

Jana Grollová

Ostrava

Formování nauky o sedmi smrtelných hříších a její reflexe v díle Tomáše ze Štítného a Petra Chelčického

Významnou roli v dějinách křesťanství a jeho institucionálních forem v podobě církve/církví tvoří reflexe společenských změn, k nimž dochází zrodem a emancipací města a městského člověka ve středověkém světě. Na jedné straně město jako nový prvek v převažujícím světě vesnic a drobných osad narušuje ustálenou koncepci světa trojího lidu, na druhé straně nesmíme zapomínat ani na opačnou, konzervativní snahu města, najít v původních představách o společnosti své místo. Dlouhodobý proces v sobě zahrnuje také úsilí o kodifikaci základních socializačních schémat, mezi něž patří utváření nároků na etické chování člověka — v tomto případě — v městském prostředí. I když lze tento proces jen stěží dohledávat přímo v písemných pramenech, přece jen z některých typů historických pramenů lze poukázat alespoň na snahy a projevy určité touhy získat jakýsi kodex chování, který by byl dostatečně srozumitelný, přehledný a hlavně názorný.

Do rámce tohoto bádání zahrnujeme dva úhly pohledu na vývoj problematiky — obecnou rovinu tvoří kodifikace a dlouhodobé formování křesťanské morálky, která se vytváří a proměňuje společně s dějinami církve/církví jako takových. Následně, v konkrétní rovině, si v určitém období město přetváří některé z obecných pravidel křesťanské morálky do podoby jednoduchého kodexu, pro nějž pak hledá názorné vyjádření třeba na portálech městských katedrál¹

¹ Katedrála jako symbol ideálního města — nebeského Jeruzaléma — problematika ideové koncepce katedrál je natolik široká, že na tomto místě odkazují na příslušnou literaturu z oblasti dějin umění např. R. T o m a n: *Gotika*. Praha 2000; R. H u y g h e: *Umění středověku*. Praha 1969; G. D u b y: *Věk katedrál. Umění a společnost 980—1420*. Praha 2002.

a v nástěnných malbách na zdech farních kostelů. Právě v těchto detailech výzdoby církevních staveb dochází k identifikaci myšlenky o sedmi smrtelných hříších jako nauky, která vzniká zjednodušením obecné, teologické problematiky hříchu a jejího odrazu v dobových proměnách pojetí křesťanské morálky, společně například také s problematikou kázně, apod². Nauka o sedmi smrtelných hříších je zjednodušením poměrně široké oblasti zájmu, které se věnuje nejen pozdní, křesťanská antika, ale přes širokou škálu patristické literatury také osobnosti raného a vrcholného středověku. Pomyslného vrcholu dosahuje problematika zařazením do filozoficko-teologické koncepce učení Tomáše Aquinského.

Nauka nabízí názornost, využívá ikonografického vyjádření k obhajobě základních pravidel chování v měnícím se světě. Pomáhala ukazovat lidem, jak žít ve společnosti, která trpí přelidněností, v níž člověk musí akceptovat širokou a neustále se prohlubující sociální diferenciaci, přijmout rozdíly v ekonomickém zajištění jednotlivých vrstev společnosti, smířit se se spoluzitím a s odpovědností za asociální vrstvy na okraji společnosti — s prostitutkami, kapsáři, zloději a vrahy. Hromadné soužití lidí s sebou přináší také jiné typy nemocí a mění požadavky na způsob chování k lidem již nakaženým podobnými nemocemi. Nároky křesťanství na sociální službu a sebeidentifikaci křesťana v charitativní činnosti přináší nejen apel na vytváření norem etického chování, ale také nabízí typologie nevhodných projevů chování, které byly považovány za příčiny neblahých důsledků společného soužití a ekonomických proměn středověkého světa. Pro obě — pozitivně i negativně pojímanou cestu socializace člověka ve středověkém městě — nacházíme zdroj inspirace v Bibli. V případě dlouhodobého hledání argumentů pro formující se nauku o sedmi smrtelných hříších hrály významnou roli reflexe a výklad textů v biblických epistolách, v nichž nacházíme typologie nectností, naopak příkladem správného chování křesťana inspirovala středověký svět blahoslavenství — úvodní verše kázání na hoře. V podobě tzv. nauky o sedmi skutcích milosrdenství³ se také ctnostem dostává ve zjednodušených a názorných ikonografických schématech místa ve výzdobě farních kostelů.

Pojem ctnosti (řec. *areté*, lat. *virtus*), zahrnující naučené chování člověka společností vnímaného jako pozitivní a hodnotný způsob jednání, nabývá v historickém průřezu lidského myšlení různých podob. Pro západoevropský kulturní okruh hrál významnou roli především koncept antických myslitelů nahlízející na ctnosti jako na míru etického chování. Inspiraci pro vytváření typologie ctností a neřestí lze však v dějinách křesťanského myšlení nalézt především v tradici judaistické a gnostické.

² J. Grollová: *Odras křesťanské morálky v pohledu na problém kázně v díle středověkých myslitelů*. [Diplomová práce na ÚPV FF MU]. Brno 2000.

³ Mezi skutky milosrdenství bylo počítáno: navštěvovat nemocné, odívat nahé, těšit uvězněné, pohřbívat mrtvé, pocestným a poutníkům poskytovat ubytování a nasycení, napájet žíznivé a sytit hladové.

V první řadě se podobné snahy objevují již v laických náboženských textech a ve stoických spisech v podobě katalogů špatných vlastností. Podobné prameny jsou většinou silně ovlivněny gnosticismem⁴ — a to jak judaistickým, tak také později křesťanským. Podstatu vytváří myšlenka o sedmi démonech, kteří sestupují z nebe na zem a prostřednictvím svých poklesků ovlivňují svými špatnými vlastnostmi lidskou duši. V křesťanském myšlení byla gnostická idea podpořena volbou biblických textů pojednávajících o posedlosti d'áblem, v němž byly neřesti identifikovány se zlými duchy.

Druhý významný zdroj inspirace vytváří sama křesťanská teologie, v níž neřesti nabývají podoby samostatného bytí s negativními vlastnostmi a jsou pojímány jako protiklady ctností, které byly chápány jako naplnění ideálního stavu bytí⁵. V patristických textech se objevují seznamy neřesti podobné stoickým katalogům. V raných *vitae* nacházíme postupně krystalizující skupiny sedmi až osmi hříchů. V pojetí Ioanna Cassiana dochází ke spojení neřesti s hříchy člověka.

Cassianus hovoří na straně jedné o činném životě (*vita activa*) projevujícím se prostřednictvím zlepšení mravů a bojem člověka s jeho vášněmi, na straně druhé o teoretickém životě, jenž hledá smysl pro poznání tajemství (*vita contemplativa*). Po vnitřním obrácení, tj. po přijetí víry, následuje fáze nabývání ctností, skrze níž křesťan dosahuje pokoje čisté mysli. V benediktinském pojetí si charakter *vita activa* samozřejmě zachovává ještě spíše pasivní podobu „pouhého“ zachování Božích přikázání. Zbavování se vášní/hříchů bylo v očích věřících nahlíženo jako hrdinský boj, nepřítele představovalo v původní Cassianově koncepci osm hlavních vášní lidského života⁶. Připojením platónského pojetí duše

⁴ P. Pokorný: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha 1998; T ý ž: *Počátky gnose: vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*. Praha 1969; G. Filoramo: *A History of Gnosticism*. Oxford 1990—1992.

