo pouhou fabulací autorů. V této práci aplikuji takovouto optiku pohlížení na husitské adamity. Ve dvou pramenech, které jsou pro stvoření obrazu adamitů klíčové – *Husitské kronice* Vavřince z Březové a *Historii české* Eneáše Silvia Piccolominiho – hledám odpověď na dvě otázky: 1) byly v těchto pramenech uplatněny soudobé stereotypy vůči společenským nonkonformistům? 2) Jaké jsou zdroje obou pramenů, ze kterých informace o adamitech čerpali? A nešlo pouze o slepé přebírání již dříve napsaného? Jejich zodpovězení může odhalit, do jaké míry byl obraz sexuálně zvrhlých adamitů založen na realitě.

V prvních letech husitské revoluce (zejména roku 1420) převládl uvnitř radikální komunity na Táboře vypjatý chiliasmus – očekávání příchodu tisícileté říše Kristovy, jenž bude naplněna blažeností a bezhříšností. Nová říše představovala stav rajské nevinnosti, jaká panovala před prvotním hříchem. Tyto chiliastické vize legitimizovaly změnu dosavadního společenského řádu, který radikální táborité začali uskutečňovat.[[1]](#footnote-1) Jejich program „změny“ odpovídal 72 článkům, které umírnění pražští mistři vyčetli zástupcům táborské komunity při věroučné disputaci v prosinci 1420. Vedle bodů o nutnosti zahubení všech hříšníků (rozuměj těch, kdo se vzpírali představám radikálů) či nutnosti pravých věřících uchýlit se do pěti vyvolených měst, jsou přítomny i ty, které se bezprostředně dotkly části táborské komunity, později známých jako adamité. Patří sem třeba čl. 27, podle kterého po čase pomsty, v obnoveném království, nebude třeba ani Bible, a vlastně ani Krista, neboť Kristův zákon bude žít v srdcích věřících. Dále čl. 29–32, že v tento čas mají ženy rodit své potomky bez bolesti, bez oplodnění mužským semenem, a navíc ani nemusí býti po vůli svým mužům. A nebo čl. 43–47, ve kterých je znevážena svátostná podstata eucharistie, ve které není v žádné své podobě Bůh, a proto nemá být uctívána, ani jinak oslavována.[[2]](#footnote-2)

Myšlenkově uvolněné prostředí na Táboře bylo ideální pro mnohé jedince, kteří si nárokovali projektovat mezi prostý lid vlastní věroučné výklady. Jednou z takových osobností uvnitř táborské komunity byl Martínek Húska zvaný Loquis (mluvka). Byl to právě on, kdo se při disputaci s pražskými mistry v prosinci 1420 přihlásil k vyznávání zmíněných 72 článků. S jeho osobou je však spjat především původ tzv. pikartské hereze na Táboře, jejíž podstatou se stalo odmítnutí svátosti eucharistie. Takové učení představovalo 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. Martínek si však velmi brzy získal mezi tábority značné množství následovníků a situace na Táboře se již koncem února roku 1421 stala natolik závažnou, že donutila táborské představené, aby se s žádostí o radu, jak se s nastalou situací vypořádat, obrátili na pražské mistry, které zároveň před nebezpečnou herezí varovali.[[3]](#footnote-3) Přesný původ pikardské hereze v Čechách však není znám a sám o sobě představuje badatelský problém, který dosud nebyl spolehlivě objasněn.[[4]](#footnote-4)

Ať už je původ pikardského učení jakýkoliv, na Táboře zapustilo zásluhou Martínka Húsky pevné kořeny. Se svými následovníky se scházel stranou ostatních táboritů v uzavřených prostorách, kde podávání eucharistie nahradil starokřesťanskými hody lásky. Ty spočívaly ve společné konzumaci chleba a vína po vzoru prvotní apoštolské církve, a své vzory čerpaly již z Poslední večeře, kde Kristus podával svým apoštolům obojí – tedy chleba a víno – do sytosti. Martínek se tak vymezoval proti eucharistickému přijímání, kde věřící (husita) obdržel jen malý kousek hostie a též pouze skrovný doušek vína.[[5]](#footnote-5) Svůj vyhraněný postoj vůči podávání eucharistie *sub utraque speciae* demonstrovali táborští pikardi systematickým ničením kalichů, vyléváním vína a pošlapáváním hostií. Takovéto nepřístojnosti však byly neakceptovatelné pro táborské představené, kteří stále reprezentovali na Táboře pohodlnou většinu. Na konci ledna 1421 (tedy ještě zhruba měsíc před zasláním listu o tíživé situaci do Prahy) byl Martínek Húska uvězněn, snad ve víře, že se celá situace uklidní a pomatení pikardi se navrátí k *pravému* učení.

Jak lze soudit alespoň podle řeči pramenů, opak se stal pravdou, a situace na Táboře se začala vymykat z rukou. Průvodním jevem dříve poklidných hodů lásky se stalo opilství, přerůstající až v sexuální opojení zúčastněných, na které ve své *Replice proti Mikuláši Biskupcovi* naříká Petr Chelčický, současník popisovaných událostí.[[6]](#footnote-6) Je otázkou, co bylo pověstnou *poslední kapkou*. Martínkovi stoupenci (kterých bylo podle Vavřince z Březové na dvě stovky) byli nicméně poměrně záhy táborskou většinou vypuzeni z města na blízký hrad Příběnice,[[7]](#footnote-7) který táborité předchozího roku dobyli.[[8]](#footnote-8) Zde mělo podle pramenů pikardské blouznění nadále gradovat, když zde přítomní zcela odhodili své šaty a nadále chodili nazí, po vzoru Adama v ráji.

Ani na Příběnicích však pikardi svůj klid nenašli. Už v druhé půlce dubna se totiž vrátil ze západních Čech Jan Žižky se svými oddíly. Pikardské odpadlictví, navíc posílené o prvky adamitství, o kterém se po svém příjezdu dozvěděl, nemohl tolerovat. Při rázném zásahu vůči příběnické komunitě pochytal na padesát osob, včetně jejich kněze Petra Kániše. Přikázal je upálit v blízkých Klokotech (snad demonstrativně) na dohled od táborských hradeb. Když krátce poté Žižka město nad Lužnicí opět opustil, podařilo se táboritům zajmout ještě dvacet pět pikardů-adamitů, jejichž život rovněž ukončily plameny. Zbytek sektářů se však rozutekl do okolních lesů. Jedna z přeživších skupin se uchýlila na jakýsi ostrov, pravděpodobně na řece Nežárce. Údajně čítala zhruba čtyři desítky osob a v jejím čele měl stát sedlák zvaný Mojžíš. Tito vyděděnci, které již můžeme zvát pouze adamity, dovedli adamitské praktiky do extrémní podoby, kterou poprvé popsal tzv. *Žižkův list*, sepsaný bezprostředně po fyzické likvidaci sekty, které se nepočetní sektáři dočkali opět z rukou Jana Žižky a jeho bojovníků. Přesné datum není známo, osciluje mezi 26. či 27. srpnem, spíše však 14. a 21. říjnem 1421.[[9]](#footnote-9)

Znění tzv. *Žižkova listu* zachoval ve své kronice Vavřinec z Březové. Autorství Žižkovo je nepravděpodobné, spíše je možné, že autorem byl některý ze vzdělaných kleriků z hejtmanova okolí. Někteří historici ovšem připouštějí i jeho pozdní vznik, přičemž uvažují o autorském podílu samotného Vavřince.[[10]](#footnote-10) List byl sepsán údajně na základě výpovědi jediného přeživšího adamity, kterého Žižka ponechal na živu, aby vypovídal o zvycích své sekty. Po skončení akce byl list doručen do Prahy, kde sloužil pravděpodobně k veřejnému předčítání o příšerné herezi a o osudu jejích následovníků.

