

Posudek oponenta disertační práce:

Jana RATAJOVÁ, Mužství a ženství v české literatuře raného novověku, obor: Historická antropologie, FHS UK Praha 2009, stran 161.

Technická poznámka úvodem:

Úvodem svého posudku považuji za nutné učinit *technickou poznámku*. Nedávno jsem s radostí a potěšením psal recenzi na kritickou pramennou edici *Nádoby mdlé, hlavy nemající?*, kterou sestavila autorka této disertační práce spolu s Lucií Storchovou. Obě pak v ní mají rozsáhlé analytické studie. Studie Jany Ratajové je při tom uveřejněním části této disertační práce.¹⁾ Považuji za vhodné propojit text tohoto svého posudku s textem oné připravované recenze (pro *Acta Comeniana*). To má však dvojí důsledek:

- jednak je text tohoto posudku až nadměrně rozsáhlý, za což se omlouvám,
- jednak v textu užívám v závorce někdy přímo odkazů na edici *Nádoby mdlé...* Pokud se tak děje, vkládám před písmeno "s." velké N, tedy např. (Ns. 8). Cituji-li přímo z textu disertace, pak se tak děje standardním způsobem, tedy např. (s. 8).

* * *

Stručné představení práce, vybrané závěry a zjištění:

V úvodu své práce se autorka přihlašuje k teoretické koncepci *genderu* (s. 6-10), kterou chce aplikovat na rozbor vybraných (viz níže) pramenných textů. Své pojetí "textu" a způsob práce s ním charakterizuje následujícími slovy: "Pojetí textu je u mne inspirováno poststrukturalistickými teoriemi, text tedy nechápu jako kódovaný obraz skutečnosti, reality. Text je pro mne základním východiskem analýzy, ze kterého však nelze volně rekonstruovat mimotextovou skutečnost, tedy to, co takříkajíc stojí >za textem<. Text není pro mne ani čirým produktem své doby, tuto optiku lze totiž také obrátit a poukazovat na to, že text samotný dobový diskurz vytvářel. Text tedy nevypovídá jednoduše o tom, co bylo. Zkoumám-li pojetí *genderu* v raněnovověkých textech, výsledkem výzkumu není popis postavení mužů a žen (...) v raněnovověkých Čechách, ale to, jakým způsobem je s těmito pojmy v textech nakládáno, jakým způsobem jsou k sobě vztahovány (...)" (s. 11). K obsahu tohoto citátu se ještě níže vrátím.

Po té následuje zhodnocení dosavadních bádání (s. 12-33) a rozbor jednotlivých prací stran pojetí panenství (popř. panictví), manželství a vdovství.

Jana Ratajová pak kombinuje přístup diskursivní analýzy s historicko-sémantickými postupy dějin pojmů a idejí. Zároveň se nesnaží (což chválím) rozebírat soubor textů coby do jisté míry

homogenní diskursivní korpus, nýbrž analýze podrobuje jednotlivé texty po sobě a vytváří si tak podmínky pro jejich porovnávání. Usiluje především o vymezení pojmu "panna", "panenství" (*virginitas*), popř. méně častého pojmu "panictví", popř. i pojmu "panic". Menší výskyt pojmu panictví v českých raněnovověkých textech při tom, jak Jana Ratajová dokládá, souvisí s tím, že se v této době termín panenství často vztahoval i na muže. Obecně, jak autorka konstatuje, označuje termín/pojem panna "nejen ženu/dívku, která dosud neměla pohlavní styk, ale také každou neprovdanou osobu ženského pohlaví" (Ns. 543). Pojem panna tedy označoval totéž, co později "slečna". Autorka pak odlišuje tělesné, resp. *biologické panenství* a *panenství sociální* (s. 543-544). Prvé je vždy podmínkou druhého (platilo by patrně zejména ve vztahu k textu Klementově, Martinovského a ke Korunce; patrně ne však plně k textu Žalanského, *Knížka o ctnosti anjelské...* - viz níže). S obecností tohoto tvrzení lze snad, až na některé výjimky, pro 16. a počátek 17. století souhlasit.²⁾⁾

Jana Ratajové porovnává raněnovověkou koncepci panenství s jejími středověkými podobami. Soudí, že pro středověké pojetí má rozhodující význam "symbolická uzavřenost a celistvost panenského těla". Panenská tělesná uzavřenost vybočuje z "duality ženského (otevřeného, necelistvého) a mužského (celistvého) těla. Panny v tomto pojetí nejsou ženy v pravém slova smyslu". V tomto smyslu se ženské tělo stává ženským až v okamžiku porodu (Ns. 545). Pro posouzení proměny pojetí panenství od středověku do raného novověku je pak důležité další odlišení jako dvou koncepcí. Jana Ratajová rozlišuje *teologický model* panenství, jenž vychází z patristické tradice (zejména sv. Ambrož) a chápe panenství jako "přímou cestu k Bohu a zasnoubení se Ježíši Kristu". Od něj odlišuje *měštanský model panenství*. "Hlavním cílem měštanských panen je uchování panenské poctivosti jakožto pokladu (ve smyslu tělesné i duševní čistoty) do sňatku a jeho odevzdání manželovi" (Ns. 553). Následně posuzuje, jak se s těmito dvěma koncepty panenství vyrovnávají jednotliví autoři. Zajímavé je v tomto ohledu porovnání Adama Klementa a Lukáše Martinovského.