⁵ 1K 6, 9—10: „Zdaliž nevíte, že nespravedliví dědictví království Božího nedosáhnou? Nemylte se, ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci, ani měkcí, ani samcizoložníci, Ani zloději, ani lakomci, ani opilci, ani zlolepci, ani dráči dědictví království Božího nedůjdou“; Ga 5,19—21: „Zjevnít' jsou pak skutkové těla, jenž jsou: cizoložstvo, smilstvo, nečistota, chlipnost, modloslužba, čarování, nepřítelství, svárové, nenávisti, hněvové, dráždění, různé, sekty, závisti, vraždy, opilství, hodování, a těm podobné věci. Kteréž kdokoli čini, toť vám předpovídám, jakož jsem i prvé pravil, že království Božího dědicové nebudou“; Ko 3,5—9: „Protož mrtvěte oudy své zemské, smilstvo, nečistotu, chlipnost, žádost zlou, i lakomství, jenž jest modlám sloužení. Pro kteréž věci přichází hněv Boží na syny zpuřené. V kterýchž i vy někdy chodili jste, když jste živi byli v nich. Ale nyní složtež i vy všechno to, hněv, prechlivost, zlobivost, zlořečení, [i] mrzkomluvnost z úst svých... Nelžete jedni na druhé, když jste svlékli [s sebe] starého člověka s skutky jeho“ (biblické verše citovány podle tzv. kralického překladu. In: *Bible svatá aneb Všecka svatá Písma Starého i Nového zákona*. Podle posledního vydání kralického z roku 1613. Praha 1991).

⁶ J. Nemeš: *Vznik křesťanského modelu aktivního a kontemplativního života na západě (dielo Kassiana)*. In: *Pohanstvo a křesťanstvo*. Red. R. Kožíak, J. Nemeš. Bratislava 2004, s. 55—82.

ve třech rovinách vzniká u Cassiana základní rozdělení tzv. smrtelných hříchů (viz příloha 1): na úrovni nejnižší, vegetativní (poživačné) duše, bojuje člověk s obžerstvím, smilstvem a lakomstvím; na úrovni duše impulzivní (smyslové) útočí na něj hněv, smutek a duchovní znechucenost; na úrovni duše rozumové, která je dána pouze člověku, je mu největším nepřítelem slávychtivost a pýcha. Očištění duše je míněno jako odměna za prodělaný boj a vykonanou práci. V podobě ctností činného života se pak člověku dostává na nejnižší úrovni vegetativní duše zabezpečení tělesných potřeb (pití, jídlo, spánek); duše smyslová prostřednictvím půstu, pokáním, bděním přemáhá tělesnost; konáním skutků milosrdenství (charitativnost) dochází pokoje duše rozumové.

Kořeny nauky o ctnostech tkví ve filozofických pracích antických myslitelů⁷ počínaje Platónem. V dialogu *Menón* se objevuje otázka, čím je morálka/mravnost charakteristická a zda je možno se ctnosti učit⁸. Ve své podstatě hledá Platón definici pro obecný pojem ctnosti, tedy pro to, co sám nazývá *eidos* nebo *idea*. V *Ústavě*⁹ hovoří Platón o čtyřech základních ctnostech (později Ambrožem Milánským označeny jako kardinální), které tvoří významný předpoklad úspěchu občanské společnosti. Čtveřici ctností tvoří v jeho pojetí: Umírněnost (řec. *Sofrosyne*, lat. *Temperantia*), Moudrost (řec. *Sofia*, lat. *Sapientia/Prudentia*), Statečnost/Síla (řec. *Andreia*, lat. *Fortitudo*) a Spravedlnost (*Iustitia*). Ovšem není mezi nimi rovnocenný vztah. Stěžejní postavení zastává spravedlnost jako matka tří dcer — tří ctností: moudrosti, statečnosti a umírněnosti, z nichž poslední dvě jmenované jsou ve své podstatě neřesti — vznětlivost a dychtivost, jenž jsou usměrňovány rozumem. Biskup Ambrož Milánský později připodobňuje ony kardinální ctnosti ke čtyřem řekám ráje, jak o nich pojednávají biblické texty knihy *Genesis*.

Podobně jako platónsko-sókratovský dialog je také Aristotelova teorie rozvažování etikou jednání spjatou s ideou dobra. Ve spise *Thaitetos*¹⁰ popisuje Aristotelés tzv. *daimonion*, tedy jakýsi božský hlas v člověku, který bude v křesťanské interpretaci Aristotelova díla identifikován s lidským svědomím. Aristotelés člení ctnosti do tří skupin: na ctnosti etické (mravní), dianoetické (teoretické znalosti a jednání) a poietické (praktické dovednosti), z nichž hodnotí nejvýše ctnosti teoretické. V rámci každé z jmenovaných tří skupin identifikuje jednotlivé ctnosti jako volbu „zlaté střední cesty“ lidského jednání mezi krajními neřestmi. Například velkorysost nalézá ve středu mezi okázalostí a malicherností. Ovšem více než snaha člověka přidržet se všech jmenovaných ctností, je pro Aristotelovo pojetí etiky typický požadavek obecně uměřeného života.

⁷ A. Graeser: *Řecká filosofie klasického období*. Praha 2001; A.H. Armstrong: *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002.

⁸ Platón: *Euthydemos, Menón*. Praha 2000, 70 a 2.

⁹ Platón: *Ústava*. Praha 2005, IV, 427a.

¹⁰ Aristotelés: *Thaitetos*, 151 a 3.

Do podoby sedmi ctností, jak byla myšlenka převzata křesťanskými mysliteli¹¹, ji dotváří papež Řehoř I. Veliký (Gregorius Magnus), který se pokusil nalézt v doposud lineárním výčtu neřestí obecnou spojitost. Podepřel své pojetí texty Pavlových epištol a předřadil antickým ctnostem tři křesťanské, tzv. božské, někdy označované také jako teologické, ctnosti: Lásku (*Caritas*), Víru (*Fides*) a Naději (*Spes*)¹². Jejich spojením získává sedmero ctností — *bona summa*, které přirovnává k sedmeru darů Ducha Svatého, mezi něž dle textu proroka Izajáše patří¹³: Moudrost (*Sapientia*), Rozum (*Intellectus*), Rada (*Consilium*), Síla (*Fortitudo*), Poznání (*Scientia*), Zbožnost (*Pietas*), Bázeň (*Timor*).

Zajímavou paralelu nabízí Abélardovo pojetí individuálního člověka. Rozhodujícím rysem mravnosti je pro Petra Abélarda záměr/úmysl zdůvodňující souhlas s konkrétním jednáním, jenž je posléze přezkoušen ve svědomí a jeho soudu. Poukazuje na schopnost subjektivního morální vědomí.

Protiklad ctností tvoří neřesti, s jejichž personifikací se rovněž setkáváme již od starověku. Ve spisech tzv. apoštolských otců se objevuje zmínka o ctnostech a neřestech coby dívčích postavách, v případě nectností černě oděných¹⁴. Ve známém oddíle epistolý Efezským, jímž se nechal například inspirovat také Petr Chelčický v díle *Siet' viery*, jsou ctnosti jako pravda a spravedlnost oblečeny ve zbroji Boží a bojují proti všemu zlému.

O boji ctností a neřestí píše Tertullianus a Clemens Aurelius Prudentius. V alegoriích se staly ctnosti a neřesti častým námětem výtvarného umění, který však v průběhu času měnil svoji podobu. Obvykle poukazují užívané etické alegorie v umění na samotné ctnosti, a nebo ukazují na vítězství šlechtetností nad neřestmi. Ilustrace k Prudentiově básnické sbírce *Psychomachia*¹⁵ tvoří vůbec první vyobrazení boje ctností s neřestmi: Víry s Modloslužebnictvím, Čistoty se Žádostivostí, Trpělivosti s Hněvem a Pokory s Pýchou.

Prudentius svým militaristickým obrazem ctností a neřestí v *Psychomachii* podal nejen inspirativní pojetí problematiky pro další myslitele, ale ilustrace v díle měly pro dějiny umění a křesťanské ikonografie ctností a neřestí zásadní význam. Absorbovaly nejen dřívější personifikované motivy v křesťanském umění, ale přidaly do oblíbené ikonografie také několik zvláštních figurálních motivů. Například dochované rukopisy 11. století z kláštera v Moissac obsahují

¹¹ A. de Libera: *Středověká filosofie*. Praha 2001.

¹² 1K 13,13: „Nyní pak zůstává víra, naděje, láska, to tré, ale největší z nich [jestiť] láska“.