Obraz sektářů, který je zde předestřen, 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 rajské nevinnosti, které se shodovaly s chiliastickými představami nového blaženého věku, ve kterém neexistuje hřích, zcela odhodili šat a oddávali se smilnění a jiným tabuizovaným sexuálním praktikám. Nad to vynikali krutostí a vůbec převraceli ve svém jednání vše, co bylo vlastní řádu středověkého člověka.[[11]](#footnote-11) Šlo o táborský chiliasmus dovedený do těch nejkrajnějších mezí.

Pro úplnost je nutné dodat, že cesty Martínka Húsky a jeho následovníků se sice rozešly již na počátku roku 1421, jejich osudy ale nikoliv. I přesto, že byl již na jaře téhož roku z vězení propuštěn, byl brzy zajat znovu a 21. srpna v arcibiskupské Roudnici nad Labem kvůli svému učení upálen.[[12]](#footnote-12)

**Adamité v proměnách historiografického chápání**

Stojí-li před námi takovýto (chtělo by se říci až fascinující) obraz společensky odvržené skupiny, která ve všem, co provozovala, představovala přesný opak dobově přípustného jednání, je zcela relevantní ptát se, do jaké míry a zda vůbec máme takovému zobrazení důvěřovat. Zpodobnění sekty husitských adamitů, tak jak bylo prezentováno v písemných pramenech jejich současníků, bylo poměrně dlouho bráno jako historický fakt, jehož autenticita nebyla zpochybňována. 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.[[13]](#footnote-13) Jen drobný závan pochybností se objevil ještě v patnáctém věku, když překladatel Vavřincovy *Husitské kroniky*, dost možná příslušník jednoty bratrské, která byla z adamitských praktik očerňována, reagoval na kronikářovo líčení slovy: *„O vyhřebený 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.“*[[14]](#footnote-14) Podobných vstupů najedeme v překladu hned několik. Samy o sobě jsou však tyto komentáře nesouhlasem ojedinělým.

Vůbec poprvé vyjádřil otevřeně své pochybnosti o pravosti tradičního líčení husitských adamitů až osvícenský francouzský šlechtic Isaac de Beausobre, který kolem roku 1730 sepsal krátké dílko *Rozprava o českých adamitech*.[[15]](#footnote-15) Pro svoji kritickou práci nashromáždil dostatek pramenů a literatury, s jejichž pomocí identifikoval v pramenných zprávách o adamitech stereotypní představy, které byly v dějinách křesťanské církve tradičně přisuzovány odpadlíkům od víry. Rozpoznal tedy, že u katolických pisatelů (přesněji inkvizitorů) dochází k umělému budování nereálných, až fantaskních obrazů nežádoucích kacířských skupin.[[16]](#footnote-16) Velmi kriticky se staví také k Eneášově *Historii české*, v jejímž rozboru odhalil mnohé nepravdy a nepřesnosti.[[17]](#footnote-17) 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 rozvinula až moderní historiografie posledních desetiletí.

Takřka šedesát let poté věnoval husitským adamitům rozsáhlejší spis také Josef Dobrovský.[[18]](#footnote-18) Z povahy práce vysvítá, že byla psána především jako apologie jednoty bratrské, která bývala ztotožňována s pikardskými, respektive adamitskými zvrácenostmi. Dobrovský se urputně snaží o rozbití představ srovnávajících pikardy (vlastně české bratry) se sektou husitských adamitů. Právě od této snahy směřuje pozornost k podrobnějšímu pojednání o husitských naháčích. V této souvislosti však z pramenů přejímá tradiční obraz o zvrácených blouznivcích, aniž by se pokusil o širší kritické úvahy. Těm se otevřeně vyhýbá a to i přes to, že byl velmi dobře obeznámen s kritickým spisem Isaaca de Beausobre (k jehož obsahu se vyjadřuje na konci předposlední kapitoly). Námětů ke kritice měl tedy víc než dost.[[19]](#footnote-19) Nemohu se ubránit pocitu, že Dobrovský nechává vyznít adamitský obraz ve svém díle v nekritické podobě proto, aby ukázal kontrast mezi zvrácenou sektou a počestnými českými bratry.

Ani u počátků moderního českého dějepisectví není možné nalézt změnu optiky, s jakou se na adamitskou otázku nahlíželo. František Palacký, hlavní autorita českého dějepisectví 19. století, ve svých *Dějinách národu českého v Čechách a v Moravě* zasadil husitské adamity do tradičních kontur.[[20]](#footnote-20) Zrovna tak je tomu také u generačně mladšího Václava Vladivoje Tomka v životopise *Jana Žižky*, i pozdějším *Dějepisu města Prahy*.[[21]](#footnote-21)

Lehký závan změn předznamenal počátek 20. století. Doposud jen nárazovitě kritická pojednání, která se snažila s problematikou adamitské sekty vyrovnat hlouběji než pouhým přitakáním, vystřídala systematičtější diskuse. Od této doby proti sobě stály takřka nepřetržitě dva názorově odlišné tábory – jeden souhlasící s existencí prameny prezentovaného obrazu adamitů, druhý popírající historicitu zvrácených blouznivců. 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.[[22]](#footnote-22) Pochybovačně se vyslovil taktéž Emanuel Chalupný, který podrobil kritice Eneášovu *Kroniku českou* a Vavřincovu *Husitskou kroniku* (spolu s tzv. *Žižkovým listem*), jejichž zprávy označuje za nehodnověrné.[[23]](#footnote-23) Značně rezervovaně se vyslovil proti v pramenech zachycené adamitské praxi také Jaroslav Prokeš, uvažující spíše o mravním uvolnění sektářů, než o životě v nábožensky zdůvodněném sexuálním opojení.[[24]](#footnote-24)

Daleko širší jsou ale řady autorů, kteří o historicitě adamitského obrazu nepochybovali. Jmenovat lze Ferdinanda Hrejsu[[25]](#footnote-25) či Hugo Tomana,[[26]](#footnote-26) kteří však přešli celou záležitost jen lakonickým sdělením. Více prostoru tématu věnovali Josef Pekař,[[27]](#footnote-27) Rudolf Urbánek,[[28]](#footnote-28) nebo F. M. Bartoš.[[29]](#footnote-29)

Další obrat zaznamenala v druhé polovině století marxistická historiografie. Na problematiku adamitství, jakožto na celou husitskou revoluci, nahlížela optikou třídního boje, který heroizoval lidové vrstvy husitských radikálů. V tomto světle se pohybovali i husitští adamité, kteří v dobovém kontextu představovali vrcholící snahu o emancipaci prostého lidu. Nepřekvapí proto horlivé snahy Josefa Macka, který se urputně snažil o očištění adamitské skupiny.[[30]](#footnote-30) Z rozboru pramenů, který podporuje opomíjenými poznatky Isaaca de Beausobre, mu vysvítá jednoznačná nevěrohodnost dochovaných zpráv. Rovněž filozofický marxismus Roberta Kalivody z počátku šedesátých let dovedl svého autora k závěrům, že je mnohem více nepravděpodobné orgiastické líčení adamitů než vyvrcholení původních hodů lásky v jakousi společnou veselici, při které dojde jedinec niterní svobody.[[31]](#footnote-31)

Pro celkovou změnu konceptu, jakým je až do dnešních dnů na problematiku historicity husitských adamitů nahlíženo, se však stal zcela zásadní až nový metodologický přístup obecného hereziologického bádání, který se v evropské historiografii dominantně prosadil až v posledních desetiletích minulého století. Takřka nekritické přijímání v pramenech utvářených obrazů středověkých heretických sekt nahradila metoda jejich systematické dekonstrukce, založená na rozboru pramenů, pocházejících z represivních akcí vůči zde zaznamenaným kacířským skupinám. Na tomto základě byly odhaleny opakující se obrazy, které se během středověku vyprofilovaly do podoby ustálených stereotypů, jimiž byly heretici častováni. Ty bývaly rovněž doprovázeny mylnými představami o praktikách těchto skupin, taktéž přecházející ve stereotypy, vycházející z inkvizicí násilně vynucených doznání. Ve svém důsledku vedla tato zjištění ke snahám, když ne zpochybnit, tak alespoň problematizovat historicitu obrazů zkoumaných sekt.[[32]](#footnote-32)

