Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra církevních dějin a patristiky

Diplomová práce

Člověk, smrt a onen svět v čase baroka

Vedoucí práce: Mgr. Rudolf Svoboda, Th.D.

Autor práce: Mgr. Zdeněk Duda
Studijní obor: Učitelství náboženství a etiky
Ročník: 3.

2009

Prohlašuji, že svou diplomovou práci *Člověk, smrt a onen svět v čase baroka* jsem vypracoval samostatně a na základě uvedených pramenů a literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

České Budějovice, 1. dubna 2009

Mgr. Zdeněk Duda

Děkuji Mgr. Rudolfu Svobodovi, Th.D. za to, že se ujal vedení mé práce, PhDr. Daně Jakšičové a doc. PhDr. Miroslavu Novotnému za cenné podněty, rady a připomínky, Mgr. Janu Koubovi a Mgr. Janu Adámkovi, pracovníkům Prácheňského muzea v Písku, za nevšední vstřícnost a ochotnou pomoc při vyhledávání dobových pramenů a literatury a Jaroslavu Mrňovi za pomoc při čtení obtížných, paleograficky náročných míst píseckých testamentů.

Obsah

Úvod 6
1 *„Tak jakož jednomu každému smrt jistá, hodina ale její nejistá“* aneb dějiny testamentu jako pramene k dějinám přístupů člověka ke smrti v raném novověku v rámci studia dějin mentalit 12
2 Právní a populárně teologický kontext testamentární praxe v prostředí českých měst v první polovině 18. století 27
2.1 Právní pozadí testamentární praxe v prostředí českých měst v čase raného novověku 27
2.2 Pravé spasitedlné přihotovení ke šťastné smrti aneb knihy příprav na dobrou smrt 40
2.2.1 Knihy artes moriendi 40
3.2.2 Poslední duchovní kšaft aneb dobrá smrt první třetiny 18. století 47
2.3 Rozjímání o barokním pekle aneb *„ i ty sstupůj za živa často do pekla, aby se*[s] *tam po smrti ne-dostal“* 60
3 Písečtí měšťané a měšťanky na tomto a onom světě 81
3.1 Písecký měšťan Ondřej Toman na tomto a onom světě aneb poslední kšaftovní pořízení z času baroka 81
3.2 Člověk na tomto a onom světě ve světle píseckých testamentů ze třicátých let 18. století 88
3.2.1 Bůh 89
3.2.2 Tento svět 96
3.2.3 Statek, jmění 98
3.2.4 Zbožné skutky 98
3.2.5 Mše svaté 99
3.2.6 Almužny pro chudé 102
3.2.7 Modlitba (za duše v očistci) 104
3.2.7 Zbožné skutky ve vztahu k chrámovému prostoru 105
3.2.8 Onen svět 107
3.2.9 Hřích, spása, vykoupení 108

3.2.10 Přímluvy svatých ... 109
3.2.11 Smrt, nemoc, stáří ... 111
3.2.12 Pohřeb ... 112
Závěr ... 117
Seznam pramenů a literatury ... 121
Prameny ... 121
Archivní prameny ... 121
Dobové tisky ... 121
Vydané prameny ... 123
Literatura ... 123
Internetové zdroje ... 135
Seznam zkratek ... 136
Abstrakt ... 137
Abstract ... 138

Úvod

Přítomná diplomová práce *Člověk, smrt a onen svět v čase baroka* se věnuje problematice tzv. posledních věcí člověka, tedy studiu otázek spojených se smrtí a umíráním a rovněž i s představami o tomto a onom světě, a to především v první a v druhé třetině 18. století. Prostorově je práce zasazena do (jiho)českého měšťanského prostředí, především pak do jihočeského města Písku.

Přitom zvolené téma a ani zvolený časový rámec nebyly stanoveny náhodně. Problematika smrti patří k důležitým otázkám každého člověka i lidské společnosti. Lidské kultury je možné společně s polským sociologem Zygmuntem Baumanem nahlížet jako nástroje, jejichž úkolem je umožnit člověku, aby zapomněl, že je smrtelným stvořením. Kultura má plnit funkci ochrany před vědomím, že lidský život je časově omezen a že směřuje ke smrti.[1]

Pojem smrti bývá často zaměňován se smrtelností a smrt je pak často považována za základní antropologickou konstantu. Se smrtí se sice skutečně lze setkat ve všech (známých) kulturách, ovšem smrt neznamená vždy totéž; obsah pojmu smrt není stále jeden a týž. Společné jedné každé kulturní variantě pojmu smrt je pouze to, že tělo zemřelého nemizí, ale zůstává jako mrtvola, která se dále rozkládá, buď za pasivního přihlížení ostatních, nebo za jejich aktivní asistence. Z toho důvodu je možné shromažďovat a analyzovat nejrůznější příklady kulturních praktik spojených se smrtí, ovšem už není možné je vzájemně srovnávat a případně i pořádat.[2]

[1] K tomu srov. Zygmunt BAUMAN, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main 1994, s. 48.

[2] Thomas MACHO, *Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě*, in: Jan Assmann, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, Praha 2003, s. 71-75. Srov. Nigel BARLEY, *Tanz ums Grab*, Stuttgart 1998. K pozicím tzv. kulturologické thanatologie dále srov. Jan ASSMANN – Rolf TRAUZETTEL (edd.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, München – Freiburg 2000.

Jednotlivým kulturám v lidských dějinách se dařilo odpovídat na svou zakládající, existenční a s jistou mírou personifikace i existenciální otázku pomocí nejrůznějších technik a s různou úspěšností. Téma smrti a časnosti člověka mohlo být kulturou zvládnuto, a smrt tak získala své místo a smysl a kultura své potvrzení a nový vklad, a nebo naopak v případě nedostatečné odpovědi, kdy smrt byla vytěsněna či nedostatečně smysluplně popsána, kultura nedostála svému určení a bylo třeba hledat nové interpretace a jiná (kulturní) čtení.[3] A jelikož technika či techniky zvládání smrti určují celkové nastavení společnosti dané kultury a životní i zásvětní osudy jednoho každého jejího člena, patří téma smrti, jak z hlediska kultury samé, tak i z pozice tzv. aktéra dějin k základním tématům historické antropologie či nových kulturních dějin a jako takovému by mu měla být věnována příslušná pozornost, ostatně odpovídající současným módním (post)moderním historiografickým trendům.[4]

[3] O zvládání smrti a jejím významu v jednotlivých lidských kuturách, stejně jako o její latentní či manifestní přítomnosti v každodenním životě dané kultury mohou např. vypovídat obsahové analýzy snů příslušných kultur. K tomu např. srov. esej Petera Burka o metodách práce se sny v rámci kulturně historických studií, kde jsou rovněž uvedeny příklady hlavních témat a kategorií snů tří různých kultur. Peter BURKE, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s. 30-49.

[4] K historiografickému vymezení a tématickému směřování tzv. historické antropologie srov. Karel ŠIMA, *Antropologická konstanta - slepé místo historickoantropologického bádání?* in: Lucie Storchová (ed.), Conditio humana - konstanta (č)i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii, Praha 2007, s. 39-53; Richard van DÜLMEN, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2003; Pier Paollo VIAZZO, *Mapping the territory of historical anthropology*, in: Václav Bůžek – Dana Štefanová (edd.), Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften, České Budějovice 2001 (=OH 9), s. 7-25; Gert DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien 1996; Alena ŠIMŮNKOVÁ, *Ke vztahu historiografie a antropologie: perspektivy aplikování antropologických přístupů na historický výzkum*, ČL 82, 1995, s. 99-111; Lucette VALENSIOVÁ – Nathan WACHTEL, *Historická antropologie*, ČL 85, 1998, s. 193-207. Podobně k vymezení pojmu a tématickému a metodologickému směřování nových kulturních dějin srov. P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, zvláště s. 169-218. Dále srov. Georg G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě*, Praha 2002, s. 91-130.

V prostředí západní Evropy, zvláště v tradici francouzského dějepisectví, bylo téma smrti a posledních věcí člověka předmětem zájmu historiků již od sedmdesátých let 20. století.[5] Ovšem výrazněji až teprve v posledním desetiletí byl až dosud převládající historiografický směr zdůrazňující kolektivní přístupy člověka ke smrti obohacen o přístupy kulturní a historické antropologie.[6]

Tématice smrti a umírání a společně i představám o onom světě v čase raného novověku, především pak v prostředí měšťanské společnosti, je v české historické vědě věnována jen nedostatečná pozornost,[7] a to i přesto, že téma smrti bylo pro svět 17. a 18. století tématem zcela určujícím a zásadním; kultuře doby

[5] Zde např. srov. François LEBRUN, *L´homme et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, Paris – Den Haag 1971; Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Des attitudes devant la mort d´après les clauses des testaments*, Paris 1973; Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris 1978; Alain CROIX, *La Bretagne aux 16e et 17e siècles. La vie – La mort – La foi, I-II*, Paris 1981; Samuel K. COHN, *Death and Property in Sienna, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore – London 1988; Michael PAMMER, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820*, Wien 1994.

[6] Pro základní přehled srov. Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004, s. 18-30. Dále srov. Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997; Craig M. KOSLOFSKY, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany*,1450-1700, New York 2000.

[7] Tématice smrti a umírání se česká historiografie věnovala především ve šlechtickém prostředí počátku raného novověku, a to zvláště ve studiích Pavla Krále. K tomu srov. např. Pavel KRÁL, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550-1650*, České Budějovice 2002; TÝŽ, *Smrt a pohřby*; Pavel KRÁL, *Žena a smrt v 16. a 17. století*, in: Milena Lenderová a kol., Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století, Praha 2002, s. 105-130. Problematice smrti a umírání v 16.-18. století je věnován zvláštní svazek Folia Historica Bohemica nazvaný *Církev a smrt. Institucionlizace smrti v raném novověku*, Praha 2007 (edd. Martin HOLÝ - Jiří MIKULEC); pro druhou polovinu 18. a počátek 19. století pak srov. zejm. studie Romana Prahla zaměřené především na pohřební a náhrobkovou kulturu - Roman PRAHL, *Žal, melancholie a sepulkrální sochařství v Čechách kolem roku 1800*, in: Fenomén smrti v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 20. ročníku sympozia k problematice 19. století, Praha 2001, s. 111-126; Roman PRAHL a kol., *Umění náhrobku v českých zemích let 1780-1830*, Praha 2004.

baroka vtisklo zcela jedinečnou tvář.[8] Předkládaná diplomová práce je tak jedním z nemnoha příspěvků české historiografie k dosud převážně opomíjenému tématu dějin smrti a představ o onom světě především v měšťanské společnosti doby baroka.

Otázky spojené s posledními věcmi člověka lze v návaznosti (zejména) na francouzskou historicko-sociologickou tradici studovat v několika diskursivních rovinách.[9] První takovou rovinou může být dobový teologický či teologicko-filosofický diskurs, představující trvání a/nebo změny v rámci elitní kultury, druhou rovinou pololidový diskurs, představující snahu elitní kultury ovlivňovat a měnit (ne nutně vědomě) prostředí lidové, a konečně třetí rovinou diskurs lidový, představovaný vlastní lidovou (literární) produkcí.

V přítomné diplomové práci je problematika posledních věcí člověka studována jen ve dvou z výše uvedených možných dobových diskursů, a sice v diskursu pololidovém a lidovém. Jelikož předmětem zájmu byl především diskurs lidový, studovaný na příkladu měšťanských testamentů první poloviny 18. století,[10] byla pozornost dále věnována diskursu pololidovému, který byl svým určením zacílen do lidového prostředí, a proto se v něm měl a mohl odrážet; z možných pramenů pololidového diskursu byly využity dobové kancionály[11]

[8] Se smrtí se člověk setkával nejen ve svém všednodenním životě, ale také ve svých představách a snech; dokonce smrt mohla být hlavním tématem, které se ve snech dané doby stále znovu vracelo. Podle analýzy 120 snů z Anglie 17. století je motiv smrti a pohřbu tématem, které se ve snech vyskytovalo nejčastěji. Následují témata (2.) církev, (3.) králové, (4.) války, (5.) politika a (6.) tělesné poškození, jež utrpěl snící nebo někdo s ním spojený. P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 38.

[9] K vymezení jednotlivých dobových diskursů např. srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, zvláště s. 17-18 a Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004.

[10] Analyzovány byly testamenty z píseckých Knih kšaftů; SOkA Písek, AM Písku, Kniha kšaftův černožlutá, inv. č. 38, sign. 38; SOkA Písek, AM Písku, Kniha kšaftův kaštanové barvy, inv. č. 37, sign. 37.

[11] Srov. Jan MALURA – Pavel KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan. Slaviček rájský*, Brno 1999.

a knihy příprav na dobrou smrt.[12] Jediným zde využitým pramenem, který se může hlásit k učeneckému diskursu, ovšem v rovině legislativy a nikoli teologie, je kodifikace městského práva řešící některé otázky měšťanské testamentární praxe.[13] Teologicko filosofický diskurs nebyl zohledněn především proto, že přímo nesouvisel s diskursem lidovým, a rovněž i proto, že by příslušná analýza teologických či teologicko filosofických traktátů již významnou měrou přesáhla cíle a možnosti této diplomové práce.

Testamentům obecně byla v českém prostředí věnována poměrně velká pozornost, nově a zřejmě i nejkomplexněji testamentům pozdně středověkým.[14] Raně novověké měšťanské poslední vůle byly studovány a využívány především pro poznání rodinných struktur[15] a dějin všedního dne.[16] Naproti tomu rozsáhlá edice šlechtických závětí z počátku novověku si ve své doprovodné studii kladla otázku po životním cyklu urozenců.[17] V přítomné práci jsou testamenty využity ke studiu dobového lidového diskursu, a sice ke studiu výpovědí a představ o tomto a onom světě píseckých měšťanů první poloviny 18. století.

Předkládaná diplomová práce je vnitřně rozčleněna do tří základních částí, přičemž první z nich, nazvaná *„Tak jakož jednomu každému smrt jistá, hodina ale její nejistá“*, je věnována dějinám testamentu jako pramene k dějinám přístupů

---

[12] Srov. *Poslední duchovní kšaft a nebo pravé spasitedlné přihotovení k šťastné smrti*, Praha 1714 (*Knihopis*, č. 04598).

[13] Srov. Josef JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína. Práva městská království českého a markrabství moravského spolu s krátkou jich sumou*, Praha 1876.

[14] Kateřina JÍŠOVÁ – Eva DOLEŽALOVÁ, *Pozdně středověké testamenty v českých městech. Prameny, metodologie a formy využití*, Praha 2006.

[15] Srov. Jana RATAJOVÁ, *Pražské testamenty (1600-1620) jako pramen k dějinám rodinných struktur*, PSH 30, 1998, s. 90-125.

[16] Srov. např. Michaela HRUBÁ, *„Nedávej statku žádnému, dokud duše v těle.“ Pozůstalostní praxe a agenda královských měst severozápadních Čech v předbělohorské době*, Ústí nad Labem 2002.

[17] P. KRÁL, *Mezi životem a smrtí*.

člověka ke smrti v raném novověku. Reflektována je především tradice francouzské historiografie a její ohlas v německém prostředí.[18]

Druhá část přítomné diplomové práce (*Právní a populárně teologický kontext testamentární praxe v prostředí českých měst v první polovině 18. století*) je dále rozvržena do tří kapitol, přičemž cílem první z nich je představit právní pozadí testamentární praxe v prostředí českých měst v čase raného novověku. Další kapitoly mapují dobový pololidový diskurs, a sice nejprve na základě analýzy knih dobrého umírání přináší dobovou představu dobré a šťastné smrti a dále pak představu barokního pekla, s níž se člověk první poloviny 18. století mohl setkat v kancionálu *Slaviček rájský*, jehož editorem byl Jan Josef Božan.

Třetí část předkládané diplomové práce (*Písečtí měšťané a měšťanky na tomto a onom světě*) vychází z kritického rozboru posledních vůlí píseckých měšťanů a měšťanek ze třicátých let 18. století a člení se do dvou kapitol. První z nich předkládá obsahovou analýzu poslední vůle píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731,[19] druhá tematizuje prostřednictvím analýzy kulturních modelů doby baroka, s nimiž je možné se setkat v posledních testamentárních pořízeních, život člověka barokní doby na tomto a onom světě.[20]

[18] Tato část předkládané diplomové práce, podobně jako některé další části (kapitola o právním pozadí testamentární praxe a část kapitoly o kulturních modelech doby baroka na příkladu testamentů píseckých měšťanů ze třicátých let 18. století), současně vznikala jako výstup GAJU 68/2007/H-FF a v roce 2009 bude publikována v odborném tisku.

[19] Srov. Zdeněk DUDA, *Písecký měštěnín Ondřej Toman na tomto a onom světě aneb poslední kšaftovní pořízení z času baroka*, Prácheňské muzeum v Písku v roce 2008, v tisku.

[20] Jacques LE GOFF, *Svatý František z Assisi*, Praha 2004, s. 123.

1 *„Tak jakož jednomu každému smrt jistá, hodina ale její nejistá“*[21] aneb dějiny testamentu jako pramene k dějinám přístupů člověka ke smrti v raném novověku v rámci studia dějin mentalit

Testamentární poslední vůle jsou již od sedmdesátých let 20. století především v západoevropském prostředí velmi často využívaným historickým pramenem ke studiu dějin lidských přístupů ke smrti a jako takové jsou již tradičním nástrojem ke studiu dobových mentalit.[22] V přítomné studii se budeme nejprve krátce zabývat vlastními dějinami testamentu a následně bude naším zájmem historie využití testamentu jako pramene k dějinám kolektivních představ o smrti v čase raného novověku.[23]

Testament, závěť či kšaft se na křesťanském Západě znovu objevuje ve 12. století. Přitom tehdy testamentární poslední pořízení nebylo primárně nahlíženo jako soukromoprávní akt, jehož úkolem bylo zajistit vypořádání majetkoprávních

[21] Srov. poslední kšaftovní pořízení píseckého měšťana Ignáce Jůna z roku 1787. SOkA Písek, Kniha kšaftův kaštanové barvy, fol. 117R-118R. Pramenné citace jsou v přítomné práci uváděny podle *Zásad vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti* a podle obvyklých zvyklostí a pravidel. Současně byla reflektována i diskuze o edičním zpřístupňování barokních textů. Srov. Ivan ŠŤOVÍČEK, *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti. Příprava vědeckých edic dokumentů ze 16.-20. století pro potřeby historiografie*, Praha 2002; Josef VINTR, *Zásady transkripce českých textů z barokní doby*, Listy filologické 121, 1998, s. 341-346 (vlastní zásady na s. 342-346); Martin VALÁŠEK, *Jindy a nyní (K historii vydávání raně novověkých česky psaných textů)*, Listy filologické 123, 2000, s. 149-156.

[22] K tomu srov. např. P. CHAUNU, *La mort à Paris*; M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*; M. PAMMER, *Glaubensabfall und Wahre Andacht*; Rudolf SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Religiosität in der katholischen Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700 – 1840*, München 1995.

[23] K využití testamentu jako pramene pro studium života v českých středověkých městech srov. K. JÍŠOVÁ – E. DOLEŽALOVÁ (edd.), *Pozdně středověké testamenty*.

poměrů zůstavitele, jako tomu bylo ve starém Římě, ale závěť byla především církví prosazeným aktem víry. Učinit závěť bylo povinností, které měli dostát i ti nejchudší. Kdo by zemřel, aniž by zanechal poslední vůli, v zásadě neměl nárok na křesťanský pohřeb. Testamenty věřících sepisovali a uchovávali faráři nebo notáři, od 16. století výhradně světská správa.[24]

Věřící se měl na sklonku svého života vyznat ze své víry, vyzpovídat se ze všech svých hříchů a vykoupit se veřejným aktem zapsaným *ad pias causas* (ve zbožných ustanoveních závěti). Testament tak byl textem, a zůstal jím přinejmenším až do poloviny 18. století,[25] který sestával ze dvou stejně důležitých částí; vedle části o rozdělení svého světského jmění a ustanovení dědice obsahoval i část, v níž zůstavitel vyznával svou víru a činil zbožné odkazy. Zbožné odkazy, nebo jinak řečeno odkazy majetku církvi, měly podle Philippa Ariès být *„pravým důvodem“* vyhotovování závětí v období od středověku do 18. století.[26]

Závěť současně představovala nástroj, kterým bylo možné propojit tento a onen svět, propojit pomíjející pozemské jmění s věčnou odplatou v nebi. Středověký umírající měl na výběr: zřeknout se pozemského jmění a dojít spásy, nebo lpět na pomíjejícím a být zatracen. Testament otázku *temporalia aut aeterna* nestavěl; umírající jeho prostřednictvím získával možnost, jak obdržet *aeterna* a přitom zcela nepřijít o *temporalia*. Svým jměním mohl nyní přispět k dílu spásy, závěť mu slovy Jacquese Le Goffa byla *„vstupenkou do nebe“* a slovy Philippa Ariès *„dvoucestnou pojišťovací smlouvou“*, která se uzavírala mezi umírajícím a Bohem a sloužila jako zpětná *„povolenka k pobytu na zemi“*. Poslední testamentární pořízení v jednom směru umožňovalo volbu *aeterna* a ve druhém současně ospravedlňovalo *temporalia*.[27]

Během 18. století lze sledovat postupné zesvětšťování závětí a především ústup odkazů *ad pias causas*. Z textu, který byl ve středověku nahlížen jako

[24] Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti I*, Praha 2000, s. 234-235.

[25] Srov. např. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*.

[26] P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 235-236.

[27] TAMTÉŽ, s. 237. Srov. R. SCHLÖGL, *Glaube und Religion*, s. 179.

pořízení pro věčnost a jako prostředek spásy, se postupem doby a se souhlasem dobových (knih) příprav na dobrou smrt stále více stával právní dokument, jehož předmětem byla nadále čistě majetkoprávní ustanovení.[28]

Podle kodifikace českého městského práva Pavla Kristiána z Koldína pak zbožné odkazy nepatřily mezi podstatné náležitosti kšaftovního pořízení; naopak ustanovení dědice, a tedy řízení ve věcech světských, bylo podstatnou slavností kšaftu, které kdyby nebylo, kšaft by nemohl být platný.[29]

Ve středověku i v čase raného novověku bylo testamentární poslední pořízení charakteristické svou strukturou i svým strnulým a formalizovaným vyjadřováním. Vlastní závěť měla být sepsána *„Ve jménu nejsvětější a nerozdílné Trojice, jednoho v podstatě a trojího v osobách Boha, Otce, Syna i Ducha Svatého, Amen.“*[30] Poté následovala řada zbožných ustanovení. V nich bylo nejprve vzpomenuto, že *„z přirození všichni lidé poddáni jsme smrti, a každý člověk nic jistšího před sebou nemá, nežli smrt, a nic nejistějšího jako hodinu smrti.“*[31] Kšaft měl být vyhotoven s jistým předstihem, aby v hodině smrti člověk nemusel řešit otázky světské, ale mohl se zabývat otázkou spásy své duše.[32]

Pak bylo třeba odevzdat svou duši Bohu; často bylo v této souvislosti parafrázováno vyznání víry: *„Totiž za prvé duši svou jmilou v ruce Boha Otce stvořitele, Boha Syna vykupitele a Boha Ducha Svatého utěšitele, jednoho Pána Boha v trojích osobách mnohým zkroušeným vzdycháním jest poroučel a odevzdal; s poníženou modlitebnou prosbou, že ji skrze mocné orodování*

[28] Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 243.

[29] Srov. zvláště článek D. 53. J. JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína*, s. 136.

[30] Srov. poslední kšaftovní pořízení písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 64R-67R.

[31] Srov. poslední vůli píseckého měšťana France Alše z roku 1730. TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[32] K tomu např. *„Pročež jsa ještě z daru Pána Boha všemohoucího paměti dobré a rozumu zdravého užívaje, a nechtěje tomu, kdyby mne Pán Bůh další nemocí smrtedlnou navštíviti ráčil, abych jakými světskými a pomíjejícími věcmi se zaneprazdňovati měl, ale abych beze všech překážek a starostí o spasení své usilovati a v jeho svaté ruce spokojenou myslí duši svou poroučeti mohl.“* TAMTÉŽ, fol. 41.

nejsvětější rodičky Boží Marie Panny na milost přijíti a ode všeho zlého věčně vysvoboditi ráčí.“[33] Vedle Panny Marie se často jako přímluvci objevují svatí.[34]

Následně kšaftující volí umístění svého hrobu (např. *„Potom za druhé jest moje ponížená žádost, aby mrtvé tělo mé vedle řádu křesťan-katolického v kostele zdejších veleb*[ných] *pánův páterův dominikánův při počestném průvodu pohřbeno bylo.*“)[35] a uvádí požadavky, které se týkají pohřebního průvodu, osvětlení a bohoslužeb, dobročinných fundací, rozdávání almužen apod.

Kolem poloviny 18. století tato ustanovení, stejně jako i další zbožné odkazy, které se týkaly především zádušních mší a almužen pro chudé, pomalu opouštějí svět posledních testamentárních pořízení. Jejich (přednostní) místo zaujímají majetkoprávní záležitosti. Rovněž i tato čistě světská ustanovení byla značně formalizovaná.[36]

Testament je pramenem hromadné povahy. Je možné jej vystavit sériovému způsobu zpracování, které rozvíjeli především francouzští historičtí demografové od šedesátých let 20. století při studiu jednotlivých ukazatelů

[33] Srov. poslední vůli píseckého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740. TAMTÉŽ, fol. 92-95.

[34] K tomu např. úryvek z poslední vůle píseckého purkmistra Václava Jana Josefa Paulina z roku 1758: *„Předně duši svou, předrahou krví Pána a spasitele našeho Ježíše Krista vykoupenou, do jeho nejsvětějších ran poroučí a odevzdává, tak, aby ji, když od bídného těla oddělena bude, skrze zásluhy své nejsvětější matky Marie Panny a přímluvu všech Božích svatých na milost přijmouti a jí věčné slávy požívati popříti ráčil.*“ TAMTÉŽ, fol. 44-45R.

[35] Srov. poslední kšaftovní pořízení píseckého měšťana Felipa Maximiliána Leitnera z roku 1743. TAMTÉŽ, fol. 128-130R.

[36] K tomu např. srov. úryvek poslední vůle píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731 (*„Záležejíce pak jednoho každého kšaftu grunt a podstata na ustanovení dědice, pročež všeho mého jmění a statku, jakýkoliv jest neb býti může, dceru mou Terezii a manželku Rozálii dle práva měst*[ského] *C. 48 za dědice ustanovuji.*“) a úryvek poslední vůle písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732 (*„Záležejíce ale jednoho každého pořádného kšaftu grunt a podstata na ustanovení dědice, pročež za třetí za universalní dědice mé všeho jmění mého, jakékoliv jest a býti může, Jana a Víta, bratry Piksy, respek*[tive] *strejce mý, též Annu Chvojkovou, Kateřinu Pitrovou a Johanu Novotnou, tety mé, jmenuji, zřizuji a ustanovuji.*“). TAMTÉŽ, fol. 43R-45R, 46R-49.

přirozené měny obyvatelstva.[37] Nejčastěji vycházeli ze statisticko-kvantifikační analýzy dat získaných z církevních matrik. V nich nacházeli nejdůležitější demografické údaje o křtech (narozeních), sňatcích a úmrtích a na jejich základě stanovovali míru plodnosti, sňatečnosti a úmrtnosti v daném čase a místě.

Jejich metodickým přístupem se inspirovali i někteří historikové, kteří se zabývali výzkumem tzv. nevědomých mentalit. Vyšli ze sériového zpracování pramenů hromadné povahy (např. testamentů). Získaná statistická data pak podrobili komparaci s výpovědí pramenů tentokrát kvalitativní povahy, např. katechismů, pastýřských listů, modlitebních knih, kázání apod.[38]

Jako první[39] využil tento metodický postup François Lebrun ve své práci z počátku sedmdesátých let 20. století o vnímání smrti v Anjou v 17. a 18. století.[40] Proměny demografické měny obyvatelstva zpracoval pomocí sériové analýzy statistických dat a následně se pomocí pramenů kvalitativní povahy snažil postihnout duchovní strukturu doby, formulovat dobové kolektivní přístupy člověka k široce pojatému tématu smrti. Na základě bohatého pramenného spektra, aktového a knižního materiálu především církevní provenience, zkoumal kolektivní rámce jednání a myšlení člověka ve vztahu k nemocem, k epidemiím, ke smrti a posledním věcem, stejně jako liturgii pohřebních obřadů, kult mrtvých

[37] Srov. P. BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*, Praha 2004; Pierre CHAUNU, *Historie quantitative, historie sérielle*, Paris 1978 (= Cahiers des Annales 37), zvláště s. 9-27, 216-230; Pierre CHAUNU, *L´histoire sérielle. Bilan et perspectives*, Revue historique 293, 1970, s. 297-320. Rovněž srov. Zdeněk DUDA, *Poslední věci člověka v čase odkouzlování světa. Smrt v 18. století*, České Budějovice 2006 (= diplomová práce), s. 25-31.

[38] Srov. Kuno BÖSE, *Das Thema „Tod" in der neueren französischen Geschichtsschreibung. Ein Überblick*, in: Paul Richard Blum (ed.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert, Wolfenbüttel 1983, s. 5. K problematice využití pramenů kvalitativní a kvantitativní povahy a jejich možného doplňování ve vztahu k dějinám kolektivních přístupů člověka ke smrti srov. M. VOVELLE, *Einstellungen zum Tode. Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen*, in: Arthur E. ImHof (ed.), Biologie des Menschen in der Geschichte. Beiträge zur Sozialgeschichte der Neuzeit aus Frankreich und Skandinavien, Stuttgart 1978, s. 174-197.

[39] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 14.

[40] François LEBRUN, *L´homme et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, Paris – Den Haag 1971.

a způsoby pohřbívání. V podobném duchu postupoval např. i Alain Croix při svém studiu „života, smrti a víry“ obyvatel Bretaně v 16. a 17. století.[41] Asi největším Lebrunovým přínosem bylo využití testamentů v takto koncipovaném výzkumu.[42]

Metodiku zpracování závětí pak dále rozvinul Michel Vovelle. Jeho první práce s funerální a eschatologicku tématikou pojednávala o vizích smrti a záhrobí v Provenci.[43] Byla založena na rozboru ikonografických pramenů (oltářních obrazů). Vovelle se zde zabýval mimo jiné dějinami očistce a předložil vývojové schéma výrazových forem této části záhrobního světa. Zároveň se snažil postihnout vzájemný vztah mezi zažitými představami o topografii onoho světa a oficiálním učením katolické církve.

V další a ve své nejznámější práci, o dějinách zbožnosti a dechristianizaci v Provence v 18. století, již Vovelle rozpracoval sériovou metodu využití pramenů hromadné povahy.[44] Zaměřil se, podobně jako již částečně před ním François Lebrun, na skupinu pramenů, které pro sociální dějiny a dějiny mentalit získávaly na významu, na notářská akta. Z nich kladl největší důraz na testamenty, u nichž oceňoval formalizované, a přitom ne strnulé formulační obraty, které prý umožňují poznat testátorovy vnitřní postoje.[45] Na základě četnosti a hojnosti výskytu, případných proměn některých formulací se pokusil charakterizovat

[41] Alain CROIX, *La Bretagne aux 16e et 17e siècles. La vie – La mort – La foi, I-II*, Paris 1981.

[42] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 14. K tomu srov. John MCMANNERS, *Death and French Historians*, in: Joachim Whaley (ed.), Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death, London 1981, s. 124.

[43] Gaby VOVELLE – M. VOVELLE, *Vision de la mort et de l´au-dela en Provence d´aprés les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Paris 1970.

[44] M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*. Z podobně koncipovaných výzkumů srov. také např. Philippe GOUJARD, *Ehec d´une sensibilité baroque. Les testaments rouennais au XVIIIe siècle*, Annales E.S.C. 36, 1981, s. 26-43. Z novějších prací např. M. PAMMER, *Glaubensabfall und Wahre Andacht*.

[45] K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 5. K tomu srov. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, s. 2-27.

základní oblasti kolektivních představ o smrti. Získaná data třídil chronologicky a regionálně, a tak se mohl vyslovit k časovým a místním odlišnostem.

Nejprve jej zajímal vztah člověk – smrt a v rámci tohoto tématu postoje k vlastní smrti, k vlastnímu (smrtelnému) tělu, otázky pohřebních obřadů a vlastního pohřebiště. Druhý velký okruh otázek se soustředil na problematiku jedince a spásy jeho duše (fundační mše a počty zádušních mší). Třetí problémové téma se týkalo vzývaných nebeských a pozemských přímluvců a proseb, které směřovaly k náboženským bratrstvům, farním obcím, klášterům či církevním řádům. Následně byly vyhodnoceny testamentární formule a formulace, obsahující ustanovení o skutcích milosrdenství a zbožných odkazech.[46]

Michel Vovelle v této práci na základě svých zjištění vyslovil tezi o dechristianizaci, tj. odkřesťanštění společnosti v průběhu 18. století.[47] Proces dechristianizace byl dříve zpravidla spojován s francouzskou revolucí.[48] Ovšem podle Vovella je změna v náboženském chování člověka znatelná již dříve a dotýká se mnohem širších společenských skupin, tedy nejen „osvícených" vrstev společnosti.

Zatímco ještě okolo roku 1720 měly být pohřební obřady charakterizovány barokním nadbytkem, tak již mezi lety 1720 až 1740 mělo dojít k prvnímu úpadku

[46] Zde uvedeno podle K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 5. K tomu srov. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, s. 46-49.

[47] M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, zejména s. 15-19, 322-326.

[48] Dechristianizace je původně francouzský pojem, který byl používán pro označení změny v náboženském chování člověka, spojované s revolucí roku 1789. Srov. Friedrich Wilhelm GRAF, *„Dechristianisierung". Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: Hartmut Lehmann (ed.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, s. 32-66, zde zejména s. 35; René REMOND, *Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache*, Concilium 1, 1965, s. 611-614; René REMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2000, zvláště s. 18-20. Pojetí dechristianizace jako ústupového vývojového modelu, kde odklon od křesťanství je vyvozován z postupné ztráty závaznosti církevní praxe, bylo kritizováno již během sedmdesátých let 20. století. K tomu srov. např. Jean DELUMEAU, *Déchristianisation ou noveau modèle de christianisme?*, Archives des Sciences Sociales des Religions 40, 1975, s. 3-20.

barokní *pompae funebris*[49]. Vovelle jej klade do souvislosti s pronikáním myšlenek jansenismu. Doba okolo roku 1730 a pak zvláště desetiletí 1750 až 1760, kdy se měl začít stále častěji objevovat požadavek jednoduchého pohřbu, představují podle Vovella základní mezník v kolektivních postojích lidí ke smrti. Člověk tím, že již nežádal pohřeb v kostele, se měl vlastně zříci posledního odpočinku v blízkosti svatých a relikvií, a tím i představy, že právě tato blízkost mu může přinést Boží milosrdenství a nebeskou spásu. Jestliže ještě zpočátku tato zásadní změna lidského přístupu ke smrti a záhrobí měla nést ohlasy jansenismu, který pokládal představy o magické moci posvátných a svatých kultovních předmětů za pověru, později již prý jen odrážela narůstající lhostejnost řešit eschatologické otázky.

Vedle požadavku jednoduchého pohřbu má být nejpevnější oporou teze o dechristianizaci vymizení zbožných ustanovení z testamentů, zvláště po roce 1760. V barokní topografii onoho světa hrál očistec velkou roli, a to prostřednictvím představy, že po smrti existuje časově ohraničená lhůta, kdy je možné se očistit od svých hříchů. Rychlejší nápravě a očistě od nejrůznějších hříchů, stejně jako k ukrácení „očistných muk v očistci" sloužila tzv. zbožná ustanovení v testamentech, např. zádušní mše, svíce, almužny a jiné skutky milosrdenství. Nicméně po roce 1760 se taková ustanovení z kšaftovních posledních vůlí měla začít vytrácet, až nakonec okolo roku 1800 měl testament zcela ztratit někdejší náboženský charakter a do budoucna zůstat již jen notářskou listinou řešící majetkoprávní vztahy.[50]

Dnes ovšem není použití pojmu dechristianizace nikterak jednoznačné a samozřejmé. Samotný termín je spíše myšlenou konstrukcí a navíc historicky zatížen,[51] než aby byl bez dalšího využitelný pro interpretaci dějů a jevů

[49] Srov. Zdeněk HOJDA, *Reprezentační výdaje a smrt. Barokní „pompa funebris" v Praze*, in: Jiří Pešek – Václav Ledvinka (edd.), Pražské slavnosti a velké výstavy, Praha 1995 (= DP 12), s. 117-126.

[50] M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, s. 74.

[51] Hartmut LEHMANN, *Säkularisiurung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben*, in: Hartmut Lehmann (ed.),

minulých. Hartmut Lehmann ve své studii nabízí koncept, kde je proces dechristianizace jen jednou tváří širšího procesuálního směřování, které má být charakterizované vzájemným prolínáním a střetáváním procesů dechristianizace, rechristianizace a sekularizace (případně zrcadlově sakralizace).[52]

Pojem sekularizace má znamenat postupné opouštění závazných orientací, vázaných na nadpřirozené instance, instituce a síly, jedincem, sociální skupinou a celou společností.[53] Pojem dechristianizace pak má být preciznějším vyjádřením této změny ve vztahu k dříve křesťanské společnosti. Zrcadlově k pojmu dechristianizace je možné postavit pojem rechristianizace, který má naopak vyjadřovat prohlubování závaznosti orientací, vázaných na křesťanský výkladový rámec. Konkrétním projevem rechristianizace nebo rechristianizačních procesů může být např. nárůst významu lidové zbožnosti ve stejném čase, který byl pro některé historiky dobou odkřesťanšťování.[54]

Proces dechristianizace by tak měl být podle Lehmanna pojednáván v kontextu s ním vzájemně provázaných procesů, které se vzájemně podmiňovaly a prolínaly v příčinách, průběhu i důsledcích. Na základě tohoto metodologického

---

Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, s. 317. K tomu srov. F. W. GRAF, *„Dechristianisierung“*, s. 32-66, zde zejména s. 35-52.

[52] Hartmut LEHMANN, *Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, in: Hartmut Lehmann (ed.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, s. 11, 14. TÝŽ, *Säkularisiurung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungs-perspektiven und Forschungsaufgaben*, s. 316-317.

[53] K možným výkladům pojmu sekularizace srov. Dušan LUŽNÝ, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999, zvláště s. 61-106; Hugh MCLEOD, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno 2008, zvláště s. 9-19; František X. HALAS, *Sekularizace v Evropě od osvícenství po dnešek*, in: Jiří Hanuš (ed.), Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta Wolfganga Böckenfördeho, Brno 2006, zvláště s. 41-45; Miroslav KUNŠTÁT, *K současné německé reflexi sekularizačního paradigmatu*, Církevní dějiny 1, 2008, č. 1, s. 12-35; R. REMOND, *Náboženství*, zvláště s. 18-20.

[54] H. LEHMANN, *Von der Erforschung der Säkularisierung*, s. 13.

konceptu by mělo být možné pronést komplexnější a mnohovrstevnatou výpověď o orientacích, významech a představách, vázaných, vyvazovaných a anebo již vyvázaných z náboženského (křesťanského) výkladového rámce.

I ve svých dalších studiích se Michel Vovelle zabýval možností teoretického uchopení historicky vnímaného fenoménu smrti. Tvrdil, že je možné nahlížet historicky chápané téma smrti ve třech rovinách,[55] a to nejprve jako tzv. fyzickou smrt (*mort subie*), smrt demograficky registrovanou, která má být odrazem úmrtnosti v dějinách. Abychom ji zcela poznali, je třeba studovat její parametry a rozlišit rozdíly založené na pohlaví a věku, rozdíly mezi městem a venkovem, mezi mocnými a „bezmocnými". Druhou rovinou má být tzv. zkušenost se smrtí (*mort vécue*), smrt „všedního dne", systém gest a rituálů spojených s přechodem ze života do smrti a záhrobního světa. Ve třetí fázi má být možné hovořit o smrti v rámci tzv. diskursu o smrti (*discours sur la mort*), tedy v rovině výkladových rámců životní zkušenosti, např. náboženství, literatury či filosofie.