¹³ Iz 11,1—2: „Ale vyjdet' proutek z pařezu Izai, a výstřelek z kořenů jeho vyroste, [a] ovoce ponese. Na němž odpočine Duch Hospodinův, Duch moudrosti a rozumnosti, Duch rady a síly. Duch umění a bázně Hospodinovy“.

¹⁴ *Pastýř Hermův*. In: *Spisy apoštolských otců*. Přel. L. Varcel, D. Drápal, J. Sokol. Praha 1985, s. 237—364.

¹⁵ M. Lavarenne: *Psychomachie, texte, traduction, commentaire, avec une introduction historique*. Paris 1933; A.M. Palmer: *Prudentius on the Martyrs*. Oxford 1989.

texty spisu *De conflictum virtutum et vitiorum*. Ikonografie šestnácti neřestí na miniaturách vykazuje podobnost s *Psychomachií*, ale každá neřest je zde charakterizována konkrétní činností, na rozdíl od motivu boje uplatněného v *Psychomachii*.

Prudentiovo dílo poskytlo křesťanskému umění mimo jiné také další motiv, a to motiv sebezničení neřestí. Hněv (*Ira*) páchá sebevraždu, Pýcha (*Superbia*) je zobrazována jako žena padající do vlastního hrobu, což se v kultuře mluveného slova záhy objevuje jako ustálené o oblíbené vyjádření hrdosti ve stylu českého přísloví „pýcha předchází pád“. Nezávisle na militaristickém motivu se objevují neřesti také jako alegorické figury hříšníků, na něž vzápětí dopadá příslušný trest: Lakomství (*Avaritia*) je zobrazováno jako postava držící pytlík s penězi, Smilstvo (*Luxuria*) jako žena, jejíž pohlaví je napadeno hady.

Ve středověké teologii mají neřesti vyhraněný negativní charakter, jsou protipólem šlechtnosti a jako extrémní krajní hodnoty vymezují problematiku lidské hříšnosti. V Řehořově pojetí získává na významu motiv Pýchy jako vedoucího válečníka neřestí a Pokory coby nekorunované hlavy ctností. Skrze Řehořův vliv a obecný respekt k jeho dílu se v této podobě dostávají ctnosti a neřesti do širšího povědomí raně středověké inteligence. Stávají se součástí ikonografických námětů ve výzdobě portálů a vitráží¹⁶. Na románských portálech a hlavicích sloupů se objevují samostatně či párově personifikace ctností a neřestí. Peklo v pojetí románského období je rozděleno na sedm částí, které jsou určeny jednotlivým hříchům a objevují se ve spojení s motivem Posledního soudu. Ďábel má někdy podobu pekelného hada nesoucího na hřbetě personifikace sedmera hříchů — Pýchy, Závisti, Lakomství, Smilství, Nestřídmosti, Hněvu a Lenosti. V gotickém stylu se ctnosti objevují jako trůnící postavy, pod jejichž nohama jsou vyobrazeny neřesti (Paříž, Amiens, Chartres, Remeš)¹⁷. Motiv sedmi hlavních či smrtelných hříchů nabývá pevnějších obrysů hlavně v rozvíjejícím se a vzkvétajícím měšťanském prostředí, v němž se záhy téma mezilidské pospolitosti a solidarity stávalo skrze narůstající sociální diferenciaci velmi aktuálním. V tomto období se počet ctností rozšiřoval až na dvanáct či patnáct¹⁸.

¹⁶ *Lexikon der christlichen Ikonographie*. 1.—8. Ed. E. Kirschbaum. Freiburg im Breisgau 1968; G. Schiller: *Ikonografie der christlichen Kunst*. Gutersloh 1968; A. Katzenellenbogen: *Alegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*. Toronto 1989; J. Royt: *Slovník biblické ikonografie*. Praha 2006.

¹⁷ Na západním portále katedrály ve Štrasburku stojí korunované dívčí postavy ctností se svitky v rukou na ležících neřestech (po případě se objevuje i výklad, že se jedná o postavy heretiků), které probodávají kopím.

¹⁸ Inspirovány teologií Tomáše Aquinského vznikají na téma ctností a neřestí v Itálii koncem 13. století nástěnné malby Giottovy, například v padovské Aréně. Cyklem vyobrazení ctností se může pochlubit rovněž Florencie, například na kampanile (zvonici) Dómu či v tzv. Španělské kapli v kostele Santa Maria Novella. Motiv je zde rozšířen o zobrazení sedmi darů Ducha Svatého společně s alegoriemi sedmi svobodných umění a planet jako obraz *všehomíra*.

Specifické prostředí českých zemí na přelomu 14. a 15. století nabízí v pohledu na dějiny křesťanské zbožnosti a morálky badateli zajímavé reflexe a podněty, popřípadě dokonce pokusy o prosazení změn v chování středověké společnosti. Jedním z mnoha střípků v mozaice témat, které vytváří soudobé pojetí křesťanské morálky, je také nauka o sedmi smrtelných hříších. Aktuálnost dobového pojetí dokládají dochovaná umělecká zpracování iluminací rukopisů i nástěnné malby v interiérech kostelů. V českých zemích známe nejstarší vyobrazení neřestí z Krumlovského sborníku z doby kolem roku 1420, sloužící coby ilustrace traktátu *Kterak má člověk znamenati své hříchy*¹⁹. V kostele Všech svatých ve Zdětíně je vyobrazeno v cyklu nástěnné malby šest skutků milosrdenství a sedmý je nahrazen obrazem podobenství o bohatém mládenci²⁰. Motiv doprovází text Desatera. Z poloviny 15. století pochází i v podobném duchu vytvořená výzdoba kostela sv. Benedikta v Krnově²¹. Zajímavé paralely nacházíme i ve středoevropském prostoru vykazujícím vazby na české prostředí. V podobě antiteze k motivu sedmera skutků milosrdenství se objevuje téma neřestí v cyklu nástěnných maleb v kostele sv. Jakuba v Levoči na Slovensku (kolem roku 1390) a u sv. Ondřeje v polské Olkusze.

Proměny společnosti mění požadavky na zpracování textů a projevují se také v typologii druhů sepisovaných děl. K teologickým pojednáním o hříchu se záhy přidružují mravoučné a mystické traktáty. Z množství autorů, kteří se tematikou zabývají, bych pro názornost více vyzdvihla především dva laické myslitele — Tomáše ze Štítného a Petra Chelčického. Konkrétní vyjádření myšlenky ve dvou traktátech zmíněných myslitelů umožňuje vzájemné srovnání výchozích přístupů i dobové proměny společnosti v předvečer husitského hnutí a v jeho průběhu²².

Prvotní shoda tématu u obou laických myslitelů — Tomáše ze Štítného a Petra Chelčického — čerpající podněty z oblíbeného mystického motivu, vrcholí již v samotném úvodu společnou výchozí myšlenkou, kterou převzal Tomáš ze

¹⁹ Knihovna Národního muzea (KNM), sign. III B 10.

²⁰ Mk 10,1—27.

²¹ R. Petrovičová: *Středověké nástěnné malby v kostele sv. Benedikta v Krnově-Kostelci*. [Bakalářská práce na KDU FF OU]. Ostrava 2006.

²² Text *Rečí besedních* je dochován v podobě dvou opisů v tzv. Budyšínském rukopise (Bautzen, Stadt- und Kreisbibliothek, sign. 2o 56, p. 1—229) a tzv. Pařížském rukopise (Paris, Bibliothèque nationale de France, sign. Fonds slaves 29, fol. 1r—125r). Oba rukopisy pochází z poloviny 15. století a traktát *O bojování hříechův s šlechtetnostmi* v ucelené podobě tvoří základ závěrečných kapitol. V původním znění však je text zachován pouze v Budyšínském rukopise, v Pařížském byl text zpracovávající tematiku sedmera hříchů upraven a přepracován. V současnosti je mezi badateli obecně přijímána teze Františka Ryšánka o Petru Chelčickém jako autorovi druhého opisu v Pařížském rukopise. Naskýtá se zde jedinečná příležitost pro srovnání literárního odkazu obou zmíněných středověkých myslitelů. V závěrečném pojednání na téma sedmera smrtelných hříchů se texty liší od sebe natolik, že lze prohlásit obě verze za samostatná pojednání dvou autorů, mezi nimiž však existuje vzájemná souvztažnost.