Takový přístup se etabloval rovněž při pohledu na husitské adamity, přičemž první podněty vyšly od zahraničních autorů. Poměrně zásadní měrou do této problematiky promluvil Alexander Patschovsky,[[33]](#footnote-33) jehož postoj skvěle shrnuje vlastní tvrzení, že původ husitských adamitů lze hledat pouze *„v hlavách jejich protivníků a nikde jinde.“* Svoji kritiku staví na rozboru *Žižkova listu* a 72 článků, které vytýkali v prosinci 1420 umírnění pražští mistři táboritům. Nejen, že adamitská praxe stojí podle Patschovského v rozporu s popisem jejich víry, ale zcela odporuje dobovým představám o řádu světa, jehož je převráceným obrazem.[[34]](#footnote-34) Žižkovu listu zároveň připisuje funkci ospravedlňujícího hlášení, které stvořilo nepřístojné adamitské praktiky jen proto, aby ospravedlnilo fyzickou likvidaci pikardské větve husitství popírající eucharistii.[[35]](#footnote-35)

Vedle Patschovského nesouhlasí s tradičním vykreslením adamitů také americký historik Robert E. Lerner. K adamitům se vyjadřuje pouze krátce, přičemž k problematice se dostává v souvislosti se sektou bratří a sester svobodného ducha, které se ve své knize *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* obsáhle věnuje, a jejíž učení a praktiky měli nežárečtí naháči aplikovat.[[36]](#footnote-36) Lerner takovou praxi u husitských adamitů odmítá. Samotný obraz zvrácené adamitské sekty na řece Nežárce, respektive jeho podání v Žižkově listu do Prahy, má být výsledkem očernění nežáreckých 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 posiluje konečně také fakt, že jsou zde užívána tradiční kacířská *topoi*.[[37]](#footnote-37)

V rámci české historiografie navázala na recentní metodologický přístupy především Pavlína Cermanová, která ve shodě s předchozími autory pokládá popsané adamitské praktiky za nástroj ospravedlnění zásahu vůči věroučně nepohodlné pikardské skupině. Zároveň si pokládá otázku, zda nemohl být tzv. *Žižkův list* až pozdní kompozicí, jehož stylizátorem by byl samotný kronikář Vavřinec z Březové.[[38]](#footnote-38) V nedávné studii zároveň doložila, že příběh adamitů není pouze českým specifikem, neboť podobné narativy byly s hlubokou tradicí známy napříč Evropou.[[39]](#footnote-39) Značnou pozornost věnoval tématu také Petr Čornej. Jeho stanovisko k celé problematice není natolik vyhraněné, jako je tomu u předchozích autorů, přesto však přesnou podobu adamitského obrazu, jak byl v pramenech stvořen, odmítá. Za zastřešující problém spatřuje spolehlivost dotčených pramenů, kterou pokládá za krajně diskutabilní.[[40]](#footnote-40) Zprávu prvořadého významu – *Žižkův list* – pak označuje přímo za očerňující pamflet.[[41]](#footnote-41) Na druhou stranu klade důraz na dva jiné soudobé prameny: *Výklad na zjevenie sv. Jana* od Jakoubka ze Stříbra a Petra Chelčického *Repliku proti Mikuláši Biskupcovi*. Krátká sdělení v obou pramenech (adresnější je Chelčický) o adamitských zvrácenostech pokládá za věrohodná, resp. nespatřuje jediný důvod, proč by si oba autoři svá tvrzení vymysleli.[[42]](#footnote-42) Ve výsledku tak sice Čornej odmítá tradiční představy o adamitech, nicméně není podle něho zároveň možné prohlásit husitské adamity za fikci.[[43]](#footnote-43)

Rozsahově nejvýraznější příspěvek do zkoumané problematiky představuje roku 2014 vydaná monografie *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů* od Jakuba Jiřího Jukla.[[44]](#footnote-44) Jde o jedinou monografii, která byla doposud o adamitech sepsána. Svým obsahem se však zcela vymyká metodologickým trendům posledních desetiletí. Jukl zásadně odmítá argumentaci některých autorů (především Patschovského), kteří vyjádřili odmítavé stanovisko na adresu historicity adamitů, jiné ani necituje. Ve své práci zcela opomíjí problematiku hereziologických stereotypů a vůbec širší kulturní kontext přístupu středověkého člověka ke společenským nonkonformistům, které se v posledních letech ukázaly pro správné chápání celé problematiky jako zcela zásadní. Jukl tak ve výsledku dochází k zavádějícím výsledkům, které podporují jeho vlastní protimluvy (kterými se do celé problematiky zamotává) a zároveň bezbřehá důvěra v obsah pramenů. Snaha dokázat historicitu adamitského obrazu za každou cenu je již od začátku publikace naprosto očividná. Juklův přínos spočívá především v souhrnném přehledu pramenů dostupných k adamitům, ani jejich výčet však není úplný.

**Hereziologické stereotypy v dějinách křesťanské církve**

Již několikrát jsem na řádcích výše použil sousloví „hereziologické stereotypy“, představující soubor ustálených obrazů, které byly zcela nekriticky a leckdy bez reálného základu přisuzovány heretickým sektám napříč celou středověkou Evropou. Skrze tyto stereotypy lze sledovat širší kulturní souvislosti doby, a sice jak středověký člověk (povětšinou učenec) nahlížel na společensky vyloučené nonkonformní skupiny. Právě tento kulturní vzorec se stal základem pro hereziologické bádání posledních desetiletí a vztáhnul jsem jej i na husitské adamity. Je proto třeba hereziologické stereotypy blíže představit.

V dějinách křesťanské církve mají stereotypy využívané proti ideovým odpůrcům dlouhou tradici. V pozdní antice byly předmětem stereotypizace nejprve samy rané křesťanské komunity. Křesťanství vzbuzovalo v tehdejší římské společnosti mnoho nedůvěry, která vedla k ostrým reakcím a konfliktům. Příčinou ostrého střetu s pohanským prostředím byly projevy vlastního křesťanského života, které se výrazně odlišovaly od běžných náboženských standardů. Šlo například o 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.[[45]](#footnote-45) Nejcitlivější oblastí však bylo stranění se státního náboženského kultu, povinně vyžadujícího pravidelnou účast občanů.[[46]](#footnote-46)

Nenávisti vůči křesťanům přispíval také fakt, že jejich shromáždění nebyla přístupná širší veřejnosti. 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. Vzhledem k tomu, že se v komunitě pohybovali jak muži, tak ženy, nebyla výjimkou ani obvinění z krvesmilných styků a sexuálních orgií (hody lásky !).[[47]](#footnote-47) Spolu s tím doprovázela obraz křesťanů také četná topoi. Byli vnímáni jako „plíživé plémě,“ které se „štítí denního světla.“ Charakterizovat je mohla taktéž „nezdolná zatvrzelost.“[[48]](#footnote-48) Už v pozdně antické době se tak utvářel nám tolik známý obraz, který byl středověkou církví přisuzován heretickým skupinám. Protikřesťanské stereotypy i topoi původně namířené proti Kristovým následovníkům jsou až nápadně shodné s těmi, které pak využívala sama katolická církev proti heretikům. Ostatně i v případě popisu sekty husitských adamitů bychom našli jisté 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 prvních křesťanů jako něco, co narušuje, či přímo bortí společenský řád.[[49]](#footnote-49)