Sám Michel Vovelle připouštěl, že toto modelové schéma není možné vždy beze zbytku použít, protože vzájemné odlišení výše uvedených rovin je pouze teoretické a v konkrétní životní zkušenosti se jednotlivé roviny volně prolínají, a nelze tak jednoznačně říct, v které rovině nejdříve dochází k proměnám, případně která rovina vyvolala změnu v rovinách ostatních. Jako příkladné odlišení první a druhé roviny uvádí zde již zmíněnou Lebrunovu práci o dějinách smrti a člověka v Anjou v 17. a 18. století.[56]

Dalším klasikem využití testamentárních pramenů pro studium kolektivních přístupů člověka ke smrti je Pierre Chaunu, který se zabýval situací Paříže v 16. až 18. století.[57] Svou práci rozdělil do tří částí. Nejprve na základě rozboru formálně i obsahově bohatého souboru pramenů předložil křesťanský

[55] M. VOVELLE, *Ideologies and Mentalities*, zejména s. 65-70; TÝŽ, *Die Einstellungen zum Tode*, zde zejména s. 179. Do českého prostředí uvedl tuto Vovellovu typologii P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 16.

[56] M. VOVELLE, *Einstellungen zum Tode*, s. 179.

[57] P. CHAUNU, *La mort à Paris.*

model smrti. Ve druhé části věnoval pozornost hospodářským a sociálním poměrům Paříže sledovaného období. Vlastní jádro práce představuje třetí část, v níž Chaunu uvedl výsledky analýzy asi 10 000 pařížských testamentů, které za pomoci svých studentů vystavil důkladnému dotazníkovou šetření.

Každý žák zpracoval 100 až 300 testamentů z notářských aktů, přičemž každý testament byl čten pomocí stejného čtyřstránkového dotazníku.[58] Na první straně byla uvedena archivní signatura a datum vyhotovení, tzv. typ testamentu (sepsaný testátorem, notářem apod.), jméno a příjmení, stav, povolání, datum narození (křtu), podpis testátora (ano či ne, případně nejistý atd.), trvalé bydliště – farnost, zdravotní stav (nemocný, ne nemocný atd.), narážka na otce, matku, ženu, sestru, bratra a ostatní, zbožné formule a poslední přání.

Strana dvě dotazníku obsahovala otázky ve vztahu k pohřbu (kde, obřad, podmínky), mši svaté (za koho), k druhu mše svaté (zpívaná nebo ne), k počtu mší, k ustanovení o určitém čase a dnu, dále pak k výběru kostela, duchovního a finanční odměny kněze.

Třetí strana dotazníku byla věnována zbožným darům a odkazům. Předmětem šetření bylo, zda jsou vůbec uváděny a pokud ano, tak v čí prospěch (bratrstva, špitály, chudí lidé, duchovní), a za jakých podmínek a v jaké výši (v penězích nebo v naturáliích). Na čtvrté straně měly být zaznamenány světské dary a odkazy (sloužícím, přátelům, ostatním, a to za podmínek jako na straně 3), exekutor kšaftu, dědic, kolik procent z dědictví činí zbožné dary a odkazy, velikost majetku.

Pierre Chaunu došel ve své analýze k podobným výsledkům jako Michel Vovelle, ovšem interpretoval je odlišným způsobem. Požadavek jednoduchosti mu byl výrazem odvratu od širokého církevního společenství, od barokní pompy, od barokního svátku smrti, a současně přenesením prožitku smrti do úzkého kruhu rodiny. Hovořil o individualizaci a desocializaci smrti, k nimž mělo docházet zvláště od poloviny 18. století. Rovněž François Lebrun konstatoval zesvětštění

[58] Dotazník je zde uváděn podle německého překladu. Srov. K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 18; Jean-Michel THIRIET, *Methoden der Mentalitätforschung in der französischen Sozialgeschichte*, Ethnologia Europaea 11, 1980, s. 208-225, zde s. 211.

testamentů a vzrůstající míru distance k církvi v oblasti Anjou asi od šedesátých let 18. století.[59]

Podobně i Philippe Ariès zaznamenal obsahovou proměnu posledních vůlí někdy v polovině 18. století, kdy se i z jeho souboru kšaftů vytratila zbožná ustanovení: výběr hrobu, zbožné fundace, zvláštní úmysly apod.[60] Během dvou desetiletí, za života jedné generace, se měl proměnit model závěti, který se prý předtím neměnil tři sta let. Na základě obsahových kritérií pařížských závětí z druhé poloviny 18. a počátku 19. století rozlišil Ariès čtyři kategorie testamentů, které mu byly výrazem delšího vývojového procesu. Testamenty prvního typu, v polovině 18. století ještě prý poměrně často zastoupené a později stále méně se vyskytující, měly odpovídat tradičnímu a přežívajícímu modelu závětí ze 16. a 17. století. Kšafty druhé kategorie měly být zkrácenou a zjednodušenou podobou té první. Jejich zbožný úvod prý býval kratší, mnohdy měl být „odbytý" a někdy vůbec chybět. Požadavky na zádušní mše však měly i nadále zůstat pravidelnou součástí závěti; její celkové zkrácení pak mělo vyjadřovat vůli po jednoduchosti pohřbu.

Třetí typ testamentu již měl postrádat jakékoli zvláštní příkazy. Zůstavitel prý vyjadřoval přání jednoduchosti, nezabýval se podrobnostmi a zejména ve všem podstatném spoléhal na dědice, blízkého příbuzného, jenž byl vykonavatelem závěti. Třetí typ testamentu měl být podle Arièse dokladem důvěry testátora v dědice a rodinné příslušníky. Požadavek jednoduchosti měl být stále častější, až se měl stát konvencí, (ne)vyslovený důraz měl být položen na láskyplnou důvěru v pozůstalé.

Závěti čtvrté kategorie již nadále měly postrádat jakékoli zmínky náboženského rázu. Na konci 18. století měl být tento typ posledních vůlí velmi častý a jejich počet prý i nadále stoupal; v 19. století měly být už typické.

---

[59] Srov. F. LEBRUN, *L´homme et la mort en Anjou*. Zde uvedeno podle Heike DÜSELDER, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999, s. 13.

[60] P. ARIÈS, *Dějiny smrti II*, s. 209-212; TÝŽ, *Studien*, s. 126-136.

Pro Philippa Ariès neznamená zesvětštění testamentů, sledovatelné od poloviny 18. století, ústup křesťanství. Nabízí jinou interpretaci, a sice interpretaci rezonující s proměnou citových vztahů v rodině. Zatímco ještě ve třetí kategorii závětí vyslovuje zůstavitel důvěru dědici, ve čtvrté tomu již tak není. Ariès zvažuje dvě možné odpovědi; na jedné straně ztrátu důvěry, což je ovšem v rozporu s narůstajícím významem rodiny a soukromí,[61] na druhé pak tezi, že není nutné sdělovat něco, co se rozumí samo sebou. To, co se týká těla, duše, spásy, přátelství a tedy i náboženství, prý opustilo oblast práva a stalo se domácí rodinnou záležitostí. Ustanovení, která by dříve byla součástí právního dokumentu, měla být nadále předávána ústně a v rámci rodinného kruhu. Ariès píše, že *„smluvní úprava života lidí, kteří se mají rádi v pozemském i záhrobním životě, se zdála nepřípustná.“*[62] Arièsův přístup je však příliš interpretativní intuitivní konstrukcí, která by si samozřejmě žádala konkrétnější oporu v pramenech a prověření základním výzkumem rodinných citových struktur a v souvislosti se zde pojednávaným tématem také např. výzkumem rodinné zbožnosti v čase *„mezi časy“*.[63]

Testament jako pramen k poznání náboženského života, zbožnosti a kolektivních představ o smrti v prostředí německých katolických měst využil v polovině devadesátých let Rudolf Schlögl.[64] Podobně jako francouzští

[61] Srov. Philipp ARIÈS (ed.), *Geschichte des privaten Lebens III. Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt am Main 1991; Philipp ARIÈS – Michelle PERROT (edd.), *Geschichte des privaten Lebens IV. Von der Revolution zum Großen Krieg*, Frankfurt am Main 1992. Dále srov. Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1995; Karin HAUSEN, *Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechter-beziehungen*, Journal für Geschichte 1989, č. 1, s. 16-26; Jörg HUFFSCHMIED, *Die Privatisierung der Welt – Hintergründe, Folgen, Gegenstrategien*, Hamburg 2004.

[62] P. ARIÈS, *Dějiny smrti II*, s. 212.

[63] Termín *„mezi časy“* je použit z názvu sborníku plzeňského sympozia k dějinám 19. století. Zdeněk HOJDA – Roman PRAHL (edd.), *Mezi časy. Kultura a umění v českých zemích kolem roku 1800*, Praha 2000.

[64] R. SCHLÖGL, *Glaube und Religion*.

historikové i on zaznamenal zvláště od šedesátých a sedmdesátých let 18. století postupné zesvětšťování závětí. Okolo roku 1800 v Kolíně nad Rýnem, Cáchách a Münsteru již testament nenesl religiózní prvky, byl již jen jednoduchou, čistě světskou právní listinou.[65]

Na základě proměn a ne/přítomnosti ustálených formulací, slovních obratů a zbožných frází v analyzovaných testamentech konstatoval Rudolf Schlögl proměnu v teologickém diskursu laiků ve třech hlavních oblastech. První podstatná změna měla zasáhnout vnímání a lidský obraz křesťanského Boha. Tento Bůh prý prošel jistou „civilizační" cestou[66] od Boha nanejvýš spravedlivého k Bohu milujícímu a milosrdnému. Druhá změna se měla týkat tématického okruhu svázaného s problematikou spásy, hříchu a vykoupení, do něhož stále více měla začít pronikat otázka morálního. Hřích měl být nyní spíše spojován s mravností, což mělo být dokladem jeho zvnitřňování, a tak i dokladem subjektivity moderního člověka. Třetí změna měla přinést postupné opouštění barokní zbožnosti charakterizované principem *do ut des*. Tradiční nebeští přímluvci, Maria a svatí, kteří se před polovinou 18. století měli vyskytovat ve dvou ze třech testamentů, měli nejpozději na začátku 19. století svět posledního testamentárního pořízení zcela opustit.[67]

Pro počátek 19. století analyzoval Rudolf Schlögl vedle testamentů rovněž smuteční oznámení. Na základě jejich rozboru ukázal, že pohřeb přestával být náboženským rituálem a pozvolně se prý stával běžnou skutečností, která má patřit k přirozenosti člověka. Podobně sama smrt, ale také třeba i nemoc měly být postupně vyvázány z křesťanského výkladového rámce.[68]

---

[65] TAMTÉŽ, s. 196, 327-336.

[66] K tomu srov. Michael N. EBERTZ, *Die Zivilisierung Gottes und Deinstitutionalisierung der „Gnadenanstalt". Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten*, in: Jörg Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann, Religion und Kultur, Opladen 1993, s. 92-125; Michael N. EBERTZ, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.

[67] R. SCHLÖGL, *Glaube und Religion*, s. 196-230.

[68] TAMTÉŽ, s. 258-280.

Rudolf Schlögl interpretoval své výzkumy a zjištění v duchu paradigmatu sekularizace a racionalizace jako doklad ústupu náboženství a především jeho církevní formy z veřejného diskursu a současně jako doklad proměny forem náboženského života. Testament mu nebyl pramenem ke studiu dechristianizace, nýbrž pramenem k poznání racionálnějšího náboženství. Člověk žijící na konci Schlöglova sledovaného období neměl v duchu dobové religiozity již více věřit na kouzla, ale mohl ještě hovořit o stvořitelském díle vzdáleného Boha či snad dokonce ještě v případě nemoci se k němu s důvěrou v modlitbě obracet.[69]

Testament jako pramen pro studium dějin mentalit a v jejich rámci kolektivních přístupů člověka ke smrti je již od sedmdesátých let 20. století pramenem klasickým a stále znovu využívaným.[70] Techniky zpracování patří také mezi klasické. Jde o statisticko-kvantifikační analýzy, často vycházející ze sběru dat podle Vovellova nebo Chaunyho dotazníku. Výpověď testamentárního pramene bývá pravidelně srovnávána s výpovědí pramenů kvalitativní povahy a na jejich základě interpretována. Do interpretace se ovšem promítá i autorem přijímané širší výkladové paradigma; tímto výkladovým modelem často bývá koncept dechristianizace, racionalizace a sekularizace či individualizace a subjektivizace. Testament tak stále zůstává jedním z možných a současně neopomenutelných pramenných východisek pro formulování dobového diskurzu o smrti.

---

[69] K tomu srov. TAMTÉŽ, s. 333.

[70] Stručné shrnutí využití testamentů v novějším historickém bádání přinesl P. KRÁL, *Mezi životem a smrtí*, zejména s. 9, s. 55-72; TÝŽ, *Smrt a pohřby*, s. 13-18. K tomu srov. např. Samuel K. COHN, *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore – London 1988. Na základě rozboru celkem 1 778 posledních vůlí (660 z let 1205-1500 a 1 118 z let 1501-1800) se zabýval převážně myšlením obyvatel Sieny o posmrtném životě a otázkami spásy. Carlos M. N. EIRE, *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteen-century Spain*, Cambridge 1995; Jean-Michel THIRIET, *Mourir a Vienne aux XVII° -XVIII° siècles*, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 34, 1978, s. 204-217. Studie je založena na analýze 800 testamentů Italů žijících ve Vídni. Małgorzata ALEKSANDROWICZ-SZMULIKOWSKA, *Radziwiłłówny w świetle swoich testamentów. Przyczynek do badań mentalności magnackiej XVI-XVII wieku*, Warszawa 1995.

2 Právní a populárně teologický kontext testamentární praxe v prostředí českých měst v první polovině 18. století

2.1 Právní pozadí testamentární praxe v prostředí českých měst v čase raného novověku

Dědické právo v městském prostředí se v čase raného novověku řídilo kodifikací městského práva, která byla v roce 1579 vydána tiskem pod názvem *Práva městská Království českého*. Jejím autorem byl vynikající právník mistr Pavel Kristián z Koldína[71]. Pavel Kristián nejprve krátce působil na pražské univerzitě, poté vykonával funkci novoměstského písaře a od roku 1565 byl kancléřem Starého Města pražského. Dokonale se vyznal nejen v domácím právu a právní praxi, ale také měl velmi dobrou znalost práva římského. Jeho kodifikace městského práva byla králem sankcionována a v roce 1580 ji apelační soud prohlásil za závaznou pro soudní praxi.[72]

V téže době se Koldín rozhodl napomoci rozšíření svého díla vydáním *Krátké sumy*, která vyšla již roku 1581. V ní používal stejné obraty, ale

[71] Pavel Kristián z Koldína (1530 Klatovy – 1589 Praha) byl vynikající český právník. Jeho otcem byl zámožný klatovský měšťan Matěj Křesťan. Pavel Kristián studoval v letech 1548–1549 na artistické fakultě pražské univerzity, kde v roce 1550 složil bakalářskou zkoušku a o dvě léta později se stal mistrem svobodných umění. V roce 1557 obdržel od českého krále Ferdinanda I. erb a přídomek z Koldína. V roce 1563 opustil vysoké učení a stal se písařem na Novém Městě pražském. Mezi lety 1565 až 1584 vykonával funkci kancléře na Starém Městě. Kancléřský úřad mu umožnil nejen disponovat silným hlasem ve veřejných záležitostech, ale také se stát jedním z nejbohatších pražských měšťanů. Pavel Kristián z Koldína zemřel dne 11. ledna 1589 a byl pochován v kostele Sv. Mikuláše na Starém Městě. Po jeho smrti byly vedeny dlouhé pře o jeho pozůstalost a o platnost jeho posledního pořízení. Heslo *z Koldína*, in: Ottův slovník naučný, sv. XIV, Praha 1899, s. 542.

[72] Karel MALÝ a kol., *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*, Praha 1999, s. 91. Karel MALÝ, *České právo v minulosti*, Praha 1995, s. 38.

vynechával latinské sentence. Zkrácená podoba Koldínovy kodifikace městských práv se těšila velké oblibě, čtrnáctkrát vyšla tiskem a v letech 1607 a 1614 byla přeložena pod názvem *Das böhmische Stadtrecht* do němčiny.[73]

Územní platnost Koldínova zákoníku se ovšem zpočátku netýkala celých Čech. Okruh českých měst se svým právním centrem v Litoměřicích, který se řídil právem magdeburským, dlouho odmítal jeho závaznost, a to až do roku 1610. Na konci 17. století byla platnost zákoníku rozšířena i na moravská města (1697). Koldínova kodifikace byla určující pro praxi městského práva i během 18. století. Teprve až velké zákoníky druhé poloviny právě 18. a počátku 19. století postupně omezovaly a rušily její ustanovení. Poslední podstatná část Koldínova zákoníku (o právu majetkovém) byla zrušena až Všeobecným občanským zákoníkem z roku 1811.[74]

Zákoník *Práva městská Království českého* se svým obsahem dotýkal veškerého dění ve městech a každodenního života jejich obyvatel. Upravoval nejen právní vztahy mezi měšťany, ale řešil i otázky správy měst a soudnictví. V zákoníku jsou obsaženy předpisy o městské správě, o povinnostech městské rady a konšelů, o soudnictví, právu majetkovém, závazcích a věcných právech, právu dědickém, manželském a rodinném, právu trestním i trestním procesu včetně tortury. Vedle městského práva použil Pavel Kristián z Koldína při práci na své kodifikaci i právo zemské, usnesení zemských sněmů, obratně recipoval právo římské. Zákoník vyniká pečlivým výběrem ustanovení, stručností a přehledností, dokonalým systémem. Podobně přesná a systematická a navíc ještě výrazně stručnější je i Koldínova *Krátká suma*, která v jasné a přehledné formě pak díky i svým téměř dvaceti dalším vydáním určovala právo českých měst po několik následujících staletí.[75]

[73] Srov. J. JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína*.

[74] K. MALÝ a kol., *Dějiny českého a československého práva*, s. 91.

[75] K. MALÝ, *České právo*, s. 39.

Zásady úpravy dědického práva zakotvené v Koldínově kodifikaci městského práva řídily dědění v českých a později i moravských městech prakticky až do přijetí Všeobecného občanského zákoníku v roce 1811.[76]

Právní úprava dědění v městském právu v čase raného novověku byla značně vyspělá a podrobná, navíc mnohem jednodušší než například úprava téhož institutu v právu zemském. Důvodem byl nepochybně silný vliv římského práva, který napomohl zakotvit přesná pravidla dědění, pravidla o formě závěti, o okolnostech vylučujících dědění, o intestátní posloupnosti apod.[77]

Měšťané požívali plné svobody při rozhodování o svém majetku pro případ smrti, těšili se plné svobodě testovací. Závěť, označovaná v městském právu jako kšaft,[78] mohla mít jak formu písemnou, tak i formu ústní. Pro některé formy písemného testamentu a především pak pro případ ústní formy posledního kšaftovního pořízení vyžadovalo městské právo svědectví důvěryhodných osob. Ideálem byli přinejmenším dva svědci mužského pohlaví, *„lidé hodní a dobře zachovalí“*.[79]

Poslední kšaftovní pořízení mělo vyjadřovat (poslední) vůli člověka, která měla přesáhnout jeho smrt či smrtelnost a týkat se konečné úpravy záležitostí jeho každodenního světa. K platnosti kšaftovního pořízení byly vyžadovány jisté náležitosti právní formy, které se dobově označovaly jako slavnosti kšaftu. Testament vyhotovený bez náležitých slavností neměl být považován za platný.[80]

---

[76] TAMTÉŽ, s. 109.

[77] K. MALÝ a kol., *Dějiny českého a československého práva*, s. 119. K. MALÝ, *České právo*, s. 108-109.

[78] *„Kšaft jest poslední vůle lidské spravedlivé uložení a nařízení. Aneb jest jistý konečný a jako poslední úmysl o tom, cožby aneb jakby kdo chtěl co po smrti své míti, aby to tak a nejinák zachováno bylo, a vůle jeho poslední k změnění aby nepřicházela, než v své celosti zůstala.“* J. JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína*, s. 129-130.

[79] *„A při nejmenším jednohokaždého kšaftu dva svědkové, lidé hodní a dobře zachovalí mužského pohlaví, býti mají podle práva.*“TAMTÉŽ, s. 134.

[80] *„Ten kšaft, při němžby slavností právních nebylo zachováno, za pořádný u práva jmín a držán nebude.“* TAMTÉŽ, s. 136.

Především podstatou jedné každé závěti podle městského práva bylo ustanovení a zřízení dědice. Dědicem měl být ten, komu byla odkazována větší část kšaftovaného jmění. Druhá náležitá slavnost měšťanského testamentu se týkala oznámení poslední kšaftovní vůle buď před právem nebo před svědky a třetí jejího řádného vysvědčení.[81]

Aby měšťan mohl naplnit svou svobodu testovací, bylo třeba, aby byl právně způsobilý. Lidé bez právní způsobilosti, tedy lidé duševně choří, nedospělí a dospělí v moci svého otce kšaftovat nemohli. Platilo, že *„kdožbykoli kšaft dělati chtěl, má při rozumu zdravém a při paměti dobré býti. Neb blázni a lidé pošetilí, ani ti, ježtoby paměť potratili, kšaftův činiti nemohau.“*[82] Zdravý rozum a dobrá paměť byly vyžadovány pouze pro okamžik učinění poslední vůle. Sešlost věku, nedostatek tělesného zdraví i duševní nemoc, pokud by nebyla spojena s veřejným označením za blázna a veřejně známou pošetilostí a pokud by bylo kšaftováno v okamžiku interludia, nebyly svobodě činit kšaft na překážku.[83]

Za nedospělé bez práva kšaftovat byli považováni muži mladší osmnácti let a dívky do věku patnácti let,[84] přičemž tyto mohly nabýt zletilosti a práva kšaftovat provdáním.[85]

---

[81] *„Kšaft bez slavností za pořádný držán býti nemá. Slavnosti pak jsau tyto: 1. aby kšaftem dědic neb dědicové ustanoveni byli. A dědic jest ten, komu se statek na větším díle odkazuje. 2. aby kšaftující vůli svau poslední před svědky neb právem oznámil, a jest-li sepsána, k ní se přiznal. 3. aby kšaft pořádné vysvědčení měl.“* TAMTÉŽ, s. 136.

[82] TAMTÉŽ, s. 130.

[83] *„Však na škodu to kšaftu není, by největší kšaftující nemocí ztížen byl, když jedné rozum a paměť se při něm shledá toho času, když kšaftuje; nebo při kšaftích šetří se rozumu a paměti, ne nedostatku těla, ne nezdraví, ne sešlosti věku, aneb nemoci kšaftujícího.“* TAMTÉŽ, s. 130. K tomu srov. článek E. 16, podle kterého *„nemocný, pomine-li se kdy s smyslem a pamětí, a potom se zase z toho probere a ku paměti i rozumu přijde: kšaft činiti může“*. TAMTÉŽ, s. 146.

[84] *„Také pacholík aneb děvečka, kteříž by let došlých a dospělých, podle starého decretum a měst pražských práva, neměli a nevyplnili, totižto, pacholík z auplna osmnácte, a děvečka patnácte let: ti kšaftův žádných, zápisův ani závad na škodu sobě aneb nápadův přátel svých činiti nemohau.“* TAMTÉŽ, s. 142-143.

[85] *„Však, kdyžby který sirotek ženského pohlaví, totiž panna, s volí, vědomím a povolením práva, poručníkův aneb těch, v jichžto správě pozůstává, před patnácti lety se vdala: tehdy v té toliko*

Syn a dcera v moci svého otce kšaftovat nemohli. Pokud by ovšem zletilý syn, i když by stále ještě neměl určený svůj otcovský dědičný podíl, nabyl majetek odjinud, mohl o něm kšaftovat.[86] Podobně poddaní mohli kšaftovat pouze se souhlasem své vrchnosti.[87]

Právo kšaftovat bylo omezeno u lidí hluchých a němých.[88] Lidé němí a hluší mohli činit své poslední pořízení jen v písemné formě, vyžadovalo se, aby uměli číst a psát.

Rovněž na svědky závětí byly uplatňovány jisté nároky. Svědkem kšaftu nemohla být opět osoba nedospělá, žena, osoba duševně chorá, domácí čeleď (u níž se předpokládal nedostatek svobodné vůle),[89] lidé hluší, zmařilí na poctivosti a osoby duchovní.[90]

Ženy a osoby v moci druhých osob nemohly vysvědčovat a dosvědčovat pravost posledního pořízení, nicméně v ostatních sporech v rámci dědického práva jejich svědecká způsobilost nebyla dotčena.[91]

---

příčině právem se jí propůjčuje, aby vdadauci se, mohla lidem svědomí vydávati a svým statkem již mocně vládnauti.“ TAMTÉŽ, s. 143.

[86] *„Avšak syn, nejsa vybytý z statku otce svého a maje léta spravedlivá, cožby sobě sám uměním a prací svau statku dobyl; aneb na službách, také i po svých přátelích toho nabyl a dosáhl; a po manželce jeho žeby mu se dostalo: o tom bude moci kšaftovati a říditi podle své dobře líbezné vůle.*“ TAMTÉŽ, s. 142.

[87] *„Nebo, kteříž pod mocí jiných jsau, jakožto děti nevybyté od svých rodičův, a v poddanosti, jakožto lidé kmetcí pod vrchností svých pánův: práva k dělání kšaftův nemají, lečby jim toho od rodičův anebo od pánův jejich dopuštěno bylo.*“ TAMTÉŽ, s. 142.

[88] *„Též němý a hluchý od přirození, ti také kšaftův nedělejte. Lečby svau rukau psáti uměli: tehdy to, cožby rukau svau napsali, za kšaft držáno buď.*“ TAMTÉŽ, s. 143.

[89] K. MALÝ, *České právo*, s. 109.

[90] *„Svědkové kšaftovní tito býti nemohau. Žádná osoba pohlaví ženského; ani syn zůstalý v moci otce svého; ani ten, kterýž by v moci toho byl, jenž kšaft dělal; a obyčejně při kšaftích domácí čeledi svědectví se zamítá; ani pacholík let nedošlý; ani náchlebník; ani služebník; ani hluchý; ani pošetilý, aneb náblazní, aneb rozumu neužívaje; ani na poctivosti zmařilý. A summau, kteřížkoli nemohau svědčiti a svědkové býti před saudem, ti také svědkové nemohau býti při kšaftích.*“ J. JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína*, s. 143-144.

[91] *„Však v jiných přech ve všech, krom toliko vysvědčování kšaftův, ženy, panny, služebníci a služebnice, lidé dobře zachovalí, za svědky přijímáni bývají.*“ TAMTÉŽ, s. 144.

Osoby duchovní byly vyloučeny nejen z okruhu možných svědků testamentu, ale také rovněž z okruhu možných poručníků a správců sirotčího jmění. Důvodem měla být podle práva především skutečnost, že osoby duchovní by se neměly starat o statky světské a pomíjející. Zabývala-li by se osoba duchovní světskými záležitostmi, mohla by zavdat příčinu o sobě špatného smýšlení.[92]

Zákoník městského práva nepřipouštěl, aby osoba duchovní se aktivně a přímo účastnila vyhotovování poslední vůle, ať písemné nebo ústní, ovšem její přítomnost při činění kšaftu nebyla vyloučena. Lze předpokládat, že zvláště při posledním pořízení, které bylo bezprostředně svázané s blízkostí či okamžikem smrti, mohl být duchovní vyhotovování kšaftu přítomen.

Svoboda rozhodovat o svém majetku pro případ smrti se týkala všech věcí hmotných i nehmotných, aktivní i pasivní stránky finančního kapitálu, odkázat bylo možné dlužní úpisy i věcná břemena a práva.[93] Děti patřily mezi nepominutelné dědice. Mohly být vyděděny jen z určitých důvodů, které měly být slušné, právní a spravedlivé a mezi něž např. patřila nevděčnost a jednání proti vůli rodičů.[94]

---

[92] *„Což se lidí duchovních dotýče, žádný kněz, podle práva pražského, nemá a nemůže za svědka kšaftovního býti při statcích světských ani za poručníka, ani za správci, ani za ochránce sirotka aneb sirotkův, ani jich statkův; proto, že kněžím nenáleží v statky světské se plésti. Také pro jiné mnohé příčiny statkův světských lidé duchovní ovšem se vzdáliti mají, a nejvíce pak, aby ujíti mohli zlého a postranního v tom o sobě domnění. Neb jim duše lidské, a ne statky světské pomíjející, spravovati a péči o ně míti náleží.*“ TAMTÉŽ, s. 144.

[93] *„Jakž věci hmotné a tělesné, tak také nehmotné a netělesné mohau se od jedněch druhým odkazovati. A protož cokoli náleží tomu, jenž kšaft dělá, to všeckno může se odkázati; jako dluhové, šuldpryfové, zápisové, užívání panství. A toho všeho dědic kšaftujícího povinen jest tomu, komuž odkázáno jest, postaupiti; lečby kšaftující to jinák za své živnosti proměnil, dluhy zvyupomínal, šuldpryfy zkazil etc.*“ TAMTÉŽ, s. 145.

[94] *„Pakliby který otec své některé dítě neposlušné za příčinau slušnau, právní a spravedlivau (to jest, pro velikau dítěte svého nevděčnost a proti sobě přečinění) hned všeho svého statku chtěl zbaviti: tehdy v kšaftu svém anebo v zápisu kněh městských polože příčinu aneb příčiny, pro kteréž ho statku svého zbavuje, může tomu takovému dítěti ovšem hned nic nedávati, tak aby jiné děti,*

Zákoník městského práva ve svém článku E. 49 uvádí čtrnáct takových možných příčin vydědění. Mezi ně patří zlé zacházení s rodiči („*kdyby je haněli, naříkali, bili; kdyby proti nim při autrpnou před sebe vzali; kdyby jim moha z vězení pomoci a na postavení za ně slíbiti nechtěli; kdyby jich v starosti a pominutí smyslem opatrovati nechtěli; zajatých vyprositi ani vyplatiti nechtěli*“), narušení jejich svobody testovací („*kšaftovati jim zabraňovali*“), spáchání trestného činu („*kdyby s zločinci tovaryšili*“), pokus o zabití rodičů („*o bezhrdlí svých rodičův přemeyšleli a lstivé auklady činili*“), cizoložství s nevlastní matkou („*kdyby syn s macechau neřádného skutku se dopustil*“), zrada rodičů („*kdoby své rodiče pronesl a prozradil, žeby jim o čest a hrdlo i o statek běželo*“), ztráta cti a poctivosti („*s lehkomyslnými lidmi a utrhači jich obcovali; kdyby se dcera zmařila*“), rouhačství („*víry křesťanské přijíti nechtěli*“) a obejití vůle rodičů ve věci sňatku („*k stavu manželskému bez vůle jich se zamluvili*“).[95] Přitom tento

---

příkladem jeho káráni jsauce, hleděli rodiče své v poctivosti míti a vůlí jich ve všem se spravovati.“ TAMTÉŽ, s. 161-162.

[95] „*Avšak ne pro ledajakés a lehké příčiny rodičové to mohau učiniti, ale pro tyto níže položené. Nejprvé, jestli žeby kteří z dětí neposlušných hanbu a potupu na rodiče své uvedli, jim řečí aneb skutkem ublížili, je zhaněli, aneb na jich cti nařkli a je bili. Druhé, jestli žeby při utrpnau a na hrdlo se vztahující (jenž slove causa criminalis) kdo z dětí proti rodičům svým před sebe vzal, a rodiče své z hněvu, z závisti a z pauhé toliko zlosti, a ne proto, zastávaje vrchnost svau a obecné dobré, ztěžoval. Třetí, jestli žeby s zločinci svá obcování mívali a s nimi tovaryšili. Čtvrté, jestli žeby o bezhrdlí svých rodičův skrze otrávení, zardaušení, udušení a jakýmkoli jiným spůsobem přemeyšleli, a lstivé auklady činili. Páté, jestli žeby syn s macechau svau, to jest, s manželkou otce svého, neřádného skutku se dopustil. Šesté, jestli žeby který rodiče své pronesl a prozradil, tak žeby skrze to rodičům o čest, o hrdlo i o statek běželo. Sedmé, jestli žeby rodičové do vězení se dostali, a děti, mohauce jim z toho pomoci, na postavení za ně slíbiti by nechtěli. Osmé, jestli žeby který z dětí rodičům svým zhajoval o statku svém pořízení činiti. Deváté, jestli žeby děti proti vůli rodičův svých obcování svá měli s lidmi zlopověstnými, lehkomyslnými, utrhači a posměvači rodičův svých, i s jinými osobami, kteříž své živnosti s nepoctivostí provozují. Desáté, kdyby se dcera zmařila a o svau poctivost přišla, anby její rodičové vdáti se jí nehájili a po ní věno dáti chtěli, aneb žeby dcera raději nepoctivě, nežli poctivě, živa býti chtěla. Jedenácté, jestli žeby děti rodičův svých, v věku jich sešlém opatrovati nechtěli, a tehdáž, kdyžby se smyslem pominuli a o rozum svůj přišli, je opustili. Dvanácte, jestli žeby děti rodičův svých zajatých, mohauce jim z vězení a těžkosti takové pomoci, ani vyprositi ani vyplatiti nechtěli. Třinácté, jestli žeby děti*

výčet není podán taxativně, neboť *„mohau i jiné příčiny tak těžké aneb nad ty ještě těžší vzniknauti a od dětí rodičům dány býti, pro kteréžto příčiny rodičové děti své mohau ode všeho dědictví odstrčiti“*.[96]

Svou poslední vůli mohl testátor, v případě že toho byl schopen, sepsat buď sám,[97] nebo, pokud by sám nechtěl či neuměl-li by psát, mohl vyjevit svou vůli ústně, dát ji sepsat a před kšaftovními svědky, k němu na kšaft na jeho žádost vyslanými, se k takové vůli přiznat jako ke své vlastní. Takový kšaft byl označován za *testamentum scriptum*.[98] Dále bylo třeba, aby písemná poslední kšaftovní vůle byla doručena městské radě a tam při právu uschována; případně bylo možné ji zapečetěnou svěřit k úschově dvěma na cti zachovalým osobám.[99]

Byl-li kšaftující stižen těžkou nemocí, mohl sám či prostřednictvím třetí osoby požádat purkmistra příslušného města, aby k němu byly na kšaft vyslány osoby přísežných konšelů anebo jiných přísežných jako kšaftovních svědků. Pokud by ovšem k tomu pro krátkost času dojít nemohlo, mohl se kšaftující dožádat dvou, tří i více osob, ať přísežných či nepřísežných, městskému právu podléhajících i nepodléhajících osob, aby byli jeho poslednímu kšaftovnímu pořízení přítomni a po jeho smrti takové pořízení vysvědčili. Jedinou podmínkou

---

ruhači byli a rauhání svá urputně zastávali, a jsauce z toho napomenuti, víry obecné apoštolské a křesťanské přijíti by nechtěli. Čtrnácté, kdyžby syn aneb dcera bez vůle a proti vůli otce svého k stavu manželskému se zamluvila.“ TAMTÉŽ, s. 162-163.

[96] TAMTÉŽ, s. 164.

[97] *„Kdo umí a pro nedostatek zdraví může, chce-li sobě sám vedle své libosti kšaft sepsati, to buď.“* TAMTÉŽ, s. 130.

[98] *„Pakliby nechtěl, aneb nemohl sám toho vykonati: tehdy ten a takový kšaft svůj může dáti na čemžkoli a komuž koli sobě sepsati, pečetí aneb sékretem svým, aneb někoho jiného, kohožby se v tom dožádal, jej zapečetiti, aneb tak nezapečetěného zanechati; kdyžby toliko před svědky kšaftovními, to jest, před lidmi dobrými, k němu na kšaft k žádosti jeho vyslanými, aneb od něho dožádanými, sám austně kvůli takové své poslední se přiznal; proto, že na vysvědčení svědkův kšaftovních všecka téměř podstata kšaftův městských záležeti bude. Kteréžto tak sepsané pořízení slauti bude testamentum scriptum, to jest, kšaft sepsaný.“* TAMTÉŽ, s. 130-131.

[99] *„Ten pak kšaft svůj tak sepsaný buď za času svého zdraví bude moci kšaftující do raddy podati a jej k schování právu dáti; aneb dvěma osobám dobře zachovalým zapečetěného svěřiti.“* TAMTÉŽ, s. 131.

na svědky tohoto ústního kšaftovního pořízení (*testamentum nuncupativum*) byla jejich zachovalost na cti a hodnověrnost.[100]

Testátor měl kšaftovním svědkům po jejich příchodu poděkovat. Pokud měl již své poslední pořízení sepsané na papíře, na desce či na tabulce, měl jim takové podat s tímto doložením: *„Což jsem koli tuto napsal, aneb sobě sepsati rozkázal, vězte, že to aneb ta jest celá, dokonalá a poslední vůle má.“*[101] Kšaftující mohl použít i jiná podobná slova,[102] kterými by předkládanou vůli potvrdil jako svou poslední. Tímto přiznáním je kšaft od kšaftujícího již řádně učiněný.[103]

Svoboda testovací nebyla omezena ani co do movitého a nemovitého majetku a aktivního či pasivního finančního kapitálu, ani co do místa a času.[104] Jeden každý, těšil-li se zdravému rozumu a dobré paměti, mohl kšaftovat tolikrát, kolikrát by chtěl. Teprve smrt sama potvrzovala poslední a řádně vykonanou závěť.[105] Všechny předchozí testamenty byly testamentem posledním zrušeny,[106]

---

[100] *„Pakliby kdo chtěl kšaft austní učiniti: tehdy před svědky dožádanými má vůli svau poslední oznámiti, a jim, aby ji před právem po smrti jeho vysvědčili, poručiti. Oni když pořádně vysvědčí, kšaft pořádný bude. Kdo chce kšaft činiti, může práva žádati, aby k němu dvě osoby přísežné vyslány byly na kšaft; anebo skrze posla dvau zachovalých a hodnověrných, by přísežné nebyly, se dožádati, aby při jeho kšaftu byly.“* TAMTÉŽ, s. 132-133.

[101] TAMTÉŽ, s. 131.

[102] Slovní spojení *„celá, dokonalá a poslední vůle má“* bylo ustáleným slovním spojením, které se objevovalo v jemných variacích rovněž v testamentech činěných formou písemnou. K tomu srov. např. poslední pořízení písecké měšťanky Doroty Veselé z roku 1759 (*„Kterážto tak moje celá dokonalá a neměnitedlná poslední vůle“*) či poslední pořízení písecké měšťanky Anny Šmídové z roku 1767 (*„A ta jest moje celá dokonalá poslední neměnitedlná vůle“*). SOkA Písek, Kniha kšaftův kaštanové barvy, fol. 42-43, 48-51.

[103] J. JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína*, s. 131.

[104] *„Kšaftu to nic na překážku není, by v den nejslavnější, jako na den božího narození, na velikau noc, v neděli aneb na jiné dni veyroční dělán a spisován byl; proto, že kšaftové se mohau dělati kdekoli, na kterémkoli místě, a kdykoli toho potřeba by kšaftujícím nastávala.“* TAMTÉŽ, s. 153.