Štítného z původního textu Ambrosia Autperta²³. Jádrem ideje tvoří biblický citát z 2. epistoly Timoteovi: „A všichni, kdo chtějí zbožně žít v Kristu Ježíši, zakusí pronásledování“²⁴.

Věren schématu vedení scholastické disputace zahajuje Štítný svůj dialog otce s dětmi rozbořením jednotlivých slov biblického citátu. Úvodní slovo *všichni* ho vede k otázce jakou podobu má ono pronásledování, jestliže křesťané nejsou již pro víru mučeni a zesměšňováni a nemusí riskovat své fyzické bytí. Odpověď nalézá ve vnitřním duchovním životě křesťana a ve způsobu jeho chování ve společnosti. V myšlence dualismu lidského jednání se Štítný připojuje k proudu křesťanské mystiky konce 14. století a zprostředkovává svými překlady její šíření v českých zemích.

Ačkoliv Štítný většinou inklinuje k mystické linii reformované ve 14. století augustinismem, vychází při koncepci duchovního života křesťana z rozšířenější verze, jejíž původ bychom mohli nalézt již u Cassiana²⁵. Do obecnějšího povědomí byla šířena převážně benediktiny v podobě vypracované koncepce kontemplativního učení založeného na modelu: *vita actualis — contemplatio rerum divinarum — contemplatio Dei*, jejímž autorem byl Benedikt z Nursie.

V souvislosti s nastíněným východiskem dualismu života křesťana, staví Štítný odpověď na otázku po podobě pronásledování křesťana na biblickou rovinu a cituje verše z Pavlovy epistoly Římanům: „Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy“²⁶. S oním pronásledováním ztotožňuje svár mezi šlechetnou myslí a hříchem. Člověk v obavě, aby nebyl přemožen, bojuje svými ctnostmi proti hříchu: pýchu přemáhá pokorou, závistí milostí k bližním, hněv trpělivostí, lenost pracovitostí, lakomství přejícností, lakotné obžerství střídmostí a smilnost zdrženlivostí²⁷. Rozpolcenost mezi tělesnou žádostí a myslí vzbuzuje v srdci člověka nepokoj²⁸. Jsou-li nároky těla a síly ducha v nesvornosti, vedou ve svých důsledcích k rozvratu lidské vůle.

²³ Pseudo-Augustinus (Ambrosius Autpertus): *De conflictu vitiorum et virtutum*. Patrologiae cursus completus: Patrologiae (PL). Ed. J.-P. Migne. Paris 1901 — citováno z elektronické databáze *Patrologia Latina Database*, 40, 1091n; Tomáš ze Štítného: *Sborník Vyšehradský*. I. díl. Ed. F. Ryšánek. Praha 1960, s. 82.

²⁴ 2Tm 3,12: „A takž i všickni, kteříž chtějí pobožně živi býti v Kristu Ježíši, protivensví míti budou“.

²⁵ Joannes Cassianus: *De institutis coenobiorum*. PL 49, 53—476; Týž: *Collationes patrum Sceticorum*. PL 49,476—1328.

²⁶ Ř 7,22—23: „Nebo zvláštní libost mám v zákoně Božím podle vnitřního člověka; Ale vidím jiný zákon v oudech svých, odporující zákonu mysli mé, a jímající mne zákonu hřícha, kterýž jest v oudech mých“.

²⁷ Tomáš ze Štítného: *Řeči besední*. Ed. M. Nedvědová. Praha 1992, s. 139—141.

²⁸ Ř 1,24: „Protož i Bůh vydal je v žádosti srdce jejich k nečistotě, aby zprznili těla svá vespolek“.

Základní schéma výkladu tvoří u Štítného rozdělení smrtelných hříchů podle tří rovin lidské vůle (viz příloha 2). Vůle je vedena trojí žádostí: tělesnou, zvířecí a duchovní. Vzájemný nesoulad v jejich požadavcích způsobuje rozvrat. Tělesná žádostivost táhne člověka od práce k marnosti a smyslnosti (k tomu, co je člověku libé — *JG*) a na této rovině je člověk nucen se utkat s obžerstvím, smilstvem a leností. Zvířecí žádostivost táhne vůli člověka k závisti, hněvu, hrdosti (milování vítězství) a lakomství. V duchovní rovině, která je vlastní pouze člověku, táhne žádost vůli ode všeho světského. Rozum je člověku dán, aby rozsoudil pravdu mezi třemi druhy žádostí, a usměrnil tak lidskou vůli²⁹.

Nové úhly pohledu na život křesťana, které do dějin teologického myšlení přináší město a vzrůstající se postavení a politická prestiž jeho obyvatel, se odráží v díle Štítného suverénním odsouzením extrémních přístupů k askezi. „Všie věci nesluší přemoci těla, nebť skrocena mají býti, ale ne pohubena“³⁰. Uspokojení tělesné žádosti staví víceméně do stejné významové roviny jako stav duchovního uspokojení. Pouze v určitých okamžicích je však správné a potřebné, aby člověk upřednostnil duchovní žádost před tělesnou³¹, neboť duše má pánovat tělu, a ono ji má sloužit. Duše požaduje užitečné: milost, radost, pokoj, trpělivost, přejícnost, dobrotu, šlechetnost, tichost, víru, smírnost, zdrženlivost, čistotu a svobodu u Boha³².

Chelčický na rozdíl od Štítného zahajuje vlastní pojednání stručným shrnutím sedmera smrtelných hříchů a jakoukoliv hierarchii hříchů či jejich typologii opomíjí. Pilné úsilí a práce na duchovní cestě za spasením tvoří základní povinnost křesťana. Poleví-li křesťan v této práci a v obraně, poskvrní své svědomí a upadá do hříchu. V těžší variantě se prohřeší tak, že odloučí od sebe milost Boží, což se rovná duchovní smrti. V úvodu k tématu se věnuje spíše terminologii sedmera hříchů a neopomine zdůvodnit různost jejich pojmenování. Jsou nazývány *tělesnými*, protože je dítě dědí od rodičů, a *smrtelnými*, neboť kterýkoliv z nich přináší coby důsledek umrtvení duše a odloučení Boží milosti od hříšníka. Tento stav v souladu s ustálenou tradicí přirovnává k duchovní smrti. A v neposlední řadě mohou být také označeny jako hříchy *úhlavní*, což odvozuje od pojetí hierarchie hříchů, které z těchto sedmi vychází jako ze základu a dále je rozvíjí.

Vyhnutí člověka z ráje sehrává v pojetí lidské hříšnosti významnou roli nejen v patristických teologických spisech, ale posléze i v mravoučné a mystické literatuře středověku. Své místo nalézá i v textech pojednávajících o sedmi smrtelných hříších. Pýcha, která přivedla člověka skrze neposlušnost a vzdor k jeho pádu, zůstává prvotní příčinou neustálého pronásledování člověka — křesťana.

²⁹ Tomáš ze Štítného: *Řeči besední...*, s. 137—139.

³⁰ Tamtéž, s. 139; Řehoř I. Veliký: *Moralium*. PL 76, 185.

³¹ Bernard z Clairvaux: *In Nativitate Domini sermo* 2, PL 183, 120.

³² Ga 5,22—23: „Ovoce pak Ducha jestiž: Láska, radost, pokoj, tichost, dobrotivost, dobrotu, věrnost, krotkost, středmost. Proti takovýmť není zákon“. Svoboda přidána podle 2K 3,17: „Nebo Pán jest Duch ten, a kdež jest ten Duch Páně, tu [i] svoboda“.

Jako pomyslná červená nit se ve srovnávaných textech traktátů odvíjí myšlenka každodenního duchovního boje člověka, v němž nelze povolit, před nímž není úniku.