K převrácení rolí křesťanů a pohanů však mohlo dojít až v momentě, kdy se křesťanství stalo z pronásledované sekty oficiálním státním náboženstvím. Zároveň však ne dříve, než se ustanovilo ortodoxní učení, neboť právě to stanovilo, kdo překračuje hranice konformity. Tento proces trval celá staletí a procházel dynamickým vývojem. Charakterizovaly jej mnohé polemické střety, zpravidla končící tím, že vítězná strana prohlásila tu druhou za heretickou. Už v době rané církve se tak začal utvářet seznam herezí, který neustále narůstal. Jakmile došlo k definování těchto skupin, které ohrožovaly vnitřní soudržnost rodící se církve, následoval zpravidla tvrdý postup. Zejména křesťanští apologeti, kteří ztotožnili herezi s dílem ďábla, prosazovali nekompromisní jednání nejednou končící fyzickou likvidací kacířů.[[50]](#footnote-50)

Seznam raných křesťanských herezí zachovali pro středověk zejména dva z církevních Otců – svatý Augustin ve svém díle *De haeresibus* a později Isidor ze Sevilly v *Etymologiích*, které přinášejí seznam 88 respektive 70 herezí.[[51]](#footnote-51) Byla to právě jejich díla, která položila základy a stanovila podnět pro další rozvoj stereotypních představ „vzorového heretika.“ Oba autoři také vůbec poprvé definují sektu adamitů. Její existence tedy není spjata až s českým prostředním, naopak šlo o „klasickou“ středověkou herezi. Svatý Augustin ji popisuje 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 paradisum suam arbitrantur ecclesiam.“*[[52]](#footnote-52) Pro středověk však materii „zpopularizoval“ až Isidor ze Sevilly, když v páté kapitole osmé knihy *Etymologií* ve zkrácené podobě, v pořadí heretických sekt na čtrnáctém místě, píše: *„Adamiani vocati, quod Adae imitentur nuditatem; unde et nudi orant, et nudi inter se mares feminaeque conveniunt.“*[[53]](#footnote-53) Jak je na první pohled zřejmé, Isidorův popis vychází z toho Augustinova.

Oběma autory stylizované popisy heretických sekt byly nadále hojně využívány. Částečně čerpaly ze stereotypů a topoi zděděných z pohanských protikřesťanských textů, další obohacení repertoáru tvořícího hereziologické stereotypy mělo teprve přibýt.[[54]](#footnote-54) Jak pregnantně poznamenali ve své studii Vojtěch Bažant a Věra Vejrychová, pojmenovat nepřítele a definovat jeho konkrétní znaky, bylo klíčovým předpokladem pro racionalizaci konfliktu a ospravedlnění případného násilí vůči této skupině. V případě heretiků byla nutnost takové definice daleko důležitější než v případě vnějších nepřátel. Zatímco u nich totiž dochází k dlouhodobému vršení stereotypních představ, vnitřní nepřátele 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.“[[55]](#footnote-55)

Jak vypadal takový „ideální typ“ středověkého heretika? Všemožných topoi a stereotypů se o hereticích za dlouhá staletí nashromáždilo mnoho. Jejich vývoj a četnost užívání lze sledovat v jednotlivých polemických textech, papežských bulách či inkvizičních příručkách a záznamech z inkvizičních procesů.[[56]](#footnote-56)

Mezi topoi, která doprovázela stereotypní popisy heretických sekt, se velmi často řadila ta, která přirovnávala heretiky k nemoci – ta se ve středověku stala až synonymem pro kacířství. To bylo prezentováno jako „mor“, „nádor“ či „virus.“ Dále také „hniloba“ či „hnijící končetina“ hyzdící zdravé tělo církve. Typické bylo rovněž připodobnění k „jedu“, tím pádem také k „hadu“ či „škorpionovi.“[[57]](#footnote-57) Hojně rozšířeným byl motiv „malých lištiček“ škodících na vinici Páně (rozuměj v církvi).[[58]](#footnote-58) Mezi další topoi patřilo „zdání zbožnosti“ – svými „sladkými slovy“ měli kacíři klamat pravé věřící. Příznačně tak popsal roku 1119 koncil v Toulouse kacíře jako *„eos qui religionis speciem simulantes.“*[[59]](#footnote-59) Zároveň se dokázali skrývat a měnit své podoby, díky čemuž snadno unikali odhalení.[[60]](#footnote-60) To jsou jen drobné ukázky celkového repertoáru topoi, která se k obrazům heretiků obecně vázala.

Vedle těchto ustálených spojení, která byla především literárními obraty, doprovázely charakteristiky kacířských skupin také mnohé stereotypy, které panovaly v širší společnosti. Pro případ husitských adamitů jsou důležité především dva. Zaprvé představy středověkého člověka o neznámých končinách a místech, které charakterizuje buď geografická vzdálenost, nebo uzavření se okolnímu světu. Do těchto prostor si lidé často projektovali své touhy a představy (které nechtěli, nebo nemohli veřejně vyslovit), nebo také strach. Byla to místa plná zvrhlostí a úchylek či sexuální svobody.[[61]](#footnote-61) Tato místa byla často spojována s myšlenkou pozemského ráje, který byl lokalizován na ostrovy (vzpomeňme, že husitští adamité měli obývat právě ostrov) – na tomto lahodném místě byly povoleny všemožné tabuizované tužby, jako třeba nahota či bezuzdná sexuální nevázanost. Ovšem právě proto, že šlo o myšlenky dobově nepřípustné, bývali obyvatelé takových míst označováni za nelidské zrůdy.[[62]](#footnote-62)

Druhým klíčovým stereotypem byla domnělá nahota a sexuální chlípnost společensky vyloučených (heretických) skupin, především pokud se v nich pohybovali lidé obojího pohlaví. Jak jsem zmínil výše, svůj původ měly tyto představy již v pozdní antice, původně namířené vůči křesťanským komunitám. O těchto obviněních se zpravidla nepochybovalo – v představách středověkého člověka, ve kterých byl kacíř 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.[[63]](#footnote-63) V morální otázce stáli zákonitě v protikladu ke křesťanské etice, což znamenalo oddávání se těm nejamorálnějším činům.[[64]](#footnote-64)

Středověk obecně vnímal otázku sexuality velmi citlivě. Sexualita jako taková byla pokládána za Boží trest, a sám sex přímo jako protiklad posvátna. Křesťanští teologové se s ním přesto museli nějak vypořádat, a tak byl jako bezproblémový přiznán pouze za účelem 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). Nepřípustná byla sodomie, která byla pokládána za nejvyšší míru chlípnosti a jako zločin proti milosti. Nežádoucí byla rovněž nahota samotná, nebo dokonce 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.[[65]](#footnote-65) Za nejzávažnější prohřešek se považovala soulož s matkou, sestrou, či jiným rodinným příslušníkem, případně homosexualita.[[66]](#footnote-66) Všechny tyto praktiky byly heretikům připisovány s naprostou samozřejmostí. Popisy těchto kacíři páchaných ohavností se dokonce šablonovitě opakovaly a během staletí lze nalézt u různých heretických skupin jejich velmi podobné (případně i doslovně shodné) znění.[[67]](#footnote-67) Důležité je na tomto místě podotknout, že zmíněné stereotypy nebyly aplikovány pouze na nepohodlné náboženské skupiny. Mohly být využity rovněž k diskreditaci jakékoliv problémové osoby nebo skupiny osob, která se jakkoliv znelíbila církevní či světské moci, případně se svým odlišným chováním stala společensky nonkonformní. Příkladem lze uvést všeobecné známý případ templářů, kteří čelili obvinění ze sodomie a dalších zvrácených praktik.