[105] *„Každý kšaft poněvadž se na vůli člověka zasazuje, a vůle každého člověka jest neustavičná, vrtkavá a k proměnitedlnosti náchylná, a samau toliko smrtí umírajících potvrzují se kšaftové: protož jednomukaždému té se svobody propůjčuje, aby před smrtí svau tolikrát, kolikrátby koli se mu líbilo a zdálo, vůli svau poslední změniti mohl; kšaft, kolikrátby mu toho potřeba kázala, jiný a jiný udělati, dotad, dokavádžby živ byl, rozumu a paměti požíval.“* TAMTÉŽ, s. 135.

a to i tehdy, nebylo-li jejich zrušení v posledním z nich výslovně uvedeno.[107] Platnou závětí byla vždy ta naposled učiněná; přitom nebylo na překážku, aby byla napsána na více exemplářích. Podstatné bylo, aby jednotlivá vyhotovení téže poslední vůle si odpovídala jak ve smyslu, tak i v jednostejných slovech.[108] Stejně tak, jako jeden každý mohl v ideálním případě kšaftovat zcela podle své libovůle tolikrát, kolikrát by chtěl, byl i výběr místa, kde byl kšaft činěn, zcela libovolný. Podmínkou nebylo místo, ale případná přítomnost svědků, nebylo-li kšaftováno před úřadem městského práva.[109]

Byl-li kšaft vyhotoven a již zavřen a zapečetěn a chtěl-li kšaftující jej ještě nějakým způsobem doplnit, a přitom zachovat jeho obsah a smysl jednotlivých ustanovení, nebylo nutné takový testament rušit a na jeho místě vytvářet testament nový. K již zavřenému kšaftu bylo možné připojit nová ustanovení ve formě kodicilu. Tato ustanovení ovšem neměla měnit smysl zavřené poslední vůle. Kodicil, který by nově ustanovoval hlavního dědice, by již nebyl kodicilem, ale novou poslední vůlí. Předchozí kšaft by tímto byl zrušen.[110]

---

[106] *„Avšak ten toliko kšaft a poslední vůle jeho ostane a za pořádnau držána bude, kterýžby kšaft aneb kteréžby pořízení jeho nejposlednější, vedle pořádku práva, rozumem zdravým a dobrau pamětí k vykonání svému přišlo. Nebo ne několik kšaftův, ale toliko jediný a ten, kterýžby byl nejposlednější a pořádně vykonaný, zůstati má.“* TAMTÉŽ, s. 135.

[107] *„A tak, poněvadž kšaftové na svobodné vůli člověka každého až do nejposlednější hodinky záležejí: tau svobodnau vůlí kšaftující předešlé své všecky kšafty umrtvuje; by pak v posledním kšaftu svém kšaftující o předešlých kšaftích žádné důminky neučinil, ani předešlých neodvolal.“* TAMTÉŽ, s. 135.

[108] *„A může sobě, kdož chce, na několika exemplářích kšaft svůj dáti sepsati, však tak, aby rozdílného smyslu v sobě neobsahovaly; než jeden a týž rozum vůle kšaftujícího v jednostejných slovích aby byl. A tak za jeden toliko pořádný kšaft všickni ti nejposléz učinění u práva se položí.“* TAMTÉŽ, s. 135.

[109] *„Kšaft zajisté může jedenkaždý člověk udělati, a na kterémžkoli byl by aneb chtěl by místě. Kteřížto svědkové mají obzvláštně k tomu (jakž veyš dotčeno) skrze osobu aneb osoby od nemocného k nim vyslanau aneb vyslané prošeni býti, aby při takovém kšaftu byli.“* TAMTÉŽ, s. 133.

[110] K tomu srov. náležitosti (slavnosti) kšaftu. TAMTÉŽ, s. 135-136.

Městské právo vyžadovalo, aby vyjádření kodicilární poslední vůle byli přítomni titíž svědkové, kteří se účastnili vyhotovování již zavřeného kšaftu a kteří měli tento zavřený kšaft vysvědčovat. Pokud by tito svědkové nebo jeden z nich byl nedostupný, nebylo možné kšaftovat ve formě kodicilu a bylo třeba za přítomnosti jiných, nových kšaftovních svědků učinit nové poslední pořízení, které předchozí a již zavřený kšaft tím samým zrušilo.[111]

Kšaftovní svědkové byli povinni zachovat v tajnosti obsah i skutečnost vyhotovení kšaftu.[112] Žádná závěť neměla být otvírána a čtena před úmrtím kšaftujícího.[113] Teprve po jeho smrti měla být podána k úřadu městského práva a tam přečtena na základě žádosti rodiny, příbuzných, přátel či dalších dotčených osob. Vysvědčení a veřejné vyhlášení se označovalo jako *publicatio testamenti*. Radní písař měl zaznamenat datum publikace testamentu.

Čtení a veřejné vyhlášení testamentu se mělo uskutečnit ve lhůtě čtyř neděl od smrti testátora. Pokud by si to žádala neodkladná potřeba, bylo možné kšaft otevřít a přečíst před městským právem již druhý den po smrti kšaftujícího.[114] Testament měl být nejprve vysvědčen kšaftovními svědky bez účasti dotčených stran v městské radě před purkmistrem a konšely, teprve poté bylo možné kšaft veřejně vyhlásit.[115]

---

[111] *„Po učiněném a zavřeném kšaftu chtěl-li by kšaftující co ještě k prvnímu kšaftu přidati: to před svědky kšaftovními prvními oznámí, a oni to po smrti jeho před právem vysvědčí, a to též místo své u práva míti bude. Pakliby těch svědkův míti nemohl, povolá jiných, a před nimi kšaft jiný učiní, a ten jako poslední průchod svůj u práva míti bude.“* TAMTÉŽ, s. 138.

[112] *„A kšaftovní svědkové, dokavádžby kšaft k vyhlášení nepřišel, tejnosti kšaftův zachovati povinni jsau; neb jim vůle poslední od kšaftujících se svěřuje.“* TAMTÉŽ, s. 139.

[113] *„Kšaft žádný prvé otvírán ani čten býti nemá, než teprv po smrti toho, kdožby kšaft ten učinil. A jakžby po smrti ku právu podán byl, což má v brzkém času se vykonávati: k žádosti přátel vůbec čten býti má.“* TAMTÉŽ, s. 139.

[114] *„Ač pak takové kšaftu čtení, od smrti umrlého ve čtyrech nedělích pořád zběhlých, mělo by se vykonati: však kdyžby toho pilná potřeba byla, může se hned po smrti mrtvého nazejtří kšaft ten před těmi, kdož toho žádají, čísti.“* TAMTÉŽ, s. 141.

[115] *„Tímto pak pořádem k otevření a slyšání svému kšaft přichází. Když přátelé mrtvého vstaupení sobě zjednají, chtíce ten kšaft slyšeti: mají ty svědky, kteříž jsau na kšaftu byli, obeslati. A ti svědkové bez stran, toliko před purkmistrem a konšely v raddě, předkem ten kšaft vysvědčiti*

Ode dne vyhlášení běžela lhůta šesti neděl, v níž bylo možné kšaft napadnout a klást mu odpor[116]. Pokud závěti ve lhůtě šesti neděl nebylo odporováno, nabyla tato uplynutím uvedené doby právní účinnosti.[117] Rovněž ten, kdo by kšaftu mohl odporovat a mimo *„nuzné a bezelstné“* příčiny (nepřítomnost) tak v uvedené lhůtě neučinil, ztratil uplynutím této lhůty svůj nárok na položení odporu, kterým by mohl zabránit tomu, aby kšaft nebyl stvrzen a nevstoupil tak ve svou právní účinnost.[118]

Pokud zůstavitel zemřel bez závěti, nastupovala podle městského práva intestátní posloupnost (podle pravidel dědění ze zákona). Zemřít bez závěti znamenalo nejen, že zůstavitel za svého života neučinil, nemohl a nebo nechtěl učinit poslední kšaftovní pořízení, ale také, že takové pořízení neučinil podle práva. Vadou působící neplatnost takového pořízení mohl být nedostatek

---

povinni jsau. A když ti svědkové ten kšaft vysvědčí a povědí, že nebožtíka aneb nebožky taková jest vůle byla: tehdy oni svědkové ven z raddy vystaupí a půjdau, kamž budau chtíti, a ti, kdož žádají kšaft slyšeti, vstaupí do raddy, a vy teprva ten kšaft před nimi čísti rozkážete.“ TAMTÉŽ, s. 141.

[116] *„Odpor kšaftu aneb kšaftovní téměř nic jiného není, než zápověď a jako nějaká obstávka, kteráž se děje skrze ohlášení před právem té osoby, jenž sobě do téhož kšaftu něco za stížnost pokládá, aneb jej praví učiněný býti k ublížení nějaké své spravedlnosti a právu svému aneb dětí svých.“* TAMTÉŽ, s. 158.

[117] *„Po jehožto vůbec přečtení, kteréž publicatio testamenti slove, má vysvědčení a vyhlášení jeho, kterého dne se stalo, na něm hned od písaře rádního poznamenáno býti, aby od toho dne do šesti neděl pořád zběhlých na tom právě (kterémužby náležel a byl podán) ležel, a právem městským aneb tím, k kterémužby týž kšaft náležel, od těch šesti nedělí pořád zběhlých tvrzen nebyl. A to z té příčiny, jestli žeby kdo chtěl takovému kšaftu odpor vložiti a příčiny, pročby průchodu svého míti neměl, klásti, aneb, cožby komu zapotřebí bylo, proti němu mluviti: ten aby v tom času šesti nedělí pořád zběhlých to učiniti a o spravedlivost svau se domlauvati mohl.“* TAMTÉŽ, s. 139.

[118] *„Jestli žeby pak kdo, jsa pod tím právem a přítomný, slyše o takovém kšaftu, v tom času šesti nedělích odporu mu nevložil; a nejsa přítomný a však maje jistau o tom kšaftu zprávu, jemu by také před tím právem a před konšely přísežnými na právu sedícími odporu nevložil, než času projíti dal: tehdy potomně kšaftu takovému odpírati, ani ho naříkati moci nebude; ale týž kšaft, nebude-li žádných jiných slušných překážek, vedle práva k stvrzení přijde. Lečby ty a takové v to příčiny vkročily, kteréž nuzné a bezelstné slovau a kteréž lidi nepřítomné vymlauvají, že pro ně, nejsauce přítomni, práva svého zbaveni býti nemají a nemohau.“* TAMTÉŽ, s. 139-140.

v právem předepsaných slavnostech, především pak nenaplnění podstatné podmínky, aby kšaftem byl ustanoven a zřízen dědic.[119]

Podle dědění ze zákona měli descendenti (potomci, pokrevní příbuzní v sestupné linii) přednost před ascendenty (předky, pokrevními příbuznými v linii vzestupné).[120] Teprve následně nastupovali příbuzní v linii vedlejší (pobočí pokrevní příbuzní do desátého kolena). Synové i dcery dědili stejným dílem. Vnuci pak případně nastupovali do podílu svého rodiče, dědili jen tolik, kolik by připadlo na jejich otce či matku, což odpovídalo starořímské právní zásadě *non in capita sed stirpes*.[121]

[119] *„Bez kšaftu umírá: jedno, kdo kšaftu neučinil; druhé, proti pořádu práva učinil, slavností při něm nezachovav. Které jsau pak slavnosti kšaftu, o tom hledej D. LIII. Třetí, kdo jest kšaftem svým žádného za dědice nezřídil a neustanovil.“* TAMTÉŽ, s. 149.

[120] K. MALÝ a kol., *Dějiny českého a československého práva*, s. 119.

[121] TAMTÉŽ, s. 119.

2.2 Pravé spasitedlné přihotovení ke šťastné smrti aneb knihy příprav na dobrou smrt

2.2.1 Knihy artes moriendi

Člověk doby baroka se setkával se smrtí ve svém všednodenním životě i ve svém myšlení téměř neustále.[122] Pozemský život byl jen předehrou k životu věčnému, smyslem života vezdejšího měla být příprava na život na onom světě.[123] Člověk, který dobře využil čas, který mu byl na tomto světě Bohem dán, se mohl radovat, že po své smrti přijde do věčné nebeské radosti; kdo by však svůj život naplnil (smrtelným) hříchem, kterého by nelitoval, toho naopak měla čekat jen přehrozná věčnost v pekelných trestech a trápeních.

Dobou zásadní důležitosti v životě každého člověka měly být jeho poslední chvíle, a sice chvíle svázané s nemocí a (pomalým) umíráním, stejně jako chvíle bezprostředně svázané s posledním vydechnutím a vlastní smrtí.[124] Člověk mohl v tomto čase nasměrovat svou věčnost do ráje anebo propadnout navždy peklu.

Ovšem nejen čas smrti a umírání, ale vůbec celý lidský život mohl být vnímán jako příprava na smrt. Nicméně poslední okamžiky života jednoho každého člověka mohly ještě všechno zvrátit. Tehdy ještě mohl člověk litovat

[122] Srov. např. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 61.

[123] Srov. např. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 127-128.

[124] Okamžik umírání měl být podle francouzského historika Philippa Arièse zvláště v čase raného středověku na evropském Západě zásadním momentem pro určení posmrtné existence člověka. Tehdy měla být smrt *„smrtí ochočenou“*, tedy smrtí blízkou, důvěrně známou a očekávanou, a proto i smrtí, s níž nebyly spojovány nějaké přílišné obavy a strach; to mělo být podmíněno i skutečností, že smrt nesla veřejný charakter. Kořeny tzv. ochočené smrti má být možné hledat již v předkřesťanských světech, na druhé straně se prý s tímto kolektivním přístupem ke smrti setkáváme ještě během 19. i 20. století. TAMTÉŽ, s. 17-47.

svých hříchů a přijmout svátost pokání i svátost posledního pomazání,[125] a tak očištěný od svých hříchů také doufat ve věčné blahoslavenství v nebi, anebo naopak upadnout např. v hřích zoufalství či hřích touhy ještě neumírat a zůstat zde na zemi aspoň ještě nějaký čas se svými blízkými, a tak veškerý svůj dřívější život prohrát a budoucí ztratit v trestech přehrozného pekelného mučení.[126]

Chtěl-li člověk lépe projít nástrahami posledních chvil svého života, mohl se opřít o knihy zvané *artes moriendi*, které učily, jak šťastně zemřít. Původ těchto knih je třeba hledat již ve středověku,[127] v době, kdy drama posledního soudu opustilo kulisy onoho světa a vstoupilo do ložnice umírajícího, a to ve formě tzv. soudu osobního.[128]

Během 15. století nahradila ikonografii posledního soudu ikonografie nová, a sice sada jedenácti tématicky zaměřených dřevorytů, doplněných krátkým textem o správném chování tváří v tvář smrti. Dřevoryty pro vzdělané (*litterati*) i písma a čtení neznalé vrstvy (*illiterati*) vyobrazovaly pět pokušení, s nimiž se setkával umírající na svém smrtelném loži, a pět zásahů andělské či nebeské pomoci k zahnání a překonání oněch pokušení.[129]

---

[125] K historickému vývoji praxe pokání a praxe posledního pomazání srov. Adolf ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha 2001, s. 231-233, 243-247.

[126] K tomu srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 165-168. Poslední okamžiky člověka byly časem zkoušky, a sice zkoušky, která mohla být např. nahlížena jako hra o velikou sázku. Girolamo Savonarola tak např. připomínal člověku, že *„ďábel s tebou hraje šachy a usiluje o to, aby tě v tom okamžiku [v hodině smrti] dostal a dal ti mat. Buď proto připraven a ten okamžik si dobře promysli, protože pokud v tu chvíli zvítězíš, vyhraješ i vše ostatní, ale pokud prohraješ, vše, co jsi kdy učinil, bude k ničemu.“* TAMTÉŽ, s. 142.

[127] Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 62.

[128] Představa soudu na konci života zřejmě souvisela s výraznějším prožíváním lidské individuality; drama posledního soudu a vzkříšení mělo být zvláště od 14. a 15. století stále více nahlíženo jako součást osobního údělu každého jednotlivce spíše než jako vrcholná událost dějinného a kosmického významu. O posmrtném osudu nesmrtelné duše se nyní mělo rozhodovat v samotné hodině biologické smrti. Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 139-140.

[129] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 62. Srov. Mary C. O´CONNOR, *The Art of Dying Well. The Development of the Ars moriendi*, New York 1942, s. 6.

Nová ikonografie, jež se především šířila prostřednictvím nově objeveného knihtisku a díky tomu poměrně snadno vstupovala do všednodenního světa pozdně středověkých domácností, se vracela k prastarému modelu nemocného umírajícího na lůžku. Lože mělo být od nepaměti klasickým místem umírání, běžné události, která však přeci jen měla nést o něco slavnostnější charakter než s ložem spojené události jiné. Nyní se ovšem umírání na loži mělo proměnit z poklidné zkušenosti s důvěrně známou a blízkou smrtí v nevídané drama, při němž se naposledy a zásadně rozhodovalo o blahé či neblahé posmrtné existenci umírajícího.

Na vyobrazeních nemocný umírá na lůžku. Podle zvyku je místnost plná lidí, smrt tehdy bývala veřejnou záležitostí. Přihlížející ovšem nevidí nic z dramatu, které se v místnosti odehrává, nemocný zas nevidí ty, kdo jeho umírání přihlížejí, jeho pozornost poutá neobyčejná podívaná. Místnost – ložnice, je zcela zaplněna nadpřirozenými bytostmi: z jedné strany postele svatá Trojice, Panna Maria a celý nebeský dvůr, z druhé strany hrůzostrašné ďábelské bytosti. Velké shromáždění z času posledního soudu se odehrává přímo u lože umírajícího, nicméně nebeský dvůr již nenese všechny znaky dvora soudního; místo archanděla Michaela, vážícího dobré a špatné skutky, zaujal anděl strážce, spíše duchovní ošetřovatel než advokát či soudní přísedící.[130]

V knihách dobrého umírání nikdy nechybí postava Panny Marie ani ukřižovaný Kristus. V okamžiku, kdy umírající s posledním výdechem vypustí svou duši, Bůh Otec nepozvedne ani meč, ani ruku vykonavatele spravedlnosti, nýbrž kopím smrti milosrdně zkrátí čas tělesných trápení i duchovních zkoušek. Podle francouzského historika Philippa Ariès se tak mohlo zdát, že *„Bůh není ani tak soudcem jako spíše rozhodčím ve sporu mocností dobra a zla, jehož předmětem je duše umírajícího.“*[131]

Pěti pokušením a pěti andělským či nebeským zásahům na dřevorytech nové ikonografie dramatu v ložnici umírajícího bylo věnováno prvních deset vyobrazení. Na prvním obrazu z páru byl vždy znázorněn umírající muž, jak

[130] Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 140-141.

[131] TAMTÉŽ, s. 141.

podléhá pokušení a směřuje ke špatné a zatracující smrti. Naopak na druhém vyobrazení umírající pokušení překonal a mohl se těšit z dobré a šťastné smrti i svého spasení.[132]

Prvním pokušením, které umírající mohl na smrtelném loži očekávat, bylo pokušení opustit pod náporem všudypřítomných ďábelských bytostí vlastní víru. Umírající ovšem mohl doufat i v její posílení, neboť ďábly mohl od lože zahnat samotný Kristus, umírajícího mohli posílit i mnozí přítomní svatí i anděl, který umírajícímu posluhoval. Druhý pár zrcadlových vyobrazení nešťastné a šťastné smrti znázorňoval soupeření zoufalství a na druhé straně důvěry v Kristovu vykupitelskou oběť na kříži. Třetí dvojice přinášela zápas netrpělivosti, spojené s prožíváním vlastního těžkého stavu, a ochoty těžkosti přijmout a snášet svou nemoc a případnou bolest a utrpení. Umírající se zde mohl ztotožnit se smrtelným utrpením některého či některých z vyobrazených světců, a tak lépe a snadněji přijmout svůj možný těžký stav. Čtvrté pokušení představovala pýcha, domýšlivost a marnivost, kdy ďáblové umírajícímu nabízeli světské koruny a slávu. Porazit tyto ďábly pýchy a marnivosti a zahnat je mohla andělská pokora se skromností. Posledním pátým pokušením byla touha a lpění na pozemských statcích a neschopnost se rozžehnat s tímto světem pomíjivosti a dočasnosti. Oporu a sílu odvrátit se od pozemského a hledat útěchu v rozjímání o světě příštím ovšem umírajícímu nabízel u lože přítomný nebeský dvůr.[133]

Jedenácté vyobrazení stálo vždy samostatně a znázorňovalo šťastnou či dobrou smrt v hodině smrti (*hora mortis*). Smrt přicházela alegoricky jako osoba (s plachetkou) k umírajícímu muži, na jehož tváři bylo zpravidla možné rozeznat smířlivý úsměv. Hořící svíci, kterou do posledního okamžiku držely ruce umírajícího, mohl zachytit přítomný mnich, duši, stoupající vzhůru a ztvárněnou jako malý dospělý, přijímali mezi sebe andělé, zatímco poražení ďáblové se svíjeli

[132] Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 63.

[133] TAMTÉŽ, s. 63. Srov. M. C. O´CONNOR, *The Art of Dying Well*, s. 9. Srov. také Artur E. IMHOF, *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien 1991, s. 20-21.

u nohou postele. Na kříži, před zástupem klanících se svatých, právě zemřel Kristus.[134]

Knihy dobrého umírání patřily od 15. století k oblíbeným modlitebním knihám. Člověk se s nimi setkával ve dvou verzích, v jedné delší a v druhé výrazně kratší. Dva typy knih příprav na dobrou smrt rozlišila na základě své analýzy tisků *artes moriendi* dochovaných v evropských knihovnách již ve čtyřicátých letech 20. století Mary C. O´Connor.[135]

První typ, rozsáhlejší a podle O´Connorové i starší (na základě počátečních písmen latinské verze nazývaný CP), nejčastěji reprezentovaný tisky s příkladnými názvy *Tractatus artis bene moriendi* či *Speculum artis bene moriendi*, bývá složen z celkem šesti částí. První část je souborem či katalogem různých výpovědí či jednotlivých zmínek církevních autorů o smrti, jež bývají využity jako návod k umírání. V druhé části jsou pojednána pokušení, s nimiž se měl umírající setkat v hodině své smrti (nevíra, zoufalství, netrpělivost, pýcha, lpění na pozemských statcích, příbuzných a vezdejším životě), stejně jako nástroje, s jejichž pomocí mělo být možné tato pokušení překonat a zvládnout. Třetí část je opět souborným katalogem: obsahuje dvě sady otázek, na něž musí dát umírající správnou odpověď, aby mohl být spasen. Ve čtvrté části je představena Kristova smrt na kříži jako vzorový model k následování. Pátá část je věnována způsobu chování těch, kdo budou s umírajícím v jeho poslední hodince, a konečně šestá část prvního typu knih *artes moriendi* přináší modlitby, jež mají být přítomnými pronášeny v hodině smrti umírajícího.

Kratší verze knih dobrého umírání (O´Connorová je značí QP) má mnohem jednodušší strukturu, zpravidla obsahuje jen textový doprovod výše uvedených jedenácti dřevorytů, a to se zvláštním zřetelem k souboji pěti pokušení a pěti ctností. Nejčastěji nese tento typ ve svém názvu prosté označení *Ars moriendi*.[136]

---

[134] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 63.

[135] Srov. TAMTÉŽ, s. 63 a především pak M. C. O´CONNOR, *The Art of Dying Well*, s. 6-7.

[136] Podrobný popis dvou základních typů knih dobrého umírání podle Mary C. O´Connor přináší ve své práci Pavel Král, který rovněž odkazuje na podobné klasifikace Rainera Rudolfa a Paula

Od 16. století se lze v evropské literární tradici setkat s knihami příprav na dobrou smrt v „novém stylu“, jež chtějí člověka dovést k dobré smrti prostřednictvím vedení dobrého života. Příprava na smrt již není otázkou jen několika posledních hodin života umírajícího, ale prostupuje celým jeho životem. Tento nový styl knih *artes moriendi* je především spojen se jménem Erasma Rotterdamského.[137]

Zatímco v tomtéž 16. století zaznamenaly knihy příprav na dobrou smrt v prostředí západní Evropy co do počtu vydaných knih jistý ústup (s opětovnou silou se pak znovu prosadily v letech 1675-1700),[138] v českých zemích je doba druhé poloviny 16. a počátku 17. století časem, kdy se knihy *artes moriendi* staly častou a oblíbenou četbou.[139] Nejprve byla překládána díla evropských autorů, znalců tématiky dobrého umírání, a to jak protestantského, tak i katolického vyznání. Překládán byl již zmíněný Erasmus, dále pak Johann Spangenberg, Joachim von Beust, Johann Gerhard či Jeremiáš Drexel. Klasické dílo luteránské dobré smrti od zhořeleckého pastora Martina Mollera se v české verzi objevilo již velmi brzy po svém prvním vydání, stejně jako zásadní dílo katolické přípravy na smrt od jezuity a kardinála Roberta Bellarmina.[140] Překladová díla evropských

---

Binskiho. Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 63. K tomu dále srov. M. C. O´CONNOR, *The Art of Dying Well*, s. 7-9; Paul BINSKI, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996; Rainer RUDOLF, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, Köln – Graz 1957.

[137] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 64. Srov. Jean DELUMEAU, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském západě ve 13. a 18. století*, Praha 1998. Dále srov. český překlad ze šedesátých let 16. století: ERASMUS ROTTERDAMSKÝ, *Kniha Erasma Rotterdamského, v kteréž jednomu každému křesťanskému člověku naučení i napomenutí se dává, jak by se k smrti hotoviti měl*, Praha 1563 (*Knihopis*, č. 02356).

[138] Pavel KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a v první půli 17. století*, in: Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), Církev a smrt. Institucionlizace smrti v raném novověku, Praha 2007, s. 9. Dále srov. Roger CHARTIER, *Les artes de mourir, 1450-1600*, Annales ESC 31, 1976, s. 51-75.

[139] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 64.

[140] TAMTÉŽ, s. 64-65. K tomu srov. ERASMUS ROTTERDAMSKÝ, *Kniha Erasma Rotterdamského*; Johann SPANGENBERG, *Jana Špangberského potěšitedlné otázky a naučení*

autorů byla jen s malým odstupem následována domácími kompilacemi Matěje Klesela, Mikuláše Krupěhorského, Jana Rosaria Hořovského a Simeona Partlicia ze Špicberku.[141]

Knihy příprav na dobrou smrt byly v českém prostředí opakovaně vydávány po celé 16. a na počátku 17. století.[142] Tisknuty byly rovněž v čase baroka a konkrétně i v první polovině 18. století.[143] Především na počátku raného

---

o přípravě k smrti, Praha 1601 (*Knihopis*, č. 15572); Joachim von BEUST, *Krátká zpráva, kterak by člověk pobožný k smrti se strojiti měl, tak aby z tohoto světa šťastně vykročiti mohl*, Praha 1610 (*Knihopis*, č. 1096); Johann GERHARD, *Knížka všelikých potěšení plná, kteraž člověk při hodině smrti proti všem pokušením sobě předkládati a nimi se potěšovati má*, Praha 1616 (*Knihopis*, č. 2662); Jeremiáš DREXEL, *Herolt smrti neb Předposel věčnosti k zdravým, nemocným, umírajícím pro správnou k smrti přípravu vyslaný*, Praha 1635 (*Knihopis*, č. 02100); Jeremiáš DREXEL, *Rozjímání o věčnosti od ctihodného kněze a P. Jeremiáše Drexelia*, Praha 1635 (*Knihopis*, č. 02105); Martin MOLLER, *Manuale aneb Otázky s modlitbami, v nichž jest spasitedlné a velmi potřebné rozjímání, kterak by člověk křesťanský pobožně živ býti a blahoslaveně umříti měl*, Praha 1608 (*Knihopis*, č. 5927); Robert BELLARMIN, *Umění křesťanské aneb příprava k dobré smrti*, Praha 1630 (*Knihopis*, č. 1059).

[141] P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 66. K tomu srov. Matěj KLESEL, *Potěšitedlný spis a prostá, ale však gruntovní zpráva z slova Božího, jak se praví křesťané v případnosti neb příhodě smrti, kteří z tohoto světa odjíti (z takové spasitedlné smrti své těšiti a za to držeti a míti jisté) mají, že neumírají, než toliko na odpočinutí a na spasení odcházejí, ba nýbrž že před Pánem Bohem vždycky živi zůstávají a že se v onom životě s nimi zase shledají, je poznají a věčné potěšení s nimi míti budou*, Praha 1564 (*Knihopis*, č. 3970); Mikuláš KRUPĚHORSKÝ, *Knížka o smrti. Kterak se křesťané k smrti strojiti mají a co je k takovému přihotovení vzbuditi má*, Praha 1594 (*Knihopis*, č. 4557); Jan ROSACIUS HOŘOVSKÝ, *Jana Rosacia Hořovského každodenní modlitby s přípravou k smrti*, Praha 1616 (*Knihopis*, č. 14892a); *Přední křesťanského člověka starost. To jest časná a blízká příprava k dobré smrti, k tomu způsob a hotovost umírání a skonání na příklad Ježíše Krista Pána našeho a životův jiných svatých*, Praha 1644 (*Knihopis*, č. 15.668); Simeon PARTLICIUS ZE ŠPICBERKU, *Simeona Partlicia Třestského o přípravě k smrti 4 napomenutí*, b. m., b. d. (*Knihopis*, č. 6891).

[142] Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 66.

[143] K tomu např. srov. *Poslední duchovní kšaft*; Jan Milo HUBATIUS Z KOTNOVA, *Umíráček pobožný aneb žádost bohabojného křesťana chtíti pobožně a šťastně umřiti, k čemu mnoho dopomáhá památka o čtyrech posledních věcech, totiž o smrti, o soudu, o pekle a o nebi*, Praha

novověku měly mít zpravidla tři základní části. První díl byl věnován přípravě na smrt zdravého člověka, další pak přípravě na smrt člověka nemocného. Závěr tvořily rady umírajícím. Jako svého druhu zvláštní kniha dobrého umírání mohla být v čase raného novověku vnímána úmrtí významných osobností; často toto úmrtí bylo prezentováno jako vzorový model vhodný k následování.[144]

Dobrá či šťastná smrt znamenala klidný odchod z tohoto světa, odchod bez jakýchkoli projevů bolesti či strachu. Člověk se měl v posledních okamžicích svého života soustředit na věci věčné, otázku záležitostí časných a pomíjejících měl mít již vyřešenou, a proto měl dbát na včasné vyhotovení svého testamentu i na včasné rozloučení s příbuznými a přáteli.[145]

3.2.2 Poslední duchovní kšaft aneb dobrá smrt první třetiny 18. století

Příkladem knih příprav na dobrou smrt z času první třetiny 18. století je *Poslední duchovní kšaft a nebo pravé spasitedlné přihotovení k šťastné smrti* z roku 1714.[146] Jeden z výtisků této knihy dobrého umírání se dochoval v knihovně Prácheňského muzea v Písku, a tak se lze domnívat, že mohl být známý píseckému měšťanskému světu první poloviny 18. století.[147]

1725 (*Knihopis*, č. 03229); *Kunst neb umění věčné spasení sobě získati*, Praha 1731 (*Knihopis*, č. 04617).

[144] Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 66-67. Dále srov. C. M. N. EIRE, *From Madrid to Purgatory*, zejména s. 300-321.

[145] Srov. např. P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 67.

[146] *Poslední duchovní kšaft a nebo pravé spasitedlné přihotovení k šťastné smrti* je zřejmě učenou kompilací knih typu *artes moriendi* z počátku 18. století, vytištěnou v roce 1714 v pražské univerzitní tiskárně jezuitské koleje svatého Klimenta.

[147] Knihovna Prácheňského muzea v Písku, sign. A 466. V jihočeském prostředí jsou dochovány ještě dva výtisky *Posledního duchovního kšaftu* v Jihočeské vědecké knihovně v Českých Budějovicích, oddělení rukopisů a starých tisků ve Zlaté Koruně, sign. Se Ib 445 přív. 1, SE 1742.

Kniha je rozdělena do dvou částí, přičemž první část, nazvaná *Pravé a spasitedlné přihotovení nemocného člověka k šťastné smrti*, obsahuje otázky určené umírajícím nemocným (dále jen nemocným), na něž je třeba dát kladnou odpověď, aby člověk mohl být spasen. Představují tedy dobový katalog podmínek dobré smrti a spásy člověka a jako takové budou předmětem naší analýzy.

Druhá část přináší *rozličná vzdychání a modlitbičky*, které jsou určeny jak nemocnému, tak přístojícím, za nemocného *„k modlení velmi spasitedlné“*.[148] Nejprve je uvedena modlitba či vyznání nemocného, dále následuje soubor prosebných modliteb a vyznání, latinsky uvedený jako *Preces iaculatoriae pro respiratione moribundi accomodatissimae*, a sice o víře (*De fide*), naději (*Aspirationes de spe*), lásce (*Affectus charitatis*), lítosti (*Affectus contritionis*), klanění (*Actus adorationis*), vzdávání díků (*Affectus gratiarum actionis*), obětování či zasvěcení (*Affectus oblationis*), trpělivosti (*Affectus patientiae*), oproštěnosti a odpoutanosti od tohoto světa (*Actus resignationis*), touhy po nebeské vlasti (*Desideria coelestis patriae*), vzdychání či rozjímání kříže (*Aspirationes ad crucifixum*), vzdychání k Panně Marii (*Aspirationes ad Beatam Virginem*), k andělům a svatým (*Ad angelos & sanctos*), dále pak následují modlitby v nemoci a za šťastné skonání (*Poroučení sebe samého v vůli Boží*, *Zaříkání k Bohu nemocného člověka*, *Vzdychání umírajícího k Kristu Pánu* a *Modlitba k nejsvětější Rodičce Boží za šťastné skonání*). Zakončení druhé části patří *Modlitbičkám, kteréžto ode všech přístojících za umírajícího se říkati mohou*, modlitbě poroučení duše Bohu (*Commendatio animae, serviens etiam bene valentibus*), responsoriu *Subvenite sancti* a modlitbě nad mrtvým.

Poslední duchovní kšaft je uvozen biblickým citátem z knihy proroka Izajáše, a sice latinským textem *„Dispone domui tuae, quia morieris tu & non vives“* a českým překladem *„Spořádej dům tvůj, nebo umřeš, a živ nebudeš“* (Iz 38, 1).[149]

První a zde analyzovaná část přítomné knihy dobrého umírání je uvedena svým názvem *Pravé a spasitedlné přihotovení nemocného člověka k šťastné smrti*,

[148] Srov. *Poslední duchovní kšaft*, s. 20.

[149] Srov. TAMTÉŽ, s. 2.

dále následuje nadpis *Předmluva*.[150] Toto označení se může vztahovat jak na první věty, které uvozují soubor otázek nemocnému, tak také na katalog celý. V tomto smyslu by první část *Posledního duchovního kšaftu* byla jen předmluvou k části druhé, a tedy předmluvou k rozličným vroucným vzdycháním a modlitbám.

Katalog otázek, na něž by nemocný měl vždy dát vzorově uvedenou odpověď, aby mohl očekávat dobrou smrt a aby mohl dojít spásy v *„nebi“* či *„slávě věčné“*,[151] lze dále rozčlenit do dvanácti okruhů.

Nejprve je nemocný v úvodních větách jako *„nejmilejší bratr“* upomenut, že *„se přibližuje hodina, v který snad z tohoto světa vyjiti a k nebeskému Otci přijiti a duši tvou jemu, od koho si ji dostal, zase odevzdati máš.“*[152] Nemocný by se ovšem při vědomí toho neměl rmoutit, ale naopak by měl být naplněn obzvláštním potěšením a radovat se, že Bůh či *„božská dobrota“* mu skrze nemoc připomíná, že by se měl hotovit k smrti, a rovněž, že mu skrze nemoc uděluje čas, aby se na onu smrt mohl pobožně a šťastně připravit.[153]

Šťastná a pobožná příprava na smrt má nejvíce záležet na přijímání svatosvatých svátostí, a sice na přijetí svátosti pokání, svátosti oltářní a svátosti posledního pomazání. Nemocný je dotazován, zda-li si přeje být zaopatřen uvedenými svátostmi, tedy zda-li si žádá se vyzpovídat ze svých hříchů, přijmout svátost oltářní a být pomazán tzv. posledním pomazáním.[154]

---

[150] Srov. TAMTÉŽ, s. 3.

[151] V této i v následující kapitole předkládané diplomové práce jsou poměrně ve značné míře citovány dobové výrazy a slovní spojení. Smyslem přitom nebylo zahltit text dobovými výrazovými prostředky, ale upozornit a ukázat na charakteristické výrazy, fráze a slovní spojení typická pro zde analyzované prameny dobového pololidového diskursu. Pro větší přehlednost je vždy společný odkaz na pramen uváděn až na konci příslušné věty či odstavce. TAMTÉŽ, s. 11, 16.

[152] TAMTÉŽ, s. 4.

[153] Srov. *„Skrze což nemáš se rmoutiti, ale obzvláštním potěšením naplněn býti, že tě božská dobrota skrze tu nemoc k smrti se přihotoviti napomíná, a čas ti uděluje, aby si se mohl pobožně a šťastně k té neomylné smrti dříve než později, přistrojiti.“* TAMTÉŽ, s. 4.

[154] Srov. *„Kteréžto přistrojení poněvadž nejvíce záleží na přijímání svatosvatých svátostí, chceš-li s těma svátostmi zaopatřen býti? Z hříchův se zpovídati? Nejsvětější svátost oltářní přijímati? Posledním pomazáním pomazán býti? R*[esponsum] *Chci.“* TAMTÉŽ, s. 4.

Druhý okruh otázek se týká vyznání katolické víry, nemocný má odpovědět, že věří, v cokoliv věří a věřit poroučí svatá římská katolická církev, že si přeje zemřít jako pravý syn této církve, a to třeba i na dotvrzení své víry mučednickou smrtí.[155] Dále je třeba vyznat víru v život věčný. Nemocný je tázán, zda-li doufá, *„že skrze nestihlé milosrdenství, skrze život, krev, umučení, a smrt Pána našeho Ježíše Krista, skrze zásluhy nejsvětější rodičky Boží, a skrze orodování všech svatých, život věčný jistě obdržíš?,“*[156] a tedy zda-li přijímá křesťansko katolickou topografii universa, křesťansko katolické vnímání času a lidského života a zda-li věří v existenci nebeského dvora a jeho úlohy v dějinách spásy a vykoupení.

Třetí okruh otázek se soustředí na vztah nemocného k Bohu. Nemocný se má přiznat k lásce k Bohu i ke smrti, kterou v této lásce má žádat a přijmout. Touto láskou má milovat nejen Boha, a to i tehdy, *„kdyby ani nebe, ani peklo nebylo,“* ale také všechny anděly, blahoslavené a svaté.[157] V této lásce má rovněž

---

[155] Srov. *„Věříš-li, cokoliv věří, a věřiti poroučí svatá římská apoštolská cirkev křesťanská cath*[olická] *naše matka? R*[esponsum] *Věřím. Chceš-li umřít jako pravý a živý Pána Ježíše Krista oud, a jako pravý syn svaté církve křesťanské katolické? R*[esponsum] *Chci. Chtěl-li bys, kdyby se tak Bohu líbilo, tu smrt, na utvrzení víry skrze mučedlnictví, neb jakékoliv tyranské trápení, božskou milostí posilněn, podstoupiti? R*[esponsum] *Chtěl bych.“* TAMTÉŽ, s. 4-5.

[156] TAMTÉŽ, s. 5-6.