Klemens podle ní trvalé (tj. teologické) panenství přímo neodmítá. "Základní rovina" je u Klementa "rovina měštanského panenství, z ní ona druhá, teologická, >středověká< rovina vystupuje v podobě jakýchsi ker či výčnělků". A Ratajová dodává: "Diskurs tohoto synkretického panenství považují totiž pro dobu raného novověku za klíčový a domnívám se, že ovlivnil vnímání panenství až do moderní doby" (Ns. 555). O to zajímavější je, že Lukáš Martinovský se trvalým, teologickým panenstvím vůbec nezabývá. Je u něj zastoupeno jen měštanské pojetí panenství jako předstupně manželství (Ns. 557 a 563-564).

Dalším důležitým tématem, které Jana Ratajová pojednává, je posun od původního pojetí panenství kombinujícího tělesné a sociální panenství k akcentaci panenství jako čistoty těla. Z

tohoto hlediska je důležitý spis Šimona Lomnického *Kupidova střela* (Ns. 572-573). Pro posouzení původního pojetí "panenství"-*virginitas* jako genderově nespecifického, tedy vztažitelného i na muže je důležitý rozbor spisu Daniela Hussonia *Zahrada panenská* (Ms. 573-590). Proti Klementovu a Marinovského pojetí spojitosti tělesného a sociálního panenství lze postavit Lomnického a Hussoniovo zdůraznění čistoty tělesného panenství. Lze se při tom ptát, nakolik je to inovativní posun, nebo jde o návrat ke středověkému, teologickému a asketickému pojetí panenství?

Za výjimečné a zajímavé považuje pojetí Havla Žalanského (s. 70-74 a 140-141). Ten ve spisu *Knížka o ctnosti anjelské* jednak pracuje s v české literatuře té doby ne zcela běžným pojmem *panictví* a *stav panický* a navíc tento pojem nadřazuje jako širší kategorii pojmu panenství; jednak panictví spojuje s pojmem *eistoty*. "Čistotu" Žalanský chápe jako symbol tělesného panenství/panictví (s. 73), avšak patrně by s termínem "čistota" nezacházel stejně jako Lomnický či Hussonius. Jednak Žalanský čistotou rozumí čistotu *těla* i *duše* (*ducha*), jednak ji spojuje i se stavem manželským (s. 73 a 140-141), podobně jako to činí Lukáš Martinovský či jako je to v *Korunce* (s. 58, 62-64). To, že i manželství může být "čisté" (viz i níže) ukazuje, že čistota není jednoznačně spojena s dosud nepodstoupeným pohlavním stykem či s důslednou sexuální abstinencí. Je pak otázkou, zda by se toto pojetí "čistoty", která jistý pohlavní styk vlastně připouští, nedalo promítnout zpětně i do pojetí panenství/panictví?

Žalanský je zajímavý i stran svého pojetí manželství. Má jej sice za nutnost (podobně Thadeus - s. 130-139), přese však je pro něj čisté. Čistotu manželství (či stavu manželského) dovzuje Žalanský tím, že bylo ustanoveno již v ráji ještě před prvotním hříchem (s. 140). Z tohoto hlediska viděno je pak pro Žalanského logické, že velmi propaguje manželství kněží a vystupuje proti trvalému panictví (s. 73, 140-141). Trvalé panictví je totiž mnohem více vystaveno potencionální nečistotě, tj. smilné žádostivosti (s. 140).

Vdovství je pak v práci zastoupeno především rozhorem Hertviciova spisu. V něm se ukazuje tendence k nahlížení vdov jako nesamostatných (tělo bez hlavy - s. 144). Vdovství je tak do určité míry potencionálně ambivalentní kategorií. Na jedné straně se - zejména v katolickém světě - objevují tendence k upírání možnosti dalších sňatků vdov, na straně druhé jsou chápány jako nesamostatné, nezajištěné. Jak se s tím mohli jednotliví autoři vyrovnat?

Ve stručném závěru, krom shrnutí jednotlivých zjištění, konstatuje Jana Ratajová, že se v rozebíraných textech setkáváme s "názorovým monolitem", jený obhajuje přirozenost pohlavního řádu zahrnujícího inferioritu žen (s. 149).