**Adamitský obraz v soudobých literárních dílech**

O husitských adamitech se dochovala celá řada písemných zpráv jak z pera katolických, tak nekatolických autorů. Většina z těch, se kterými se při uvažování o historicitě adamitské sekty počítá, však vznikla více než půl století po popisovaných událostech.[[68]](#footnote-68) Při zkoumání obrazu husitských adamitů jsem zvolil metodu sondy, kterou jsem aplikoval na dva z dochovaných pramenů, které patří v bádání o adamitech k těch nejdůležitějším. Pramenem prvořadého významu je *Husitská kronika* Vavřince z Březové, ve které je opsáno staročeské znění tzv. *Žižkova listu*, původního svědectví o adamitské praxi. Samotný list však v této práci širší analýze nepodrobuji – vlastnímu detailnímu rozboru byl ostatně vystaven již mnohokrát a případné další podněty přesahují možnosti této práce.[[69]](#footnote-69) Druhým pramenem je mladší *Historie česká* Eneáše Silvia Piccolominiho, jejíž líčení adamitů navazuje na předešlé psaní zaslané kardinálu Juanu Carvajalovi, o kterém se rovněž zmíním, nicméně netvoří jádro této práce. Oba dva (respektive tři) texty jsem podrobil pečlivé analýze, skrze níž jsem sledoval, jakým způsobem v nich došlo k zaznamenání adamitského obrazu. Sledoval jsem při tom dvě badatelské otázky, položené v úvodu práce.

Vavřincova *Husitská kronika* představuje poměrně spolehlivý pramen pro události husitské revoluce z let 1419 – 1421, ve kterých leží těžiště jejího výkladu. Tento pražský mistr s blízkými kontakty na vysoké učení, zároveň působící na dvoře krále Václava IV. a později v kanceláři Nového Města pražského, disponoval díky své kariéře mnoha kontakty, jejichž prostřednictvím mohl při psaní své kroniky čerpat z nepřeberného množství písemného materiálu, které pečlivě shromažďoval. Některé texty pak doslovně citoval, jiné pouze parafrázoval.[[70]](#footnote-70)

Pro formování obrazu husitských adamitů ve Vavřincově kronice spatřuji jako zcela zásadní problém jejího datování a rozdíly v jejích redakcích. Otázka vzniku díla zůstává nevyřešena, osciluje přitom od raných dvacátých let 15. století, až po pozdní léta třicátá.[[71]](#footnote-71) Co se týče dvou dochovaných redakcí kroniky, liší se svým zaměřením. Zatímco první redakce je svým autorem psána o *„nejkřesťanštějším Království českém a Markrabství moravském“*,[[72]](#footnote-72) druhá je laděna do daleko pesimističtějšího tónu: *„o nynější jak mnohostranné, tak ohromné zkáze a pohromě kdysi slavného Království českého.“*[[73]](#footnote-73) Zatímco první redakce píše pro oslavu božích bojovníků (rozuměj husitů), ta druhá předkládá obsáhlou kritiku domácích poměrů, která míří na adresu radikálních táboritů, specifičtěji však pikardů-adamitů, kteří jsou zde zcela jednoznačně hlavními „záporáky“.

Právě druhá redakce představuje podle mého názoru klíč, jakým je nutné nahlížet na adamity zobrazené v kronice. Svůj pohled předznamenává mistr Vavřinec již v samotné předmluvě, ve které vyjasňuje důvod sepsání: *„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.“[[74]](#footnote-74)* Čistou vírou zajisté nemyslí její katolickou podobu, ale husitský reformní program v jeho umírněném proudu, jehož byl přívržencem. Není tedy pochyb o tom, kdo má nyní v kronice vyznít v záporném světle – ti, kdo se takovému učení protiví, a to včetně radikálních kališníků. V průběhu celé kroniky můžeme sledovat, jak postupně roste nechuť vůči radikálním táborům, a především proti pikardům. Jejich učení nazývá *„zákonem ďáblovým“* a pikardy samotné si přeje co nejdříve vymazat z povrchu zemského (*kteréžto Bůh […] rač spíše od našich prahův vykořeniti“*).[[75]](#footnote-75) Potud zachází v první části (redakci) kroniky.[[76]](#footnote-76) Zatím se mistr Vavřinec zdržel zmínky o adamitech a jejich praktikách, druhá půlka dílka jimi však takřka „přetéká“. Každou chvíli se pražský mistr vrací k pikardům, nyní již adamitům a pomalu poodhaluje jejich zvrácené praktiky. Příběh naháčů pak vyvrcholí vložením *Žižkova listu*, kde dochází k šokujícímu odhalení nepřístojných adamitských praktik.[[77]](#footnote-77) Dikce jednotlivých článků zcela odpovídá tomu, co mistr Vavřinec naznačoval již před tím (byť do této doby adamitskou praxi nepopsal přímo). Je otázkou, zda byl autorem tohoto hlášení o vyvraždění sekty někdo z Žižkova okolí, nebo až později kronikář sám, aby tak podpořil obraz, který ve své kronice již od začátku budoval. Jisté však je, že text *Žižkova listu* obsahuje ustálené hereziologické stereotypy, které středověk už notnou dobu znal. Už samotná stavba článků adamitského učení je až nápadně podobná těm, které o zhruba sto let dříve využili jiní autoři v případě heretické sekty v Kolíně nad Rýnem. Nabízí se tudíž otázka, zda blízké německé prostřední neposkytlo českému autorovi „Žižkova hlášení“ inspiraci.[[78]](#footnote-78) Není nic výmluvnějšího pro ilustrování Vavřincovy pozice než jeho uspokojené povzdechnutí, když je problém s adamity definitivně vyřešen. Píše: *„Gloria tibi, domine!“*[[79]](#footnote-79)

Druhým autorem, jehož práce je pro vznik adamitského obrazu zásadní, je Eneáš Silvius Piccolomini, pozdější papež Pius II. Husitské adamity tematizoval ve svých textech dvakrát – poprvé v listu kardinálu Juanu Carvajalovi z roku 1450, podruhé o osm let později v *Historii české*. Byl sice pamětníkem husitské revoluce (narodil se roku 1405), ale v době vrcholného vzepětí revolučních událostí, včetně těch spojených s adamity, překročil teprve patnáct let věku.[[80]](#footnote-80) I přesto však disponoval poměrně rozsáhlým přehledem o dění v české kotlině. Vděčit za to mohl především svému působení v kanceláři císaře Fridricha III. (na pozici sekretáře), ve které se pohyboval ve čtyřicátých až padesátých letech patnáctého věku. Zde přišel do přímého kontaktu s mnohými jedinci z Českého království, které Fridrich převzal do svých služeb z kanceláří svých předchůdců.[[81]](#footnote-81) Právě přes tyto jedince získával Eneáš Silvius své kontakty a zároveň mohl dostávat zprávy o dění v království. Velmi užitečná pak byla budoucímu papežovi návštěva Čech v létě 1451, kam cestoval z pověření Fridricha III. coby člen císařova poselstva na sněm v Benešově. Na své zpáteční cestě se zastavil na Táboře, jak sám píše, „útočišti kacířů.“ Setkal se zde také s mistrem Janem Papouškem ze Soběslavi.[[82]](#footnote-82) Právě ten měl představovat důležitý zdroj Piccolominiho informací, když od něho údajně obdržel blíže nespecifikované písemné materiály, které nebyly příznivé radikální táborské praxi (dost možná obsahující stereotypní soupis učení pro potřeby inkvizice).[[83]](#footnote-83) Eneáš byl rovněž dobře obeznámen s domácí literární produkcí, jak sám přiznal ve svém díle *O výchově dítek*.[[84]](#footnote-84) František Šmahel navíc uvažuje o znalosti domácího aktového materiálu, který mohl obsahovat také výklad o adamitech.[[85]](#footnote-85)

Tento aktový materiál byl prý využit při prvním tematizování adamitů Eneášem Silviem v listu kardinálu Juanu Carvajalovi známém pod názvem *De concilio Basiliensi*.[[86]](#footnote-86) Jak ovšem z prozkoumání tohoto psaní (které bylo psáno rok před Eneášovou návštěvou Čech) vysvítá, jedná se o poměrně obecný popis adamitské sekty, jak byla standardně charakterizována v průběhu středověku. Chybí zde jakákoliv konkréta, která by tuto pasáž jasně identifikovala s prostředím nežáreckých adamitů. Naopak se zde objevuje jednoznačný rozpor při pojmenování vůdce sekty – zatímco Vavřinec píše o Mojžíšovi, respektive *Žižkův list* o Ježíšovi, Eneáš zná pouze Adama, což může být jméno pouze logicky odvozené od pojmenování sektářů.