[157] Srov. *„Miluješ-li Boha z celého srdce tvého, z celé duše tvé, a ze vší síly tvé? R*[esponsum] *Miluji. Žádáš-li v lásce a z lásky k Bohu nejčistší umříti? R*[esponsum] *Žádám. Žádáš-li Boha milovati láskou kdyby možné bylo, všech angelův, blahoslavených, a všech svatých? R*[esponsum] *Žádám. Kdyby ani nebe, ani peklo nebylo, zdali bys předce z celého srdce tvého, a nade všecko Boha milovati chtěl? R*[esponsum] *Chtěl bych.“* TAMTÉŽ, s. 6. Motiv lásky k Bohu, *„kdyby ani nebe, ani peklo nebylo,“* se rovněž vyskytuje v písni *„Bože, k tvému milování žádný strach mě nedohání,“* která je součástí *Kancionálu českého* Matěje Václava Šteyera. Srov. Matěj Václav ŠTEYER, *Kancionál český…*, Praha 1683, s. 826 (*Knihopis*, č. 15935). Inspirací pro píseň z kancionálu českého jezity Šteyera i pro přítomnou knihu naučení dobré smrti, která vyšla z jezuitského prostředí, zřejmě byla modlitba Františka Xaverského (*„Mein Herr und Gott, ich liebe Dich, / Nicht darum, dass Du rettest mich, / Noch weil im Feuer untergehn, / Die Deine Liebe kalt verschmähn. / Du, liebster Jesu, hieltest mich / Am Kreuze ganz umfangen, / Du trugst die Nägel und den Speer, / Und Schmach und Schmerz, ein ganzes Meer, / Und Angst und Todesbangen; / Zuletzt den Tod. - Und all die Not / Trugst Du für mich, für mich, den armen*

litovat svých hříchů, litovat, že jimi Boha urazil a rozhněval, a proto také vděčně přijmout z trestajících rukou Božích své nemoci, bolesti a trápení a konečně i celému lidskému pokolení společný *„ortel smrti“*.[158] Nemocný se má docela odevzdat božské vůli, *„tak abys na tom místě, na kterým Bůh chce, v ten čas, v kterým Bůh chce, na ten způsob, kterak Bůh chce, s takovou smrti, s jakou Bůh chce, umřel*, a nežádal *„ani v jednom okamžení dyleji živ býti, než jak se Bohu tvému líbí.“*[159]

Další otázky nastiňují představu záhodného a správného prožívání posledních okamžiků člověka. Nemocný má své případné bolesti nahlížet skrze bolesti svého vykupitele Ježíše Krista a obětovat je Bohu Otci k zadostiučinění za své hříchy. Také by se měl neustále modlit a litovat svých hříchů, poroučet se Bohu a jeho milosrdenství, rozjímat jeho dobrotu a lásku, srovnat se s jeho vůlí. Pokud by takto pro těžkost a mdlobu své nemoci činit nemohl, pak má toho litovat. Svou smrt by měl nahlížet ve spojení se smrtí Ježíše Krista, Panny Marie

---

Sünder! / Wie sollte ich nicht lieben Dich, / Dich trautester Herr Jesu Christ? / Nicht, dass der Himmel werde mein / Und ferne bleibe ew'ge Pein, / Nicht um des Trostes willen - nein! / Nein, so wie Du, Herr, liebtest mich, / So lieb und will ich lieben Dich, / Allein, weil Du, Herr Jesus Christ, / Gottkönig meines Herzens bist!“). Modlitba je zde citována v současné němčině podle http://www.jesuiten.org/frameset.asp?file=gebet_fxaver.htm&dir=/seelsorge/glaubensleben/ (7. 4. 2009).

[158] Srov. *„Litueš-li upřímně z pouhé lásky k Bohu, že velebnost božskou všeho milování a cti hodnou tak těžce si urazil a rozhněval? R*[esponsum] *Lituji. Chtěl-li bys, kdyby možné bylo, slzemi všech rajicích, obzvláštně proroka svatého Davida, svatého Petra, svaté Magdalény hříchy tvé oplakávati a želeti? R*[esponsum] *Chtěl bych. Řekni tedy nejmilejší duše ne tak usty, jako srdcem upřímně s Davidem: Nezamítej mne Pane od tváře své, a Ducha Svatého svého neodjímej ode mne. Řekni s publikánem: O Bože, buď milostiv mně hříšnému! Řekni s marnotratným synem: Otče zhřešil jsem proti nebi, a proti tobě, nejsem hoden abych synem tvým sam! Přijimáš-li všechny nemoci tvé, bolesti, ouzkosti a tesknosti z rukou božských tě trestajicích vděčně? R*[esponsum] *Přijímám. Poznáváš-li Boha, že jest on svrchovaný Pán jak života, tak smrti, a klaníš-li se jemu? R*[esponsum] *Ach poznávám a klaním. Přijimáš-li rád ustanovený od Boha na tebe a na celé lidské pokolení ortel smrti; který tě a žádného minouti nemůže? Přijímám. Seš-li poslušný Bohu, jenž duši tvé poroučí z tohoto světa vyjít, a tak chceš-li z poslušnosti umřít? R*[esponsum] *Chci.“ Poslední duchovní kšaft*, s. 7-8.

[159] TAMTÉŽ, s. 8-9.

a všech svatých, a tak ji vidět šířeji než jen jako významnou událost svého jedinečného života, a to v kontextu křesťansko katolických dějin spásy.[160] Tento pohled a tedy ukotvení vlastního umírání v dobovém výkladovém rámci světa umožňovalo se lépe vyrovnat s danou situací a také ji zvládnout. Nabízená interpretace a správné prožívání hodiny smrti nabízely smysl a naději; nemocný měl žádat božskou dobrotu, aby mu odpustila všechny jeho hříchy, a na základě toho, aby jeho smrt mohla být oslavou Boží a on v okamžik své smrti *„Boha viděti mohl“*.[161]

Pátý okruh otázek je směrován do tohoto světa, a sice do světa sociálního. Nemocný má z upřímného srdce odpustit všem, kdo se proti němu během jeho života provinili, a to na ten způsob, jakým sám chce, aby mu Bůh odpustil jeho hříchy. Cokoliv zlého se mu skrze jeho nepřátele a protivníky na tomto světě přihodilo, by měl nahlédnout a přijmout jako *„spasitedlnou metličku“*, kterou ho Bůh chtěl (po)trestat. Svým nepřátelům by měl nejen přát všeliké Boží požehnání, milost a štěstí na tomto světě, ale také *„budoucně v slávě věčné věčí slávu nežli sobě.“*[162] Také by měl žádat, aby ti, vůči kterým se provinil a které rozhněval, mu milostivě a srdečně odpustili.[163]

---

[160] Srov. *„Zda-li všechny tvé bolesti s bolestmi a s umučením Kristovým spojené obětuješ Bohu Otci k zadosti činění za tvé hříchy? R*[esponsum] *Obětuji. Je-li ti líto že pro těžkost a mdlobu nemoci tvé nemůžeš se Bohu modliti, ustavičně hříchův tvých želeti, jemu se poroučeti, a jeho milosrdenství, dobrotu a lásku rozjímati, než poněvadž on tak na tebe dopustil a chce; taky-li s jeho nejsvětější vůli se docela srovnáváš? R*[esponsum] *Je mi líto, a s jeho vuli se srovnávám. Spojuješ-li smrt tvou s Kristovou, s Marie Panny a všech svatých smrti? R*[esponsum] *Spojuji.“* TAMTÉŽ, s. 9-10.

[161] Srov. *„Zda-li božskou dobrotu ponížene žádáš aby ti všechny hříchy odpustiti ráčila, by skrze smrt tvou Bůh oslaven býti, a ty v tom okamžení smrti tvé Boha viděti mohl? R*[esponsum] *Ach ponížene žádám.“* TAMTÉŽ, s. 10.

[162] Srov. *„Odpouštíš-li všem z upřímného srdce, kteří jakýmkoliv způsobem přes celý čas živobytí tvého tě urazili a rozhněvali, a to na ten způsob odpouštíš, jako sobě hříchy tvé od Boha odpuštěné byti žádáš? R*[esponsum] *Ach odpouštím z celého srdce mého. Děkuješ-li božské prozřetedlnosti, že skrze nepřátelé tvé a protivníky, jako skrze nějakou spasitedlnou metličku tě trestati chtěl? R*[esponsum] *Děkuji. Taky-li všem tvým nepřátelům všeliké požehnání božské, milost, a štěstí na*

Tématem šestého okruhu otázek je přijetí smrti a vložení časného života do rukou Božích. Nemocný by měl svou smrt přijmout s radostí, a to zvláště proto, že již nebude moci dále hřešit, a tak urážet svého Boha. Srdečně by si měl přát, aby poté, co jeho duše opustí tělo, uviděl Boha a spolu se všemi svatými jej na věky chválil. Všechna jeho vzdychání by neměla být projevem zoufalství a smutku, ale naopak by měla být jako projev lásky zacílena k Bohu. Konečně, všechno, co zde na zemi nemocný získal, prožil a cítil, by měl předložit, *„obětovat a vinšovat“* Bohu.[164]

Poté, co nemocný žádal být zaopatřen třemi katolickými svátostmi svázanými s bezprostřední přípravou na smrt, poté, co se přiznal k víře křesťanské katolické církve a vyznal svou víru v život věčný, poté, co vyznal svou lásku k Bohu a v této lásce žádal a radostně chtěl přijmout smrt a správně prožít poslední chvíle svého časného života, poté, co narovnal vztahy se svými bližními, odpustil svým viníkům a naopak své viníky žádal o odpuštění, a konečně poté, co veškerý svůj pozemský život vložil do rukou Božích, a tedy souhrnem poté, co správně a žádoucně odpověděl na hlavní vyznavačskou část předsmrtného dotazníkového šetření, mohl se pomocí dalších okruhů otázek konkrétně vztahovat k jednotlivým nabídkám katolické předsmrtné naděje a útěchy.

První takovou nabídkou bylo nahlédnutí své smrti v zrcadle Kristovy vykupitelské smrti na kříži. Nemocnému byl předložen kříž (*Crucem porrigendo*),

---

tomto světě, a budoucně v slávě věčné věčí slávu nežli sobě vinšuješ? R[esponsum] *Vinšuji.“* TAMTÉŽ, s. 10-11.

[163] Srov. *„Nepochybně taky ponížene žádáš, aby všichni, kterékoliv si jakýmkoliv způsobem rozhněval, aneb jakoukoliv křivdu učinil, tobě milostivě a srdečně odpustili? R*[esponsum] *Žádám.“* TAMTÉŽ, s. 11-12.

[164] Srov. *„Nepochybně umříti chceš rád, obzvlátně proto, že již víc nebudeš moct hřešiti, a víceji Boha uraziti? R*[esponsum] *Rád umříti chci. Žádáš taky nepochybně srdečně hned v tom okamžení jak duše z těla vyjde, Boha viděti, milovati, a jej se všema svatýma na věky chváliti? R*[esponsum] *Ach žádám. Žádáš taky, aby všechno tvoje vdychání, byly laskavé k Bohu střely, a všechna srdečná hnutí byly nejdokonalejší lásky k Bohu znamení? R*[esponsum] *To jedině žádám. Taky-li ještě všechny života tvého ostatky božské lásce obětuješ, jako i všechny předešlého života hnutí Bohu obětované vinšuješ? R*[esponsum] *Obětuji a vinšuji.“* TAMTÉŽ, s. 12-13.

aby mohl své bolesti a trápení vložit do ran a bolestí Kristových. Ve svém umírání se měl setkat s Kristem, za něj a vůbec za každého člověka ukřižovaným, a vložit v něj celou naději svého spasení. Kristova smrt a jeho rány se nemocnému měly stát útočištěm *„před tváří rozhněvaného Boha Otce“*, do rukou Kristových měl nemocný poručit svou duši.[165]

Dále byl nemocnému předložen obrázek blahoslavené Panny Marie (*Imaginem Beate Virginis Mariae porrigendo*), u níž mohl rovněž hledat útěchu v posledních chvílích svého života a poručit se v její *„mateřské milosrdenství“*. S pomocí Panny Marie se nemocný měl setkávat po celý čas svého zdejšího bytí,[166] a tak poručit se v její mateřské milosrdenství v hodině smrti bylo zcela přirozeným vyústěním dobové mariánské úcty.[167] Blahoslavenou Pannu Marii měl nemocný žádat, aby k němu pozvedla své *„milosrdné oči“* a přimluvila se u plodu života svého, aby se k nemocnému *„po tomto putování“* (v dobrém) obrátil. V blahoslavenou Pannu Marii mohl a měl nemocný skládat po Bohu svou druhou naději v získání spásy. Pannu Marii měl také *„se vším milovat“*, a to za

---

[165] Srov. *„Znáš-li obraz tento vykupitele tvého Krista Ježíše pro tebe ukřižovaného? Miluješ-li jej a klaníš-li se aspoň s srdcem jemu? R*[esponsum] *Znám, miluji a klaním se. Skládáš-li v něj celou naději tvého spasení? R*[esponsum] *Skládám, a v něj naději mám. Taky-li v ranách jeho nejsvětějších před tváří rozhněvaného Boha Otce skrytý býti žádáš? R*[esponsum] *Poníženě žádám. Taky-li v nejsvětější ruce jeho duši tvou poroučíš? R*[esponsum] *Poroučím.“* TAMTÉŽ, s. 13-14.

[166] Srov. *„Hle nejmilejší duše, hle matka tvá, zdali v mateřské její milosrdenství se docela poroučíš? R*[esponsum] *Poroučím. Zda-li ji za všechno dobrodiní, které tobě přes celý čas živobýtí tvého prokázala, děkuješ? R*[esponsum] *Poníženě žádám a jí děkuji.“* TAMTÉŽ, s. 14.

[167] K mariánské úctě (*pietas mariana*) v době baroka srov. Wolfgang BEINERT – Heinrich PETRI, *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984; Werner FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991; Rebekka HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991. Dále srov. např. Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, zvláště s. 183-280; Miroslav NOVOTNÝ, *Mariánské družiny na jihu Čech od konce 16. do počátku 20. století*, JSH 71, 2002, s. 5-43; Karl VOCELKA, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou*, Folia Historica Bohemica 18, 1997, s. 225-239.

předpokladu, kdyby více než jedno srdce měl; srdcem svým měl cele milovat svého Boha.[168]

Nemocnému mohl dále v hodině smrti přispět a pomoci, společně s andělem strážným, též svatý patron, jehož obrázek měl být nemocnému rovněž ukázán (*Imaginem sancti patroni porrigendo*).[169] I přímluva svatého v hodině smrti neměla být pro nemocného něčím neobyčejným, nemocný ji mohl očekávat, neboť po celý čas svého života měl uctívat svého patrona s obzvláštní pobožností.[170]

V jedné řadě s nebeskými přímluvci a pomocníky byl za čtvrté vzýván i otec nemocného (*Religioso imaginem Patriarchae seu Fundatoris porrigendo*). Otec měl být prošen o odpuštění, že jej nemocný ve svém životě řádně nectil, že se nechoval podle jeho naučení a jeho čest podle možnosti mezi lidmi nerozšiřoval. Následovně po smíření s otcovskou patriarchální autoritou se měl nemocný se *„synovskou náchylností“* poručit *„v otcovskou jeho lásku*

[168] Srov. *„Taky-li ji vroucně žádáš, aby své milosrdné oči k tobě obrátila, a Ježíše, plod života svého po tomto putování k tobě obrátila? R*[esponsum] *Ach žádám. Taky-li v ní po Bohu druhou naději k zejskání tvého spasení skládáš? R*[esponsum] *Skládám. Kdybys více, než jedno srdce měl, taky-li bys Marii se vším miloval? R*[esponsum] *Miloval.“ Poslední duchovní kšaft*, s. 14-15.

[169] K úctě ke svatým obecně srov. Stephan BEISSEL, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter*, Darmstadt 1988; Albert Christian SELLNER, *Immerwährender Heiligenkalender*, München 2001; Bruno STEIMER, *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung I-III*, Freiburg im Breisgau – Wien 2003. Dále k uctívání svatých v době baroka srov. Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století) III. Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006, zvláště s. 74-75; Georg SCHREIBER, *Die vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol*, Innsbruck 1959; Rebekka HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr*.

[170] Srov. *„Hle obraz svatého patrona tvého, svatého N. jehožto sis s obzvláštní pobožnosti, dokud si zdráv byl, ctil, žádáš-li aby ti s angelem tvým strážcem umírajícímu přispěl a při tobě byl? R*[esponsum] *Žádám.“ Poslední duchovní kšaft*, s. 15.

a ochranu", a to i proto, že otec byl tím, kdo měl v okamžiku smrti přijmout duši nemocného, dovést ji k Bohu a v nebi ji *„spojit"* se svými syny.[171]

Vzývání otce jako jedné z nejdůležitějších postav v okamžiku smrti, a sice jako prostředníka mezi tímto a oním světem, je jedinečným vyjádřením zásadní role otcovské autority a současně i dokladem patriarchálně uspořádaného světa a společnosti v čase raného novověku. Svět patriarchálně řízených vztahů a patriarchální autority byl ve správných odpovědích vždy znovu reprezentován a potvrzován, a tak i stále znovu zakládán a přijímán.

Nemocný mohl dále hledat útěchu a oporu ve jmenování *„nejsvětějších jmen Ježíš, Maria"*. Pronášení a opakování těchto svatých jmen v hodině smrti bylo spojeno s udělením *„všech odpustků"*. Nestačilo ovšem pronášet pouze tato svatá slova, opakování jmen Ježíš, Maria mělo v sobě zahrnovat i lítost; nemocný měl při výslovném jmenování své první i druhé naděje na svou spásu litovat svých hříchů.[172] K Ježíši (Kristu)[173] se mohl a měl vztahovat proto, že jej svou smrtí na

---

[171] Srov. *„Hle otec tvůj, lituješ-li žes jej tak jakžs povinnen byl, v životě tvým nectil, žes to, co tobě v pravidle předepsal, nedbanlivě zachovával, žes čest jeho podlé možnosti mezi jinšíma nerozmnožoval? R*[esponsum] *Ach lituji. Mezi tim, taky-li předce synovskou náchylnosti v otcovskou jeho lásku a ochranu se poroučíš? R*[esponsum] *Poroučím. Žádáš jej nepochybně ponížene, aby duši tvou při smrti přijal, k Bohu dovedl, a s svýma synami, s tvýma bratrami ji v nebi spojil? R*[esponsum] *To jedině od otce, ačkoliv nehodný syn, žádám."* TAMTÉŽ, s. 16-17.

[172] Srov. *„Chceš-li býti oučastný všech odpustkův, které všem zkroušeným, a nejsvětější jméno Ježíš, Maria jmenujícím při poslední hodince smrti se udělují? R*[esponsum] *Ach chci, a k tomu konci lituji srdečně z pouhé lásky k Bohu, všechněch hříchův mých, a s tou největší poníženosti jmenuji; Ježíš, Maria."* TAMTÉŽ, s. 17.

[173] Jméno Ježíš se začalo častěji používat a vyslovovat významněji až od poloviny 15. století, což souviselo s nárůstem významu kultu svatého Josefa; svatý Josef měl právě tímto jménem pojmenovat dítě své ženy. Zatímco jméno Kristus bylo především spojováno s křížem a utrpením, jméno Ježíš spíše vyjadřovalo lidštější tvář Boha vykupitele, který právě v průběhu a zvláště ke konci středověku získal nejen lidskou rodinu (trojice Josef, Marie, Ježíš), ale také lidské přátele (svaté). Zdůraznění lidského rozměru Božího syna skrze vyslovované jméno (Ježíš) umožňovalo zaujetí bližšího a důvěrnějšího vztahu, koncepce svaté rodiny se odrazila v dějinách rodin lidských. Srov. John BOSSY, *Křesťanství na západě. 1400-1700*, Praha 2008, s. 19-24.

kříži měl vykoupit z trestu za dědičný hřích[174] i z trestů za jeho hříchy, a rovněž i proto, že v Kristových ranách a smrti mohl hledat konkrétní útěchu. (Panna) Marie se za nemocného měla přimlouvat po celý čas jeho pozemského života, a tak nemocný mohl a měl doufat, že se za jeho spásu bude přimlouvat i v hodině jeho smrti.[175] Při závěrečném napomenutí nemocnému je vedle jmen Ježíš, Maria uveden i Josef, biblický manžel Panny Marie a známý barokní patron dobré smrti.[176] Nemocný měl opakovat ve svém srdci a svými ústy nejsvětější jména Ježíš, Maria, Josef, *„aby ty svaté slova byly poslední života konec, a začátek života věčného.“*[177]

---

[174] K vnímání dědičného hříchu v pololidovém diskursu doby baroka např. srov. Miloš SLÁDEK – Lucie PEISERTOVÁ – Tomáš BREŇ (edd.), *Martin z Kochemu. Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší matky Marie Panny*, Praha 2007, s. 104-106. Nejnověji obecně k problematice dědičného hříchu srov. Tomáš MACHULA, *„Je možná nová teologie dědičného hříchu?“*, Studia theologica 10, 2008, č. 4, s. 14-32; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *K problematice tak zvané „nové teologie dědičného hříchu“*, Studia theologica 11, 2009, č. 1, s. 80-88.

[175] K tomu srov. jednu ze základních modliteb katolické církve, a to modlitbu *Ave Maria* (*Zdrávas Maria*). Tato modlitba se ve své první části odvolává na biblický text; archanděl Gabriel měl Marii zvěstovat, že počne a porodí syna (Lk 1, 28-31), Alžběta měla Marii oslovit jako *„požehnanou mezi ženami“* (Lk 1, 42). První část modlitby je doložena jako součást modlitby hodin a různých pobožností již v 11. století. Druhá část (*„Sancta Maria, Mater Dei, / ora pro nobis peccatoribus / nunc et in hora mortis nostrae.“*) byla k modlitbě připojena jako prosba o přímluvu v hodině smrti ve 13. století. Srov. Remigius BÄUMER (ed.), *Marienlexikon*, sv. 1, St. Ottilien 1988, s. 309-317; W. BEINERT – H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde*, s. 368-371.

[176] Svatý Josef měl být manželem Panny Marie a pěstounem Ježíšovým. Měl provázet Marii do Betléma, s ní a s Ježíšem utéct před Herodem do Egypta a následně se vrátit do Nazareta, kde se pak měl dále věnovat svému tesařskému řemeslu. Zmiňují se o něm evangelisté Matouš a Lukáš při líčení Ježíšova dětství, ostatní zprávy jsou apokryfní. Jeho svátek se začal slavit nejprve na východě (asi v 9. století), od 10. století se objevuje v kalendářích na Západě. V Římě se slaví od roku 1479 a v roce 1621 byl zaveden v celé latinské církvi. Roku 1654 byl připočten k českým patronům. V čase baroka byl také uctíván jako patron dobré smrti. Jeho památka se slaví 19. března. Vera SCHAUBER - Hans Michael SCHINDLER, *Rok se svatými*, Kostelní Vydří 1997, s. 110-111.

[177] *Poslední duchovní kšaft*, s. 19.

Takto utěšen a připraven na přijetí smrti byl nemocný na závěr dotazován na záležitosti ohledně svého světského jmění a majetku, zda-li vyrovnal všechny dluhy, co se týče cti, peněz a jakýchkoli cizích věcí, zda-li navrátil to, co nespravedlivě zadržoval. Poslední otázky zjišťovaly, zda-li nemocný vyhotovil svou poslední vůli (kšaft), zda-li náležitě (podle práva) rozvrhl svou pozůstalost a zda-li je ještě něco, co by jeho svědomí zatěžovalo, s čím by se nechtěl ukázat *„před trůnem svrchovaného přísného soudce“*.[178]

Poslední duchovní kšaft jako kniha přípravy na dobrou smrt zde dokládá, že (dát) sepsat testament či vyslovit a dát vysvědčit svou ústní poslední vůli bylo jednou z hlavních podmínek dobré smrti. Význam vyhotovení závěti pro šťastné umírání a šťastný přechod na onen svět podtrhuje místo a čas, kdy je položena otázka po učinění poslední vůle. Dotaz na nemocného, zda-li řádně kšaftoval, přichází zcela v závěru. Dále následuje již jen všeobecná otázka po možném zatíženém svědomí a závěrečný text, v němž je formulován přechodový stav nemocného.

Učinit testament a řídit o svém pozemském statku a jmění je poslední podmínkou, kterou je třeba splnit, aby se člověk mohl odpoutat od tohoto světa a očekávat věčné. Ten, kdo by zemřel bez vyhotovení své poslední vůle, by umíral nepřipraveně a v okamžiku své smrti by byl skrze vlastnictví časných statků dosud svázán s tímto světem. Přechodový rituál smrti[179] by tak byl narušen v jedné ze svých podstatných částí, nemohl by proběhnout ve své úplnosti, a tak ani umírání, které činil známým a zřejmým, by nemohlo být známé a zřejmé, v dobových termínech dobré a šťastné.

---

[178] Srov. *„A naposledy nejmilejší N. je-li co, buď cti, neb peněz, neb jakýchkoliv cizích věcí se tejkající, co bys nespravedlivě zdržoval, neb spravedlivě navrátiti povinnen byl? R*[esponsum] *Je to, neb ono, aneb nic. Je-li kšaft aneb pozustalost statku tvého náležitě rozvržená? R*[esponsum] *Je, neb ne. Je-li ještě nětco co by svědomi tvé obtěžovalo, a sčím bys nechtěl před trůnem svrchovaného přísného soudce se ukázati? R*[esponsum] *Buď Bohu chvála nic není.*“ TAMTÉŽ, s. 17-18.

[179] Srov. Arnold van GENNEP, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1996, s. 136-153; P. BINSKI, *Medieval Death*. Obecně k rituálům v raném novověku srov. E. MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*.

Dvanáct výše uvedených okruhů otázek uzavírá závěrečný text, v němž je výslovně vyjádřen přechodový stav nemocného; ten již dále není poután tímto světem a současně dosud ještě nepatří do světa onoho. Nemocný byl otázkami a s nimi spojenými činostmi připraven na odchod z tohoto světa, prošel první odlučovací fází přechodového rituálu. Zatímco sám se již nyní nacházel ve stádiu liminálním, ostatní přítomní mohli vstoupit do mezního rituálového prostoru a času nejdříve až v okamžiku jeho smrti.

Prvním a zásadním momentem odlučovací fáze přechodového rituálu smrti bylo přijetí tří katolických svátostí, a sice svátosti pokání, svátosti oltářní a svátosti posledního pomazání. Tyto svátosti jednak umožňovaly a současně předpokládaly, že nemocný se smířil se svým svědomím a bližními a svůj život vložil do rukou Božích.

Takto připraven pak s dobrou a silnou myslí přijal již svou blízce přítomnou smrt, a přitom doufal v božskou dobrotu a v *„zásluhy umučení“* svého vykupitele Ježíše Krista. Místo péče a starosti o časné a pomíjející zboží tohoto světa se nemocný staral o své spasení a toužil po nebeském blahoslavenství. Svou naději vkládal do ran ukřižovaného Krista a jmenoval nejsvětější jména Ježíš, Maria, Josef, při jejichž opakování měl najít svého života konec a naleznout začátek života věčného, *„do něhož tě nechť vzyti ráčí Ježíš Kristus, Pán, stvořitel a vykupitel tvůj, jenž živ jest a kraluje Bůh na věky věkův, Amen.“*[180]

[180] Srov. *„Tedy nyní nejmilejší N. stvoření Boží, poněvadž skrze milost božskou již všema svátostmi seš zaopatřený, v božské ruce dokonale odevzdaný, s Bohem, s bližním a svědomím smířený, nic jinšího nepozůstává; než abys smrt od Boha tobě zřízenou, s dobrou a silnou mysli přijal, v božskou dobrotu, a v zásluhy umučení vykupitele tvého Krista Ježíše pevně doufal, kalich těch smrtedlných bolestí, a ouzkostí od Krista tobě připitý až do poslední, která ještě pozustává, krupěje, směle vypil, všelikou již peči a starost o časné a pomíjející zboží zanechaje, jedině na tvé spasení myslil, k nebeskému blahoslavěnství toužil, v Bohu ustavičně se kochal, v ranách nejsvětějšího Krista ukřižovaného se obíral, a nejsvětější jména Ježíš, Maria, Josef, v srdci, v ustech opakoval, aby ty svaté slova byly poslední života konec, a začátek života věčného, do něhož tě nechť vzyti ráčí Ježíš Kristus, Pán, stvořitel a vykupitel tvůj, jenž živ jest a kraluje Bůh na věky věkův, Amen.“ Poslední duchovní kšaft,* s. 18-20.

2.3 Rozjímání o barokním pekle aneb *„ i ty sstupůj za živa často do pekla, aby se*[s] *tam po smrti ne-dostal“*[181]

Peklo se v čase baroka těšilo svému rajskému věku. Obrazy a popisy pekla a pekelných trestů a trápení provázely člověka od ranního vstávání až po večerní uléhání a někdy i ve spánku a snech. Člověk se s peklem setkával nejen v kázáních, katechismech a v modlitbách, ale také na nejrůznějších obrazech a příležitostných tiscích, na stěnách kostelů, v duchovních písních, stejně jako v lidových příbězích a pohádkách. Věčný pekelný žalář obepínal celý svět a myšlení člověka barokní doby.[182]

V popisech a představách pekla se odrážela dobová společnost a její řád, strachy a úzkosti společnosti jako celku, stejně jako konkrétní strachy a úzkosti jednotlivých lidí; současně však představy pekla byly zrcadlem, v němž se křivě odrážely nejrůznější naděje a touhy tehdejšího světa.

Představy pekla a ďábla měly v čase baroka sloužit k tomu, aby v lidech vyvolávaly hlubokou úzkost, jež je měla vést k odřeknutí se Zlého a k obrácení se k Dobru. Zjednodušený protiklad Božího království a Satanovy říše měl jen zastírat jejich absolutní jednotu, ďábel měl a mohl konat jen s formálním souhlasem všemohoucího Boha. *„Účelem krajní teatralizace tohoto motivu odvěkého kosmického souboje je, aby čtenáři pochopili, že Bůh skutečně existuje, i když je skrytý,“* píše francouzský historik Robert Muchembled a dodává, že bdělému oku vševědoucího a všemohoucího Boha nic neujde a nic se nestane bez

[181] Citace pochází z *Rozjímání o pekle* z kancionálu Jana Josefa Božana *Slaviček rájský* vydaného roku 1719. J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 302.

[182] Srov. např. Robert MUCHEMBLED, *Dějiny ďábla*, Praha 2008, s. 159-167. Dále srov. Georges MINOIS, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1996; Herbert VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1994.

jeho svolení, a proto také motiv oka Božího může být metaforou nevyhnutelného trestu za každý přestupek.[183]

Barokní představy pekla nebyly a ani nemohly být jednostejné, odpovídaly nejen dlouhodobým, ale i aktuálním společenským potřebám a tlakům, odrážely postupné proměny mentality barokní doby a současně přispívaly k jejím proměnám. Společnost barokní doby nacházela v představách pekla fresky svých projekcí, svou pravou i odvrácenou tvář, nebo lépe s přihlédnutím k proměnám, své pravé i odvrácené tváře.

Nejznámější a do značné míry typickou představu pekla barokní doby nabízí *Věčný pekelný žalář* italského jezuity Giovanniho Battisty Manniho, oblíbená, často čtená a široce rozšířená kniha, kterou do češtiny převedl Matěj Václav Šteyer a která poprvé česky vyšla v roce 1676;[184] současně kniha, již Josef Dobrovský měl za *„das schreklichste aller Bűcher“* a Josef Jungmann za *„nejhroznější ze všech knih českých“*.[185] Manniho *Věčný pekelný žalář* živě a barvitě popisuje v návaznosti na Dantovu *Božskou komedii* mučení a hrozná utrpení, kterým budou vystaveni hříšníci v *onom přehrozném místě*, které *„jest země tmavá, přikrytá mrákotou smrti, země bídy a temností, kdež jest stín smrti, a není žádný řád, ale věčná hrůza přebývá“*.[186]

Představu pekla první třetiny 18. století lze např. nahlédnout v *Rozjímání o pekle*, jež je jako jeden ze čtyřiceti prozaických textů součástí kancionálu z doby mladšího baroka, který v roce 1719 vyšel tiskem pod názvem *Slaviček rájský*[187]

---

[183] R. MUCHEMBLED, *Dějiny ďábla*, s. 164-165.

[184] Kniha *Věčný pekelný žalář* italského jezuity Giovanniho Battisty Manniho (1606-1682) se v českých zemích za života svého překladatele Matěje Václava Šteyera (1630-1692) dočkala dvou vydání: nejprve vyšla v roce 1676 v jezuitské tiskárně v Praze a roku 1679 u pražského tiskaře Daniela Michálka. Další dvě vydání jsou z roku 1701, přičemž jedno je opět z jezuitské tiskárny v Praze a druhé z akademické tiskárny v Trnavě. Martin VALÁŠEK (ed.), *Giovanni Battista Manni. Věčný pekelný žalář. Do češtiny převedl Matěj Václav Šteyer*, Brno 2002, s. 236.

[185] TAMTÉŽ, s. 254.

[186] TAMTÉŽ, s. 9.

[187] *Slaviček rájský* byl vytištěn tři roky po smrti svého autora Jana Josefa Božana v roce 1719 u Václava Jana Tybelyho v Hradci Králové. Vydání kancionálu bylo v rámci Tybelyho aktivit

a jehož autorem či editorem byl Jan Josef Božan.[188] Kancionály mladšího baroka pravidelně obsahovaly nejen písně nové, ale i mnohé písně starší.[189]

Božan, stejně jako jiní sestavovatelé kancionálů, některé starší písně upravoval, krátil či rozšiřoval, jiné ponechal v jejich starších podobách. *Rozjímání o pekle* je zřejmě vlastním textem Božanovým a jako takové je dokladem jedné možné představy pekla v prvních desetiletích 18. století; současně tato představa byla představou vzorovou, jako součást kancionálu a vzorové rozjímání se mohla přímo či nepřímo, např. i prostřednictvím inspirace v nejrůznějších kázáních, šířit do nejširších vrstev společnosti barokní doby.

Kancionál vyšel zřejmě ve vysokém nákladu a v 18. století byl hojně používán. Mezi jeho vlastníky patřily především kostelní kůry a zámožnější jedinci. Širší vrstvy se s kancionálem a jeho myšlenkovým obsahem seznamovaly především v souvislosti s chrámovým prostorem, nejčastěji při společném zpěvu. Majetky kostelních kůrů ukazují, že kancionál byl značně rozšířen především ve

---

výjimečným počinem. Tybely tiskl od roku 1711, v drtivé většině levné kramářské tisky. Teprve později, od dvacátých let 18. století, v souvislosti s obnovenou vlnou protireformace ve východních Čechách začal pravidelněji tisknout obsáhlejší a náročnější díla (např. Antonína Koniáše). Veškeré náklady na vydání kancionálu vzal na sebe hrabě František Antonín Špork, zřejmě na základě pravděpodobné Božanovy žádosti. J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 8.

[188] Jan Josef Božan se narodil ve slezském Frýdku v roce 1644. Krátce působil jako farář v Úboči u Domažlic, od roku 1683 až do své smrti v roce 1716 v Chroustovicích u Chrudimi. Podle závěti z 22. 6. 1716 a inventáře jeho majetku víme, že žil ve velmi skromných poměrech a že měl ke své potřebě jen malou knihovnu. Bez odkazu na pramen jsme informováni o jeho kněžské dráze. Uvádí se, že poté, co byl propuštěn z vratislavské diecéze do pražské, byla mu během let 1679 až 1681 udělena nižší svěcení a nakonec i svěcení kněžské. Vedle kancionálu *Slaviček rájský* není známa jiná Božanova literární práce. TAMTÉŽ, s. 7.

[189] Rozsáhlé kancionály mladšího baroka již nejsou dílem jedné výrazné autorské osobnosti (např. Adam Michna z Otradovic, Felix Kadlinský, Fridrich Bridel, Jiří Třanovský), jako tomu bylo u kancionálů staršího barokního období, ale mají ráz anonymní a kolektivní. Prvním z nich je *Kancionál český* Matěje Václava Šteyera z roku 1683 (čtvrté vydání z roku 1712 obsahovalo již téměř tisíc písní), dalšími pak *Capella regia musicalis* (1694) Václava Karla Rovenského, zde uváděný *Slaviček rájský* Jana Josefa Božana a *Cytara Nového zákona* (1727) Antonína Koniáše. TAMTÉŽ, s. 5.

východních Čechách, četné jsou doklady o jeho užívání z regionu Slezska a severní Moravy, a to ještě v 19. století.[190] Kancionál byl ovšem dobře znám i na jihu Čech.[191]

Slaviček rájský je především souborem českých duchovních písní; nemalou zvláštností však je, že obsahuje i soubor čtyřiceti prozaických rozjímání, v nichž jsou průběžně „vysvětlovány" a komentovány jednotlivé části liturgického roku i základní myšlenkové kategorie světa barokního člověka, mezi něž patřila např. kategorie hříchu, smrti, nebe, pekla apod. Autorem těchto rozjímání je s velkou pravděpodobností samotný Jan Josef Božan, který je ovšem vytvořil a sepsal s vydatnou pomocí nejrůznějších pramenných a literárních zdrojů, za pomoci Bible, teologické a katechetické literatury, předmluvy ke *Kancionálu českému* Matěje Václava Šteyera či *Uzdy duchovní* (1. vydání 1672) rektora opavské jezuitské koleje Vojtěcha Martinedesa.[192]

Jednotlivé prozaické texty nesou v nadpisech označení *„rozjímání"* nebo *„přemyšlování"*, ale jejich charakter názvu ne zcela přesně odpovídá; jejich smyslem není předložení subjektivní úvahy, ale naopak směřují k bezprostřednímu ovlivňování a výchově publika, většina z nich se blíží žánrovému modelu kázání. Formě kázání odpovídají i svou tématikou, v níž je sledován průběh liturgického roku, vstupními výklady úryvků z Bible i využitím prostředků rétorického stylu (otázky, exklamace, oslovení, enumerace apod.).[193]

Božan v předmluvě uvádí, že mohou plnit funkci kázání především pro ty, kteří v neděli nemohou navštívit kostel: *„odkudž doufám, že práce na tento kancionál vynaložená, nebude stracená, nýbrž s pomocí svrchovaného Pána*

[190] TAMTÉŽ, s. 10.

[191] K tomu srov. dochované tisky kancionálu *Slaviček rájský* zachycené v *Knihopisu českých a slovenských tisků od doby nejstarší do konce 18. století*, např. v online verzi Knihopisu digital: http://db.knihopis.org/l.dll?cll~1207 (23. 2. 2009).

[192] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 11. K tomu srov. Vojtěch MARTINEDES, *Uzda duchovní všem pobožným dušičkám spasení věčného žádostivým velmi prospěšná, z Písma svatého a z rozličných učitelů duchovních zpravená a zformovaná*, Praha 1672 (*Knihopis*, č. 05364).

[193] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 12.

mnohým, zvláště pak těm prospěšná, kteří v neděli a ve svátek doma pro opatrování přibytků, neb z jiné slušné příčiny zanechání, z této kníhy nábožně čísti a spívati budou.“[194]

Rozjímání a přemyšlování se v závěrečné části kancionálu věnují eschatologickým tématům, otázce věčnosti a záhrobního světa. Ačkoli problematika pekla a záhrobí byla častou součástí mnohých barokních děl, lze u Božanových rozjímání určit jednu výraznou inspiraci, a sice náhledy pekla a vůbec onoho světa v dobové jezuitské literatuře.[195] Božanova rozjímání lze tak např. klást i do souvislosti s Manniho *Věčným pekelným žalářem*. Přitom ovšem text zde pojednávaného *Rozjímání o pekle* především využívá na několika místech již zmíněné *Uzdy duchovní* jezuity Vojtěcha Martinedese.[196]

Rozjímání o pekle je uvozeno biblickým citátem z deváté kapitoly evangelia svatého Marka, v němž je přímo zmíněno peklo a oheň, který nehasne: *„Bude-li tebe horšiti ruka tvá, utni ji: dobréť jest tobě mdlému vjíti do života, nežli dvě ruce majícímu, jíti do pekla, v oheň neuhasitelný: kdež červ jejich neumírá, oheň nehasne.“*[197] Prostřednictvím uvedeného citátu se skutečnost pekla může opřít o autoritu biblického textu. Peklo je v něm spojováno s ohněm a s bolestmi, které vysoce přesahují bolesti tohoto světa. Lépe je prý přijít na tomto světě o ruku, než přijít s oběma do pekelného ohně.

Peklo je představeno jako žalář, žalář mnohem horší než *„hrozné žaláře“* a *„šatlavy smrduté“* světských pánů a vládců, které jsou určeny pro *„veliké*

---

[194] TAMTÉŽ, s. 46.

[195] TAMTÉŽ, s. 13.