Východním bodem výkladu Ambrosia Autperta se stává především snaha vést čtenáře k zamyšlení nad každodenními nástrahami života křesťana. Text má posloužit jako klíč pro další meditaci nad lidskými skutky. V pojednání o pýše vybízí k zamyšlení nad vnitřní nespokojeností člověka. Hledá příčiny lidské potřeby neustále se porovnávat s okolím. Prostřednictvím vznesených otázek se Autpertus snaží vést člověka ke spokojenosti a úctě k dosaženému úspěchu. Od vzájemného sledování úspěšnosti či neúspěšnosti vede jen krátká cesta k lidské touze vyniknout nad jiné. Na rozdíl od původního biblického pojetí zužuje pohled na problematiku závisti směrem k sociálním a ekonomickým důsledkům tohoto hříchu, které člověka motivují stoupat ve společenské hierarchii. Závist hodnotí jako nespokojenou touhu, přestože člověk dosáhne jakéhokoliv postu, nenajde klid. Klíčové postavení ve vytváření mezilidských vztahů patří lidské schopnosti eliminovat sklon ke hněvu. Urážka, neochota odpustit, vyčítání, špatně volené slovo — to vše se sice může jevit člověku nejprve jako nepodstatné, ale v dlouhodobé perspektivě zapříčiňuje mezi lidmi nepochopení, svár a končí mezilidským konfliktem. V takovémto případě není nikdy nic důležitějšího než vyjasnit si vzájemná stanoviska, či pocity.

V pohledu na lenost upozorňuje čtenáře na nedostatečnou lidskou výdrž. Člověk si nedokáže dlouhodobě odpírat pozemské požitky a slasti. Ztotožňuje lenost s lidskou rozmařilostí. Chápe ji jako slabost, která svádí křesťana z cesty ke spasení. Významnou roli zde sehrává představa člověka majícího neustále dostatek času ke změně chování, popřípadě svádícího vinu za neúspěchy na okolí, aniž by sám kriticky nahlížel na vlastní výkon, zapálení. V důsledku zaběhnutého životního běhu dní, ustálených zvyků a tradičních způsobů chování se v průběhu života křesťana vytrácí povědomí o původním smyslu lidského jednání. Autpertus vyzdvihuje mezi způsoby obrany bdělost — ustavičnost, v níž by si měl člověk neustále připomínat svůj původní duchovní úmysl a nezapomínat na závazky vůči Bohu. Upozorňuje čtenáře na skutečnost, že si člověk není schopen stanovit meze vlastních žádostí, čímž odkrývá prostor k pokušení pro další z hříchů — lakomství, které poskytuje člověku alibi pro nespokojenost s tím, co nashromáždil.

V následném pojednání odkrývá před čtenářem podvědomé příčiny, které vychází z obavy, existenční úzkosti člověka z neúspěchu, bídy, což vede k hledání záminek, proč hromadit majetek, a k snaze zařadit se do společnosti, být jí akceptován, a pokud možno se v ní také uplatnit a úspěšně postupovat na společenském žebříčku. Ve snaze získat společenskou prestiž člověk opět zapomíná na původní motivaci. Ztrácí se v nových obavách, nejistotách. Zapomíná se s důvěrou svěřit Bohu a žádat jej o pomoc.

Lakotné obžerství se pojí shodně u všech tří autorů především s obavou z rizika společnosti a prostředí, v němž dochází ke stolování a pojídání, samozřejmě ve spojení s nadměrnou konzumací alkoholických nápojů. Ve výkladech není stěžejní pro kritiku množství jídla a jeho skladba, ale hlavně družná zábava a společnost, která svádí k nadměrnému povídání, k šíření klevet a pomluv. Navazují se při ní rovněž spíše krátkodobé známosti rázu politického i sexuálního.

Autpertus zdůrazňuje vztah mezi lidskou radostí a povědomím o podstopené bolesti a utrpení, k němuž se pojí zkušenost z prodělané zkoušky. Radost by měla pramenit především z vědomí odpovědnosti člověka vůči Bohu, a to po stránce myšlenkové, pocitové i volní. Ruku v ruce kráčí s lakotným obžerstvím i výklad o smilství. V první řadě poukazuje Autpertus na respekt vůči tělu jako výhradnímu vlastnictví konkrétního jedince. Člověk má respektovat intimní zónu jakékoliv bytosti — mužské i ženské. Dále poukazuje na závažnost navazování vzájemných kontaktů, zdůrazňuje odpovědnost člověka. Letmé zamilování se nemá patřičnou hodnotu. Ve shodě s biblickým pojetím odkazuje čtenáře, aby usiloval především o milování Boha, dále zachování čistoty a spravedlivého žití ve světě — pak bude odměněn.

Štítný rozvíjí původní Autpertovu myšlenku o pronásledování věřících ve smyslu psychického pronásledování, které nahlíží jako svár mezi šlechetnou myslí člověka a na ni dorážející svody hříchu. Člověk pociťuje obavu, určitý rozpor mezi vlastní tělesnou žádostí a myslí. Tato rozpolcenost vzbuzuje v jeho srdci nepokoj. Dojde-li k tomu, že nároky těla a síla ducha budou v nesvornosti, je výsledkem naprostý rozvrat lidské vůle. Cílem Štítného pojednání o sedmeru smrtelných hříchů je ukázat cestu, jak nalézt rovnováhu mezi tělesnou žádostí, která je člověku vlastní, a povědomím jeho mysli o názorném Ježíšově příkladu života.

Na rozdíl od Autpertovy předlohy využívá Štítný tematiku *sedmera* k hlubšímu zamyšlení nad charakteristikou jednotlivých lidských pochybení a k připomínce závažnosti některých vlivů, které mohou na člověka působit. Klíčovou roli ve výkladu Štítného hraje přesvědčení o tom, že nesvornost uvádí člověka do slepoty rozumu. Definuje ji jako ztrátu schopnosti člověka hledat v sobě pravdu. Celý problém proto chápe výchovně — člověk je schopen se kontemplací, rozjímáním a sebevýchovou vést k tomu, aby usiloval neustále hledat pravdu. Významnou roli sehrává i vědomí možnosti nápravy kdykoliv a v kterékoliv situaci. Budoucnost, která je pro člověka skrytá a nečitelná, přináší příležitost nevzdat duchovní boj. Křesťan v pojetí Tomáše ze Štítného nemůže nikdy rezignovat na snahu uspět, v jakémkoliv okamžiku svého života má naději znovu vstát a uspět před Bohem.

V životě člověka sehrává významnou roli touha po štěstí. Člověk nikdy nedosáhne ničeho sám od sebe, ale děje se tak s Božím požehnáním a obdarováním. Získané postavení, dosažený úspěch není lidskou zásluhou, vždy se v něm odráží

Boží milost. Jakákoliv nespokojenost vedoucí k závisti je proto ve své podstatě vždy závažným hříchem vycházejícím ze vzdoru vůči Bohu a jeho milosrdenství. Výzva k duchovnímu boji začíná již odhodláním křesťana přiznat si neochotu přát jiným lidem úspěch a být k nim milosrdný. V tichosti a pokorném snášení případných křivd nalézá odpověď a sílu k zamýšlení se nad otázkou křesťanské výchovy. Její součástí je také pokárání. Štítňý následně využívá prostor k pojednání o způsobech kárání, rozebírá příčiny kárání, upozorňuje na význam motivace kárajícího. Do procesu nápravy zařazuje i rovinu sociální kázně, což je později rozvíjeno převážně v učení Jednoty bratrské.

Tomáš ze Štítného je přesvědčen o tom, že hněv je přirozenou součástí fyzické stránky člověka. Chápe jím jakési zapálení v srdci, které na jedné straně hodnotí kladně, ale na straně druhé před ním varuje. V případě, kdy člověka vede k touze po pomstě, zničí hněvivé zapálení pokoj lidské duše a přivodí její pád. Podlehne-li člověk hněvu, ztrácí schopnost rozumového soudu. Hněv má ovšem i společenský důsledek, neboť jeho působením dochází k narušení jednoty lidského společenství. Základním předpokladem úspěchu výchovy člověka hněv ovládat je ochota odpustit, odmítnout mstu, či proklínání.