Daleko větší pozornost věnuje budoucí papež husitským adamitům v *Historii české*. Z rozboru textu vysvítá hned dvojí autorova inspirace. Jednak navázal na svůj popis adamitské sekty z předchozího listu, jednak je zde jasně patrná inspirace v *Husitské kronice* mistra Vavřince. Můžeme vyloučit její doslovnou znalost, obě díla totiž nevykazují žádné textové shody, ba naopak se v mnoha konkrétech rozcházejí. Avšak výstavba adamitského příběhu se v obou textech velmi podobá.[[87]](#footnote-87) Daleko pravděpodobnější se tak jeví možnost, že Eneášovi někdo (snad z českých informátorů) dotčené události obsažené ve starším díle zprostředkoval např. pomocí výpisků, případně ústně. Občasné odchylky v jednotlivostech pak mohla způsobit nedostatečnost lidské paměti informátora, který původní znění parafrázoval.

Závěrem je nutno dodat, že příběh husitských adamitů zcela zapadá do konceptu Eneášovy *Historie české*. Již od předmluvy díla dochází k budování (či spíše vnucování) obrazu, jaký jsem nastínil výše v případě *Husitské kroniky*. Jen s tím rozdílem, že antagonisty tentokrát nejsou jen radikální táborité, nýbrž husité obecně.[[88]](#footnote-88) Piccolomini vůči nim využíval rovněž ustálených hereziologických stereotypů, které v dobovém přesvědčení skvěle charakterizovaly takové heretické odpadlíky, jakými husité pro katolickou Evropu bezesporu byli. Pomyslnou tečku za celou záležitostí skvěle zastane Eneášův popis obyvatel Tábora: *„tomu scházelo oko, onomu ruka […], byla hnusná podívaná na spánky zbavené ušních boltců a na chřípě zmrzačená hnusným bolákem.“* Město Tábor je *„útočiště kacířů; neboť každá nestvůrná bezbožnost a každé rouhání […] sem se uchylují a mají zde ochranu a je tam tolik kacířství […], jaký to příbytek Satanův, jaký chrám Belialův a jaká to říše Luciperova“*[[89]](#footnote-89)

**Závěr**

Jak jsem ukázal v části věnované dosavadnímu stavu bádání, téma husitských adamitů je dlouhodobě diskutovanou problematikou, na jejímž rozřešení se zatím neshodly celé generace historiků a je více než pravděpodobné, že ani v budoucnu se na tomto stavu nic nezmění. V posledních desetiletích navíc vstoupily do této záležitosti nové metodologické trendy hereziologického bádání, které činí celý problém daleko komplexnějším. Právě zařazení širšího kulturního rámce, jakým představy středověkého člověka o společensky nonkonformních jedincích a skupinách bezesporu jsou, má potenciál po zdánlivě nekonečné stagnaci posunout problematiku husitských adamitů k novým interpretačním závěrům.

Cílem práce bylo skrze dvě výše položené otázky vysledovat, jak se dobové společenské představy o nonkonformistech promítly (pokud vůbec) do zobrazení adamitské sekty. V případě dotazování se po možném uplatnění hereziologických stereotypů při utváření jejího obrazu ve sledovaných pramenech lze jednoznačně odpovědět, že v obou dílech došlo k jejich využití. Autoři těchto děl byli produkty své doby a užívané stereotypy zcela dobře znali. Jak Vavřinec z Březové, tak Eneáš Silvius byli odpůrci údajné adamitské sekty a pro její očernění učinili maximum možného – svoji nevraživost ostatně neskrývají.

Druhou otázkou jsem sledoval především zdroje obou autorů – odkud své informace o adamitech čerpali, zda se zkoumaná díla vzájemně ovlivnila a případně, zda nebyla pouze nekriticky opsána. V případě *Husitské kroniky* byl naprosto stěžejní do textu zakomponovaný tzv. *Žižkův list*, sám o sobě však obsahující mnohé stereotypní obraty, přičemž i narativ samotný se zdá být převzatý z jiných pramenů. Ať byl tedy jeho autorem kdokoliv, pravděpodobně znal další sepsání podobného ražení. Eneáš Silvius, který psal svoji *Historii českou* o desítky let později, mohl čerpat z textů domácí produkce, které zatím stihly adamitskou epizodu tematizovat, samozřejmě po vzoru obrazu stvořeného ve Vavřincově kronice. I ta byla ostatně s velkou pravděpodobností hlavním Eneášovým zdrojem. Souběžně s tím lze rozpoznat rovněž znalost klasických antiheretických spisů, které definovaly sektu adamitů již v pozdní antice.

Závěrem lze konstatovat, že obraz adamitské sekty vznikal pod pery jejích odpůrců, bez ohledu na jimi vyznávanou konfesi. Při uvažování o historicitě obrazu adamitské sekty je třeba brát v potaz, že vznikal na staletí budovaném přístupu středověkého člověka k vyloučeným společenským skupinám, který obsahoval celou řadu stovky let definovaných stereotypů. Táborské pikardy lze sice pokládat za sektáře skutečně přítomné na Táboře, posléze i mimo něj. Obraz zvrácených blouznivců však již tolik přesvědčivý není. Avšak s naprostou jistotou nelze vyslovit jednoznačné závěry, což si uvědomuje i současná historiografie. Proto jsem se i já rozhodl na rozřešení této otázky předem rezignovat.

**Resumé**

Práce je zaměřena na fenomén sekty husitských adamitů, která vzešla z myšlenkově uvolněného chiliastického prostředí na radikálním Táboře roku 1420, a která byla již následující rok fyzicky zlikvidována samotnými tábority kvůli svým neakceptovatelným praktikám. Dochované prameny zachovaly obraz sekty násilníků a sexuálních zvrhlíků, kteří se zcela příčili normálu středověkého společenského řádu. Míra historicity tohoto obrazu je dodnes nejasná. Současná historiografie, vycházející z posledních trendů hereziologického bádání, se přiklání k názoru, že jde pouze o stereotypní narativ, který měl očernit nežádoucí věroučnou skupinu. Opírá se přitom právě o recentní metodologické postupy bádání o středověkých hereticích, které zdůrazňují využití ustálených stereotypních představ při dobových popisech nonkonformních členů společnosti. Z tohoto přístupu, zahrnujícího vůbec poprvé do problematiky husitských adamitů širší kulturní kontext doby, vychází i tato práce. Rozborem dvou hlavních pramenů – *Husitské kroniky* pražského mistra Vavřince z Březové a *Historie české* Eneáše Silvia Piccolominiho – sleduje, jak oba kronikáři budovali obraz adamitů. Zkoumá, zda a případně do jaké míry byly oba popisy ovlivněny dobovými stereotypními představami a jak oba autoři pracovali se svými zdroji. Pomocí této sondy dochází práce k závěru, že tradiční topoi a hereziologické stereotypy nepřátelské ke středověkým nonkonformistům byly při vzniku adamitského obrazu hojně využity a převážily nad sdělením historické reality.