[196] Dílo jezuity a rektora opavské jezuitské koleje Vojtěcha Martinedese *Uzda duchovní* bylo poprvé vytištěno v roce 1672, následně pak ještě v letech 1675 a 1702. Kniha se nachází v soupisu pozůstalosti Jana Josefa Božana. J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 334.

[197] TAMTÉŽ, s. 301. Biblický citát odkazuje jako na svůj zdroj na Mk 9, 42, přičemž motiv ruky se vyskytuje až ve verši následujícím (Mk 9, 43) a motiv červa až o několik veršů dále (Mk 9, 48). Evangelista Marek zde přitom připomíná a částečně cituje slova starozákonního proroka Izajáše: *„Až vyjdou, spatří mrtvá těla mužů, kteří mi byli nevěrní. Jejich červ neumírá, jejich oheň neuhasne; budou strašlivou výstrahou všemu tvorstvu“* (Iz 66, 24).

zločince“, a současně také jako mučírna. Nejvyšší vládce, Pán Bůh všemohoucí, měl připravit tento žalář a mučírnu pro *„ďábly proklaté“* a pro *„lidi bezbožné“*.[198]

Peklo bylo tradičně místem výkonu trestu za hříchy, jichž se člověk dopouštěl na tomto světě. Mělo být místem mučení a všelijakých trápení. Světské žaláře či vězení až do 18. století nebyly chápány jako trest, trestem samo o sobě se vězení mělo stát až v důsledku reformních osvícenských zákoníků z přelomu 18. a 19. století. Během raného novověku bylo vězení spíše předpokladem trestu a dlouho mělo spíše preventivní charakter; užívalo se pro dlužníky, ve formě vyšetřovací vazby a také jako forma zajištění odsouzence před popravou. Nicméně i tak mohlo znamenat poměrně dlouhé zadržení a omezení svobody pohybu, neboť trestní procesy se často vlekly i po několik let, a tak se i skutečně stát trestem samo o sobě.[199]

Podle Michaela Foucaulta je vězení disciplinárním dodatkem k novodobé organizaci moci, mělo se zrodit v souvislosti s disciplinační politikou raného novověku.[200] Vězení má být spíše než dědictvím temných a třeba i smrdutých

[198] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 301.

[199] D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství*, s. 50-51.

[200] Pojem disciplinace, resp. sociální disciplinace zavedl do německé historické vědy již v roce 1969 Gerhard Oestreich jako nástroj, jak lépe uchopit pojem absolutismu. Proces disciplinace studoval především v rovině státní moci a byrokracie, disciplinace měla vést k prosazení politických cílů a zájmů mezi obyvatelstvem státu. Disciplinace jako historiografický koncept rovněž sloužila k popsání dlouhodobých mocensky podbarvených transformačních procesů v čase raného novověku a později i pro studium srovnatelných procesů v 19. a 20. století. Koncept disciplinace byl ovšem vícekrát kritizován, a to zvláště proto, že se přednostně soustředil na pohled z pozice (státní) moci. Srov. Heslo *Gerhard Oestreich (1910-1978), Historiker*, in: Neue Deutsche Biographie, sv. 19, Berlin 1999, s. 463n; Brigitta OESTREICH (ed.), *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1980; Heinz SCHILLING (ed.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994; Anja JOHANN, *Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2001(= Studien zur Frankfurter Geschichte 46). Michel Foucault na rozdíl od Oestreicha nechápal disciplinaci jako jednostranný tlak vrchnosti na masy poddaných, ale jako působení anonymních technologií moci, které se nejdříve mají uplatňovat na okrajích společnosti (vězení, kasárna, škola, klinika) a teprve v průběhu 18. a 19. století proniknout celou společností.

středověkých kobek *„novou technologií“*, založenou v čase 16. až 19. století na souhře *„celého souhrnu procedur, určených k rozvržení, kontrolování, měření, drezúře jednotlivců tak, aby se stali současně učenlivými a užitečnými“*.[201]

V přítomném *Rozjímání o pekle* z počátku 18. století je peklo stále ještě především místem výkonu trestu, ne trestem samo o sobě, je místem přehrozných věčných muk. S rodícím se moderním vězením má společný zvláště vztah k (světské) moci, a tak i k disciplinační politice své doby. Je místem, jehož „skutečnost“ zakládá možnost (pro ty, kdo operují jeho skutečností) rozvrhovat, kontrolovat a měřit, dohlížet a trestat. Současně je takový obraz pekla zrcadlem dobových i čistě světských disciplinačních snah a technik, zrcadlem nového moderního vězení.

Peklo je určeno proklatým ďáblům a bezbožným lidem. Člověk, resp. *„každá Bohu milá duše, která to činí, k čemu jest na svět od Boha stvořená, nemá se nic obávati smrti věčné, a toho hrozného pekelného žaláře“*.[202] Ty duše, které *„Boha milují a v jeho lásce a milosti setrvají“*,[203] mohou slyšet totéž, co měl podle deuterokanonických přídavků říci král Asverus královně Esther, když proti právu a zápovědi vešla do královského paláce. Před tváří svého krále leknutím zbledla a upadla a on jí řekl: *„Neboj se, ját sem bratr tvůj, neumřeš, nebo ne pro tebe, ale pro jiné všecky to právo ustanoveno jest.“*[204] Těmi jinými jsou *„samí čerti“* a *„jiní všichni“*, kdo *„proti právu a Zákonu Božímu hřeší a rady ďábelské následují“*.[205]

Vedle Božího zákona a ďábelských rad či pokušení se zde objevuje motiv práva, které je dané a ani nemusí být více určeno, neboť je zřejmě „přirozeně“

Srov. Michael FOUCAULT, *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*, Praha 2000. Dále srov. např. Michael RUOFF, *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, München 2007.

[201] Citováno podle D. TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství*, s. 51. Srov. M. FOUCAULT, *Dohlížet a trestat*, s. 317n.

[202] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 301.

[203] TAMTÉŽ, s. 301.

[204] TAMTÉŽ, s. 301. Srov. Est 5, 1a-f.

[205] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 301.

jasné a známé. Nejen Boží zákon, ale i přirozené právo je zde ještě vetkáno do sítě hříchu a pekelné odplaty. Kdo přestupuje Boží zákon i přirozené právo, je *„bohaprázdným hříšníkem“*[206] a jedině on a samotní ďáblové se mají proč pekla bát. Peklo již není hrozbou pro všechny, týká se jen některých, a sice těch opravdu bezbožných, bohaprázdných hříšníků. Dokud si peklo nárokovalo každý hřích, mělo nárok na každého člověka. Rozlišením mezi hříšníky je peklu upřena univerzální personální působnost. Peklo již více není skutečností, která by hrozila všem hříšníkům. Skutečnost takového pekla už není tolik strašlivá; strach, který poutal lidské jednání a činnosti tohoto světa na onen svět, ztratil svou sílu a svou svrchovanost.[207]

Barokní člověk a konkrétně např. písecké měšťanky a měšťané tak na začátku 18. století mohli např. slyšet nejen strašlivá slova svého děkana Bohumíra Hynka Josefa Bílovského, že *„každý, když hřeší, tak tehdy každý reus est gehennae ignis, hoden jest ohně a bití neskončeného,“*[208] ale také slyšet či číst slova útěchy a naděje: *„Neboj se tedy o Boha milá Esthero, dušičko křesťanská;*

---

[206] TAMTÉŽ, s. 301.

[207] V souvislosti s dokonalejším zvládáním a postupným (?) umenšováním strachu z pekla a pekelných trestů během doby baroka je jistě zajímavé zjištění francouzského historika Roberta Muchembleda, který na základě svého studia francouzského pramenného materiálu ukázal, že postava ďábla zvláště v letech 1620-1630 začala u vzdělaného publika ztrácet svou někdejší prestiž. Mělo se tak dít pod vlivem příruček správného chování; vzdělané publikum mělo začít kontrolu svých vášní a pudů uplatňovat v praxi. Strach z hříchu tak měl získat silnou konkurenci ve snaze správně se chovat, dobře a vybroušeně se vyjadřovat. Strach z hříchu měla nahradit společenská uhlazenost, která měla být *„rozhodně snesitelnější než hrůza z démona“*. Období let 1620-1640 mělo být dobou triumfu modelu slušného člověka (člověk, který krotí své vášně) definovaného v příručkách správného chování. R. MUCHEMBLED, *Dějiny ďábla*, s. 161, 167. Uvedené zjištění je ovšem bez vlastního podrobného studia jen těžko přenositelné do jiných kontextů, tedy např. do prostředí (jiho)českých měst prvních desetiletí 18. století. Vlastní výzkum by si zasloužila otázka, kdy a nakolik se model slušného chování promítl do světa všednodenní zkušenosti (jiho)českých měšťanů.

[208] Srov. *Cantator cygnus, funeris ipse sui, mortis beate traditor* Bohumíra Hynka Josefa Bílovského z roku 1720. Zde citováno podle Miloš SLÁDEK, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000, s. 25, 37.

nebo tyto přehrozné věčné muky, které se tu vypisují, ne pro tebe, ale pro jiné všecky, totiž pro ďábly, a pro bohaprázdné hříšníky sou připravený.“[209]

Peklo jako *„místo, v němžto zatracenci zůstávají,“* mělo podle přítomného rozjímání svá další označení. Mohlo být nazýváno *„místem hněvu Božího“*, *„morem a jezerem ohnivým sírou hořícím“*, *„ohněm věčným neuhasitedlným“*, stejně jako *„ohněm zžírajícím* a *horkostí věčnou“*. Pro svou *„přílišnou hlubokost“* a proto, že *„se do něho stále bezčíslné duše lidské propadají“*, mohlo být také zváno *„propastí pekelnou“*. Peklo se mělo nacházet uprostřed země a mělo být *„na tisíc šest set honů“* dlouhé, široké a hluboké. Vzdálenost pekla od *„nejvyššího Nebe“* měla být větší než třicet osm milionů mil. Své jméno mělo peklo získat podle toho, že *„se v něm ustavičně pekou, mučí a trápí přebídní zatracený“*.[210]

Oheň vezdejšího světa měl být vůči ohni pekelnému ohněm *„jako malovaným“*, a to i přesto, že i oheň tohoto světa mohl čas od času, např. bylo-li vidět vroucí zvonovinu k slívání zvonů či *„v sklených hutích oheň se jiskřící“*, vyvolat v lidech takovou hrůzu, *„až vlasy mnohým vzhůru vstávají“*.[211] Oheň pekelný měl těla i duše pronikat a být tak náramně *„pálčivý“*, že moci a horkosti jeho *„žádný jazyk vymluviti, žádné pero dostatečně vypsati nemůže“*.[212] A s prorokem Izajášem bylo lze se ptát, *„kdož bude moci přebývati s horkostmi věčnými“* (Iz 33, 14), když člověk nemůže podržet v ohni vezdejším ani jeden prst po čas pouhé jedné čtvrthodinky.[213]

Pekelná muka neznají čas, jsou nadána věčností; opět jako doklad slouží biblický citát, a sice verš z knihy Zjevení, podle nějž budou zatracenci v pekle *„mučeni dnem i nocí, na věky věků“* (Zj 20, 10). Na bráně pekelné je prý zavěšen

[209] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 301.

[210] TAMTÉŽ, s. 301-302.

[211] TAMTÉŽ, s. 303.

[212] TAMTÉŽ, s. 303.

[213] TAMTÉŽ, s. 302.

nápis, kde je psáno, že *„z pekla není žádného vykoupeni“*.[214] Kdo do pekla jednou vejde, může si být jistý, že odtud již nikdy nevyjde.

Přitom podle verše žalmu, který byl připsán svatému (králi) Davidovi, bylo hříšným lidem vinšováno, *„aby za živa do pekla ssestoupili“* (Ž 55, 16). Mělo se tak dít v mysli, nikoli podle těla; hříšní lidé měli rozvážit, jaká hrozná muka je čekají, pokud by se neodřekli a neosvobodili od svých hříchů.[215] Myšlenkové sestoupení do pekla mělo být častou činností (hříšných) lidí, mělo jim napomoci, aby se tam po své smrti nedostali.[216] Peklo zde bylo nástrojem disciplinace a prostředkem vynucení požadovaného chování.[217] Vnější autorita určovala, co je správné, a prostřednictvím řízeného strachu měla jistou sílu si svou představu správného vynutit. Otázkou je, nakolik se podařilo vnější autoritě představu správného přenést prostřednictvím strachu do vnitřních světů jednotlivých lidí doby baroka a nakolik tito lidé onu představu sami internalizovali, nakolik s onou představou správného samostatně vnitřně zacházeli a operovali, nakolik ji také samostatně přijímali.

Člověk barokní doby měl během svého života často myslit a patřit na hrozná pekelná muka a následovat rady svatého Pavla, aby s bázní a strachem

[214] TAMTÉŽ, s. 302.

[215] Pojem hříchu, resp. pojem viny představuje v barokní kultuře jeden z dobových ústředních pojmů. Srov. R. MUCHEMBLED, *Dějiny ďábla*, s. 165.

[216] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 302.

[217] Podle francouzského historika Roberta Muchembleda lze v čase baroka rozlišit na základě analýzy tzv. tragických příběhů tři schémata vzájemných vztahů mezi přestupkem a trestem. V prvním schématu došla drtivá moc zákona svého naplnění a uskutečnění v brutálním a dokonalém trestu, ve druhém vše vrcholilo tragickou smrtí, která byla cenou za vzpouru proti Božímu či pozemskému pořádku; viníka měl zdrtit a případně rozdrtit sám Bůh, nebo si jej měl odnést sám ďábel, a viník tak byl pekelně či peklem potrestán za své pozemské provinění. Třetí schéma nabízelo řešení, které bylo na pomezí předchozích dvou schémat: potvrzovalo autoritu zákona, současně ale připouštělo a vyslovovalo patetický soucit s potrestanými provinilci. Tragické příběhy měly lidem předkládat a vnášet do jejich životů, a tak jejich životy ovlivňovat požadovaným směrem, poselství poslušnosti. R. MUCHEMBLED, *Dějiny ďábla*, s. 161.

vyhledával svou spásu (srov. Fm 2, 12), jemu byla určena slova *„s bázní a strachem spasení vašeho vyhledávejte“*.[218]

Křesťanské náboženství v čase baroka bylo náboženstvím strachu a nabízelo neutěšený pohled na člověka. Člověk měl svým životem procházet ve strachu, bát se tohoto i onoho světa; světa vezdejšího, aby se nemusel trápit věčně, a světa onoho, aby mohl doufat, že časná trápení nepřerostou a nepřejdou v trápení mnohem horší, v trápení věčná.

Věčná trápení vylučovala jakoukoli možnost potěchy. Zatracence na věčnosti nečekalo žádné, ani to nejmenší potěšení. Ten, kdo by na věky věků v pekelném plameni hořel, neměl mít žádného, kdo by jej těšil, kdo by mu polehčení učinil, kdo by mu pot z těla stíral. Každý člověk měl sám pro sebe rozhodnout, zda-li by tehdy nebylo lépe, *„aby se nikdy na svět nenarodil, nežli aby se do tak těžkých a nepřestálých muk k Jidášovi dostal.“*[219]

Sestoupil-li člověk ve své mysli do pekla, měl přeběhnout svýma očima rozličné pekelné mučírny, kde *„někteří budou složeni jako zbité ovce, aneb jako herynky v tuně, aneb jako cihly v peci vápené, a tam jako uhlí řeřavé, aneb jako železo rozpálené hořeti budou, a snášeti bolesti nepochopitelné“*.[220] Zcela nejspodněji, na dně *„tlačiti se budou od jiných zlí křesťané, kteří Boha poznali, a však vůle jeho nečinili: ach běda! Přeběda tomu, kdo tam bude!“*[221] Největším možným hříchem, který také stihne největší možný trest, je poznat Boží vůli a ve svém životě ji nenaplňovat a neřídit se podle ní. Tento náhled je opět výrazem a současně také prostředkem disciplinace, dohledu a kontroly nad člověkem raně novověkého světa.

Barokní křesťan, kterému bylo dáno poznání Božího zákona a Boží vůle a který by se tímto poznáním neřídil, měl být *„zlým křesťanem“* a jako takový měl očekávat ten nejhorší možný trest.[222] Zasloužit si jej měl po právu; protivil se Boží

[218] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 302.

[219] TAMTÉŽ, s. 303.

[220] TAMTÉŽ, s. 302.

[221] TAMTÉŽ, s. 302.

[222] TAMTÉŽ, s. 302.

vůli a de facto odmítl křesťanského Boha. Nebýt zlým křesťanem však ovšem také znamenalo přijmout to, co je za Boží vůli vydáváno. Znalost Boží vůle tak byla prostředkem označování, dohledu a kontroly nad jednotlivými křesťany, byla spojena s mocí posuzovat a řídit životy druhých.

Nejhorším možným hříchem nebylo zpochybnění, a třeba i opakované, nějaké konkrétní (podstatné) části tohoto vědění, ale samotné podstaty tohoto vědění. Nejhorší trest mohli očekávat ti, kdo by zpochybňovali a odmítali základní rámec konkrétních představ tzv. Boží vůle. Přijmout to, co bylo vydáváno za Boží vůli, znamenalo nejen úplné či neúplné přijetí vyžadovaných vzorců chování a jednání, ale také mocenské jurisdikce těch, kdo znalostí Boží vůle disponovali. Institut Boží vůle ve spojení se strachem z pekelných trestů představoval velmi důležitý mocenský nástroj, jak posuzovat, ovládat a řídit životy těch, kdo podobnou znalost neměli a mít nemohli.

Barokní peklo mělo své přesně dané prostorové uspořádání. Nejtěžší a nejhorší hříšníci měli být shromážděni v nejhlubší části pekla, ostatní, podle své typizované příslušnosti ke svému hlavnímu hříchu, měli být trestáni v jednotlivých mučírnách. V přítomném rozjímání jsou mučírny označeny také jako *„rozličné šachty“*, v nichž mají (hříšníci) *„svá trápení“*. *„Ožralci a opilci“* se mají nacházet v jedné šachtě, *„hněviví a zůřiví“* ve druhé, v další šachtě jsou pak trápeni *„lakomci a stuchlici“*, v další zas *„smilnici a nestydatí“*. Pouze šachta, v níž jsou trestáni smilníci a lidé nestydatí, je blíže popsána.[223]

Hříchu smilstva je v příslušném prostorovém popisu pekla věnován poměrně značný zájem, hříchy lakoty, hněvu a opilství jsou pouze vytčeny. Lidská sexualita vyžaduje zvláštní pozornost. Otázka předávání života stejně jako otázka nakládání se smrtí je základní otázkou každé lidské společnosti a kultury:

[223] *„Jedna svatá duše“* měla spatřit, *„že v lázni horoucí, na ohnivých stolicích přikovaní byli, a že je sirou a smolou hořící polívali, a napájeli, oudy pak jejich hanebné, kterými hřešili, ohnivými kleštěmi lazebníci pekelní trhali, kteří se však opět k dalším mukám obnovovali,“* a zas blíže neurčený opat Eliáš měl vidět, když se země před ním otevřela *„v přehrozné prohlubni mnoho nečistých lidí obojího pohlaví, kteří se tam v ohavném jakéms hnoji, v shnilině a smradu nesnesitedlném, hůře než svině v kališti váleli.“* Srov. TAMTÉŽ, s. 303.

kdo sexualitu a smrt ovládá, tedy kdo zná a poskytuje odpověď na zásadní otázky života a smrti, kontroluje a ovládá společnost.[224] Sexualita je klasickým tématem kulturních a náboženských příkazů, zákazů a praktik.[225] Některé formy sexuality jsou tabuizovány, jiné povolovány či přímo v zájmu zachování kultury či společenského řádu vyžadovány a ritualizovány.

Zposvátněná či snad z podstaty samé posvátná sexualita jako konkrétní dotek smrti a života může fascinovat, ale i hrozit, v každém případě přitahovat pozornost a pohledy lidských očí, o to víc, je-li danou kulturou potlačována a vytěsňována. Stává se utkvělou myšlenkou, ohniskem, které orientuje obsahy i smysly možných a v zásadě jiných výpovědí. Zakázané obsahy se šíří jazykem a místo svého vytěsnění vstupují do nejrůznějších a primárně odlišných slov, textů a kontextů; potlačené se již v prvním okamžiku svého odmítnutí vrací vlnou silnějšího příboje a infikuje dosud příznačně „čisté“ obsahy myšlení, jednání a chování.

Zakázané formy sexuality jsou popřením dovolené či „pravé sexuality“. Je-li „pravá sexualita“ spojována se životem, jsou zakázané formy sexuality v protikladu nahlíženy jako popření života. V přítomném rozjímání jsou zakázané formy sexuality, zvané smilstvo, spojovány s nečistotou, s nečistotou ohavného hnoje, hniloby a nesnesitelného zápachu, s nečistotou, která je výrazem rozkladu organických látek. Nečistota smilstva místo možného (nového) života nabízí zápach a smrad života zaniklého. Opat Eliáš *„hned po tom tím smradem tak byl zaražen, že na zem upadl, a více mrtvému než živému byl podobný.“*[226] Přirovnání je více než příznačné, smilstvo odnímá život. Smilstvo je *„ohavností“*, která zasluhuje *„věčný pláč“*.

Podobně jako lze popsat jednotlivé části pekla, lze vypovídat i jednotlivých pekelných mukách. Nejznámějším pekelným mučícím nástrojem je sice pekelný oheň, ale peklo zná i jiná trápení, a sice *„muka slyšení“*, *„muka*

[224] K tomu srov. např. Z. BAUMAN, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*.

[225] Srov. např. Gerhard BELLINGER, *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha 1998; Mircea ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení I-III*, Praha 1995-1997.

[226] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 303.

vonění“, „*koštování*“, „*dotýkání*“, „*muka zlořečeného tovaryšstva*“, „*muka červů*“, muka „*ustavičného zoufání a naříkání*“. K pekelným mukám patří i samotný pohled na pekelné bytosti, které mají být tak strašné, že „*někteří, když se jim šatan v svém hrozném způsobu ukázal, tak zděšeni a přestrašeni byli, že od toho strachu brzo umřeli.*“[227] Svaté Kateřině Sienské měl Bůh Otec zjevit, „*že by to jedna z největších muk pekelných byla, na ty potvory, a příšery přehrozné hleděti.*“[228]

Věčný pekelný žalář, co se týče výčtu pekelných muk a jejich podrobného popisu, je výrazně bohatší a mnohem barvitější. Zpráva o věčných pekelných mukách *Věčného pekelného žaláře* zná ve svém přehledu trápení zraku neb vidění, trápení sluchu, trápení od smradu, trápení koštu, trápení smyslu tknutí, trápení ukrutných, trápení temností, hroznou zatracenců pokutu (nešťastného tovaryšstva), trápení zoufanlivosti, trápení ukrutných tyranů, oheň pekelný, trápení nehejbání se z místa, trápení od pekelných potvor a jiná rozličná trápení zatracenců, stejně jako příslušná trápení jednotlivých typů hříšníků, jako trápení opilců, trápení lidí pro nedokonalou zpověď zatracených, trápení chlipných, trápení těch, kteříž jazykem zhřešili, pokutu nekajících hříšníků, trápení lakomců a trápení tyranských králů.[229]

Muka slyšení již na tomto světě mohou být nesnesitelná, zvláštně pro pocestného, „*když tu někdy na obecné hospodě děti pláčí, slepice kdáčí, prasata kvíčí, a lidé sobě zlořečí,*“ nebo pro ty, kdo v domě přebývají, když do něj hrom udeří.[230] V pekle pak není slyšet nic jiného než „*křiky, lkání, kvílení, stejskání, naříkání, hořekování, zlořečení, skřípění zubů*“… „*netoliko hrozné hřímání, a blýskání, ale také tolik hromů se nachází, kolik jest tam proklatých čertů, kteří také jako přehrozní lvové řváti a zatracenci děsiti budou.*“[231]

[227] TAMTÉŽ, s. 303.

[228] TAMTÉŽ, s. 304.

[229] Martin VALÁŠEK (ed.), *Giovanni Battista Manni*, s. 290-291.

[230] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 304.

[231] TAMTÉŽ, s. 304.

Stejně jako muka slyšení, která mohou být přehrozná již na tomto světě, i muka vonění již ve světě zdejším mohou být velmi nepříjemná; jen *„když nám nějaká mrcha smrdí, hned nos zacpáváme.“*[232] Pekelná muka jsou pak opět mnohem strašnější. Ten, kdo po své smrti přijde do pekla, bude muset čichat a cítit *„přeukrutný smrad z smradlavého ohně pekelného, siry a smůly, a z tolika millionů zatracenců, kteří se tam smažiti a škvařiti budou.“*[233]

Podle vyprávění o králi Antyochovi[234], který měl být od Pána Boha stižen ještě na tomto světě velmi zlou nemocí, kdy z jeho těla lezli červi a veliký smrad a puch od něj vycházel, žádný z lidí tento zápach prý *„trpěti nemohl“*. Jestli tedy *„jeden člověk v čerstvém povětří zůstávaje, byl tu lidem nesnesitedlný, kdož to praví, jaký puch a smrad bude v pekelném žaláři, kdežto tak mnoho millionů zatracenců, a smrdutých čertů se nachází?“*[235]

Zápach v pekle hořících *„tolik tisíc tisíců přesmradlavých těl“* má být horší, než *„když dvůr panský s chlívy, s dobytkem, i stodolmi, s hnojem hoří“* a kdy *„takové horko, dejm, puch a smrad bývá, že všecky lidi od bránění zahánívá.“*[236] K pekelnému smradu patří ještě *„náramně odporný“* zápach hořící *„přehrozné louže síry“*; přitom zde na zemi *„ani jedny nitky, aneb svíčky sirné zapálené pod nosem trpěti nemůžeme“*.[237]

Podobně i trápení koštu má být přehrozné. A podobně i zde je nejprve uveden pozemský příklad něčeho velmi nepříjemného či příznačně v tomto případě co možná nejvíce nechutného, který je dále velice živě a barvitě rozváděn v následujících a mnohem strašnějších představách pekelných muk a utrpení. Tím příkladem je *„jídlo žlučí nakažené“*, jež se má zdát *„příliš hořké a odporné býti“*. Zdá-li se jídlo kořeněné či prostoupené žlučí příliš hořké a odporné, pak jídlo, co

[232] TAMTÉŽ, s. 304.

[233] TAMTÉŽ, s. 304-305.

[234] Králem Antyochem z příběhu je pravděpodobně Antiochos IV., mocný král v oblasti Malé Asie a Sýrie ve 2. století př. n. l., který proslul krutým pronásledováním Židů.

[235] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 305.

[236] TAMTÉŽ, s. 305.

[237] TAMTÉŽ, s. 305.

se hotoví v *„pekelný kuchyni“* pro *„ožralce“*, pro *„opilce“*, pro *„vinodusy“* a pro *„břichopásky“*, musí být ještě odpornější, a tak *„chléb jejich obrátí se v žluč jedovatých hadů“* (Job 20, 14), *„zemské žáby, a jedovaté pavouky, ošklivé hady, a ještěrky, rozličné mrchy s hnojem tekoucí, a v červy se rozlezající žráti musejí, summou, nápojem, i pokrmem nejhořčejším, nejtrpčejším, a nejošklivějším trápeni budou.“*[238] Pekelné pokrmy mají být již ve své představě velmi nechutné, nicméně samotná představa takového pokrmu je dále umocňována nezbytnou nutností konzumace, která neplatí pro jednou, ale jež je nadána věčným opakováním. Trápení koštu se týká především určité skupiny hříšníků, jejichž hlavními hříchy jsou hřích opilství či obžerství.

K trápení koštu patří vedle zmíněných nechutných pekelných pokrmů i *„hlad věčný“*. Na jedné straně se zde setkáváme s věčnou konzumací nejhořčích a nejtrpčích jídel, na druhé pak s hladem, který nikdy nedojde svého utišení. Přitom není uvedeno, zda-li lze tyto dvě strany zahlédnout v trestu jednoho hříšníka, či zda-li se týkají různých typů hříšníků. Chléb jako žluč jedovatých hadů a jiná žlučovitá či jinak nechutná jídla mají být připravovány v pekelné kuchyni pro ožralce, opilce, vinodusy a břichopásky, věčný hlad je údělem obecně uvedených *„zatracenců v pekle“*. [239]

Dalšími do výčtu i bližšího popisu jsou muka dotknutí. V rozjímání je nejprve uveden biblický příběh, podle nějž se satan *„z dopuštění Božího“* měl dotknout těla Jobova, který se prý tak nakazil a zohavil, že tři jeho přátelé *„celých sedm dní z daleka na něj hledíce, tak se hrozili, že se zdáli jako mrtví býti“* (srov. Job 2, 4-13). Následuje napomenutí, aby *„přebídní hříšníci“* zde na zemi raději *„krvavé slzy vylévali“* a činili skutky pokání.[240]

---

[238] TAMTÉŽ, s. 305.

[239] Hlad má být *„velikou věcí“*, neboť *„vojáci v městě v čas dlouhého obležení, velmi odporné věci jídávají“*, dokonce *„časem i matky snědly své děti, a kteří někdy zazděni byli, z velikého hladu sami sebe kousali, a žrali.“* Zatracenci v pekle prý *„jako psi budou hlad trpěti, a to na věky“*; lze si povzdechnout: *„O jak jest lépe zde na světě s Lazarem lačněti, nežli se tam na věky postiti.“* Srov. TAMTÉŽ, s. 305.

[240] TAMTÉŽ, s. 306.

Zde na zemi člověk zná bolení zubů, které *„tak některé trápilo, že o zem hlavou tloukli,“* bolení hlavy, očí, rukou i noh, kámen, koliku, dnu, lámání, bodení, štípání, pálení, hlízy, podagru i jiné nemoci, *„a však proti pekelnému trápení všecky ty bolesti nic nejsou.“*[241] Odtud lze poznat, *„jak hrozná věc jest vpadnouti v ruce Boha živého.“*[242]

Ten, kdo se po své smrti dostane do pekla, bude mít za své sousedy lidi zlořečené, což samo o sobě má být dalším pekelným trápením. Všichni lidé

[241] V pekle *„tamť zajisté hlava, oči, zuby, ruce, nohy, a všecky oudy spolu budou přehrozně boleti; neb krom ohně, který zatracence vždycky bude páliti, budou také sami ďáblové v budech jejich seděti, a je vrtati, píchati a hrýzti budou, a dlé své vzteklosti někdy tam, někdy jinám jejich těla strkati, házeti, váleti, táhati, a vláčeti budou, tak že vždycky jiná, a jiná, nová, a nová trápení, nikdy nevídaná snášeti musejí.“* Srov. TAMTÉŽ, s. 306.

[242] TAMTÉŽ, s. 306. Podobně v *Rozjímání o věčnosti*, které je součástí téhož kancionálu, lze číst: *„Ano co více? byť by třebas sto tisíc koulí takových, takovým otíráním zkaženo bylo, však od věčnosti ještě by nic neubylo: nebo ještě délejí, a právě bez konce, od ohně, od zlého svědomí, od strašlivých oblud a příšer pekelných, od pláče a kvílení, od hrozného smradu, i od nejzůřivějších katů pekelných, i ode všech pekelných muk, zatracenci trápeni budou. O! hrozná a přehrozná věčnosti! o vždycky! o nikdý! O jak hrozná věc jest upadnouti v ruce Boha živého.“* TAMTÉŽ, s. 291. Zde podtržením zvýrazněná věta (srov. Žid 10, 31) dává tušit a odkazuje na jednu z velmi důležitých tváří křesťanského katolického všemohoucího Boha barokního světa. Tento Bůh vedle své hrozné tváře (spojované s božskou spravedlností) disponoval i tváří milosrdnou, která měla být ovšem v čase baroka obrácena pouze a jen do světa pozemského. K tomu srov. např. Rudolf SCHLÖGL, *Glaube und Religion*, s. 196-230. V uvedeném úryvku z *Rozjímání o věčnosti* se vyskytuje poněkud odlišný výčet pekelných trápení, než s jakým se setkáváme ve zde analyzovaném *Rozjímání o pekle*. Podle *Rozjímání o věčnosti* k pekelným trápením patří muka ohně, muka zlého svědomí, muka od strašlivých oblud, příšer pekelných i od nejzůřivějších katů pekelných, muka pláče a kvílení (či jinak muka zoufání a naříkání), muka smradu a konečně i tzv. všechna pekelná muka. Nejsou zde přímo uvedena muka slyšení, koštování, dotýkání, muka zlořečeného tovaryšstva a muka červů jako je tomu v *Rozjímání o pekle*. Naopak je zde navíc jako samostatné zařazeno trápení zlého svědomí, které je v *Rozjímání o pekle* součástí trápení červů. Zdůraznění muk svědomí lze obecně a s jistým zjednodušením klást do souvislosti civilizačních procesů psychogeneze, sociogeneze a individua(liza)ce. Srov. Norbert ELIAS, *O procesu civilizace I-II*, Praha 2007; Norbert ELIAS, *Spoločnosť indivíduí. Náčrt teórie civilizácie*, Bratislava 2006. Ke kritikám Eliasova civilizačního konceptu srov. např. Jiří ŠUBRT, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996, zvláště s. 85-95.

v pekle mají být *„hříšní“*, *„nešlechetní“*, *„Boha prázdní padouchové“*, *„všickni převrácení, kteří hodní nebyli, aby je země nosila; ohně, smůly a síry nejhodnější, věčně zlopověstní, z Nebe vypovědění, do kladby daní, zlořečení, proklatí;“* mají tam být lidé *„nespravedliví, loupežníci, dráči, korbeláři, smilníci, smradlaví kozlové, z otce ďábla zrození, nepřátelé Boží“*.[243] Do pekla přijdou lidé *„zlí“*, kteří si všichni vespolek mají být *„sobě odporní“* a sobě navzájem si mají být *„ouhlavními nepřátely“*. Tito všichni *„budou se vespolek kousati, a hrýzti jako psi“*, každý *„bude jeden druhému zlořečiti, a to vždycky.“*[244] V pekle nemá mít žádný nikoho, kdo by jej litoval, bránil či zastával, v pekle nikdo nebude člověku patronem a ochráncem, naopak čerti mu budou *„katy ukrutnými* a *největšími trápiči“*.[245]

Trápení červů je dvojího druhu; vedle jedovatých červů, které budou člověka v pekle trápit na těle, bude každého v pekle hryzat červ jeho svědomí, neboť svědomí je *„červ, který nikdy neumírá“* (srov Iz 66, 24 a Mk 9, 48). Svědomí povede každého zatracence k neustálému zoufání a přehořkému pláči, že nikdy nespatří svého Boha a že nikdy nevyjde z pekelné mučírny; každý zatracenec si bude zoufat, že čas, který mu Bůh propůjčil k získání *„věčného blahoslavenství“*, dobře neužíval, hříchů se dopouštěl a pokání nečinil.[246]

Pouze zde a v souvislosti se svědomím člověka (a možná právě proto, a tedy i příznačně) je jako jedno z dalších konkrétních, do přehledového výčtu nezařazených hlavních a zásadních pekelných trápení uvedena nemožnost spatřit

---

[243] J. MALURA – P. KOSEK (edd.), *Jan Josef Božan*, s. 306.

[244] TAMTÉŽ, s. 306.

[245] TAMTÉŽ, s. 306-307.

[246] *„Uvaž i to, že byť by třebas, ani ohně, ani těch jiných muk v pekle nebylo, však ten červ, který nikdý neumírá, totižto hryzení svědomí, tak každého zatracence trápiti bude, že každého okamžení sobě zoufá, a přehořce proto plakati, a toho litovati bude, že nikdý Boha svého Stvořitele neuhlídá, že z té pekelné mučírny nikdý nevyjde, že na věky nešťastný bude, že času kterého mu Bůh k zejskání věčného blahoslavenství propůjčiti ráčil, dobře neužíval, že mohl se snadně hříchů varovati, toho učiniti nechtěl, a že pro ně na věky musí se trápiti, že se mohl od nich skrz svaté pokání vysvoboditi, jako jiní mnozí jeho známí učinili, a on zanedbal, že mohl bez těch přehrozných muk býti, a s Bohem v Nebi na věky se radovati.“* TAMTÉŽ, s. 307.

Boha. Odsouzenec v pekle nebude mít nikdy příležitost, aby uviděl svého Boha a mohl se s ním v nebi (na věky) radovat. Pekelné trápení nemožnosti zahlédnout (uhlídat) Boha (svého Stvořitele) je zde uvedeno pouze okrajově a v kontextu přehrozných pekelných muk, stejně jako nebeské radosti, která má být upřena zatracencům v pekle. Uvidět Boha zde především znamená vyhnout se pekelným trápením a naopak mít možnost prožívat věčnou radost či věčné radosti v nebi. O tzv. patření na Boha jako jedné z možných a případně i podstatných nebeských radostí zde (ještě?) není řeč.

Svědomí má člověka zde na zemi přivádět k tomu, aby dobře užíval čas, který mu Bůh dal k získání věčného blahoslavenství, a nehřešil, a pokud by se tak již stalo, aby se snažil prostřednictvím svatého pokání od svých hříchů vysvobodit. Ke svědomí patří i tlak ostatních; pokud by člověk nedbal jejich příkladu, který je skrze pokání dovedl do věčného blahoslavenství, bude toho v přehrozných pekelných mukách hořce litovat. Ke svědomí tak patří i lítost (či vztek a naštvanost?), že ostatní a známí se zachránili a že on zanedbal.

Zde na zemi má člověk možnost litovat svých hříchů, ve smrti člověka však tato možnost navždy umírá; proto by každý měl hledět, aby *„pozdě bycha nehonil“*.[247] Svědomí je sice červ, který nikdy neumírá, ale možnost následovat své svědomí je stejně jako člověk smrtelná.

O institutu svědomí je předpokládáno, že ve smrti nezaniká a že v pekle bude trápit a pronásledovat svého nositele. V pozemském světě má svědomí vést člověka k tomu, aby se vystříhal hříchů a případně, pokud by se již přesto hříšného jednání dopustil, aby takového svého jednání litoval a aby takové své jednání prostřednictvím svatého pokání očistil, a tak se vysvobodil z moci pekelné. Lze dovozovat, že svědomí je vnímáno jako univerzální jev, který je všem lidem společný a který má sloužit k tomu, aby člověku pomohl k získání věčného blahoslavenství.

Svědomí ovšem nebude jediným červem, jehož prostřednictvím mají být zatracenci v pekle mučeni a trápeni. Vedle červa v mysli tam bude *„nezčíslný*

[247] TAMTÉŽ, s. 307.

počet jiných červů velmi jedovatých, kteří ačkoli vždycky žerou, a to s bolesti trpicího člověka právě nesnesitedlnou, však se nikdý nenasycují,“ stejně jako tam budou též *„hadi a draci, kteří v ohni živi jsou, jako ryba u vodě, aniž kdy umírají.“*[248]

Zločinec zde na zemi, i když je dlouze trápen, může prý očekávat *„nějaké odpočinutí“* a někdy i *„trunček vína pro posilnění“*.[249] Muka v pekle mají být ovšem ustavičná, a to bez přestání, bez žádného polehčení a odpočinutí. V pekle nelze doufat ani v to nejmenší posilnění a potěšení. Ustavičnost pekelného utrpení má vést k neustálému zoufání a naříkání, které má být samo o sobě dalším druhem pekelných muk a trápení.

Zde na zemi má být *„přebídným člověkem“* ten, *„který v bolestech svých jiného potěšení nemá, než to, že může brzo umříti, a tak se od bolestí vysvoboditi;“* zatracence v pekle čeká ovšem ještě mnohem bídnější úděl, neboť oni *„ani toho potěšení nebudou míti; nebo ačkoli na stotisíckrát, ano i v každé okamžení sobě budou vinšovati, aby mohli umříti, však smrt uteče od nich.“*[250]

Nakonec po prostorovém i obsahovém představení pekelného žaláře je v přítomném *Rozjímání o pekle* člověk barokní doby nabádán, aby uvážil a sám rozjímal, *„jak veliká a nesmírná zlost musí býti při každém smrtedlném hříchu, poněvádž Bůh, jenž spravedlivě soudí, pro jeden hřích smrtedlný, tak dlouho a tak hrozně hříšníka tresce.“*[251] Barokní člověk je zde veden, aby nahlédl, že pekelná trápení jsou trestem ne za jakýkoliv, ale za smrtelný hřích, a že Bůh je nejenom Bohem spravedlivým, ale také Bohem zlostným, dokonce schopným veliké a nesmírné zlosti. Přitom zlost zde není vnímána jako překážka spravedlnosti, ale jako její komplementarita, která je v pozadí spravedlivého (i když hrozného a dlouhého) trestu.