Zatímco v pojednání o lenosti Štítňý víceméně spíše glosuje původní Autpertovu koncepci, ve výkladu o lakomství se projevuje jeho snaha o systematictost výkladu. Identifikuje lakomství jako určité hnutí v lidské mysli ponoukající člověka dosáhnout svých tužeb a ochránit to, čeho již dosáhl, za pomoci lsti a omluvy svých činů. Štítňý odmítá nahlížet na vlastnictví jako na něco špatného. Zdůrazňuje především motivaci, která vede k jeho nabývání, a zabývá se zneužíváním nabývaného majetku. V případě lakotného obžerství a smilství se opět přidržuje verze Autpertovy.

V traktátu Petra Chelčického mizí výchovný apel Štítného a jeho místo přejímá důraz na fyzickou, popřípadě i duchovní práci člověka. Základní povinností křesťana na duchovní cestě směřující ke spasení je pilné úsilí — práce bez jakékoliv úlevy. Dar svobodné vůle doprovází jakési povědomí o dobru, povědomí o smlouvě, kterou člověk uzavřel s Bohem, což je mu připomínáno prostřednictvím svědomí. Člověk není zbaven odpovědnosti za své rozhodování. Je podle Chelčického schopen správné volby. Ačkoliv opakuje myšlenku prapůvodnosti lidské hříšnosti v pýše, přesto odmítá představu vrozené pýchy. Člověk jí podléhá až v okamžiku, kdy se vědomě rozhodne odmítnout nabídku Boží milosti a zřekne se Boha jako svého stvořitele a pána. To, co si člověk v daném okamžiku zvolí, je však pouze iluze libosti, jež je promíchána se zlostí. Svým následným konáním se snaží si tuto libost udržet a jakýkoliv neúspěch vyvolává u něj zlost.

Důrazněji než Štítňý přistupuje k výkladu konkrétních příkladů lidského selhání v běžné křesťanské každodennosti, a proto se pro něj stává v pojednání o závisti stěžejním bodem text o pomlouvačnosti. Srdce, které je zasaženo závistí, se začíná litovat a trápí se nad úspěchem jiných. Chelčický přiznává závisti jakousi zlomyslnost, která vede člověka v jeho touze po uspokojení na jedné

straně k tomu, aby činil druhým zle, ale na druhé straně je pro člověka sebe-destruktivní, protože usiluje jejím vlivem o zničení ostatních za jakoukoliv cenu, tedy i za cenu vlastního sebezničení. Uvědomuje si, že jednou pomluvou vše nekončí. Záhy vrší člověk takto jeden hřích na druhý. Dochází k zveličování, překrucování. Nakonec to, co začalo jednou pomluvou, stává se zdrojem nejednoho hříchu jedince i celé společnosti, která ji naslouchá.

Jaká je schopnost člověka tomuto hříchu vzdorovat? Počátek boje spatřuje Chelčický vždycky bez výjimky u jedince, který svým rozhodnutím nepřidat se k pomluvám může hříchu úspěšně vzdorovat. Znamená to projevit určitou odvahu jít často i proti společenskému postoji, proti předpokládaným závěrům celé společnosti, proti obecnému postoji.

Obdobně přistupuje ve výkladu také k hněvu. Vše začíná v lidském srdci, ale v důsledcích přesahuje vliv hněvu jedince a ovlivňuje celou společnost. Hněv narušuje nejen rovnováhu jedince, ale ovlivněním mezilidských kontaktů a vazeb působí na pokoj a jednotu celé společnosti. Vede člověka k pomstě, která způsobuje lidský zármutek, boří vnitřní klid člověka i společnosti. Upírá mu jakýkoliv racionální pohled nejen na sebe, ale především na své okolí. Jedinou obranou zůstává člověku odvaha vzdorovat všeobecnému tlaku. Sílu k podobnému jednání nalézá křesťan v lásce a toleranci. Hněv lze krotit, ovšem nikoliv výchovou, ale prací, kterou člověk vykonává nikoliv pro zisk a slávu, ale ve snaze hledat pravdu. Obranou proti hněvu je modlitba. Aby člověk dokázal vzdorovat hříchům, je třeba neustálého hledání motivů lidských potřeb a tužeb, které narušují vnitřní stabilitu, vzbuzují v něm neklid.

Ve výkladu o lenosti využívá Chelčický příležitosti podat v ucelenější podobě svou tezi o práci jako základním předpokladu duchovního boje. Lenost považuje za jeden z nejzávažnějších hříchů, protože se rodí z lásky člověka k tělesnému životu pod záminkou falešného pokoje a odpočinku. Člověk se snaží oddálit veškeré obtížnosti, využít požitky života. Jestliže chce dosáhnout spasení, musí však člověk podstoupit pracovní úsilí. Chelčický nahlíží na práci jako na významný nástroj lidské cesty ke spasení.

Práce pomáhá krotit lidské touhy a žádosti. Aktivní podíl na životě působí výchovně, vede člověka k jeho seberealizaci. Práce člověka ochraňuje před sebezničením a zmarem, nabízí mu určité utěšení, vztah k Bohu. Pomáhá mu využít čas, který mu byl na zemi dán. Lenost se rodí ze sebelásky, jež se zaleká obtížnosti práce. Bez síly Ducha Svatého nedokáže člověk lenosti vzdorovat, propadá bázni a strachu. Lenost jej staví do rozporu s vědomím, co má správně dělat a člověk ztrácí důvěru k Božímu slovu. Hledá omluvy pro své jednání. Skrze lidskou nedůvěru dosáhne nakonec lenost svého a odvede člověka od Boha.

Úzce navazuje Chelčický na výklad o lenosti v pojednání o lakomství — nenasycené žádosti. Člověk toužící po svobodě usiluje o její nabytí skrze majetek a existenční uspokojení. Snaží se uniknout od všeho, co by jej sužovalo. Velkou roli přisuzuje lásce k penězům. Lakomství zamezuje člověku ve společen-

ství s Bohem, člověk odmítne naslouchat vnitřnímu *já*, v němž má zakódováno úsilí po dobrém, touhu po vztahu s Bohem. Nakonec přichází ztráta důvěry k Bohu následována strachem a bázní.

Originálně působí ve vzájemném porovnávání traktátů u Chelčického vztah obžerství a zlodějství. Neomezená svoboda konzumace jídla umožňuje v člověku vzbudit takovou žádost, která mu odnímá zábrany v tom, jak si jídlo opatří. Zlodějství následně způsobuje narušení rovnováhy mezilidských vztahů a člověk ztrácí důvěru u lidí ve svém okolí.

Smilství je v pojetí Chelčického hřích nejbližší člověku, neboť stál u zrození každého z lidí. Velmi zřídka se objeví člověk, který by si zachoval víru a přitom dokázal pokušení smilstva vzdorovat. Přestože se člověk ubrání vůli od vnějšího hříchu, zůstává v jeho podvědomí sounáležitost se smilstvím, která se projevuje například ve spánku sny, jejichž prostřednictvím dochází k procitnutí fyzické touhy. Lépe je přiznat nedostatečnou sebekontrolu, než upadat v pokušení a nevzdorovat mu v myšlení či skutecích.

Zhrneme-li závěry vzájemného srovnání traktátů o sedmi smrtelných hříších do obecného kontextu vývoje dějin křesťanského myšlení a zbožnosti, projeví se v textech obou laických myslitelů řada specifických přístupů. V kvasu nejrůznějších nových podnětů, postojů a hodnot, kterou s sebou přinášela myšlenka individuální zbožnosti a znovuobjevené vnitřní sebekázně pramenící z odvahy osobní odpovědnosti křesťana za víru i osobní život, klíčila nezadržitelně rozluka mezi akademickým pojetím křesťanství a lidovým katolicismem, spolu ruku v ruce i s rozlukou morálních kodexů mezi vrstvami středověké společnosti. O to vzácnější se nám může zdát snaha Štítného překlenout prohlubující se divergentnost způsobů chování jednotlivých vrstev společnosti a aplikovat teoretické znalosti na skutečný život jednotlivce.