**Vydané prameny**

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

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

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

*Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, I, reprint Oxford University Press 1962

JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na zjevenie sv. Jana II*, ed. František Šimek, Praha 1933

*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

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

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

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

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

**Seznam 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

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, *Jan Žižka.* *Život a doba husitského válečníka*, Praha 2019

ČORNEJ Petr, *Rozhled, názory a postoje husitské inteligence v zrcadle dějepisectví 15. století*, Praha 1986

ČORNEJ Petr, *Světla a stíny husitství*, Praha 20202

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

DOBROVSKÝ Josef, *Dějiny českých pikartů a adamitů*, Praha 1978

DODDS Eric R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha 1997

FLAJŠHANS Václav, *Traktáty Husovy a Kronika Vavřincova*, in: Listy filologické, 61, 1934, s. 54–66

HREJSA Ferdinand, *Jan Žižka a jeho náboženský život*, Praha 1924

CHALUPNÝ Emanuel, *Žižka. Nástin psychologicko-sociologický*, Praha 1924

ISAAC DE BEAUSOBRE, *Rozprava o českých adamitech*, Praha 1954

JUKL Jakub Jiří, *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů*, Praha 2014

KALIVODA Robert, *Husitské myšlení*, Praha 1997

KAMINSKY Howard, *A History of the Hussite Revolution*, Eugene 2004

KAMINSKY Howard, *Pius Aeneas among the Taborites*, in: Church History 28/3, 1959, s. 281–309

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

LERNER Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Notre-Dame 20073

MACEK Josef, *Tábor v husitském revolučním hnutí II*, Praha 1955

NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu II*, Praha 1913

NEJEDLÝ Zdeněk, *Dějiny husitského zpěvu IV*, Praha 1955

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 reformisté ve středověkých Čechách*, Praha 2018

PEKAŘ Josef, *Žižka a jeho doba I–IV*, Praha 1927–1933

PROKEŠ Jaroslav, *Jan Žižka z Trocnova a jeho doba*, Praha 1920

ROSSIAUD Jacques, *Sexualita*, in: Encyklopedie středověku, Praha 20143, s. 641–653

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

STRUPEK Jan, *Adamité v Čechách: utváření jejich obrazu v dobových literárních dílech*, bakalářská práce, Praha 2023

SUCHÁNEK Drahomír – DRŠKA Václav, *Církevní dějiny: antika a středověk*, Praha 2013

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

URBÁNEK Rudolf, *Jan Žižka*, Praha 1925

URBÁNEK, Rudolf, *Satirická skládání Budyšínského rukopisu M. Vavřince z Březové z r. 1420 v rámci ostatní jeho činnosti literární*, Praha 1952

URBÁNEK Rudolf, *Věk poděbradský I–III*, Praha 1915–1930

VALTROVÁ Jana, *Středověká setkání s „jinými“. Modloslužebníci, židé, saracéni a heretici v misionářských zprávách o Asii*, Praha 2011