Otázky a podněty k diskusi:

Po tomto přehledu se v následujícím textu vrátím k některým vybraným problémům. Vše, co bude následovat tak má především povahu otázek, jež mají posloužit jako vstup do diskuse při obhajobě této disertace. Nejedná se tudíž v žádném případě o jakékoli podstatnější výhrady k předložené práci.

(1.)

Nejprve bych se chtěl zmínit o *metodě práce* a o *výběru pramenných textů*.

Velmi oceňuj (1a) zdárně dodrženu snahu Jany Ratajové o *metodickou vyhraněnost* a tím i *analytickou ostrost* jejíh práce. Možná mi snad jen trochu chybí v úvodu, vedle teoretických konceptů ("gender", "text"), které jsou uvedeny na s. 6-11, ještě explicitnější rozebrání vlastní badatelské metody stran konkrétní práce s textem.

S tím souvisí (1b) následující: deskribuji-li a analyzuji-li diskurs určitého korpusu textů jako do určité míry homogenní diskursivní formaci, nabízí se otázka, vůči čemu je tento popsáný a rozebraný diskurs vlastně *reprezentujícím* (uznávám, že se Jana Ratajová z nutnosti tuto otázku řešit učásti vyvázala na s. 11) - vůči "české literatuře" dané doby, vůči soustavě dobových socio-kulturních praktik či jen vůči sobě samému?

Jana Ratajová se (s. 11, cituji výše) hlásí k metodě, jež nechápe text/diskurs jako referenta skutečnosti. To je zcela legitimní. Jana Ratajová se tak pohybuje na půdě - s Mílošem Havelkou řečeno - *lingvistického paradigmatu*. Proti tomu nelze mít námitek. Musím naopak upozornit, že mé následující připomínky jsou z velké části dány tím, že se pohybuji spíše v rámci *paradigmatu mentalistického* (s oporami hledanými třeba u Maxe Webera či Rogera Chartiera). Přece si myslím, že i přes tuto - řekněme - "transparadigmatickou komunikaci" lze učinit poznámky, které budou relevantní i uvnitř lingvistického paradigmatu. Zde je uvádím jen ve stručném přehledu. Podrobněji je rozvádím v následujícím druhém až šestém bodě.

- Není někdy předpokládána přílišná homogenita diskursu?

Autorka sama mluví třeba o dobovém diskursu, ale existuje něco takového? Sám Foucault v *Archeologii vědění* by s tím nepočítal.

- Lze skutečně spoléhat *jen* na text a *pouze* na diskursivitu. Nelze říci, že třeba tématika genderu mi je *srozumitelná* jen s ohledem na moji *zkušenost* sexuality a genderového vymezování xse. Tato zkušenost však - soudím - *není textové povahy*. Tudíž chtě nechtě předpokládá určitou *interpretativnost* našeho postupu.

- Nemělo by smysl odlišovat různé diskursy třeba podle konfesijních skupin? Nebo socio-kulturní funkce textů? S tím souvisí i to, že v práci vlastně není (s výjimkami napr. s. 147-149) podrobně vyjasněno *kritérium výběru textů*, které byly posuzovány.

(2.)

Martinovského spis *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti* je zajímavý krom svrchu uvedeného ještě z nejednoho dalšího hlediska. Lukáš Martinovský byl luterským farářem v saském Zeitzu a s tím snad souvisí i to, že roku 1580 signoval text *Formula concordiae* (Ms. 413). To by jej činilo "výlučným" či "přísným luteránem", flaciánem, oproti většinovému melanchthonskému ladění českého novoutrakvismu.³⁾ Martinovského text však přes to obsahuje svým způsobem alespoň ozvuky Malanchthonova spoléhání se na Bohem zřízenou harmonii světa, která předpokládá vzájemné odkazy mezi sférou přítody a sférou ducha či duše.⁴⁾

Ozvuk harmonie světa je u Martinovského přítomen v hledání korespondencí mezi panenskými ctnostmi a bylinami (s. 53-58). S, lze říci melanchthonským,⁵⁾ spoléháním na uvedenou harmonii světa však u Martinovského patrně souvisí i nápadně příznivější ocenění lidské přirozenosti, než by bylo, jak v českém dějepisectví ukazuje kupříkladu Amedeo Molnár, původně u Luthera či Calvina.⁶⁾ Zatímco ti by lidskou přirozenost, resp. subjektivitu hodnotili vesměs negativně, jako zdroj zotročující hříšnosti a jako to, z čeho musí být člověk osvobozen průlomem zvěsti evangelia, Martinovský má, dokonce i o citáty z Písma opřené, veskrze velmi shovívavé stanovisko k lidské přirozenosti. Lukáš Martinovský soudí, že, po té, co byl "okydán" prvotním hříchem "smradlavou, ohavnou rzí" záhon přirozených ctností, "však Pán Bůh všemohoucí v církvi své svaté křesťanské, skrze Ducha svého znovu zrozených a pokřtěných lidech, zase ten záhrobček [tj. záhonek - J. H.] obnovovati začíti ráčil, že jí pomaličku to kořeníčko v něm zase okřívá a se pučí a světlo smyslu i rozumu se rozsvěcuje, takže vůle či srdce vždy čím dálejší povolnější Bohu a povolnější k bližnímu svým se ukazují" (Ns. 27).