Pojetí křesťanské morálky u Tomáše ze Štítného je specifické právě přenesením odpovědnosti z církve na rodinné prostředí člověka. „A tak pán buoh, chtě vešken pořad jmieti v svém královstvu, zpořiedil, mlazší i starší, sprostnějši i rozomnějši, aby jedni od druhých múdrost táhli: starší, aby praviec mladším divnost Boží a mysli jich k Boží milosti podněcujíc, odplaty zvláštie zaslúžili a mlazší také nebyli jie prázdni, ptajíc se na starších po svém bohu, aby se v nich milost božie rozmáhala a k světu tomuto potuchala“³³.

Vlastním pojetím osobního života křesťana v rámci zachování stávající společenské situace a pojetím role člověka ve společnosti zaujímá dílo Tomáše ze Štítného v dějinách křesťanského myšlení originální koncepci, v níž přebírá mravní hodnoty a postoje, k nimž se hlásí Augustinus (354—430) i řeholní hnutí a středověká mystika a aplikováním na praktický osobní život jim dodává na reálnosti, aniž by se jakkoli střetl se stávající církevní praxí středověké katolické církve. *De facto* se tím Tomáš připojil k reformnímu hnutí.

³³ Tomáš ze Štítného: *Řeči besední...*, s. 14.

Velký ohlas, kterého se Tomášovi dostalo na jeho česky psané dílo, asi nejvíce upozorňuje na potřebu tehdejší společnosti po mluveném slovu, kterého se od institucionalizované církve dostávalo lidem jen ojediněle skrze činnost několika málo jedinců. Vzdůstající tlak na vzdělání a rostoucí počet lidí, kteří vzdělání dosáhli, rostoucí stereotypnost křesťanského života i morálky vedly k tomu, že se sílící apel na laickou religiozitu stal hlavním specifikem náboženských hnutí Tomášovy současnosti.

Studium formování křesťanské morálky a jejího pojmání v dějinách náboženství, v tomto případě křesťanství, ukazuje silnou souvislost s vývojem osobní i církevní zbožnosti a s formováním osobního i společenského morálního kodexu, a proto inspiruje k pátrání po roli zbožnosti v dějinách lidské společnosti a ve vývoji lidské kultury. Právě pozdní středověk přináší jistou rozmanitost jednotlivých projevů zbožnosti a v díle Tomáše ze Štítného lze nalézt jejich odraz.

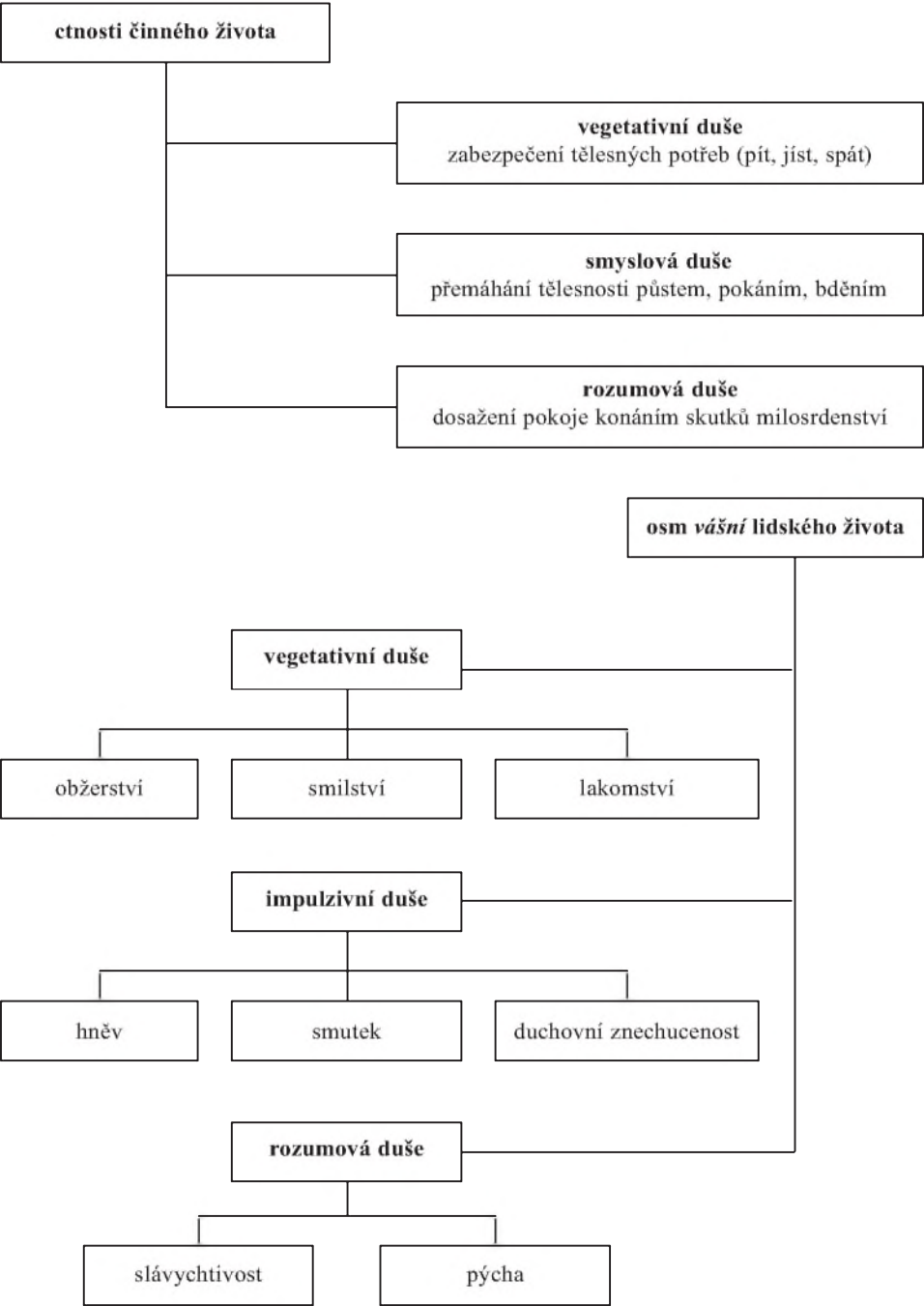
V pojetí individuální odpovědnosti křesťana za jeho život a v přenesení problému výchovy křesťana do *rodinného kruhu* nalézáme v díle Tomáše ze Štítného jedinečný zdroj k bádání o postojích laické veřejnosti k dobovému dění a k chápání proměn v pojmání zbožnosti a morálky. Jeho dílo rovněž poskytuje přehled o aplikaci teoretické katolické morálky na praktický život křesťana a o pojetí základní křesťanské věrouky v praxi každodenního života jednotlivce.

Učení Petra Chelčického vychází z radikální eschatologie, která tvoří významový rámec pro pochopení a úhel pohledu, pod nímž je zapotřebí na dílo Petra Chelčického nahlížet. I pro soudobé autory zůstávalo dílo Petra Chelčického těžko uchopitelné, proto se mu dostávalo nejedné kritické výtky pramenící v první řadě z nepochopení radikální eschatologie jejího tvůrce. Svěbytným prvkem v pojetí učení o Antikristovi se stává Petrovo nahlížení na ohrožení člověka ze dvou stran. Podvojnost tlaku *zlého* spatřuje na straně jedné v závislosti člověka na okolním světě, na straně druhé ve snaze přizpůsobit se normám světa. Boj s Antikristem neznamená tudíž v jeho nahlížení střet dobrých a zlých sil vně člověka, ale zasazuje jej přímo do nitra člověka. Obrannou silou se křesťanovi stává nejen odpor ke zlu, ale také skepse vůči světu. Skeptický přístup se neomezuje jen na chování společnosti, ale nahlíží též na církevní autority a sociální strukturu společnosti.