Zcela závěrem je člověk především první třetiny 18. století vybízen k zamyšlení, jak *„slušná a potřebná věc jest, dlé nejvyšší možnosti, smrtedlného*

[248] TAMTÉŽ, s. 307.

[249] TAMTÉŽ, s. 307.

[250] TAMTÉŽ, s. 307.

[251] TAMTÉŽ, s. 308.

hříchu se hroziti a varovati,“ když jediný smrtelný hřích *„do této strašlivé propasti, a hrozné mučírny může tě vstrčiti“*.[252]

V této souvislosti může být *Rozjímání o pekle* Jana Josefa Božana i přes své pekelně živé a barvité vykreslení nejrůznějších pekelných muk a utrpení paradoxně v kontextu dalších barokních textů s inferální tématikou textem naděje. Člověk (již) nemůže být přiveden do pekla na základě jednoho běžného a všedního hříchu; hříchem, který by si zasloužil pekelnou odplatu, musí být hřích smrtelný. A i tento hřích ještě nepřináší definitivu věčných pekelných trápení, neboť je možné se kát a tohoto hříchu litovat. Člověk má navíc průvodce, který jej vede po cestách tohoto světa, aby došel do věčného blahoslavenství světa onoho a vyhnul se peklenému žaláři; tímto průvodcem je červ, který nikdy neumírá, lidské svědomí.

Jedna každá *„dušička křesťanská“* se podobně jako královna Esther nemusí bát; přehrozná věčná pekelná muka ne pro ni, *„ale pro jiné všecky, totiž pro ďábly, a pro bohaprázdné hříšníky sou připravený.“*[253]

[252] TAMTÉŽ, s. 308.

[253] TAMTÉŽ, s. 301.

3 Písečtí měšťané a měšťanky na tomto a onom světě

3.1 Písecký měšťan Ondřej Toman na tomto a onom světě aneb poslední kšaftovní pořízení z času baroka

Píše se 24. srpen 1731 a písecký měšťan Ondřej Toman činí své poslední kšaftovní pořízení.[254] Za dědičky svého veškerého majetku ustanovuje svou manželku Rozálii a dceru Terezii. Dcera Terezie dosud není zletilá, a tak jí otec vedle své manželky jmenuje za spoluporučníka urozeného pána a budoucího píseckého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka[255] s důvěrou, *„že on téhož sirotka mého v nastalé potřebě otcovsky chrániti a zastávati sobě oblíbí.“*[256] Manželka má do své smrti zůstat plnomocnou hospodyní domu, poté má dům dědičně připadnout dceři Terezii, samozřejmě za předpokladu, *„pokudž by ona máteř svou živobytím přečkala.“*

Podstatná část poslední kšaftovní vůle Ondřeje Tomana je v duchu většiny barokních závětí věnována zbožným ustanovením, mezi jinými např. volbě hrobu. Kšaftující Ondřej Toman si po svém úmrtí přeje být pohřben vedle svých předků na hřbitově u kostela Nejsvětější Trojice Boží.[257] Na pobožné odkazy, pohřební útraty a úřední poplatky spojené s vyhotovením závěti vykazuje čtyřstrychové

[254] SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 43R-45R.

[255] Karel Antonín Hanzlík byl písecký purkmistrem v letech 1732-1740. Srov. August SEDLÁČEK, *Dějiny královského krajského města Písku nad Otavou II. Od zřízení král. úřadu až do dnešní doby*, Písek 1912, s. 360.

[256] SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 43R-45R. Další přímé citace posledního kšaftovního pořízení píseckého měšťana Ondřeje Tomana jsou dále v přítomné kapitole pro větší přehlednost uváděny bez odkazu na pramen.

[257] Kostel Nejsvětější Trojice Boží byl založen v roce 1576 na místě hřbitova, který byl přeložen od píseckého děkanského kostela Narození Panny Marie již v roce 1549. Johann TRAJER, *Historisch-statistische Beschreibung der Diözese Budweis*, České Budějovice 1862, s. 565n.

pole, které se nacházelo nedaleko Budějovické kapličky.[258] Z každoročních výnosů jiného pole, které leželo u kostela svatého Václava,[259] měl být chudým každý rok právě v den svatého Václava jménem almužny rozdán jeden rýnský zlatý.

Závěť Ondřeje Tomana je příkladnou závětí své doby. Podobně jako řada dalších tehdejších závětí řeší otázky časné a současně i věci poslední a věčné. Obsahuje ustanovení, která se týkají světských a pomíjivých věcí tohoto světa, stejně jako ustanovení, která jsou přípravou na (šťastnou či slavnou) existenci na onom světě.

Středověké a raně novověké závěti byly charakteristické svou strukturou i svým strnulým a formalizovaným vyjadřováním. Ani kšaft Ondřeje Tomana není v tomto směru výjimkou; jelikož není jen světskou listinou, ale skutečným a důležitým aktem víry, téměř modlitebnou přípravou na smrt, je sepsán *„Ve jménu nejsvětější a nerozdílné Trojice, jednoho v podstatě a trojího v osobách Boha, Otce, Syna i Ducha Svatého, Amen“*.

Po úvodní formuli většinou v příslušných testamentech následovala řada zbožných frází a ustanovení, v nichž se zrcadlil dobový náhled na svět i člověka.

[258] Od Budějovické brány vedla směrem k Píseckým horám jedna z nejstarších píseckých komunikací, dnešní Budějovická ulice. U Budějovické kapličky se cesta dělila; jedna větev procházela dnešní Šobrovou ulicí a dále úvalem mezi Amerikou a Šobrovnou na Flekačky, druhá pokračovala přes Semice do Českých Budějovic. Budějovická kaplička je doložena k roku 1727. Kapli v dnešní podobě dala vystavět písecká měšťanka Antonie Merglová po úředním schválení z roku 1830. Lubor LUDVÍK – Jiří PRÁŠEK, *Písecké ulice. Náměstí, samoty a komunikace*, Písek 1998, s. 39-41; Jan ADÁMEK – Jiří FRÖLICH – Jiří ČÍŽEK, *Písek – historický průvodce*, Písek 2004, s. 80.

[259] Kostel svatého Václava stojí na místě pravděpodobně nejstarší sakrální stavby na území dnešního města Písku, která vznikla nejpozději před polovinou 13. století. Z původní stavby zůstalo dodnes zachováno základové zdivo, její půdorys opakuje i současný kostel svatého Václava. Ve čtyřicátých letech 16. století byl starý kostel zbořen až na úroveň terénu a na původních základech byla vystavěna zcela nová svatyně v goticko renesančním duchu. Mezi léty 1695 až 1697 byl pak kostel barokizován. V letech 1712 až 1714 došlo k drobným úpravám, při nichž byla rovněž zvýšena věž a těmito úpravami se stavební vývoj kostela v podstatě uzavřel. Jan ADÁMEK, *Písecké katolické kostely. Stručný průvodce*, Písek 2005, s. 39-47.

A tak Ondřej Toman přemýšlí a vyznává obecně přede všemi, že *„z přirození všechno, co zrozeno, poddáno jest smrti, a že člověk nic jistějšího před sebou nemá, nežli smrt, a nic nejistšího jako hodinu smrti“*, a ví, že je-li ještě *„paměti dobré a rozumu zdravého až posavade“* užívá, což byly podmínky městského práva, při jejichž splnění bylo kšaftováno řádně a platně,[260] má dobrou paměť a zdravý rozum *„z daru Pána Boha všemohoucího“*. A nejen paměť a rozum, ale i čas lidského živobytí na tomto světě a hodina smrti byly odvislé od Boží vůle; Ondřej Toman velmi dobře znal a věděl, že světskými starostmi se může zabývat jen do chvíle, než jej Pán Bůh v jeho *„nynější nemoci z tohoto světa povolati ráčí“*.

Poslední pořízení mělo být vyhotoveno s určitým předstihem. Člověk se v hodině své smrti neměl zabývat věcmi světskými a pomíjejícími, měl myslet na spásu své duše. Závěť rovněž měla předejít a zabránit možným nesrovnalostem a dědickým sporům, a tak Ondřej Toman kšaftoval *„o všem zboží a jakýmkoliv z požehnání Božího majícím statečku“*, aby *„tudy mezi mně přináležejícíma svatý pokoj, dobrá vůle a svornost zachována byla“*.

Nyní již většinou následovala vlastní ustanovení závěti. Zůstavitel nejprve odevzdával svou duši do rukou svého nejmilosrdnějšího Boha, naopak tělo, které „ze země pošlo“, mělo být navráceno zemi; kšaftující se přitom mohl blíže vyslovit k formě pohřbu a místu pohřbení.

V souvislosti s odevzdáním duše zůstavitele do rukou Božích bývalo parafrázováno křesťanské vyznání víry. *„Takže kteréhokoliv času Pán Bůh všemohoucí z tohoto plačtivého oudolí mne by povolati ráčil,“* kšaftoval v duchu formalizovaných výpovědí Ondřej Toman, *„poroučím mou jmilou duši v ruce mého nejmilosrdnějšího Boha, Otce stvořitele a Pána našeho Ježíše Krista vykupitele, též Ducha svatého utěšitele.“*

Poté, co duše byla odevzdána do rukou Božích, následovala ustanovení, která se týkala těla (aneb prachu, trupele a hlíny) a žádané formy a řádných náležitostí křesťanského pohřbu, případně i ustanovení o umístění hrobu. Jak již

[260] Srov. J. JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína*, s. 130.

bylo uvedeno výše, Ondřej Toman žádal, aby jeho *„mrtvé tělo“* bylo počestně pohřbeno křesťansko katolickým způsobem na hřbitově u kostela Nejsvětější Trojice Boží v místech, kde byly pohřbeni i jeho předkové. Lze si všimnout jednoznačného oddělení těla a duše, těla, které ze země pošlo a zemi zas se mělo navrátit, a duše, která v okamžiku smrti sama vstupovala na onen svět. Tělo patřilo do světa času, duše přicházela na věčnost.

Součástí ustanovení o formě pohřbu mohly být i požadavky, které upravovaly náležitosti a ráz pohřebního průvodu, zádušní obřady a bohoslužby, osvětlení, rozdávání almužen apod. Ondřej Toman pohřební průvod a jeho případný požadovaný charakter ve své závěti nezmiňuje a neuvádí; všímá si jiných sedmi podstatných momentů: pohřeb se (1.) týká jeho mrtvého těla, které má být (2.) počestně pohřbené, (3.) křesťansko katolickým způsobem, (4.) na hřbitově u svaté Trojice, (5.) vedle předků, následně (6.) si přeje, aby *„při pohřbu tolik mší svatých, kolik duchovních k dostání bude, celebrirováno bylo“*, a konečně (7.), aby chudým, kteří by se pohřbu účastnili, byly jménem almužny rozdány dva zlaté.

Přání, aby za duši zůstavitele bylo slouženo co nejvíce mší svatých, je vynikajícím dokladem, že sám zůstavitel se ve svém myšlení pohyboval v barokně katolickém výkladovém rámci světa; současně každým takovýmto ustanovením byl tento výkladový rámec stále znovu zakládán a potvrzován.

Druhou nezbytnou součástí barokního testamentu, spojenou s otázkou platnosti poslední vůle, byla ustanovení, v nichž byl určen (hlavní) dědic a v nichž bylo řízeno o zůstavitelově světském majetku a jmění. Kšaft Ondřeje Tomana si všímá světských záležitostí jen v otázkách jmenování dědiček jeho veškerého statku a manželky jako plnomocné hospodyně, ustanovení poručníků nad dcerou Terezií a uhrazení pohřebních útrat a úředních poplatků spojených s vyhotovením a vyhlášením jeho poslední vůle. Naopak zbožným ustanovením a odkazům je věnována většina textu závěti.

Nejen v kšaftu Ondřeje Tomana, ale i v ostatních testamentech píseckých měšťanek a měšťanů ze třicátých let 18. století mají zbožné odkazy významné místo a nejrůznější podobu. Statky tohoto světa bylo možné proměnit v jmění

věčné prostřednictvím odkazů na zádušní mše svaté, prostřednictvím almužen pro chudé, modliteb i skrze odkazy na okrasu či obnovu chrámových prostor a chrámového vybavení.

Ondřej Toman vložil svou duši do rukou svého nejmilosrdnějšího Boha, tělo si přál mít pohřbené na hřbitově u svaté Trojice. Následně žádal, aby jeho dědičky z jim vykázaného čtyřstrychového pole u Budějovické kapličky vyplnily pobožné odkazy, které zněly na mše svaté, které měly být sloužené za jeho duši, konkrétně *„na tu intenci, jestli jsem v živobytí mém někomu v něčem ublížil“*, a na okrasu, zhotovení či obnovu věcí svázaných s posvátným prostorem. Odkaz na mše svaté zněl na tři zlaté, jedna polovina měla být dána *„velebnému panu děkanovi“* a druhá do místního dominikánského kláštera Povýšení svatého Kříže.[261] Na zádušní mše svaté měly být dále použity i finanční prostředky získané prodejem vykázaného čtyřstrychového pole, které by ještě zůstaly k dispozici po zapravení všech jmenovaných zbožných odkazů; tyto prostředky měly být pak rozděleny na tři díly, přičemž první dva měly být dány do místního dominikánského kláštera a třetí díl měl připadnout písseckému děkanovi.

Výší odkazu na mše svaté a vůbec strukturou a rozložením zbožných odkazů se kšaft Ondřeje Tomana odlišuje od většiny dalších soudobých posledních vůlí písseckých měšťanů a měšťanek. Ondřej Toman místo zádušních

[261] Klášterní kostel Povýšení svatého Kříže, vystavěný při dominikánském konventu, sahá svými kořeny asi do přelomu třetí a čtvrté čtvrtiny 13. století. V roce 1419 byl klášter přepaden husitskými radikály a následně vypálen a rozbořen. Po návratu dominikánů do Písku na konci dvacátých let 17. století došlo k úpravě a novému zaklenutí někdejší kaple Těla Kristova (solnice), z níž se stalo presbyterium nově směrem západním skromně založeného chrámu svatého Kříže. V letech 1685-87 byla přistavěna věž a zároveň vystavěn nový dominikánský konvent. Po roce 1716 byl k západnímu průčelí lodi připojen transept o třech polích s křížením v šíři lodi a navazující nové presbyterium. Později prošel klášterní chrám již jen nevýraznými stavebními úpravami. Písecký dominikánský konvent byl zrušen dekretem Josefa II. ze dne 21. července 1785. K 28. červnu 1787 přešel majetek do správy Náboženského fondu. Kostel měl nadále (jako filiální) sloužit bohoslužebným účelům, ale roku 1798 musel být pro špatný stav na čas uzavřen. V roce 1907 získala kostel do své správy kongregace bratří Nejsvětější svátosti oltářní (petrini). J. ADÁMEK, *Písecké katolické kostely*, s. 28-38.

mší svatých alespoň písemně upřednostnil hmotné a viditelné věčné statky, zbožné odkazy navázal na chrámový prostor.

Zbožné odkazy ve vztahu k chrámovému prostoru rozložil Ondřej Toman k jednotlivým píseckým kostelům. Do místního děkanského kostela[262] odkázal třicet zlatých na okrasu obrazu Panny Marie,[263] do dominikánského kláštera svatého Kříže na okrasu oltáře svatého Jana Nepomuckého dvacet zlatých a na *„způsobení nového oltáře velkého“*[264] po dvaceti zlatých, k *„čerstvější reparaci chrámu Páně Nejsvětější Trojice, když se tam zdi bíliti a dlažba kládsti začne“* patnáct zlatých a *„na plech k pobití vížky nad novou kaplí svatého Prokopa“* k záduší kostela svatého Václava deset zlatých.

Poslední zbožný odkaz, rovněž již v úvodu připomenutý, se ostatně také týkal nejen onoho, jako zvláště v případě zádušních mší svatých, ale také tohoto světa. Ondřej Toman si přál, aby chudým ve svátek svatého Václava byl každoročně z užitků pole u kostela svatého Václava na píseckém předměstí rozdán jeden zlatý. Za pomoc v nouzi na tomto světě, mohl očekávat modlitbu, která mu měla pomoci umenšit případné tresty, trápení a muka na onom světě. Zbožné

[262] Děkanský kostel Narození Panny Marie pochází ve své nejstarší části snad již z konce první poloviny 13. století. Velmi záhy, ještě před dokončením stavby, byla k jižnímu boku presbyteria přistavěna kaple mariánského zasvěcení, která dnes slouží jako sakristie. V roce 1726 byla před severní vstupní portál představěna předsíň mírně obdélného půdorysu. V letech 1741-1743 byla k jižnímu průčelí přistavěna kaple svatého Jana Nepomuckého. Poslední stavební úpravy proběhly v letech 1855-1856, kdy došlo i ke zboření předsíně před severním portálem a odbourání staré sakristie při severním boku presbyteria. TAMTÉŽ, s. 3-26; Jan ADÁMEK – Jan SOMMER – Zuzana VŠETEČKOVÁ, *Středověký kostel Panny Marie v Písku*, Písek 2001.

[263] Na dřevě malovaný milostný obraz Panny Marie s Dítětem je obrazem Madony svatovítského typu a pochází snad již z osmdesátých let 14. století. Vznikl pravděpodobně v pražské malířské dílně. Do Písku se dostal z emauzského kláštera prostřednictvím Ondřeje Františka Causalia, který jej jako student podle legendistického podání nalezl zazděný v klášterní zahradní zdi. Ke konci svého života (před rokem 1687) obraz věnoval děkanskému kostelu. V noci z 2. na 3. prosince roku 1975 byl z oltáře Panny Marie Písecké (Vítězné) odcizen a od té doby je nezvěstný. J. ADÁMEK, *Písecké katolické kostely*, s. 20.

[264] Tzv. hlavní oltář jako oltář tabernáklového typu měl být vztyčen, v návaznosti na stavební úpravy v roce 1716, v západní části presbyteria někdy před rokem 1730. TAMTÉŽ, s. 31.

odkazy v kšaftu Ondřeje Tomana jsou tak především konkrétní zbožné skutky zacílené na onen svět, ale i na památku a paměť na tomto světě.

Závěrem lze psát parafrází či citací posledních formalizovaných odstavců kšaftu píseckého měšťana Ondřeje Tomana, že máme tu tak a nejináče, poslední vůli jeho; pročež nejen čtenáře, ale i Jeho Milosti Císařské Královské pana purkmistra a pánův radních královského města Písku poníženě žádáme, aby nad touto poslední vůlí jeho ochrannou ruku drželi, ji na právu přijali, publicírovali a v knihy městské vložiti povolili, přitom taky jakožto vdov a sirotkův nejvyšší poručníci pozůstalou manželku a dceru jeho sobě milostivě poručenou míti ráčili.

„Jenž se stalo v král[ovském] *městě Písku v domě mém dne 24. měsíce srpna léta páně 1731“* a v den svátku učedníků Pavlových svatého Timoteje a Tita v roce 2009.

3.2 Člověk na tomto a onom světě ve světle píseckých testamentů ze třicátých let 18. století

V přítomné kapitole budeme prostřednictvím analýzy kulturních modelů doby baroka, s nimiž je možné se setkat v posledních testamentárních pořízeních, nahlížet do světa píseckých měšťanek a měšťanů začátku druhé třetiny 18. století. Koncept kulturního modelu je převzat z knihy francouzského historika Jacquese Le Goffa *Svatý František z Assissi*.[265] Pro stanovení kulturních modelů doby baroka, které je možné analyzovat v testamentech 18. století byly využity práce, které v prostředí německých katolických měst a v prostředí rakouských měst i venkova sledovaly proměny dobových mentalit.[266] Termín kulturního modelu je zde používán v širokém pojetí; klíčové pojmy hodnotových systémů jsou nazírány z pozice historické antropologie.[267]

Předmětem naší analýzy budou kulturní modely svázané s vnímáním prostoru a času. Základními prostorovými kategoriemi, v nichž se člověk v čase (pozdního) baroka pohyboval, byl „tento“ a „onen svět“. Oba dva světy, navzájem tolik odlišné, byly jen dvěmi tvářemi téhož univerza, jehož svorníkem byl prostorově i časově neohraničený křesťanský katolický „Bůh“. Do struktury tohoto světa patřily kategorie a hodnoty „statku a jmění, zbožných skutků“, mezi něž byly řazeny mše svaté, almužny, modlitby apod., do struktury onoho světa kategorie a hodnoty „hříchu, spásy a vykoupení“.

V rámci kulturních modelů spjatých s vnímáním času se vyslovíme k problematice „smrti, nemoci a stáří“. Kulturním modelem, v němž se odrážel tento i onen svět, časnost i věčnost, byl rituál křesťanského katolického „pohřbu“.

[265] J. LE GOFF, *Svatý František z Assissi*, s. 123-158.

[266] Srov. M. PAMMER, *Glaube und wahre Andacht*; Rudolf SCHLÖGL, *Glaube und Religion*.

[267] J. LE GOFF, *Svatý František z Assissi*, s. 123.

3.2.1 Bůh

Svorníkem tohoto i onoho světa ve světě píseckých testamentů třicátých let 18. století byl jeden v podstatě a trojí v osobách Bůh, Otec, Syn i Duch Svatý. Tento Bůh byl všemohoucím Pánem Bohem, Bohem na věky požehnaným.[268] Právě všemohoucnost byla jeho základním atributem. Na tomto i na onom světě se vše odehrávalo a dělo z jeho milosti a dopuštění. Veškerý život a veškeré dění, stejně jako zánik a smrt, zdraví i nemoc byly odrazem a výrazem Boží vůle a moci. Všechno, s čím se člověk mohl setkat, co mohl získat a vlastnit, vyžadovalo Boží požehnání a bylo Božím darem. Byl-li člověk nemocný, byl nemocí navštívený od Pána Boha,[269] byl-li ještě paměti dobré a rozumu zdravého, což byly právní podmínky vyžadované k platnosti posledního pořízení, požíval zdravého rozumu a dobré paměti z daru Pána Boha.[270]

Všemohoucí Pán Bůh rozhodoval o životě i smrti, na něm záleželo, zda-li člověku *„živobytí ještě popříti ráčí“*[271] nebo zda-li jej *„těžší a snad smrtedlnou nemocí navštíviti ráčil“*,[272] a tak jej *„z tohoto bídného světa povolati ráčil“*.[273] Vše, co člověk měl a co mohl mít, měl z daru, vůle a milosti všemohoucího Pána Boha, ať už to bylo *„naklizené obilí“* nebo jiné jmění, veškerý *„stateček“*, který

[268] Srov. poslední kšaftovní pořízení píseckého měšťana France Aleše z roku 1730 (*„Ve jméno svaté a nerozdílné Trojice, jednoho Pána Boha všemohoucího, na věky požehnaného, Amen.“*) a poslední kšaftovní pořízení písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732 (*„Ve jméno Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha Svatého, na věky požehnaného, Amen.“*). SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 41-42R, 46R-49.

[269] Srov. např. poslední vůli píseckého měšťana Martina Mathiadese z roku 1732 (*„Jakož jest pan Martin Mathiades, měšťan tohoto krá*[lovského] *města Písku, seznajíce se těžkou nemocí od Pána Boha navštíveného býti“*). TAMTÉŽ, fol. 50-52.

[270] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735 (*„protož já, ještě z daru Pána Boha všemohoucího paměti dobré a rozumu dokonale zdravého požívaje“*). TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[271] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, fol. 64R-67R.

[272] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[273] Srov. poslední vůli píseckého měšťana France Aleše z roku 1730. TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

mu *„Pán Bůh z milosti své svaté nadělití a jeho požehnati ráčil“*,[274] nebo přinejmenším, který mu svým darem a svým požehnáním *„propůjčil“*.[275]

Život na tomto i onom světě byl odvislý od vůle Boží. Vše mělo svůj čas, který byl znám jen všemohoucímu Bohu nebo možná příznačněji neosobní *„všemohoucnosti božské“*,[276] život i smrt přicházely, *„kdykoliv se Pánu Bohu líbiti bude.“*[277] Úkolem člověka bylo poznávat a rozeznávat v jednotlivých událostech svého života Boží vůli, následně svá přání a touhy, vůli svou, podřizovat vůli božské, a tak vůli Boží mile přijímat. Takovéto určení lidského života nabývalo zvláštní důležitosti zvláště v souvislosti s okamžikem a blízkostí smrti. Nejenom osoby duchovní, ale i kšaftovní svědkové mohli umírající *„horlivě“* napomínat, *„aby se v této těžké nemoci Pánu Bohu poručila, vůli svou s božskou vůlí srovnala a všeckno to, cokoliv na ní Pán Bůh dopouštěti ráčí, mile přijímala.“*[278]

Všemohoucí Bůh byl současně Bohem spravedlivým a trestajícím. Boží spravedlnost přesahovala spravedlnost lidskou, byla garancí, že dobovým právem nepostihnutelné a nepostihované zlé a špatné skutky neujdou svého potrestání. Tak například povinností dětí, opřenou o čtvrté ustanovení biblického desatera, bylo ctít své rodiče a pomáhat jim v době jejich stáří. Kdo by tak nečinil, musel jako přestupník Božího přikázání počítat s Božím trestem. Člověk, kterému by povinná, „Bohem nařízená“, rodičovská úcta byla odpírána (případně, domníval-li se, že by mu mohla být odpírána) se mohl dovolávat Boží spravedlnosti a spoléhat

[274] TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[275] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[276] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736 (*„Předně duši mou, když by všemohoucnost božská ji z tohoto plačtivého oudolí povolati ráčila, v ruce Boží odevzdávám.“*) a poslední vůli píseckého měšťana Karla Aleše z téhož roku (*„Předně duši mou, když by všemohoucnosti božské z tohoto světa ji povolati se líbilo, v ruce Boží odevzdávám.*“). TAMTÉŽ, fol. 27-28, 59-62R.

[277] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Gruntnerové z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 75-77.

[278] Srov. poslední vůli Alžběty Luskové, osiřelé dcery po píseckém měšťanu Vojtěchu Luskovi, z roku 1738. TAMTÉŽ, fol. 80R-81.

se na trestající ruku Boží.[279] Stejně tak, kdo by nedostál slibu, smluvní nebo jiné (i nepsané) povinnosti a dobrému zvyku, zatížil by své svědomí a vztáhl by na sebe (právní) závazek zodpovídat se z onoho zlého a špatného skutku před všemohoucím a spravedlivým Bohem.[280]

Druhou tváří Boží spravedlnosti byla tzv. odplata Boží. Tam, kam člověk nedosáhl se svou odměnou, měl (za něj) platit Bůh.[281] Cokoliv člověk učinil, ať dobrého či zlého, vždy se nejdříve vztahovalo k všemohoucímu Bohu, neboť on sám byl zákonodárcem toho, co bylo dobré a co zlé. Dobrý skutek se primárně netýkal člověka, ale naplnění Boží vůle. Zlý a špatný skutek, byť zaměřený proti člověku, nebyl prvotně činem proti člověku, ale přestoupením Božího zákona a vůle. Každý lidský trest i odměna se ve srovnání s odměnou a trestem Božím musely nutně jevit jako nedostatečné, a proto bylo naprosto oprávněné a smysluplné dovolávat se Božího trestu i Boží odměny. Přitom (nedostatečnou) odplatou lidskou mohla být prosba o hojnou odplatu Boží.[282]

---

[279] K tomu srov. poslední vůli písecského měšťana Martina Mathiadese z roku 1732 („*přitom ale taky ji přísně zavazuje a otcovsky napomíná, aby ona máteři své volného v domu otcovském obývání až do její smrti přáti, ji v ničemž neubližovati a nezarmucovati, anóbrž jakožto vlastní máteř v uctivosti míti, ji v sešlém a spracovaném věku šetřiti a dobře činiti nezanedbávala, a to vše tak jistě, jakž by jináčeji skutečného trestu Božího na sebe uvaliti mohla, skutkem vyplniti hleděla*“). TAMTÉŽ, fol. 50-52.

[280] K tomu srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736 („*Jako i za dvacáté ostatních po vejše postavených 140R 27kr vybejvajících 149R 45kr jemu manželi mému odevzdávám, však ale by on jak počestný pohřeb mně vypraviti, všechny potřebné outraty, jak zdeť, tak i occasione instrumenti fundationis při vysoce důstojnej arcibiskupskej konsistoři pražskej zapraviti, a ostatně na duši mou častěj se mší svatou pamatovati hleděl, tímto jej dostatečně zavazuji, jestli jináče svědomí své obtížiti a odpovídání před Bohem na sebe vztáhnouti nechce.*“). TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

[281] K tomu srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735 („*Žádajíce snažně, by ten nahoře zmíněný, dobrým míněním mým za práci jim učiněný skrovný odkaz netoliko příjemně za vděk přijmouti, ale i taky po smrti mé nad tímto pořízením a poslední vůlí mou pevnou ruku držeti a ji pro hojnější odplatu Boží všeliko-mocně k brzkému spořádání přivésti nápomocni býti ráčili.*“) TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[282] K tomu srov. poslední vůli písecského měšťana Matěje Pitro z roku 1742 („*A v té případlnosti mou celou důvěrnost k paní tetě mej docela skládám, že ona, která po všechny časy vícej než moje*

Boží spravedlnost přitom nevylučovala Boží milosrdenství.[283] Spravedlivý Bůh byl zároveň Bohem milosrdným, který mohl určovat délku lidského života (*„jak dlouho mne milosrdný Bůh živobytí popříti ráčí“*),[284] který však mnohem spíše přicházel ke slovu v okamžiku smrti a přechodu člověka na onen svět. Umírající poroučel a odevzdával svou milou duši *„v ruce svého nejmilosrdnějšího Boha“*,[285] často *„s nejponíženější prosbou, aby se nad ní podle svého velikého milosrdenství smilovati, všechny hříchy odpustiti a skrze přímluvu své nejmilejší matky Panny Marie a všech jmilých svatých slávou věčného blahoslavenství ji milostivě obdařiti ráčil.“*[286] Boží milosrdenství bylo spojené s odpuštěním, mohlo vstoupit do Boží spravedlnosti a umenšit nebo prominout zasloužený trest. Tím, že umírající kladl svou duši v ruce milosrdného Boha, přiznával se k Boží spravedlnosti a současně ke své hříšnosti. Tímto přiznáním potvrzoval a přijímal nejen zaslouženost a oprávněnost nadcházejícího (možného) trestu a potrestání, ale mohl na jeho základě rovněž doufat, že Boží milosrdenství jej vykoupí

---

vlastní máteř mně dobrodiní jest prokazovala, za kterážto, poněvadž nezpůsobný jsem zadost učiniti, Bůh dobrotivý aby jí hojným odplatitelem býti ráčil, za to svrchovanou dobrotu neustále prositi budu.“) TAMTÉŽ, fol. 114R-115R.

[283] Ke vztahu Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství v 18. století v prostředí německých katolických měst srov. Rudolf SCHLÖGL, *Glaube und Religion*, s. 196-230. Podle Schlöglových zjištění došlo především v druhé polovině 18. století k podstatné proměně v chápání a vnímání křesťanského Boha, který měl projít cestou od Boha nanejvýš spravedlivého k Bohu milujícímu a milosrdnému. Civilizační cestu křesťanského katolického Boha studoval na příkladu eschatologických kázání z let 1860 až 1990 německý teolog a sociolog Michael N. Ebertz, který rovněž konstatoval proměnu lidského obrazu Boha; strašlivě spravedlivý Bůh na počátku Ebertzem sledovaného období se měl postupně stávat Bohem dobrotivým, Bohem lásky a milosrdenství. K tomu srov. Michael N. EBERTZ, *Die Zivilisierung Gottes und Deinstitutionalisierung der „Gnadenanstalt“*, s. 92-125; TÝŽ, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen*.

[284] Výraz milosrdný Bůh ve spojení s délkou lidského života se v testamentech píseckých měšťanů ze třicátých let 18. století objevuje pouze jednou. Srov. poslední vůli Rózy Bečvářové z roku 1740. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 89R-91.

[285] Srov. poslední vůli píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731 a poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R, 64R-67R.

[286] Srov. poslední vůli Anny Lidmily Štědské z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 70-73R.

z přiznaných spravedlivých důsledků jeho hříchů. Položením své duše do rukou milosrdného Boha tak umírající stvrzoval a přijímal dobovou antropologii člověka a rovněž řád a uspořádání Bohem stvořeného a řízeného světa.

Přiznat se v okamžiku smrti ke své hříšnosti a vložit svou duši do rukou Božího milosrdenství bylo také poslední příležitostí, kdy se bylo možné s Božím milosrdenstvím setkat. Božího milosrdenství se bylo možné dovolávat jen na tomto světě, a to právě vyznáním svých hříchů a modlitbou za jejich odpuštění. Na onom světě naopak vládla Boží spravedlnost, která trestala zlé a odměňovala dobré. Na onom světě již nebylo místo pro litování hříchů a pro prosby za jejich odpuštění, a tak na onom světě nebylo místo ani pro Boží milosrdenství. Boží spravedlnost se tak ve vztahu k onomu světu, který byl vlastním světem jejího panování a vlády, mohla zdát jako strašlivá. Jeden jediný (smrtelný) hřích, který by nebyl vložen do rukou Božího milosrdenství, mohl být nahlížen jako vstupenka do ohně pekelného.

Písečtí měšťané a měšťanky určitě znali slova jednoho z nejvýznamnějších českých kazatelů barokní doby Bohumíra Hynka Josefa Bílovského, který na přelomu 17. a 18. století působil jako děkan právě v Písku. Podle Bílovského mělo platit, že *„kdo krále neskončené moci udeří, neskončeného trestání a bití zaslouží. Každý pak hříšník to činí, když hřeší, tak tehdy každý reus est gehennae ignis, hoden jest ohně a bití neskončeného, poněvadž všecké tři osoby božské neskončeně hříchami co pěstí bíti se opovážil.“*[287] Onou vstupenkou do pekla je zde i jeden zcela obyčejný hřích.

Všemohoucí, spravedlivý a milosrdný Bůh vystupoval jako Bůh ve třech osobách, a sice jako Bůh Otec, Bůh Syn a Bůh Duch Svatý. Tento Bůh byl svatou a nebo nejsvětější a nerozdílnou Trojicí, byl Bohem jedním v podstatě a trojím v osobách, Bohem na věky požehnaným. Tato teologická kostrukce nacházela v kšaftech píseckých měšťanek a měšťanů ze třicátých let 18. století ohlas jen v invokacích a nebo ve formulacích poručení své duše, které často parafrázovaly

[287] Úryvek pochází ze sbírky kázání *Cantator cygnus, funeris ipse sui, mortis beate traditor* Bohumíra Hynka Josefa Bílovského z roku 1720. Citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 25, 37.

křesťanské vyznání víry. Jednotlivé Boží osoby byly v těchto formulacích blíže uchopeny a charakterizovány. Bůh Otec vystupoval jako Stvořitel, Bůh Syn jako vykupitel a Bůh Duch Svatý jako utěšitel.[288] Častěji byl Bůh Syn uváděn jako náš Pán Ježíš Kristus, vykupitel a spasitel.[289] Bůh Syn, Ježíš Kristus, byl také jedinou z božských osob, k níž se písecké měšťanky a písečtí měšťané samostatně a výslovně obraceli a o níž lze předpokládat, že k ní zaujímali osobnější vztah. *„Duši svou, předrahou krví spasitele Krista Ježíše vykoupenou“* dle slov svých posledních kšaftovních pořízení kladli do jeho *„nejsvětějších pěti ran“*.[290]

Vztah člověka k druhé božské osobě, Ježíši Kristu, byl nesen vykupitelským činem této druhé božské osoby v křesťanských dějinách spásy. Ježíš Kristus jako Boží syn měl být ukřižován a zemřít, a tak vykoupit lidstvo z hříchu. Tato teologie, stejně jako požadavek obracet se na vykupitele a spasitele Ježíše Krista v blízkosti smrti, byla součástí vzorových modliteb pro umírající a nemocné.[291]

---

[288] K tomu srov. např. poslední vůli písecké purkmistra Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740 (*„Totiž za prvé duši svou jmilou v ruce Boha Otce stvořitele, Boha Syna vykupitele a Boha Ducha Svatého utěšitele, jednoho Pána Boha v trojích osobách mnohým zkroušeným vzdycháním jest poroučel a odevzdal; s poníženou modlitebnou prosbou, že ji skrze mocné orodování nejsvětější rodičky Boží Marie Panny na milost přijíti a ode všeho zlého věčně vysvoboditi ráčí.“*) SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 92-95.

[289] Srov. např. poslední vůli písecké měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731 (*„Tak že kteréhokoliv času Pán Bůh všemohoucí z tohoto plačtivého oudolí mne by povolati ráčil, poroučím mou jmilou duši v ruce mého nejmilosrdnějšího Boha, Otce stvořitele a Pána našeho Ježíše Krista vykupitele, též Ducha Svatého utěšitele.“*). TAMTÉŽ, fol. 43R-45R.

[290] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736 a poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738. TAMTÉŽ, fol. 70-73R, 82-88R.

[291] *Modlitba k Pánu Ježíši Kristu při posledním tažení* končila následujícími slovy: *„prosíme tě, dobrotivý Ježíši, rač duši tohoto sluhy tvého milostiv býti, aby za své spáchané hříchy a poklisky k pokaní pohnut byl, v tuto poslední hodinu potkaní se s nepřítelem nezhrozil, k přijití a spatření tebe, Soudce spravedlivého, se nelekal, ale vesele tvař tvou viděl, milostivý Pane Jezu Kriste, jenž jsi nás smrtí svou vykoupiti ráčil. Amen.“* Citace pochází z knihy *Přední křesťanského člověka starost. To jest Časná a blízká příprava k dobré smrti, k tomu způsob a hotovost umírání a skonání* z roku 1644. Citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 126.

Spásný čin vykoupení člověka bohočlověkem Kristem Ježíšem byl rovněž dotekem Božího milosrdenství. Podle modlitby při podávání svíce nemocnému *„nyní můj Spasitel přichází pro duši mou, kterou vykoupil předrahou krví svou. Vyjdu mu v cestu. Dej, Pane, ať světlo věčné svítí mi navěky, ať jsem syn světla, a ne temnosti, skrze tvé veliké milosrdenství.“*[292]

Jednou z forem invokace bylo latinské *„Laudetur Jesus Christus“*[293] či počeštěné *„Pochválen buď Pán Ježíš Kristus“*.[294] Volba této invokace namísto tradiční trojiční formulace (např. *„Ve jméno Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha Svatého, na věky požehnaného, Amen.“*)[295] jen velmi nejasně a neurčitě může naznačovat bližší vztah testátora, městského písaře či jiného sepisovatele kšaftu k jedné z osob Boží Trojice; použití zde zřejmě bylo automatismem, v němž se sice odrážela nevědomá síť světa nabitého významy, a tak i použití automatismu bylo jistým druhem volby, o němž ale bez širšího kontextu není možné vypovídat.

Konkrétní vztah k jedné z osob Boží Trojice se většinou týkal druhé božské osoby Ježíše Krista. Bůh Otec byl bez dalšího uváděn jako stvořitel, Bůh Duch Svatý, blíže představovaný jako utěšitel, mohl z Boží Trojice dokonce vypadnout a na jeho místě mohla být při parafrázi křesťanského vyznání víry jmenována Panna Marie, jako se tomu např. stalo v kšaftu písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735: *„poroučím mou jmilou duši v ruce Boha Otce a Pána našeho Ježíše Krista, mého jediného vykupitele a spasitele, a jeho nejblahoslavenější matky Marie Panny“*.[296]

Přesto právě Duch Svatý je další osobou Boží Trojice, k níž je možné vedle osoby Ježíše Krista zaznamenat v testamentech pískeých měšťanů a měšťanek zvláštní úctu. V kšaftu písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku

[292] Citace pochází z druhého vydání knihy Jana Siese *Sladký nápoj jak při trpké nemoci, tak při hořké smrti duši posilňující* z roku 1755 (první vydání 1737). Citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 129.