ZERNER Monique, *Hereze*, in: Encyklopedie středověku, Praha 20143, s. 181–194

1. Pavlína CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků*, Praha 2013, s. 169. [↑](#footnote-ref-1)
2. Seznam chiliastických článků uvádí VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Kronika husitská*, ed. Jaroslav Goll, FRB V, Praha 1893, s. 327–534, zde s. 454–462. [↑](#footnote-ref-2)
3. FRB V, s. 474. [↑](#footnote-ref-3)
4. O inspiračním zdroji radikální pikardské hereze v rámci táborského chiliasmu pojednali například P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 173 – 174; A. PATSCHOVSKY, Alexander PATSCHOVSKY, *Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách*, Praha 2018, 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 20073, s. 119–123. Jakub Jiří JUKL, *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů*, Praha 2014, s. 41–45. Vavřinec z Březové ve své Husitské kronice píše o zahraničním původu hereze, kterou do země r. 1418 importovala skupina náboženských uprchlíků. Srov. FRB V, s. 430–431. Ani tato zpráva však nenabízí spolehlivější odpověď k původu pikardství. [↑](#footnote-ref-4)
5. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 48–49. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Replika proti Mikuláši Biskupcovi*, in: Jaroslav Boubín (ed.), Spisy z Olomouckého sborníku, Praha 2016, s. 59–140, zde s. 138. [↑](#footnote-ref-6)
7. 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…“* [↑](#footnote-ref-7)
8. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 57. [↑](#footnote-ref-8)
9. P. ČORNEJ, *Jan Žižka. Život a doba husitského válečníka*, Praha 2019, s. 432. [↑](#footnote-ref-9)
10. Za výplod kněží označil Žižkův list P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426; možnou stylizaci Vavřincem z Březové uvádí P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 176. [↑](#footnote-ref-10)
11. FRB V, s. 517–519. [↑](#footnote-ref-11)
12. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 188–189. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 72 – 73. [↑](#footnote-ref-12)
13. J. J. JUKL, *Adamité*, s. 17. [↑](#footnote-ref-13)
14. FRBV, s. 475. [↑](#footnote-ref-14)
15. ISAAC DE BEAUSOBRE, *Rozprava o českých adamitech*, Praha 1954. [↑](#footnote-ref-15)
16. Zmiňuje například francouzského katolického bohoslovce Louise Elliese du Pin, jenž měl prohlásit, že pořizovatelé kacířských seznamů si 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. [↑](#footnote-ref-16)
17. Beausobre se pozastavuje především nad Eneášovým popisem Tábora jakožto nejhoršího hnízda kacířů všeho druhu, v čemž spatřuje kronikářovu obratnost ve vytváření hereziologických stereotypů. ISAAC, *Rozprava*, s. 18. [↑](#footnote-ref-17)
18. 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. [↑](#footnote-ref-18)
19. J. DOBROVSKÝ, *Dějiny*, s. 72. [↑](#footnote-ref-19)
20. František PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1928. [↑](#footnote-ref-20)
21. Václav Vladivoj TOMEK, *Jan Žižka*, Praha 1879, s. 115–116; Týž, *Dějepis města Prahy IV*, Praha 1899, s. 136, 196, 206 a 215. [↑](#footnote-ref-21)
22. Původně publikováno v Zdeněk NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu II*, Praha 1913, s. 290–293. Týž, *Dějiny husitského zpěvu IV*, Praha 1955, s. 375–378. [↑](#footnote-ref-22)
23. Emanuel CHALUPNÝ, Žižka. *Nástin psychologicko-sociologický*, Praha 1924, s. 110–126. [↑](#footnote-ref-23)
24. Jaroslav PROKEŠ, *Jan Žižka z Trocnova a jeho doba*, Praha 1920, s. 72–77. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ferdinand HREJSA, *Jan Žižka a jeho náboženský život*, Praha 1924, s. 11 a 15. [↑](#footnote-ref-25)
26. Hugo TOMAN, *Žižkův duch, povaha a listy*, Praha 1924, s. 33. [↑](#footnote-ref-26)
27. 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. [↑](#footnote-ref-27)
28. Rudolf 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. [↑](#footnote-ref-28)
29. František M. BARTOŠ, *Husitská revoluce. I, Doba Žižkova 1415–1426*, Praha 1965, s. 159–160. Týž, *Husitství a cizina*, Praha 1931, s. 176–208. [↑](#footnote-ref-29)
30. Josef MACEK, *Tábor v husitském revolučním hnutí II*, Praha 1955. [↑](#footnote-ref-30)
31. Robert KALIVODA, *Husitské myšlení*, Praha 1997, s. 223–261. [↑](#footnote-ref-31)
32. Příkladnou je práce Roberta E. Lernera zpochybňující existenci hereze svobodného ducha. Srov. R. E. LERNER, *The Heresy*. [↑](#footnote-ref-32)
33. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*. [↑](#footnote-ref-33)
34. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 194–196. [↑](#footnote-ref-34)
35. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 198–199. [↑](#footnote-ref-35)
36. R. E. LERNER, *The Heresy*. [↑](#footnote-ref-36)
37. R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 119–124. [↑](#footnote-ref-37)
38. P. CERMANOVÁ, *Čechy*, s. 174–176. [↑](#footnote-ref-38)
39. Pavlína CERMANOVÁ, *Murder by Night, Fornicate by Day: Radical Sects and Negotiating the eucharist heresy in Hussite Bohemia*, v tisku [↑](#footnote-ref-39)
40. P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426. [↑](#footnote-ref-40)
41. Petr ČORNEJ, *Světla a stíny husitství*, Praha 20202, s. 354. [↑](#footnote-ref-41)
42. Srov. JAKOUBEK ZE STŘÍBRA, *Výklad na zjevenie sv. Jana II*, ed. František Šimek, Praha 1933, s. 366; *Replika*, s. 86. [↑](#footnote-ref-42)
43. P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 427 a 428. [↑](#footnote-ref-43)
44. J. J. JUKL, *Adamité*. [↑](#footnote-ref-44)
45. Drahomír SUCHÁNEK, Václav DRŠKA, *Církevní dějiny: antika a středověk*, Praha 2013, s. 31. [↑](#footnote-ref-45)
46. D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 32. [↑](#footnote-ref-46)
47. D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 32; Rudolf ŘÍČAN, Amedeo MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, Praha 2008, s. 62; Eric R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha 1997, s. 127–133. [↑](#footnote-ref-47)
48. E. R. DODDS, *Pohané a křesťané*, s. 127–133. [↑](#footnote-ref-48)
49. D. SUCHÁNEK, V. DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 31. [↑](#footnote-ref-49)
50. Paweł KRAS, *The System of the Inquisition in Medieval Europe*, Berlín 2020, s. 60–61. [↑](#footnote-ref-50)
51. Monique ZERNER, *Hereze*, in: Encyklopedie středověku, Praha 20143, s. 181–194, zde s. 181. [↑](#footnote-ref-51)
52. *De haeresibus*, in: Aurelii Augustini opera XIII/2 (Corpus christianorum SL XLVI), Turnholt 1969, s. 290–345, zde s. 304–305. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, I, reprint Oxford University Press 1962, VIII, 5, 14. [↑](#footnote-ref-53)
54. Malcolm LAMBERT, *Středověká hereze*, Praha 2000, s. 22. [↑](#footnote-ref-54)
55. Vojtěch BAŽANT – Věra VEJRYCHOVÁ, *Narativní utváření odlišnosti v pozdním středověku*, in: Kacíři, barbaři, nepřátelé. Odlišnost a stereotypy v pozdním středověku, Praha 2016, s. 11–30, zde s. 27–28. [↑](#footnote-ref-55)
56. Vývojem vybraných topoi spojovaných s heretiky se věnovala Lucy J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, Rochester 2011, s. 155–175. [↑](#footnote-ref-56)
57. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 13; L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 171–175. [↑](#footnote-ref-57)
58. L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 156–161. [↑](#footnote-ref-58)
59. L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 161–166; M. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 22. [↑](#footnote-ref-59)
60. L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics*, s. 169–170. [↑](#footnote-ref-60)
61. Srov. Jana VALTROVÁ, *Středověká setkání s „jinými“. Modloslužebníci, židé, saracéni a heretici v misionářských zprávách o Asii*, Praha 2011, s. 23; P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 427. [↑](#footnote-ref-61)
62. Alena SCHEINOSTOVÁ, *Stvoření místa ve středověkém cestopise (Cestopis tzv. Mandevilla)*, in: Česká literatura 52/2, 2004, s. 149–171, zde s. 159–166. [↑](#footnote-ref-62)
63. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 15. [↑](#footnote-ref-63)
64. Paveł KRAS, *Český kacíř – husita*, in: Člověk českého středověku, Praha 2002, s. 248–269, zde s. 250. [↑](#footnote-ref-64)
65. Jasques ROSSIAUD, *Sexualita*, in: Encyklopedie středověku, Praha 20143, s. 641–653. [↑](#footnote-ref-65)
66. A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 15. [↑](#footnote-ref-66)
67. Šablonovitě opakující se topos smilstva, respektive sexuální zvrácenosti, příkladně ilustroval R. E. LERNER, *The Heresy*, s. 20–24. [↑](#footnote-ref-67)
68. Dostupné prameny shrnul J. J. JUKL, *Adamité*, s. 27–28, 111–143. I přes vyčerpávající výčet však nejde o kompletní seznam. [↑](#footnote-ref-68)
69. Namátkou lze zmínit rozbory, které provedli A. PATSCHOVSKY, *Bludiště*, s. 183–202; P. ČORNEJ, *Jan Žižka*, s. 426–428; P. CERMANOVÁ, *Murder*. Ve své bakalářské práci jsem znění listu komparoval s cestopisem *Jana Mandevilla* a díly Jana z Wiktrinku a Williama z Egmontu, které vykazovaly s českým případem velmi blízké shody. Srov. Jan STRUPEK, *Adamité v Čechách: utváření jejich obrazu v dobových literárních dílech*, bakalářská práce, Praha 2023, s. 81–88. [↑](#footnote-ref-69)
70. Pestrost zpráv, kterými mistr Vavřinec z Březové disponoval, ilustruje např. Petr ČORNEJ, *Rozhled, názory a postoje husitské inteligence v zrcadle dějepisectví 15. století*, Praha 1986, s. 24–26; Václav FLAJŠHANS, *Traktáty Husovy a Kronika Vavřincova*, in: Listy filologické, 61, 1934, s. 54–66. [↑](#footnote-ref-70)
71. 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. Zastáncem první poloviny třicátých let je František M. BARTOŠ, *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, zde s. 198–201. Podobně také Rudolf URBÁNEK, *Satirická skládání Budyšínského rukopisu M. Vavřince z Březové z r. 1420 v rámci ostatní jeho činnosti literárn*í, Praha 1952, s. 32–33. Nebo P. ČORNEJ, *Rozhled*, s. 26–28. Těsně před Vavřincovu smrt, tedy do roku 1437, respektive 1438 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. Tuto možnost připouští i Jaroslav Goll. Srov. FRB V, s. XXX. Vlastním rozborem vývoje pikardsko-adamitského příběhu v kronice jsem dospěl (díky nesrovnalostem v popisování adamitské sekty či užívání přítomného času) k možnému datování kroniky do počátku dvacátých let. Srov. J. STRUPEK, *Adamité v Čechách*, s. 71–81. [↑](#footnote-ref-71)
72. VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ, *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, ed. Marie Bláhová, Praha 1979, s. 9. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Husitská kronika*, s. 9 [↑](#footnote-ref-73)
74. *Husitská kronika*, s. 9 [↑](#footnote-ref-74)
75. FRB V, s. 431. [↑](#footnote-ref-75)
76. Nejasnosti a podezřelého mlčení o adamitské otázce v první redakci kroniky, nejen že otevírá otázku její datace, zároveň nahrává těm historikům, kteří popírají historicitu adamitské obrazu, srov. J. STRUPEK, *Adamité v Čechách*, s. 71–81. [↑](#footnote-ref-76)
77. FRB V, s. 517–519 [↑](#footnote-ref-77)
78. J. STRUPEK, *Adamité v Čechách*, s. 85–87. [↑](#footnote-ref-78)
79. FRB V, s. 520. [↑](#footnote-ref-79)
80. Petr ČORNEJ, *Tajemství českých kronik*, Praha 20032, s. 54–55. [↑](#footnote-ref-80)
81. 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. XXVIII. [↑](#footnote-ref-81)
82. 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. [↑](#footnote-ref-82)
83. F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII; H. KAMINSKY, *Pius Aeneas*, s. 291. [↑](#footnote-ref-83)
84. F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII. [↑](#footnote-ref-84)
85. F. ŠMAHEL, *Enea Silvio*, s. XXXIII–XXXIV. [↑](#footnote-ref-85)
86. Znění listu v *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini II*, ed. Rudolf WOLKAN, Wien 1912, s. 168. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Aeneae Silvii Historia Bohemica*, edd. Dana Martínková – Alena Hadravová – Jiří Matl, Praha 1998, s. 118–119. [↑](#footnote-ref-87)
88. O skvělý rozbor se v této souvislosti postaral 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. [↑](#footnote-ref-88)
89. *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, zde s. 107–109. [↑](#footnote-ref-89)