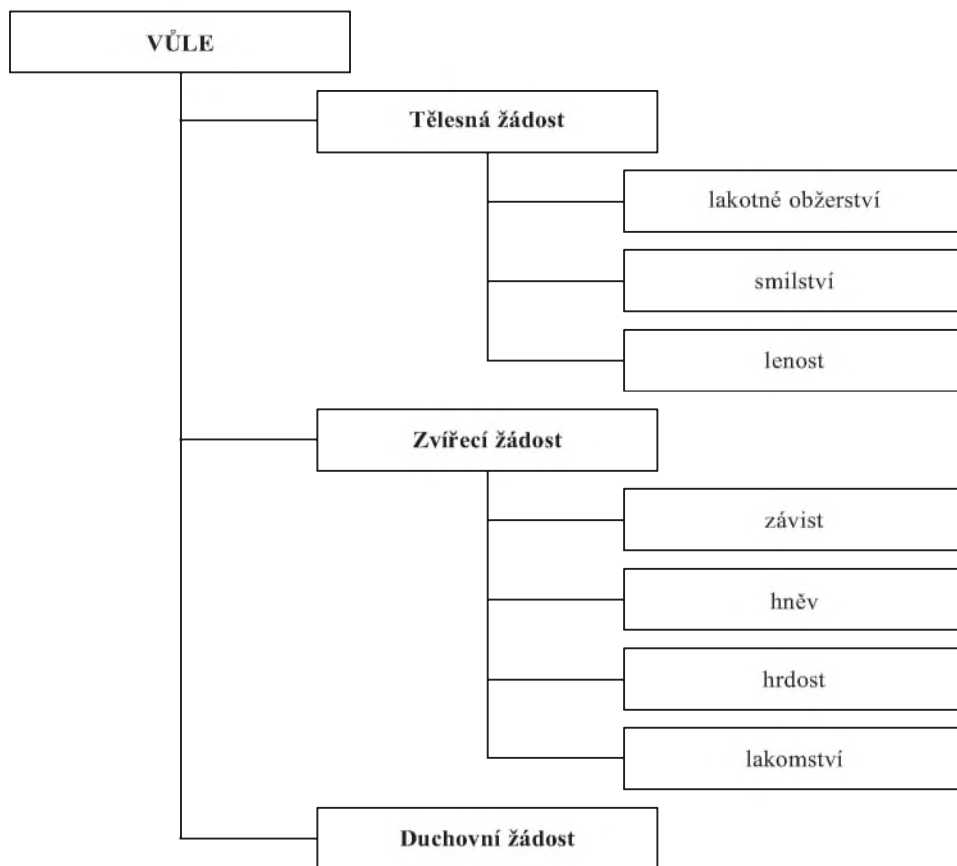
V tomto okamžiku lze sice o Chelčickém hovořit jako o kritikovi soudobé společnosti, ovšem není možné odříznout jej od ústřední myšlenky. Pod zorným úhlem zániku světa není nic důležitějšího než stanout čistý před Boží tvář. Uspořádání společnosti je v takovémto okamžiku nedůležité a zavádějící, neboť to, co ho převyšuje je Boží zákon, který hlásá rovnou příležitost ke spasení všem, kteří slyší Boží hlas a nalézají slova pokorné modlitby.

V rámci etiky dochází v díle Chelčického k rozdělení morálky na její část lidskou, vznikající v procesu socializace, která stojí níže než morálka Boží. Chelčický odmítá podlehnout vytváření norem chování ve společnosti, lidé mají pamatovat na skutečnost, že i tato pravidla mají nižší závaznost než Boží zákon.

Koncepce osmi hlavních vášní lidského života Ioanna Cassiana



Rozdělení hříchů podle tří rovin lidské vůle v díle Tomáše ze Štítného



Petr Chelčický dochází pod svým zorným pohledem k nejednomu ponaučení, které se vymykalo běžnému pojetí lidského jednání a pro jejich nerealizovatelnost sklízelo nejednou nálepku *utopické*. Vyhrocené vnímání blížícího se zániku světa, hledání společné cesty křesťanů z hříšného světa vedlo Petra k nahlédnutí soudobých rozporů ve vidění společnosti, které však zůstávaly jeho současníkům skryté, tudíž jen těžko mohlo dojít ke zprostředkování a převzetí jeho zkušenosti širším okruhem společnosti. Znalost o díle Petra Chelčického zůstávala proto omezena a nikdy nedosáhla většího významu. Na straně druhé však pestrostí podnětů a širší svého záběru umožnily inspiraci mnohým myslitelům z řad Jednoty bratrské, kteří pak myšlenky Petra Chelčického dokázali zasadit do rámce měnící se společnosti doby předbělohorské. Působením výchovných koncepcí v rámci Jednoty bratrské byly šířeny například i Janem Amosem Komenským (1592—1670) a dalšími jejich představiteli v českých zemích i v celé Evropě.

*Jana Grollová***Formowanie nauki o siedmiu grzechach śmiertelnych
i jej refleksja w dziele Tomáša ze Štitného i Petra Chelčického****Streszczenie**

Nauka o siedmiu grzechach śmiertelnych jest uproszczeniem stosunkowo szerokiej dziedziny, której uwagę poświęca nie tylko późny, chrześcijański antyk, ale dzięki wielu dziełom literatury patrystycznej zajmują się nią również osobowości wczesnego i późnego średniowiecza. Szczytowe osiągnięcia w zakresie tejże problematyki można dostrzec w okresie jej włączenia do filozoficzno-teologicznej koncepcji nauki Tomasza z Akwinu. Wymagania chrześcijaństwa w odniesieniu do służby społecznej oraz autoidentyfikacji chrześcijanina w jego działalności charytatywnej przynoszą nie tylko apel o tworzenie norm zachowań etycznych, które uważano za podstawy skutków współżycia społecznego oraz zmian ekonomicznych średniowiecznego świata. W przypadku długotrwałego poszukiwania argumentów dla formującej się nauki o siedmiu grzechach śmiertelnych olbrzymią rolę odgrywała refleksja i wykład tekstów w listach biblijnych, w których odnajdujemy typologię wad i przywar, i odwrotnie — w wersetach Kazania na górze, w błogosławieństwach znajdujemy przykłady właściwego zachowania chrześcijanina.

Transformacje społeczne wymuszają zmiany wymagań opracowania tekstów i typologii rozdzajów spisywanych dzieł. Do teologicznych rozważań o grzechu ponownie dołącza się traktaty o charakterze edukacyjnym i mistycznym. Z grona autorów, którzy tą tematyką się zajmują, wskazuje się przede wszystkim dwóch laickich myślicieli — Tomáša ze Štitného i Petra Chelčického.

*Jana Grollová***Die Entwicklung der Lehre über sieben Todsünden und deren Beurteilung
im Werk von Tomáš aus Štitné und Petr Chelčický****Zusammenfassung**

Die Lehre über sieben Todsünden ist eine Vereinfachung des ziemlich umfangreiches Gebietes, dem nicht nur christliche Spätantikwerke, sondern auch viele Werke der patristischen Literatur und früh- u. spätmittelalterliche Autoren viel Aufmerksamkeit geschenkt haben. Diese Thematik erreichte ihre Bestform, nachdem sie von Thomas aus Aquin in seine philosophisch-theologische Lehre aufgenommen worden war. Von einem Christ wurde verlangt, dass er sich im Bereich des öffentlichen Dienstes und der Selbstidentifizierung in seiner wohlthätigen Tätigkeit den entsprechenden ethischen Normen gemäß benimmt. Diese Normen wurden zur Grundlage der mittelalterlichen Welt. Nach den Argumenten für entstehende Lehre über sieben Todsünden wurde in den biblischen Texten gesucht; in biblischen Briefen fand man die Typologie von Fehlern und Untugenden und in den Bibelversen der Predigt auf dem Berg und in Segenssprüchen die Beispiele für ein anständiges Benehmen eines Christen.

Gesellschaftliche Transformationen verlangen eine andere Bearbeitung von Texten und andere Typologie der abgefassten Werke. Zu theologischen Überlegungen über Sünden werden wieder erzieherische und mystische Traktate verwertet. Mit dieser Thematik befassen sich vor allem zwei weltliche Denker — Tomáš aus Štitné und Petr Chelčický.