[293] Srov. poslední vůli písecského měšťana Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 92.

[294] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Luskové z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 68R.

[295] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R.

[296] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

1736, která činila své poslední pořízení v čase letnic, je možné číst, že Ducha Svatého *„při těchto* [k] *jeho cti svaté ustanovených slavnostech s nejpokornějším srdcem ctím, slavím a velebím“*.[297] Nesetkáváme se zde ovšem s žádnou konkrétně pojatou úctou; zde uvedené, silně formalizované slovní vyjádření, stejně jako občasná nepřítomnost třetí osoby Boží Trojice v trojičních formulacích může být dokladem jisté bezradnosti věřících ve vztahu k osobě Ducha Svatého.

Bůh ve světě písecých testamentů ze třicátých let 18. století byl především všemohoucím Bohem, který vládl na tomto i onom světě, který vládl nad životem a smrtí, který daroval zdraví i nemoc a který ve své spravedlnosti a ve svém milosrdenství určoval život jednoho každého člověka.

3.2.2 Tento svět

Tento svět byl bídným světem naplněným světskými a pomíjejícími věcmi, kterými se člověk měl zaneprazdňovat jen po určitý čas, neboť *„z přirození všichni lidé poddáni jsme smrti, a každý člověk nic jistšího před sebou nemá, nežli smrt, a nic nejistějšího jako hodinu smrti.“*[298] Absolutním vládcem nad tímto světem byl křesťanský katolický všemohoucí Bůh, charakterizovaný současně svou spravedlností a svým milosrdenstvím, přičemž Boží spravedlnost měla své místo spíše na onom světě, Božího milosrdenství se naopak bylo možné dovolávat jen na světě tomto, naposledy ještě v čase smrti a umírání.

Všemohoucí Bůh určoval, koho ještě na tomto světě uchová a koho by z tohoto bídného světa povolati ráčil. Tento svět byl prach, trupel a hlína,[299] lidské

[297] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, fol. 64R-67R.

[298] K tomu srov. poslední vůli písecého měšťana France Aleše z roku 1730. TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[299] Srov. verše významného barokního kazatele Jeremiáše Drexela (1581-1638), který působil na dvoře bavorského vévody Maxmilána I. *„Mrzká země, mrzký světě, / ohyzdo nevymluvná. / Ó lidé, k nebi pohleďte, / země bude ohyzdná. / Co jest zlato, nežli bláto? / země, prach, popel trupel?“* Citováno podle Josef VAŠICA, *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Brno 1995, s. 148.

tělo *„z prachu země pošlé“*.[300] Všechno, co se na tento svět narodilo, *„smrtí zemříti a z tohoto světa sejíti musí.“*[301] Život člověka na tomto světě byl během a nestálostí, patřily k němu *„nemoci, rozdílně přicházející těžkosti* a *bolesti“*.[302]

Žalostný pohled na tento bídný svět, nad nímž vládl křesťanský katolický všemohoucí Bůh a všudypřítomná časnost a smrt, ještě dále umocňuje stále se vracející slovní spojení *„plačtivého oudolí“*.[303]

Náhled tohoto světa a života na tomto světě v testamentech píseckých měšťanů a měšťanek ve svém velmi hrubém náčrtu odpovídá typickým barvitým vyobrazením a obrazům tohoto světa z barokních knih příprav ke šťastné smrti.[304]

Jeremiáš Drexel svá kázání vydával tiskem. Častým námětem těchto kázání a tisků byly poslední věci člověka, především poslední soud a příprava na smrt. Své spisy vydával latinsky, často s německým překladem; překládány byly ovšem i do jiných jazyků, také do češtiny. Drexelova kázání a tisky byly v době baroka velmi oblíbené a rozšířené. Heslo *Drexel*, in: Ottův slovník naučný, sv. VIII, Praha 1894, s. 23. Znalost tisků Jeremiáše Drexela v prostředí píseckých měšťanů může doložit poslední vůle píseckého měšťana Felipa Maximiliána Leitnera z roku 1743, v níž dotyčný odkazoval místnímu dominikánskému konventu čtyři Drexelovy tisky. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 128-130R.

[300] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[301] Srov. poslední vůli píseckého měšťana Karla Aleše z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 27-28.

[302] K tomu srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736 („*považujíce já častokráte při sobě běh a nestálost věku <mého> vezdejšího a že všechno, co zrozeno jest, jedenkráte umříti a z tohoto světa sejíti musí, nevěda ale dne ani hodiny, kdy mne Pán Bůh z tohoto života povolati ráčí, obzvláště jsouce začastý nemocná a rozdílným na mne přicházejícím těžkostem a bolestem podrobená, takže tím samým méněji nějakého dlouhého živobytí sobě připovídati mohu*“). TAMTÉŽ, fol. 70-73R.

[303] Srov. např. poslední kšaftovní pořízení píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731 a poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R, 64R-67R.

[304] Srov. např. *„A jaký jest medle život náš na zemi, kterýž se začíná s pláčem a kvílením, trvá v oudolí vezdejší bídy, v prácech, v souženích, v ouzkostech, v nemocech, v strachu, v zlosti, v hříších a v mnohých pokušeních, takže někdy jako v bahně, někdy jako v blátě, někdy jako v trní, někdy jako po skalách, někdy jako v sněhu, někdy jako v krupobití, někdy jako v nesnesitedlném horku, někdy v nevyslovitedlné zimě a někdy jako skrze ouzké žaláře musí duše naše, v tomto těle zavřená, pracně sobě pomáhati, a když k konci přichází, nic jinšího nenalézá, jen pláč a naříkání,*

A protože z tohoto světa si *„člověk mimo dobrých a zlých skutkův nic jiného na onen svět s sebou nebere“*,[305] měl by přinejmenším a nejpozději v hodině své smrti usilovat *„beze všech překážek a starostí“*, které by jej mohly vázat k tomuto světu, o *„spasení své duše“*.[306]

3.2.3 Statek, jmění

Cokoliv člověk měl, měl *„z daru a požehnání“* všemohoucího Pána Boha, ať už to bylo obilí, které sklidil, a nebo věci movité i nemovité a veškerý jiný majetek a jmění, které odkazoval.[307] S vlastnictvím pozemských, a tak pomíjejících statků a hodnot, byla spojována dočasnost. Člověk je měl *„propůjčené“* z daru a požehnání Božího jen na určitý čas a jen pro tento svět.[308] Na onen svět si člověk mohl vzít pouze své dobré a špatné skutky, veškerý jeho statek a jmění ve vztahu k věčnosti nic neznamenal.[309]

3.2.4 Zbožné skutky

Statek a jmění, které člověk na tomto světě vlastnil, si na onen svět s sebou vzít nemohl. Svého movitého i nemovitého jmění a majetku však mohl využít k snadnější cestě na onen svět. Světské a pomíjivé statky tohoto světa mohl proměnit skrze zbožné odkazy v majetek, který se započítával a měl hodnotu i na

---

kteréž se při smrti děje.“ Citace pochází z knihy *Solamen aegrotantium* z roku 1674. Citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 112.

[305] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 54R-58.

[306] Srov. poslední vůli píseckého měšťana France Aleše z roku 1730. TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[307] TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[308] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[309] K tomu srov. verše Jeremiáše Drexela: *„Též bohatství, svinské mláto, / smrti hlína, povrhel.“* Citováno podle J. VAŠICA, *České literární baroko*, s. 148.

onom světě. Prostřednictvím zbožných odkazů se bylo možné vykoupit z trestů onoho světa za hříchy, jichž se člověk dopustil na světě tomto.

Zbožný odkaz, resp. ve své většině odkaz majetku církvi umožňoval člověku ospravedlnit své nakládání se statky a bohatstvím tohoto světa a přitom neztratit možnost vejít na věčnosti do nebeské slávy.

V posledních kšaftovních pořízeních píseckých měšťanek a měšťanů ze třicátých let 18. století mají zbožné odkazy významné místo a nejrůznější podobu. Časné jmění bylo možné proměnit ve statky započitatelné na onom světě prostřednictvím odkazů na mše svaté za hříšnou duši svou i za hříšné duše svých blízkých, prostřednictvím almužen pro chudé, modliteb i skrze odkazy na ozdobu, okrasu či obnovu chrámových prostor a chrámového vybavení.

3.2.5 Mše svaté

Mše svaté měly být za duši kšaftujícího i za duše jeho blízkých sloužené ve dvou časových momentech; nejprve co nejdříve možno po smrti a následně několikrát do roka na základě vystavené fundace na věčné časy. Kšaftující očekával, že mu skrze mše svaté budou odpuštěny (časné) tresty za jeho hříchy, a tak požadoval, aby *„mše svaté, by po smrti mé, a sice co nejdřív možno, odsloužené byly“*,[310] a rovněž, aby bylo odslouženo *„tolik mší svatých, kolik se státi mocti bude,“*[311] a dále pak, aby *„při pohřbu tolik mší svatých, kolik duchovních k dostání bude, celebrirováno bylo.“*[312]

Mše svaté, aby mohly být sloužené co nejdříve v časové blízkosti úmrtí a pohřbu, byly žádané nejen ve městě Písku a v místních chrámech, ale i v širším okolí. Velmi oblíbené v této souvislosti byly klášterní komunity, neboť vyšší

[310] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 54R-58.

[311] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Rambouskové z roku 1742. TAMTÉŽ, fol. 106-109R.

[312] Srov. poslední vůli píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R.

počet duchovních dával naději, že mše svaté budou skutečně odsloužené co nejdříve. Jednou z těchto řeholních komunit byl konvent píseckých dominikánů při chrámu Povýšení svatého Kříže, další františkánský konvent při chrámu Nanebevzetí Panny Marie v Bechyni.[313] Mše svaté za duši kšaftující/ho měly být dále slouženy v píseckém děkanském chrámu Narození Panny Marie,[314] v píseckém chrámu Nejsvětější Trojice Boží,[315] v chrámu svatého Vavřince v Putimi,[316] v chrámu svatého Michala v Záhoří,[317] v kostele svatého Jakuba v Čížové,[318] v kostele svatého Martina v Radomyšli[319] a v kostele svatého Jiljí v Miroticích.[320]

Odkazy na mše svaté byly směrovány do určitého místa, např. do Záhoří či Radomyšle, do určitého chrámu a nebo k určitému oltáři. Písecká měšťanka Anna Lidmila Štědská např. ve svém kšaftu žádala, aby v místním dominikánském kostele svatého Kříže bylo slouženo 100 mší svatých, *„z nichžto jedna polovice při oltáři s*[vatéh]*o Jana Nepomuckého a druhá polovice při oltáři s*[vatéh]*o Dominika.“*[321] Podobně Lidmila Pfusterová si přála, aby v děkanském chrámu při oltáři Panny Marie Bolestné bylo za její a jejího nebohého manžela duše odslouženo během jednoho roku 40 mší svatých.[322]

---

[313] Srov. např. poslední vůli píseckého měšťana Martina Mathiadese z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 50-52.

[314] Srov. např. poslední vůli Alžběty Kapustové z roku 1737. TAMTÉŽ, fol. 78-79R.

[315] TAMTÉŽ, fol. 78-79R.

[316] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738. TAMTÉŽ, fol. 82-88R.

[317] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[318] TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[319] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 64R-67R.

[320] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

[321] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 70-73R.

[322] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738 (*„Totiž za prvé Bolestnej Panně Marii v chrámu Páně zdejším děkanským, aby při témž oltáři do roka pořád zběhlého vedle dispositi a vyšetření velebného pana děkana 40 mší svatých odslouženo bylo, dávám 20R.“*). TAMTÉŽ, 82-88R.

Aby mše svaté mohly být slouženy i nadále a na věčné časy, zřizoval kšaftující různě velikou fundaci. Z jejího každoročního úročení měl být každý rok sloužen určitý počet mší svatých za duši zřizovatele i za duše jeho blízkých. V některých testamentech je výslovně uveden počet těchto každoročních mší. Tak například písecké měšťanky Lidmila Gruntnerová a Lidmila Pfusterová si přály, aby každý rok byly za jejich a jejich blízkých duše sloužené čtyři mše svaté,[323] Zuzana Merklová si jich přála dvanáct a Regina Vodičková a Anna Lidmila Štědská žádaly, aby takových mší bylo každý rok za jejich duše slouženo osm.[324] Z každoročních úroků měla být rovněž jistá částka odváděna duchovnímu, který požadované mše svaté sloužil, další díl pak připadal na víno a na svíce, kterých bylo zapotřebí k odsloužení vykázaného počtu mší svatých.[325]

Mše svaté měly být slouženy za duši zesnulého člověka, aby mu byly odpuštěny a ukráceny tresty za hříchy, které nastřádal na tomto světě; např mše svaté mohly být slouženy *„na tu intenci, jestli jsem v živobytí mém někomu v něčem ublížil.“*[326]

V testamentu vystavený odkaz na mše svaté, které měly být po smrti kšaftujícího sloužené za jeho duši, ještě neznamenal, že bude opravdu vyplněn. Mohlo se stát, jak lze číst v poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové, že odkázané peníze na mše svaté nepřijdou na místo svého určení, ale budou použity v nějakých jiných záležitostech a zadrženy v tomto světě. Podle kšaftující Kateřiny Zejvoldové představuje uvedená skutečnost problém, který je třeba

[323] TAMTÉŽ, 82-88R. Dále srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Gruntnerové z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 75-77.

[324] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Zuzany Merklové z roku 1730, poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735 či poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 39-40, 54R-58, 70-73R.

[325] Srov. např. poslední vůli Alžběty Kapustové z roku 1737. TAMTÉŽ, fol. 78-79R.

[326] K tomu srov. poslední vůli píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R.

napravit, a tak ustanovuje, aby zadržené peníze byly *„ihned po její smrti“* odvedeny do děkanského kostela a obráceny na mše svaté.[327]

3.2.6 Almužny pro chudé

Mezi časté zbožné odkazy patřily almužny pro chudé. Almužny byly výrazem zbožnosti typu *do ut des,* neboť odkaz ve prospěch chudého byl spojen s očekáváním, že almužna jako taková bude odměněna na onom světě a že se chudý pomodlí za duši odkazovníka, což rovněž bude započitatelnou hodnotou na onom světě.

Zbožný odkaz ve prospěch chudých byl posledním skutkem milosrdenství, který mohl zesnulý ještě zde na tomto světě lidem prokázat. Přitom almužna byla řazena mezi tradičních sedm skutků milosrdenství.[328] Prokázat milosrdenství a věnovat jistý obnos chudým a potřebným bylo přípravou na onen svět, neboť *„chudým a potřebným přátelům dobře činiti spasitedlné jest“*.[329]

Srovnáme-li velikost odkazované finanční sumy ve prospěch chudých a potřebných např. s finančním obnosem určeným na mše svaté, lze konstatovat výrazný nepoměr. Zatímco na mše svaté byly odkazovány desítky a stovky zlatých, almužny byly almužnou, která obnášela několik zlatých či často jen několik krejcarů.[330]

Zbožné odkazy ve prospěch chudých byly spojovány s okamžikem pohřbu a modlitbou za duši zesnulého. Almužna byla určena chudým, *„an by při pohřbu*

[327] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732 („*Za třetí jistých, od neb*[ohé] *máteře mé Doroty Křížový témuž kostelu děkanskému na mše svatý za duši její odkázaných, však od neb*[ohého] *manžela mého zadržených a neodvedených, ihned po smrti mé veleb*[nému] *panu děkanovi odvédsti poroučím 15R.*“). TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[328] Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 208-210.

[329] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 82-88R.

[330] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

těla mého přítomní byli a za duši mou Pánu Bohu horlivě se modlili,“[331] dále pak, *„aby při vejš oznámených mší s*[va]*tých tak v zdejších kostelích sloužených za duši zemřelého pobožně se modlili,*“[332] a také *„špitálníkům zdejším podobně při pohřbu mém za mne se modlícím.*“[333]

Písecký měšťan Ondřej Toman si přál, aby odkaz ve prospěch chudých nebyl spojen jen s okamžikem pohřbu, ale aby chudým, přítomným na oslavě svátku zemského patrona svatého Václava v chrámu svatého Václava na píseckém předměstí, byl vyplácen a rozdělován z užitků pole situovaného v blízkosti zmíněného chrámu každý rok jeden zlatý.[334]

Písecký purkmistr Karel Antonín Hanzlík ve svém kšaftu vyjádřil přání, aby na jeho náklad bylo u jedné z píseckých bran zřízeno stavení pro přespolní chudé, staré a přespolní a domácí nemocné, nikoli však pro procházející *„tuláky, povaleče a jiné podezdřelé lidi“*.[335] Přání píseckého purkmistra je na jedné straně skutkem milosrdenství, na druhé výrazem dohledu a klasifikace.

[331] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[332] Srov. poslední vůli píseckého měšťana Martina Mathiadese z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 50-52.

[333] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

[334] Srov. poslední vůli píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731 („*Posledně ale nařizuji a to míti chci, aby z užitků pole u s*[vatéh]*o Václava ležícího dědicové moji, na kteréhokoliv z nich díl připadne a jak dlouho z nadepsaných dvou dědicův držitel téhož pole při živobytí pozůstávati bude, na den s*[vatéh]*o Václava každoročně chudým tam přítomným, aby oni Pánu Bohu za duši mou pobožně se modlili, 1R jménem almužny skutečně rozdali, jakž je dědice mé v tom dostatečně zavazuji.*“). TAMTÉŽ, fol. 43R-45R.

[335] Srov. poslední vůli píseckého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740. TAMTÉŽ, fol. 92-95.

3.2.7 Modlitba (za duše v očistci)

Modlitba za duši zesnulého či jinak řečeno modlitba za duše v očistci nebyla záležitostí pouze almužny a chudých, potřebných a špitálníků. Modlitbu za svou duši mohl kšaftující očekávat i od své rodiny a blízkých,[336] zvláště tehdy, pokud v jejich prospěch odkázal větší či menší díl svého majetku,[337] a to někdy s *„horlivým“* napomínáním, *„na duši kšaftujícího milého otce svého modlitbami a mšema svatýma pamatovati aby povinny byly.“*[338] Dalšími, od nichž byla modlitba očekávána, byli *„obližní sousedé“*.[339]

Modlitbu si bylo možné zaplatit a koupit, ať už třeba za deset zlatých v písecké děkanském kostele Narození Panny Marie anebo třeba prostřednictvím daru;[340] kšaftující Lidmila Gruntnerová darovala velebnému panu děkanovi stříbrný šáleček a lžičku, aby na ni pamatoval s molitbami.[341]

Modlitby za duše v očistci byly také zbožným úkolem barokních bratrstev.[342] Odkaz píseckému Bratrstvu nejsvětějšího Růžence tak rovněž mohl být spojen s očekáváním pomocné modlitby.[343]

---

[336] Srov. poslední vůli písecského měšťana Karla Aleše z roku 1736 (*„Na duši mou, děti mé malé svým časem, modlitbami svými vděč*<ne>{*ně*} *pamatovati budou.“*). TAMTÉŽ, fol. 27-28.

[337] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732 (*„Doufaje přitom, že moji přátelé to, co jim tak tuto odkazuji a zanechávám, netoliko s vděčností přijmou, ale taky na duši mou modlitbami pamatovati neuminou.“*). TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[338] Srov. poslední vůli písecského měšťana Martina Mathiadese z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 50-52.

[339] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[340] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, 64R-67R. K problematice daru srov. Marcel MAUSS, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, Praha 1999.

[341] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Gruntnerové z roku 1736. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 75-77.

[342] Modlitba za zesnulé v rámci (pohřebního) bratrstva mohla být vzorově představována jako vznešený skutek. K tomu např. srov. *Kázání pohřební obsahující v sobě všeliké vznešené skutky, mravův vejbornost a rozmanitých nábožných ctností chválitebný Boha bojící život* od Jana Mageta z roku 1667: *„Svědčí to obzvláštní pobožnost její, kterou za spasení z tohoto světa povolaných*

Modlitba z prostředí náboženského bratrstva, která měla potěšit duše trápené mukami očistce a přivést je k časnějšímu oslavení a radostnému vidění Boží tváře, mohla mít následující podobu: *„každodenně za duše mrtvých jednou Otčenáš a desetkrát Pozdravení anjelské Pánu Bohu obětoval a přitom jednu vyměřenou tejnost jisté desítky z růžence nejsvětější Rodičky Boží sobě rozjímal a jednoho patrona z svatých milých sobě oblibíc, k němu též každého dne třikrát Otčenáš a tolikrát Zdrávas Maria za přímluvu se modlil, na den pak Všech milých dušiček jeden celý růženec s pobožností říkal.“*[344]

3.2.7 Zbožné skutky ve vztahu k chrámovému prostoru

Zbožné skutky mohly směřovat i k obnově, okrase a ozdobě chrámového prostoru či chrámového vybavení. Poměrně často odkaz zněl na okrasu či ozdobu obrazu Panny Marie v pískeském děkanském kostele či na okrasu oltáře Panny Marie Bolestné tamtéž,[345] poněkud menší, ale přesto výrazné oblíbenosti se těšily oltáře Panny Marie Růženecké, svatého Dominika a svatého Jana Nepomuckého v pískeském dominikánském chrámu svatého Kříže.[346]

---

sobě vyvolila, když to bratrstvo partikularní za mrtvé s vědomím vrchnosti duchovní k utěšení všech duší v očistci zůstávajících jest sobě ustanovila.“ Citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 196-197. K problematice náboženských bratrstev v čase baroka srov. Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.

[343] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, 64R-67R.

[344] Citace je úryvkem z *Kázání pohřební obsahující v sobě všeliké vznešené skutky* od Jana Mageta z roku 1667. Citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 197.

[345] Srov. např. poslední vůli pískeského měšťana Jana Vendelína Rublingera z roku 1734 a poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 52R-53R, 70-73R.

[346] Srov. např. poslední kšaftovní pořízení pískeského měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731 a poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R, 82-88R.

Všechna tato místa patřila do každodenního světa píseckých měšťanek a měšťanů, kteří je znali z vlastní zkušenosti a modliteb a kteří k nim, resp. ke konkrétním svatým, zastupovaným a zpřítomňovaným prostřednictvím těchto míst, také mohli zaujímat blízký a důvěrný vztah. Tento vztah byl propojením tohoto a onoho světa, byl nesen nadějí, že nebeští svatí se budou přimlouvat za duši hříšníka.

Zbožné odkazy ve vztahu k chrámovému prostoru se mohly týkat i posvátných věcí vezdejších. Očekávání nebeské odměny bylo spojeno i s odkazem, který měl napomoci *„snadší a čerstvější reparaci chrámu Páně Nejsvětější Trojice, když se tam zdi bíliti a dlažba kládsti začne“*, s odkazem *„na plech k pobití vížky nad novou kaplí s*[vatéh]*o Prokopa“*,[347] s odkazem *„na způsobení nového čistotného pluviálu s pěknýma dalmatikami“*[348] či s odkazem *„na způsobení jednoho potřebného jakéhokoliv muzikálního instrumentu pro kůr chrámu Páně děkanského“*.[349] Zbožně motivovaný odkaz vystavený na vydláždění cesty k píseckému chrámu svaté Trojice[350] nerovnal jen stezky tohoto světa, ale také a především přímil cestu na onen svět.

A jako se mohly na jedné dlážděné cestě potkat tento a onen svět, stejně tak se v jednom odkazu mohla setkat zbožná motivace s motivací světskou. Světlo planoucích svící v nových velkých svícnech při velkém oltáři v píseckém děkanském kostele při zpívané nedělní nebo sváteční mši svaté nemuselo být jen světlem určeným vykupiteli Ježíši Kristu, přítomnému pod způsobou chleba a vína, ale mohlo být také světlem památky, paměti a společenské prestiže.[351]

---

[347] Srov. poslední vůli píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R.

[348] Srov. poslední vůli píseckého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740. TAMTÉŽ, fol. 92-95.

[349] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, 64R-67R.

[350] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[351] Srov. *„Za třetí na světlo neb svíčky, aby při zpívané mši svaté pokaždý v den neděl*[ní] *a sváteční, na těch u velkého oltáře v děkanském kostele stojících, v nově způsobených velkých svícnech, od pozdvihování těla Božího až do a bluti hořely, dávám a vykazuji 5R.“* TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

3.2.8 Onen svět

Onen svět nebyl pro člověka barokní doby jen myšlenou skutečností, ale každodenně prožívanou realitou. Rovněž kšafty píseckých měšťanů a měšťanek ze třicátých let 18. století dokládají, že zkušenost onoho světa byla běžnou všednodenní zkušeností. Ostatně sám testament byl pořízením, které upravovalo nejen světské a pomíjející věci světa tohoto, ale ve své podstatné části obsahovalo ustanovení, jež se týkala jen oné tváře jediného, všemohoucím Bohem stvořeného, univerza.

Na onom světě neplatil lidský čas, onen svět neznal smrt, ale naopak z času vyvázanou věčnost. A slovo *„věčnost“* mohlo být vlastním jménem a označením pro onen svět.[352] Nevládla-li na onom světě smrt, neznamenalo to ještě, že ani bolest a jiná utrpení tam nemají místa. Onen svět znal a měl svůj nebeský ráj, oheň očistcových muk i věčný oheň pekelný. Muka očistce přitom na věčnosti měla mít i svůj čas.

Slova nebe, peklo a očistec se přitom v píseckých testamentech ze třicátých let 18. století nevyskytují. Přijít do nebeského ráje znamenalo přijít *„na milost“* a být *„vysvobozen ode všeho zlého“*,[353] a tak být milostivě obdařen *„slávou věčného blahoslavenství“*.[354] Spojení přijít na milost a být vysvobozen ode všeho zlého naznačuje, že místo nebeské radosti nebylo vnímáno jako místo s vlastním pozitivním obsahem, ale jako místo, kde člověk nebude více zažívat nejrůznější zla a podstupovat bolest a utrpení. Ostatně sama biblická blahoslavenství jsou založena na představě, že ti, kdo pláčou, budou potěšeni (Mt 5,3-10). Přijít na milost také znamenalo, že člověk sám od sebe a ze své schopnosti a síly na ono místo nevstoupí.

---

[352] Srov. poslední vůli píseckého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740. TAMTÉŽ, fol. 92-95.

[353] TAMTÉŽ, fol. 92-95.

[354] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738. TAMTÉŽ, fol. 82-88R.

Nebyl-li člověk po své smrti milostivě obdařen slávou věčného blahoslavenství, čekala jej *„hanba věčná“*, spojená se vším zlem.[355] Dokladem časných trestů na věčnosti, které nejsou přímo a výslovně zmiňovány, mohou být mše svaté, které mají být sloužené za hříšné duše zesnulých, prosby o modlitbu či o modlení za tytéž duše, almužny a odkazy chudým či jiné další skutky milosrdenství.

Onen svět byl světem široce zalidněným, byl místem, kam přicházeli ti, kdo již poznali svou hodinu smrti. Stejně jako pro ně, onen svět byl domovem svatých, andělů, nejsvětější rodičky Boží Marie Panny i samotného všemohoucího Pána Boha.

3.2.9 Hřích, spása, vykoupení

Život na tomto světě byl životem ve hříchu. Posmrtná existence na onom světě mohla znamenat skrze vykoupení spásu, v opačném případě věčný trest, byť i jen za jeden jediný neodpuštěný (smrtelný) hřích.

Téma hříchu přichází v prostudovaných testamentech jednak ve spojení s motivem duše člověka[356] a jednak ve spojení s motivem odpuštění a Božího milosrdenství.[357] Lidská duše je v jednom typu fráze milá a ve druhém hříšná. Přiznat si své hříchy a svou hříšnost nevede k beznaději. Své hříchy může člověk vložit do rukou velikého milosrdenství Božího, nebo konkrétněji do rukou či pěti ran vykupitele Ježíše Krista. Díky tomu smí doufat, že hříchy, jichž se na tomto světě dopustil, budou vykoupeny předrahou krví Syna Božího, a tak smazány a odpuštěny, smí doufat, že on sám bude spasen.

---

[355] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[356] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

[357] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 70-73R.

Starost o svou spásu má být nejpřednější starostí člověka v čase jeho umírání, v hodině jeho smrti. Pomíjivé a pomíjející záležitosti tohoto světa, světské statky, zboží a majetky nemají zatěžovat duši a rozum člověka v hodině obzvláštní důležitosti. V okamžiku své smrtedlné nemoci má člověk poručit se spokojenou myslí svou duši do svatých rukou Božích.[358] Je-li člověk na umírání připraven, což předpokládá, že světské záležitosti vyřešil s předstihem (prostřednictvím kšaftu) a v okamžiku svého umírání se soustředí na otázky spojené s přechodem na onen svět, může umírat klidně, se spokojenou myslí, nemusí se bát pekelného ohně, smí doufat ve své setkání s milosrdným Bohem i na onom světě, a tak i ve své spasení.

3.2.10 Přímluvy svatých

Člověk barokní doby směl rovněž doufat, že jeho hříšná duše bude mít na onom světě k očekávání *„nějakou pomoc“*,[359] ať už z tohoto či přímo z onoho světa. Za účelem oné pomoci mohl vystavit zbožné odkazy na mše svaté sloužené za svou duši, zakládat fundace, aby z jejich výnosu byly financovány mše svaté sloužené na stejný úmysl, konat skutky milosrdenství, nebo se obracet o pomoc a přímluvu k nebeským svatým a nejsvětější rodičce Boží Panně Marii.

Setkat se se svatým bylo možné i zde na zemi. Svatí z onoho světa vstupovali na tento svět prostřednictvím svých vyobrazení, soch, oltářů a modliteb, člověk v jejich přítomnosti prožíval sváteční i všední chvíle svého života. Mohl se k nim obracet s žádostí o pomoc a žádat je o přímluvu, ať už

[358] Srov. poslední vůli písecského měšťana France Aleše z roku 1730 (*„a nechtěje tomu, kdyby mne Pán Bůh další nemocí smrtedlnou navštíviti ráčil, abych jakými světskými a pomíjejícími věcmi se zaneprazdňovati měl, ale abych beze všech překážek a starostí o spasení své usilovati a v jeho svaté ruce spokojenou myslí duši svou poroučeti mohl“*). TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[359] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736 (*„A sice za třetí, aby hříšná duše moje nějakou pomoc k očekávání měla, z té příčiny do zdejšího chrámu Páně děkanského“*). TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

v záležitostech světských nebo v záležitostech, které se týkaly smrti a umírání a následné existence na onom světě.

Svatý zde na zemi přebýval nejen v místech institucionalizovaného posvátna, ale také např. v běžně mluveném jazyku (fráze) a běžné všednodennosti. Mezi domovní nábytek píseckých měšťanů ve třicátých letech 18. století např. patřil velký, na plátně malovaný obraz svatého Josefa či za sklem stojící svatý Jan Nepomucký.[360]

Zvláštní postavení v zástupu světic a svatých zaujímala nejsvětější a nejblahoslavenější rodička Boží Panna Marie, a to i ve vztahu k smrti a soudu nad hříšnou duší člověka. Přímluva Panny Marie jako matky vykupitele lidských hříchů byla velmi *„mocná“*.[361] Kšaftující mohl/a poroučet svou duši nejen do rukou svého vykupitele, ale také ještě *„pod ochranu“* Panny Marie.[362]

Přitom Panna Maria mohla mít různé tváře. Byla vzývána jako Panna Maria Růženecká,[363] jako Panna Maria Bolestná[364] či ve spojení s nějakým místem, např. se Svatou Horou (Panna Maria Svatohorská). Dalším místem byly např. Skočice (Panna Maria Pomocná) nebo Klatovy (Panna Maria Klatovská).[365] Přímluvu Panny Marie bylo možné sečíst anebo spíše znásobit s účinkem zádušní mše svaté. Tak např. písecká měšťanka Regina Vodičková si přála, aby část

[360] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[361] Srov. poslední vůli píseckého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka (*„s poníženou modlitebnou prosbou, že ji skrze mocné orodování nejsvětější rodičky Boží Marie Panny na milost přijíti a ode všeho zlého věčně vysvoboditi ráčí“*). TAMTÉŽ, fol, 92-95.

[362] Srov. poslední vůli France Aleše z roku 1730 (*„poroučím mou milou duši v ruce Boha Otce, mého stvořitele, a Pána našeho Ježíše Krista, mého jediného vykupitele a spasitele, též pod ochranu nejsvětější rodičky Boží Marie Panny“*). TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[363] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735 (*„skrze mocné orodování nejblahoslavenější Panny Marie Růženecký“*). TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[364] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738 (*„Totiž za prvé Bolestnej Panně Marii v chrámu Páně zdejším děkanským“*). TAMTÉŽ, fol. 82-88R.

[365] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

z vykázaného počtu zádušních mší byla sloužena u zázračného obrazu Panny Marie v Klatovech.[366]

Svatí v souvislosti s přímluvou za duši kšaftující/ho nejsou až na výjimky (*„skrze přímluvu své nejmilejší matky Panny Marie a všech jmilých svatých“*) výslovně zmiňováni.[367] Spíše se lze setkat s odkazy, které jsou činěny na vyzdvihnutí či okrasu jim zasvěcených oltářů. Ovšem i s tímto odkazem lze spojovat očekávání pomocné přímluvy příslušného svatého. Mezi oblíbené oltáře a oblíbené svaté patřil svatý Jan Nepomucký, svatý Dominik, svatá Anna a Panna Maria Bolestná a Růžencová.

3.2.11 Smrt, nemoc, stáří

Tento svět se nacházel pod vládou smrti. Jednoho dne se člověk narodil, aby druhého již na loži ležel a nemocí byl obklíčen.[368] Starý, stejně jako mladý měl jedenkráte umříti;[369] člověk znal a na své mysli mohl často přemýšlet, že z přirození jeden každý je poddán smrti a nic jistějšího před sebou nemá, než-li smrt, a naopak, nic méně nejistého jako hodinu její.[370]

Pánem smrti i života byl všemohoucí křesťanský katolický Bůh. Jen na něm záleželo, zda-li člověka již povolá z tohoto světa na onen svět, aby se tam zodpovídal ze svých hříchů a aby došel slávy blahoslavenství věčného nebo opačně hanby věčné, či zda-li mu ještě živobytí zde na zemi popříti ráčí.[371]

---

[366] TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[367] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 70-73R.

[368] TAMTÉŽ, fol 70-73R. K tomu dále srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Zuzany Merklové z roku 1730. TAMTÉŽ, fol. 39-40.

[369] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[370] Srov. např. poslední vůli píseckého měšťana France Aleše z roku 1730. TAMTÉŽ, fol. 41-42R.

[371] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, fol. 64R-67R.

Hodina smrti sice byla nejistá, smrt však ne vždy přicházela bez ohlášení, často ji doprovázela nemoc. Nemocí obklíčený člověk seděl nebo ležel na loži, mohl se domnívat, že jej Pán Bůh v jeho *„nynější nemoci“* na věčnost povolává, nebo případně, že jej může navštívit ještě *„těžší, a tak smrtedlnou nemocí“*.[372] Nemoc bývala *„těžká“*, pak bylo nutné ležet na loži, nebo *„nebezpečná“*, např. spojená s *„velkou bolestí okolo srdce“*.[373] Téma zdraví se v testamentech píseckých měšťanů a měšťanek objevuje pouze nevysloveně a nepřímo, lze předpokládat, že je opakem nemoci a stáří.[374]

Smrt přicházela jak pro mladého, tak pro starého. Přesto člověk *„velmi sešlý a nedostatečností zdraví svého utrápený“* věděl, že dlouhého živobytí sobě připovídati nemůže.[375] Sešlým člověkem byl podle dobové literatury každý, kdo dosáhl padesáti let svého věku.[376]

3.2.12 Pohřeb

Křesťanský katolický pohřeb byl rituálem, v němž se odrážel tento i onen svět a v němž se časnost protínala s věčností. Přitom však byl něčím zcela prostým a obyčejným, neb *„co medle tak obyčejného jest na světě, jako že mrtvým*

[372] Srov. např. poslední vůle píseckých měšťanů Ondřeje Tomana z roku 1731 a Martina Mathiadese z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R, 50-52.

[373] Srov. např. poslední vůli píseckého měšťana Karla Aleše z roku 1736 a poslední vůli Alžběty Luskové z roku 1738. TAMTÉŽ, fol. 27-28, 80R-81.

[374] Zdraví bylo podle knih příprav ke šťastné smrti *„všeckno potěšení, kteréž na světě nalézáme,“* vždyť *„kdo jest zdráv, také snadně nabývá přirozené síly, čerstvosti, krásy a jiných oučinkův tělesných.“* Úryvek je citací ze *Solamen aegrotantium* z roku 1674. Zde citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 112.

[375] Srov. poslední kšaftovní pořízení písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 46R-49.

[376] Ostatně nemnoho mělo být těch, kteří by sešlého věku dosáhli; *„málo jest lidí, kteříž padesáte let dosahují, a ještě méněji těch, jenž s šedesáti léty chlubiti se mohou.“* Citace ze *Solamen aegrotantium* z roku 1674. Zde citováno podle M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka*, s. 114.

pohřeb se vypravuje.“[377] V čase pohřbu měla ustoupit veselost, na její uprázdněné místo usedaly kvílení a pláč, všechno se mělo chystat k truchlivosti, smutnými hlasy se zpívalo *requiem* a *requiescat in pace*. Čas pohřbu byl časem černého mešního roucha, lkaní a truchlivého naříkání. Chrám Páně se měl *„v smutek obleci a stěny své a oltáře černě odíti, truhla umrlčí s její truchlivou okrasou připraviti, s rozličnýma vyobrazení a nápisy smrti ukrutnost představiti,“* stejně tak případně *„měl by se umrlčí sklípek otevříti, místo k složení těla mrtvého vyhlídnouti.“*[378]

Více než tři čtvrtiny píseckých kšaftů ze třicátých let 18. století v sobě nesly ustanovení o místě, formě a náležitostech požadovaného pohřbu. Toto ustanovení nebylo nijak rozsáhlé, ve vší obecnosti se většinou týkalo křesťansko katolické formy. Písečtí měšťané a měšťanky, žádaly, aby tělo, které ze země či z prachu země pošlo, když se s duší oddělí,[379] bylo pohřbeno a pochováno dle řádu církevního,[380] křesťan-katolickým obyčejem,[381] a to příslušile a počestně na hřbitově či krchově u kostela Nejsvětější Trojice Boží.

Volba místa uložení těla odpovídala společenskému postavení. Pouze písecký purkmistr Karel Antonín Hanzlík kšaftoval, aby jeho tělo bylo pohřbeno a pochováno dle způsobu křesťan-katolického *„prostředkem počestného pohřbu*

---

[377] Citace je úryvkem z *Kázání pohřebné v roku stým, na den Nalezení svatého Kříže, koleje Societatis Jesu v slavném královském Novém Městě pražském od založení svýho chválitebně dokonaným, při začátku novýho věku v chrámě svatýho Ignácia držané* od Jana Sikory. Zde citováno podle Miloš Sládek (ed.), *Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005, s. 358.

[378] TAMTÉŽ, s. 357-8.

[379] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736 (*„Za druhé tělo mé z prachu země pošlé, když se s duší oddělí, zase do země odevzdávám“*). SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 70-73R.

[380] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Veselé z roku 1736 (*„tělo ale moje, aby dle řádu církevního na hřbitově svaté Trojice příslušile pohřbeno bylo, žádám“*). TAMTÉŽ, fol. 59-62R.

[381] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Zuzany Merklové z roku 1730 (*„kteřížto po smrti tělo její křesťan-katolickým obyčejem počestně pohřbíti dáti“*). TAMTÉŽ, fol. 39-40.

povolením vz[ácného]*o mag*[istrá]*tu tohoto král*[ovského]*o města Písku v kostele děkanským před velkým oltářem do země Páně.“*[382] V souladu s tím i zádušní mše měly být slouženy v děkanském chrámu Narození Panny Marie.[383]

Někdy bylo určení místa ještě konkrétnější; tělo mělo být pohřbeno nejen na krchově u svaté Trojice, ale navíc *„vedle manžela mého“*,[384] tam, *„kde neb*[ohý] *nejmilejší manžel můj odpočívá“*[385] či *„vedle předků v mých blíž církvice“*.[386] Přání být pohřben/a vedle svých blízkých je vyjádřeno v jedné třetině písecých kšaftů ze třicátých 18. století, přičemž je typické spíše pro testamenty žen. Uvedené přání může být dokladem citových vazeb, které přesahují tento svět, stejně jako dokladem konkrétně vnímaného a subjektivizovaného prostoru dříve spíše nerozlišeně jednotného hřbitova.[387]

Hrob, místo, kam bylo tělo uloženo, mohlo být označeno železným křížem.[388] Písecký měšťan Ignácius Vorel žádal ve své závěti z roku 1754, aby železný kříž, který se svým bratrem dali udělat *„na naše nebo*[hé] *rodiče“*, již déle nezůstával u zámečníka, ale *„tu, kde patří, by postaven byl.“*[389]

---

[382] Srov. poslední vůli písecého purkmistra Karla Antonína Hanzlíka z roku 1740. TAMTÉŽ, fol. 92-95.

[383] TAMTÉŽ, fol. 93.

[384] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732. TAMTÉŽ, fol. 46R-49.

[385] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Reginy Vodičkové z roku 1735. TAMTÉŽ, fol. 54R-58.

[386] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Anny Lidmily Štědské z roku 1736. TAMTÉŽ, fol. 70-73R.

[387] Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 325-332.

[388] Typ hrobu s křížem se měl objevit a rozšířit během 17. a 18. století. TAMTÉŽ, s. 328-329.

[389] Srov. poslední vůli písecého měšťana Ignácia Vorla z roku 1754 (*„Takových 8R já za ním pro zámečníka Václava Špringra na zvyhotovení kříže, kterej jsme společní bratři na naše nebo*[hé] *rodiče dělat dali, vykazuji. A takový již dávno zvyhotovený kříž aby ne dýlej u zámečníka v verštatě stál a tu, kde patří, by postaven byl, žádostiv jsem.“*). SOkA Písek, AM Písku, Kniha kšaftův kaštanové barvy, inv. č. 37, sign. 37, fol.18-19R.

K rituálu pohřbu podle píseckých závětí patřily především mše svaté a modlitby chudých, doložen je i (počestný) průvod.[390] Jeho podstatnou a dobře viditelnou součástí byli chudí a špitálníci, kteří se měli *„horlivě modlit Pánu Bohu“* za duši kšaftující/ho.[391] Chudí byli za modlitbu odměňováni almužnou v hodnotě jednoho či několika krejcarů. Pokud by se chudí při pohřbu sešli v nedostatečném množství, aby jim např. mohly být rozdány tři zlaté rýnské, měl jim být zbývající obnos rozdělen *„porozdílně“* v čase následujícím.[392]

Při pohřbu mělo být slouženo *„tolik mší svatých, kolik duchovních“* by bylo k dispozici.[393] Duchovním nebyla rozuměna jakákoli duchovní osoba, ale pouze osoba katolického kněze, vyloučeny mohly být některé osoby řeholníků či osoby s nižším než kněžským svěcením.[394] Sloužena bývala velká zpívaná obyčejná mše za mrtvé a více jiných malých mší, *„jiných de requiem za duši mou ctěných“*.[395] Celkem mohlo být slouženo např. šest mší svatých.[396]

Rituál pohřbu rušil pozemský čas a skrze zádušní mše svaté, modlitby špitálníků a chudých a skrze přímluvy nejsvětější rodičky Boží Panny Marie a všech (j)milých svatých umožňoval zažít a počítat čas časné tváře věčnosti.

---

[390] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Rózy Bečvářové z roku 1740 („*Potom pak jest moje žádost, aby mrtvé tělo mé vedle řádu křesťan-katolického na krchově Nejsvětější Trojice při počestném průvodu pohřbeno bylo.*“). SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 89R-91.

[391] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Kateřiny Zejvoldové z roku 1732 a poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, fol. 46R-49, 64R-67R.

[392] Srov. poslední vůli písecké měšťanky Lidmily Pfusterové z roku 1738 („*A tu hned chudým, an by se při pohřbu těla mého za duši mou a neb*[ohého] *manžela mého vroucně a pobožně modlili, almužny buďto jednímkráte aneb v nedostatku při funuse tolik chudých, následovně porozdílně se rozdalo 3R.*“) TAMTÉŽ, fol. 82-88R.

[393] Srov. např. poslední vůli píseckého měšťana Ondřeje Tomana z roku 1731. TAMTÉŽ, fol. 43R-45R.

[394] K problematice někdejších stupňů svěcení srov. Jiří Rajmund TRETERA, *Konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997, s. 225-227.

[395] Srov. např. poslední vůle píseckých měšťanek Anny Lidmily Štědské z roku 1736 a Lidmily Pfusterové z roku 1738. SOkA Písek, Kniha kšaftův černožlutá, fol. 70-73R, 82-88R.

[396] Srov. např. poslední vůli písecké měšťanky Alžběty Vanětové z roku 1733. TAMTÉŽ, fol. 64R-67R.

Tento a onen svět se v (ne)čase pohřbu prostupovaly; všemohoucí Bůh skrze smrte(d)lnou nemoc vstupoval na tento svět a zjevoval a zpřítomňoval svou spravedlnost i své milosrdenství. Skutečnost onoho světa byla pohřebními obřady stále znovu potvrzována a přijímána. Současně život člověka na tomto světě získával svůj cíl a směr, ne příliš dobově, smysl.

Závěr

Předmětem přítomné diplomové práce *Člověk, smrt a onen svět v čase baroka* byla široce pojatá otázka tzv. posledních věcí člověka, tedy téma smrti, umírání a představ o tomto a onom světě, a to především v první a ve druhé třetině 18. století v prostředí jihočeského města Písku.

Přitom problematika posledních věcí člověka zde byla studována na příkladu dvou možných dobových diskursů, a sice diskursu pololidového a lidového. Dobový lidový diskurs byl konstruován na základě analýzy písecských měšťanských testamentů ze třicátých let 18. století, jako prameny dobového pololidového diskursu byly využity knihy příprav na dobrou smrt a prozaická rozjímání Božanova kancionálu *Slaviček rájský*. Rovina dobového učeneckého, resp. teologicko filosofického diskursu zde s ohledem na charakter a rozsah přítomné práce nebyla zohledněna, ačkoli by znamenala značné obohacení badatelské perspektivy i předkládaného pohledu či předkládaných pohledů na problematiku posledních věcí člověka v čase baroka.

Smrt ve světě baroka, konkrétně ve světě měšťanské společnosti přelomu první a druhé třetiny 18. století, byla přirozenou součástí všednodenního života. Člověk se setkával se smrtí téměř neustále, myšlenka na smrt jej měla provázet, na základě rozboru měšťanských testamentů se zdá, že i provázela, po celý život, vstupovala do jeho běžného jednání, představ a snů.

Život na tomto světě měl být podle knih *artes moriendi* jen předehrou k životu věčnému, měl se stát přípravou na život na onom světě. Dobu zásadní důležitosti pak v životě každého člověka měly představovat chvíle svázané s nemocí a s vlastním okamžikem smrti a vydechnutím duše. Člověk mohl v tomto čase, vypořádal-li se s pomocí andělů a vůbec celého nebeského dvora s ďábelskými pokušeními a měl-li a znal správnou odpověď na otázky spásy, nasměrovat svou existenci na onom světě do ráje, v opačném případě propadl navždy peklu.

Podle *Posledního duchovního kšaftu*, jedné z knih příprav na dobrou smrt, mohl dobře zemřít jen ten, kdo by umíral připraveně, což předpokládalo, že se

v posledních okamžicích soustředil na věci věčné a záležitosti svého světského jmění a statku řešil zavčasu prostřednictvím vyhotoveného testamentu. Písečtí měšťané ve svých posledních vůlích tento náhled přijímali, alespoň co se týče formalizovaných výpovědí. Ve skutečnosti však v poměrně značném počtu činili své kšafty ústně a v bezprostřední blízkosti smrti.

Přechodový rituál smrti ve své barokně katolické podobě měl podle knih příprav na dobrou smrt zásadně obsahovat přijetí tří katolických svátostí, a sice svátosti pokání, svátosti oltářní a svátosti posledního pomazání. Nemocný se měl smířit s Bohem a se svými přáteli i nepřáteli a vložit svůj život do rukou Božích. Směl doufat v božskou dobrotu a v zásluhy umučení Syna Božího. Svou naději měl vložit do (pěti) ran ukřižovaného Krista a jmenovat nejsvětější jména Ježíš, Maria, Josef. Při jejich opakování měl najít konec svého vezdejšího života a naleznout začátek života věčného.

Člověk doby baroka si zasluhoval věčné pekelné tresty i za jeden běžný a všední hřích. Hříchu však bylo možné litovat a doufat v jeho odpuštění. V dobovém pololidovém diskursu, konkrétně v *Rozjímání o pekle* Jana Josefa Božana se objevuje představa, a to i přes „pekelně“ živé a barvité vykreslení nejrůznějších pekelných muk a utrpení, že hříchem, který by si zasloužil pekelnou odplatu, musí být hřích smrtelný. Navíc každý člověk má mít zde na tomto světě svého průvodce, aby nezabloudil a správně došel do věčného blahoslavenství; tímto průvodcem má být červ, který nikdy neumírá, lidské svědomí. V kšaftech píseckých měšťanů hříchy dále rozlišovány nejsou, hřích zde obecně patří ke skupině slov spása a vykoupení; rovněž otázka svědomí zde není tematizována.

V rovině lidového diskursu na příkladu píseckých měšťanských závětí ze třicátých let 18. století byla v přítomné diplomové práci věnována pozornost především kulturním modelům svázaným s vnímáním prostoru a času. Jako základní prostorové rámce života barokních křesťanů obecně sloužily tento a onen svět; oba světy i přes svou odlišnost představovaly jen dvě tváře téhož univerza, jehož svorníkem měl být prostorově i časově neohraničený křesťanský katolický Bůh. Tento svět byl dále strukturován podle kategorií a hodnot statku a jmění, zbožných skutků, mezi něž byly řazeny mše svaté, almužny, modlitby apod., onen

svět určovaly kategorie a hodnoty hříchu, spásy a vykoupení. Čas tohoto světa měřila smrt, nemoc a stáří, v rituálu křesťanského katolického pohřbu se prostupovala časnost s věčností, tento svět se světem oním.

Bůh ve světle píseckých testamentů, a tak Bůh ve světě píseckých měšťanek a měšťanů byl především Bohem všemohoucím, vládcem tohoto a onoho světa, vládcem nad životem a smrtí. Ve své spravedlnosti a ve svém milosrdenství daroval zdraví i nemoc, čas života i okamžik obecně platného ortelu smrti.

Tento svět jako svět pozemské bídy, pláče a bolesti měl zaneprazdňovat člověka jen po určitý čas, neboť člověk i svět ze své podstaty měli být nadáni dočasností, určovat je měla pomíjivost a „z přirození“ smrt. Náhled tohoto světa, stejně jako života na tomto světě v kšaftech píseckých měšťanů a měšťanek zrcadlí typická vyobrazení tohoto světa z barokních knih příprav ke šťastné smrti.

Rovněž onen svět byl pro písecké měšťany a měšťanky běžnou všednodenní zkušeností, denodenně prožívanou realitou. Přitom slova nebe, peklo a očistec se v píseckých testamentech ze třicátých let 18. století nevyskytují. Získat místo v nebi znamenalo přijít na milost a být vysvobozen/a ode všeho zlého, a tak být milostivě obdařen/a slávou věčného blahoslavenství. Slovní spojení přijít na milost a být vysvobozen/a ode všeho zlého naznačují, že nebeský prostor onoho světa nebyl vnímán jako místo s vlastním pozitivním obsahem, ale jako místo, kde člověk nebude více zažívat (známá) zla a podstupovat bolest a utrpení.

Další významnou charakteristikou onoho světa byla značná a široká zalidněnost. Onen svět byl místem, kam přicházeli všichni ti, kdo již poznali a prožili svou hodinu smrti. Nebeská část onoho světa pak navíc byla domovem svatých, andělů, nejsvětější rodičky Boží Marie Panny i samotného všemohoucího Pána Boha.

Písečtí měšťané a měšťanky doufali, že jejich hříšné duše budou moci očekávat na onom světě nějakou pomoc, ať už z tohoto nebo onoho světa. Ve svých posledních vůlích věnovali značné částky na zádušní mše svaté, modlitby, almužny a jiné další zbožné skutky, vztahovali se ke svatým a především pak

k Panně Marii, své hříchy vkládali do rukou velikého milosrdenství Božího, nebo konkrétněji do rukou či pěti ran vykupitele Ježíše Krista. Díky tomu doufali, že na onom světě dojdou svého spasení.

Naposledy a konečně se v (ne)čase pohřbu tento svět prostupoval s oním světem, čas pomíjivosti s časností věčnou a věčností. Křesťanský katolický Bůh skrze nemoc a smrt a skrze pohřební a zádušní obřady vstupoval na tento svět a zjevoval svou spravedlnost a své milosrdenství. V očích dobového lidového diskursu, které četly přechodový rituál barokně katolického pohřbu, byla skutečnost barokně katolického světa stále znovu potvrzována a zakládána.

Seznam pramenů a literatury

Prameny

Archivní prameny

SOkA Písek, AM Písku, Kniha kšaftův černožlutá, inv. č. 38, sign. 38.
SOkA Písek, AM Písku, Kniha kšaftův kaštanové barvy, inv. č. 37, sign. 37.

Dobové tisky

BELLARMIN, Robert, *Umění křesťanské aneb příprava k dobré smrti*, Praha 1630.
von BEUST, Joachim, *Krátká zpráva, kterak by člověk pobožný k smrti se strojiti měl, tak aby z tohoto světa šťastně vykročiti mohl*, Praha 1610.
DREXEL, Jeremiáš, *Herolt smrti neb Předposel věčnosti k zdravým, nemocným, umírajícím pro správnou k smrti přípravu vyslaný*, Praha 1635.
DREXEL, Jeremiáš, *Rozjímání o věčnosti od ctihodného kněze a P. Jeremiáše Drexelia*, Praha 1635.
ERASMUS ROTTERDAMSKÝ, *Kniha Erasma Rotterdamského, v kteréž jednomu každému křesťanskému člověku naučení i napomenutí se dává, jak by se k smrti hotoviti měl*, Praha 1563.
GERHARD, Johann, *Knížka všelikých potěšení plná, kteraž člověk při hodině smrti proti všem pokušením sobě předkládati a nimi se potěšovati má*, Praha 1616.
HUBATIUS Z KOTNOVA, Jan Milo, *Umíráček pobožný aneb žádost bohabojného křesťana chtíti pobožně a šťastně umřiti, k čemu mnoho dopomáhá památka o čtyrech posledních věcech, totiž o smrti, o soudu, o pekle a o nebi*, Praha 1725.
KLESEL, Matěj, *Potěšitedlný spis a prostá, ale však gruntovní zpráva z slova Božího, jak se praví křesťané v případnosti neb příhodě smrti, kteří z tohoto světa*

odjíti (z takové spasitedlné smrti své těšiti a za to držeti a míti jisté) mají, že neumírají, než toliko na odpočinutí a na spasení odcházejí, ba nýbrž že před Pánem Bohem vždycky živi zůstávají a že se v onom životě s nimi zase shledají, je poznají a věčné potěšení s nimi míti budou, Praha 1564.

KRUPĚHORSKÝ, Mikuláš, *Knížka o smrti. Kterak se křesťané k smrti strojiti mají a co je k takovému přihotovení vzbuditi má*, Praha 1594.

Kunst neb umění věčné spasení sobě získati, Praha 1731.

MARTINEDES, Vojtěch, *Uzda duchovní všem pobožným dušičkám spasení věčného žádostivým velmi prospěšná, z Písma svatého a z rozličných učitelů duchovních zpravená a zformovaná*, Praha 1672.

MOLLER, Martin, *Manuale aneb Otázky s modlitbami, v nichž jest spasitedlné a velmi potřebné rozjímání, kterak by člověk křesťanský pobožně živ býti a blahoslaveně umříti měl*, Praha 1608.

Poslední duchovní kšaft a nebo pravé spasitedlné přihotovení k šťastné smrti, Praha 1714.

Přední křesťanského člověka starost. To jest časná a blízká příprava k dobré smrti, k tomu způsob a hotovost umírání a skonání na příklad Ježíše Krista Pána našeho a životův jiných svatých, Praha 1644.

ROSACIUS HOŘOVSKÝ, Jan, *Jana Rosacia Hořovského každodenní modlitby s přípravou k smrti*, Praha 1616.

SPANGENBERG, Johann, *Jana Špangberského potěšitedlné otázky a naučení o přípravě k smrti*, Praha 1601.

ŠTEYER, Matěj Václav, *Kancionál český…*, Praha 1683.

Vydané prameny

JIREČEK, Josef (ed.), *Pavel Kristián z Koldína. Práva městská království českého a markrabství moravského spolu s krátkou jich sumou*, Praha 1876.

MALURA, Jan – KOSEK, Pavel (edd.), *Jan Josef Božan. Slaviček rájský*, Brno 1999.

SLÁDEK, Miloš (ed.), *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005.

SLÁDEK, Miloš – PEISERTOVÁ, Lucie – BREŇ, Tomáš (edd.), *Martin z Kochemu. Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší matky Marie Panny*, Praha 2007.

VALÁŠEK, Martin (ed.), *Giovanni Battista Manni. Věčný pekelný žalář. Do češtiny převedl Matěj Václav Šteyer*, Brno 2002.

Literatura

ADAM, Adolf, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha 2001.

ADÁMEK, Jan, *Písecké katolické kostely. Stručný průvodce*, Písek 2005.

ADÁMEK, Jan – FRÖLICH, Jiří – ČÍŽEK, Jiří, *Písek. Historický průvodce*, Písek 2004.

ADÁMEK, Jan – SOMMER, Jan, *Neznámá renesanční stavební fáze kostela sv. Václava v Písku, in:* Prácheňské muzeum v Písku. Zpráva o činnosti za rok 2000, Písek 2001, s. 31-37.

ADÁMEK, Jan – SOMMER, Jan – VŠETEČKOVÁ, Zuzana, *Středověký kostel Panny Marie v Písku*, Písek 2001.

ALEKSANDROWICZ-SZMULIKOWSKA, Małgorzata, *Radziwiłłówny w świetle swoich testamentów. Przyczynek do badań mentalności magnackiej XVI-XVII wieku*, Warszawa 1995.

ARIĖS, Philippe, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München-Wien 1984.

ARIĖS, Philippe, *Dějiny smrti I-II*, Praha 2000.

ARIĖS, Philippe, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1982.

ARIĖS, Philippe (ed.), *Geschichte des privaten Lebens III. Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt am Main 1991.

ARIĖS, Philippe - Michelle PERROT (edd.), *Geschichte des privaten Lebens IV. Von der Revolution zum Großen Krieg*, Frankfurt am Main 1992.

ASSMANN, Jan, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, Praha 2003.

ASSMANN, Jan - Rolf TRAUZETTEL (edd.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, München – Freiburg 2000.

BARLEY, Nigel, *Tanz ums Grab*, Stuttgart 1998.

BAUMAN, Zygmunt, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main 1994.

BÄUMER, Remigius (ed.), *Marienlexikon*, sv. 1, St. Ottilien 1988.

BEINERT, Wolfgang – PETRI, Heinrich, *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984.

BEISSEL, Stephan, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter*, Darmstadt 1988.

BELLINGER, Gerhard, *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha 1998.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno 2001.

BINSKI, Paul, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996.

BLUM, Paul Richard (ed.), *Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert*, Wolfenbüttel 1983.

BÖSE, Kuno, *Das Thema „Tod" in der neueren französischen Geschichtsschreibung. Ein Überblick*, in: Paul Richard Blum (ed.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert, Wolfenbüttel 1983, s. 1-20.

BOSSY, John, *Křesťanství na západě. 1400-1700*, Praha 2008.

BURKE, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*, Praha 2004.

BURKE, Peter, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006.

COHN, Samuel K., *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore – London 1988.

CROIX, Alain, *La Bretagne aux 16e et 17e siècles. La vie – La mort – La foi, I-II*, Paris 1981.

ČÁP, Jaroslav, *Náchodská nejstarší kniha kšaftů a místní řemesla a živnosti v 16. století*, DH 1, 1993, s. 51-59.

DELUMEAU, Jean, *Déchristianisation ou noveau modèle de christianisme?*, Archives des Sciences Sociales des Religions 40, 1975, s. 3-20.

DELUMEAU, Jean, *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*, Praha 2003.

DELUMEAU, Jean, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském západě ve 13. až 18. století*, Praha 1998.

DELUMEAU, Jean, *Strach na západě ve 14.-18. století I-II*, Praha 1997-1999.

DINZELBACHER, Peter, *Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku*, Praha 2004.

DRESSEL, Gert, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien 1996.

DUDA, Zdeněk, *Písecký měštěnín Ondřej Toman na tomto a onom světě aneb poslední kšaftovní pořízení z času baroka*, Prácheňské muzeum v Písku v roce 2008, v tisku.

DUDA, Zdeněk, *Poslední věci člověka v čase odkouzlování světa. Smrt v 18. století*, České Budějovice 2006 (=diplomová práce).

van DÜLMEN, Richard, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2003.

van DÜLMEN, Richard, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století) III. Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006.

DÜSELDER, Heike, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999.

EBERTZ, Michael N., *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.

EBERTZ, Michael N., *Die Zivilisierung Gottes und Deinstitutionalisierung der „Gnadenanstalt“. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten*, in: Jörg Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann, Religion und Kultur, Opladen 1993, s. 92-125.

EIRE, Carlos M. N., *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteen-century Spain*, Cambridge 1995.

ELIADE, Mircea, *Dějiny náboženského myšlení I-III*, Praha 1995-1997.

ELIAS, Norbert, *O procesu civilizace I-II*, Praha 2007.

ELIAS, Norbert, *Spoločnosť indivíduí. Náčrt teórie civilizácie*, Bratislava 2006.

FISCHER, Norbert, *Geschichte des Todes in der Neuzeit*, Erfurt 2001.

FISCHER, Norbert, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Köln – Wien 1996.

FOUCAULT, Michel, *Archeologie vědění*, Praha 2002.

FOUCAULT, Michel, *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*, Praha 2000.

FREITAG, Werner, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991.

van GENNEP, Arnold, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1996.

GOUJARD, Philippe, *Ehec d´une sensibilité baroque. Les testaments rouennais au XVIIIe siècle*, Annales E.S.C. 36, 1981, s. 26-43.

GRAF, Friedrich Wilhelm, *„Dechristianisierung“. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: Hartmut Lehmann (ed.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, s. 32-66.

HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1995.

HABERMAS, Rebekka, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991.

HALAS, František X., *Sekularizace v Evropě od osvícenství po dnešek*, in: Jiří Hanuš (ed.), Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta Wolfganga Böckenfördeho, Brno 2006.

HAUSEN, Karin, *Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen*, Journal für Geschichte 1989, č. 1, s. 16-26.

HOFFMANNOVÁ, Petra, *Rodina v 16. století z pohledu testamentů královského města Louny*, in Michaela Hrubá (ed.), Města severozápadních Čech v raném novověku, Ústí nad Labem 2000, s. 107-122.

HOJDA, Zdeněk, *Kulturní investice staroměstských měšťanů v letech 1627 – 1740. Příspěvek k dějinám kultury barokní Prahy II*, PSH 27, 1994, s. 47-100.

HOJDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (edd.), *Mezi časy. Kultura a umění v českých zemích kolem roku 1800*, Praha 2000.

HOJDA, Zdeněk, *Reprezentační výdaje a smrt. Barokní „pompa funebris" v Praze*, in: Jiří Pešek – Václav Ledvinka (edd.), Pražské slavnosti a velké výstavy, Praha 1995 (= DP 12), s. 117-126.

HOJDA, Zdeněk, *Výtvarná díla v domech staroměstských měšťanů v letech 1627 – 1740. Příspěvek k dějinám kultury barokní Prahy I*, PSH 25, 1993, s. 38-102.

HOLÝ, Martin – MIKULEC, Jiří, *Církev a smrt. Institucionlizace smrti v raném novověku*, Praha 2007.

HRUBÁ, Michaela, *Možnosti studia předbělohorských testamentů a inventářů pozůstalostí v královských městech severozápadních Čech*, in: Michaela Hrubá (ed.), Města severozápadních Čech v raném novověku, Ústí nad Labem 2000, s. 7-34.

HRUBÁ, Michaela, *„Nedávej statku žádnému, dokud duše v těle." Pozůstalostní praxe a agenda královských měst severozápadních Čech v předbělohorské době*, Ústí nad Labem 2002.

HUFFSCHMIED, Jörg, *Die Privatisierung der Welt - Hintergründe, Folgen, Gegenstrategien*, Hamburg 2004.

CHARTIER, Roger, *Les artes de mourir, 1450-1600*, Annales ESC 31, 1976, s. 51-75.

CHAUNU, Pierre, *Historie quantitative, historie sérielle*, Paris 1978 (= Cahiers des Annales 37).

CHAUNU, Pierre, *L´histoire sérielle. Bilan et perspectives*, Revue historique 293, 1970, s. 297-320.

CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris. XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris 1978.

CHAUNU, Pierre, *Mourir à Paris (XVIe – XVIIe – XVIII siècles)*, Annales E. S. C. 31, 1976, s. 29-50.

IGGERS, Georg G., *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě*, Praha 2002.

ILLHARDT, Franz Josef, *Ars Moriendi – Hilfe beim Sterben. Ein historisches Modell*, in: Erich Matouschek (ed.), Artz und Tod. Verantwortung, Freiheiten und Zwänge, Stuttgart 1989, s. 89-103.

IMHOF, Arthur E., *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien 1991.

JÍŠOVÁ, Kateřina – DOLEŽALOVÁ, Eva (edd.), *Pozdně středověké testamenty v českých městech. Prameny, metodologie a formy využití*, Praha 2006.

JOHANN, Anja, *Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2001(= Studien zur Frankfurter Geschichte 46).

KOPEČKOVÁ, Jana, *Předbělohorská kniha kšaftů města Domažlic a možnost jejího využití k výzkumu každodenního života*, ZHS 6, 2000, s. 117-144.

KRÁL, Pavel, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a v první půli 17. století*, in: Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), Církev a smrt. Institucionlizace smrti v raném novověku, Praha 2007.

KRÁL, Pavel, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650*, České Budějovice 2002.

KRÁL, Pavel, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004.

KRÁL, Pavel, *Žena ve šlechtických testamentech v 16. a 17. století*, Česko-slovenská historická ročenka 2001, s. 157-167.

KRZENCK, Thomas, *Böhmische Bürgertestamente des 15. Jh. Das Beispiel der Prager Neustadt*, in: Husitství - Reformace - Renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela, Praha 1995, s. 627-648.

KUNŠTÁT, Miroslav, *K současné německé reflexi sekularizačního paradigmatu*, Církevní dějiny 1, 2008, č. 1, s. 12-35.

LAAGER, Jacques, *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben*, Zürich 1996.

LANG, Bernhard, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003.

LANG, Bernhard – MACDANNELL, Colleen, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1996.

LEBRUN, François, *L´homme et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, Paris – Den Haag 1971.

LE GOFF, Jacques, *Svatý František z Assissi*, Praha 2004.

LE GOFF, Jacques, *Zrození očistce*, Praha 2003.

LE GOFF, Jacques – SCHMITT, Jean-Claude, *Encyklopedie středověku*, Praha 2002.

LEHMANN, Hartmut, *Säkularisiurung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben*, in: Hartmut Lehmann (ed.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, s. 314-326.

LEHMANN, Hartmut, *Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, in: Hartmut Lehmann (ed.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, s. 9-16.

LEHMANN, Hartmut (ed.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997.

LUDVÍK, Lubor – PRÁŠEK, Jiří, *Písecké ulice. Náměstí, samoty a komunikace*, Písek 1998.

LUŽNÝ, Dušan, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999.

MACHO, Thomas, *Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě*, in: Jan Assmann, Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě, Praha 2003, s. 71-75.

MACHULA, Tomáš, *„Je možná nová teologie dědičného hříchu?“*, Studia theologica 10, 2008, č. 4, s. 14-32.

MALÝ, Karel, *České právo v minulosti*, Praha 1995.

MALÝ, Karel a kol., *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*, Praha 1999.

MAUSS, Marcel, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, Praha 1999.

MCLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno 2008.

MCMANNERS, John, *Death and French Historians*, in: Joachim Whaley (ed.), Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death, London 1981, s. 118-121.

MESNER, Maria – GEHMACHER, Johanna (edd.), *Frauen- und Geschlechter-geschichte. Positionen und Perspektiven*, Wien 2003.

MIKULEC, Jiří, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.

MIKULEC, Jiří, *„Piae confraternitates“ v pražské arcidiecézi na sklonku 17. století*, FHB 15, 1991, s. 269-342.

MINOIS, Georges, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1996.

MUCHEMBLED, Robert, *Dějiny ďábla*, Praha 2008.

NEŠPOR, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006.

Neue Deutsche Biographie, sv. 19, Berlin 1999.

NOVOTNÝ, Miroslav, *Mariánské družiny na jihu Čech od konce 16. do počátku 20. století*, JSH 71, 2002, s. 5-43.

O´CONNOR, Mary C., *The Art of Dying Well. The Development of the Ars moriendi*, New York 1942.

OESTREICH, Brigitta (ed.), *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1980.

Ottův slovník naučný I-XXVIII, Praha 1888-1909.

PAJER, Jiří, *Testamenty a pozůstalosti strážnických obyvatel z 18. století*, Slovácko 44, 2002 [vyd. 2003], s. 23-45.

PAMMER, Michael, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820*, Wien 1994.

PAMMER, Michael, *Testamente und Verlassenschaftsabhandlungen (18. Jahrhundert)*, in: Josef Pauser – Martin Scheutz – Thomas Winkelbauer (edd.), Quellenkunde der Habsburger-monarchie (16. – 18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch, Wien 2004, s. 495-510.

PAUSER, Josef – SCHEUTZ, Martin – WINKELBAUER, Thomas (edd.), *Quellenkunde der Habsburger-monarchie (16. – 18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch*, Wien 2004.

PEŠEK, Jiří, *Pražské knihy kšaftů a inventářů. Příspěvek k jejich struktuře a vývoji v době předbělohorské*, PSH 15, 1982, s. 63-92.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *K problematice tak zvané „nové teologie dědičného hříchu“*, Studia theologica 11, 2009, č. 1, s. 80-88.

PRAHL, Roman, *Žal, melancholie a sepulkrální sochařství v Čechách kolem roku 1800*, in: Fenomén smrti v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 20. ročníku sympozia k problematice 19. století, Praha 2001, s. 111-126.

PRAHL, Roman a kol., *Umění náhrobku v českých zemích let 1780-1830*, Praha 2004.

RAK, Petr, *Kadaňské knihy trhů a testamentů z let 1465-1603 a testamentární praxe v Kadani od poloviny 15. do počátku 17. století*, SAP 48, 1998, č. 2, s. 3-106.

RATAJOVÁ, Jana, *Dějiny ženy a koncept genderu v české historiografii*, Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny 7, 2005, s. 159-174.

RATAJOVÁ, Jana, *Pražské testamenty (1600-1620) jako pramen k dějinám rodinných struktur*, PSH 30, 1998, s. 90-127.

REICHARDT, Rolf, *„Historie des Mentalitès“. Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Règime*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 1978, s. 128-141.

REMOND, René, *Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache*, Concilium 1, 1965, s. 611-614.

REMOND, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2000.

ROYT, Jan, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999.

RUDOLF, Rainer, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, Köln – Graz 1957.

RUOFF, Michael, *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, München 2007.

SEDLÁČEK, August, *Dějiny královského krajského města Písku nad Otavou II. Od zřízení král. úřadu až do dnešní doby*, Písek 1912.

SELLNER, Albert Christian, *Immerwährender Heiligenkalender*, München 2001.

SCHAUBER, Vera - SCHINDLER, Hans Michael, *Rok se svatými*, Kostelní Vydří 1997.

SCHILLING, Heinz (ed.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994.

SCHLÖGL, Rudolf, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Religiosität in der katholischen Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700 – 1840*, München 1995.

SCHREIBER, Georg, *Die vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol*, Innsbruck 1959.

SCHULZE, Winfried (ed.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996.

SLÁDEK, Miloš, *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995.

SLÁDEK, Miloš, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000.

STEIMER, Bruno, *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung I-III*, Freiburg im Breisgau – Wien 2003.

SUCHOJAD, Henryk (ed.), *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI-XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, Warzsawa 2001.

ŠIMA, Karel, *Antropologická konstanta - slepé místo historickoantropologického bádání?* in: Lucie Storchová (ed.), Conditio humana - konstanta (č)i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii, Praha 2007, s. 39-53.

ŠIMŮNKOVÁ, Alena, *Ke vztahu historiografie a antropologie: perspektivy aplikování antropologických přístupů na historický výzkum*, ČL 82, 1995, s. 99-111.

ŠTAJNEROVÁ, Michaela, *Testamenty litoměřických měšťanů z let 1527-1576 jako pramen k dějinám rodinných struktur*, in: Michaela Hrubá (ed.), Města severozápadních Čech v raném novověku, Ústí nad Labem 2000, s. 87-106.

ŠŤOVÍČEK, Ivan, *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti. Příprava vědeckých edic dokumentů ze 16.-20. století pro potřeby historiografie*, Praha 2002.

ŠUBRT, Jiří, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996.

THIRIET, Jean-Michel, *Methoden der Mentalitätforschung in der französischen Sozial-geschichte*, Ethnologia Europaea 11, 1980, s. 208-225.

THIRIET, Jean-Michel, *Mourir a Vienne aux XVII° -XVIII° siècles*, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 34, 1978, s. 204-217.

TINKOVÁ, Daniela, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa,* Praha 2004.

TINKOVÁ, Daniela, *„Sváteční historik", „historik existence": Philippe Ariès (1914-1984)*, in: Philippe Ariès, Dějiny smrti II, s. 383-393.

TRAJER, Johann, *Historisch-statistische Beschreibung der Diözese Budweis*, České Budějovice 1862.

TRETERA, Jiří Rajmund, *Konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997.

VALÁŠEK, Martin, *Jindy a nyní (K historii vydávání raně novověkých česky psaných textů)*, Listy filologické 123, 2000, s. 149-156.

VALENSIOVÁ, Lucette –WACHTEL, Nathan, *Historická antropologie*, ČL 85, 1998, s. 193-207.

VAŠICA, Josef, *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Brno 1995.

VIAZZO, Pier Paollo, *Mapping the territory of historical anthropology*, in: Václav Bůžek – Dana Štefanová (edd.), Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften, České Budějovice 2001 (= OH 9), s. 7-25.

VINTR, Josef, *Zásady transkripce českých textů z barokní doby*, Listy filologické 121, 1998, s. 341-346.

VOCELKA, Karl, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou*, Folia Historica Bohemica 18, 1997, s. 225-239.

VORDERMAYER, Helmut, *Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie*, Innsbruck – Wien 2006.

VORGRIMLER, Herbert, *Geschichte der Hölle*, München 1994.

VOVELLE, Gaby – VOVELLE, Michel, *Vision de la mort et de l´au-dela en Provence d´aprés les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles,* Paris 1970.

VOVELLE, Michel, *Einstellungen zum Tode. Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen*, in: Arthur E. ImHof (ed.), Biologie des Menschen in der Geschichte. Beiträge zur Sozialgeschichte der Neuzeit aus Frankreich und Skandinavien, Stuttgart 1978, s. 174-197.

VOVELLE, Michel, *Ideologies and Mentalities*, Cambridge 1990.

VOVELLE, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1974.

VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Des attitudes devant la mort d´après les clauses des testaments*, Paris 1973.

WILLI, Konrad, *Pastoral der Sterbebegleitung im Kloster der Barockzeit. Dargestellt im Spiegel der "Ars Moriendi"-Literatur der Bibliothek St. Walburg, Eichstätt*, München 2002.

WINKELBAUER, Thomas (ed.), *Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik*, Horn – Waidhofen – Thaya 2000.

WŁODARSKI, Maciej, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987.
WŁODARSKI, Maciej, *Obraz i słowo. O powiązaniach w sztuce i literaturze XV - XVI wieku na przykładzie "ars moriendi"*, Kraków 1991.

Internetové zdroje

http://db.knihopis.org/l.dll?cll~1207 (23. 2. 2009).
http://www.jesuiten.org/frameset.asp?file=gebet_fxaver.htm&dir=/seelsorge/glaubensleben/ (7. 4. 2009).

Seznam zkratek

AM	Archiv města
b. d.	bez data
b. m.	bez místa
ČL	Český lid
DH	Dissertationes historicae
DP	Documenta Pragensia
ed./edd.	editor/editoři
FHB	Folia historica bohemica
Fm	List Filemonovi
fol.	folium
inv. č.	inventární číslo
Iz	Kniha proroka Izajáše
JSH	Jihočeský sborník historický
Lk	Evangelium podle Lukáše
Mk	Evangelium podle Marka
OH	Opera historica
PSH	Pražský sborník historický
SAP	Sborník archivních prací
sign.	signatura
SOkA	Státní okresní archiv
srov.	srovnej
ZHS	Západočeský historický sborník
Zj	Zjevení Janovo

Abstrakt

DUDA, Z. *Člověk, smrt a onen svět v čase baroka*. České Budějovice 2009. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra církevních dějin a patristiky. Vedoucí práce R. Svoboda.

Klíčová slova: baroko / poslední věci člověka / diskurs / ars moriendi, kancionál, měšťanské testamenty / smrt, onen svět, tento svět

Diplomová práce řeší otázku tzv. posledních věcí člověka, tedy téma smrti, umírání a představ o tomto a onom světě, a to především v první a ve druhé třetině 18. století v prostředí jihočeského města Písku. Problematika posledních věcí člověka je zde studována na příkladu dvou možných dobových diskursů, a sice diskursu pololidového a lidového. Dobový lidový diskurs byl konstruován na základě analýzy píseckých měšťanských testamentů ze třicátých let 18. století, jako prameny dobového pololidového diskursu byly využity knihy příprav na dobrou smrt a kancionály. Tento a onen svět se prostupovaly především v čase pohřbu; všemohoucí Bůh skrze smrt a rituál pohřbu vstupoval na tento svět a zjevoval svou spravedlnost i své milosrdenství. Skutečnost barokního světa byla pohřebními obřady v rovině lidového diskursu stále znovu potvrzována a přijímána.

Abstract

The man, the death and the other world in the time of baroque.

Key words: baroque / the last things of man / discours / ars moriendi, hymn-book, testaments of town people / the death, the other world, the world

The thesis deals the question of the last things of man, so the theme of the death, dying and imagines about the world and the other world, especially in the first and the second third of the 18th century in the South Bohemian town of Písek. The themes of the last things of man are studied on the example of two possible contemporary discourses, namely the semipopular and popular discours. The contemporary popular discours was constructed by the analysis of testaments of town people of Písek from the thirties of the 18th century, as the resources of the semipopular discours books ars moriendi and hymn-books were used. The world and the other world diffused especially in the time of the funeral; the almighty God was usually coming into the world through the death and the ritual of the funeral and manifested his fairness and grace. In the view of the popular discours the reality of baroque world was still confirmed and accepted by the funeral ceremonies again.