Martinovského postoj tak souzní s míněním generace reformátorů, reprezentované kupříkladu Janem Amosem Komenským, Johannem Valentinem Andreä či Jaohannem Arndtem, kteří - v Andreäho případě s explicitním odkazem na korespondence mezi makrokosmem a mikrokosmem (člověkem) - začali doceňovat lidskou přirozenost ("Adel vnd Herrlichkeit" - Andreä) a začali spoléhat na to, že i o ni (přinejmenším vedle Slova Božího) lze opřít úsilí o nápravu věcí lidských.⁷⁾ Otázkou tak je, zda rozdíl mezi Klementem a Martinovským, která konstatuje Ratajová, nesouvisí s jejich rozdílným postojem k lidské přirozenosti? Čím větší prostor by dostávalo původní Lutherovo či Calvinovo pojetí, tím srozumitelnější by bylo přihlížení i k teologickému pojetí panenství.

(3.)

Martinovského text, a to patrně právě i ve spojitosti s pojetím přirozenosti, pak zároveň při porovnání s tak zvaným bratrským *Napomenutím* ukazuje širokou škálu náboženské sociální etiky a etiky těla, jež se v 16. století dá vystopovat v českém

evangelickém prostředí. Proti Martinovského mínění o zdobení panen, které předpokládá způsobilost panen niterně, v duši (resp. v srdci) odstoupit od smyslové krásy, kterou navenek užívají, lze postavit strktní názor Bratří, v němž jakoby nebyl nijaký duševní, niterný prostor pro odkročení od smyslového věmu. Na Martinovského smysl pro přiměřené zdobení panenského těla upozorňuje ostatně i Jana Ratajová (Ns. 558-559).

Lukáš Martinovský soudí, že "sluší ušlechtilá ozdoba krásné osobě, když jset mladá, silná a plného těla mnohem lépeji nežli shrbeným a hrubým lidem" (Ns. 83). Na tomto místě však pro nás je zároveň podstatné, že k tomuto zdobení lze zaujmout niterný odstup: "Pakli jedna mimo druhou co spanilejšího oděvu nositi chce, nemá k tomu srdce svého přikládati, ale poctivost, stud, pokora, bázeň Boží, přívětivost k osobám nižšího povolání v ozdobě stkvíti se má" (Ns. 86-87). Naproti tomu bratrské *Napomenutí učiněné všechněm věrným, ve všech Stavích a po všech Zbořích v Jednotě* mimo jiné říká, že součástí "napravení zevnitřního [tj. vnějšího - J. H.] k Bohu" je "napravení moci duše a oudů těla, aby i ony byly nástrojemi a nádobami spravedlivosti, zpravující se duchem Bohem obživeným, opravdovým, a obnoveným". V tomto smyslu se pak mluví o "napravení" jednotlivých smyslových orgánů tak, jako by hříšnost a nemravnost byla přímo věcí smyslového věmu, tedy jako by člověk nebyl způsobilý zaujmout vnitřní odstup od smyslových podnětů. "Oči, od lakomství, pejchy a smilosti očištěné, aby napraveny byly k čistému, přímému, k spravedlivému, vážnému, poctivému, i pokornému a stydlivému hledění, ba i k pláči v pokání nad sebou a nad hříšností svou. Obráceny aby byly na potřeby bližných nuzných a nepálily se, když Bůh jiným žehná". Obdobně se mluví o "uších". Text tak jakoby neměl smysl pro vniřní duševní prostor (pro Martinovského slovy řečeno, způsobilost nepřikládat k něčemu své srdce).⁸⁾ O obdobně by vyzněl i Blahoslavův spisek o zraku.⁹⁾

Rozdíl mezi Martinovského textem a textem *Napomenutí* by se dal vysvětlit jako rozdíl dvou "formalizovaných diskursivních modů vyprávění".¹⁰⁾ Také by se ale dal vysvětlit pomocí Troeltschovy nábožensko-sociologické typologie, jež odlišuje "církve" a "sektu". Martinovský by tak představoval luterské církevní řešení problému, jak porovnat nárok evangelia s řády tohoto světa (střet nároků říše Boží a říše světské se musí řešit v každém individuálním svědomí). *Napomenutí* by naopak vykazovalo stále ještě zbytky rysů "sekty" v nauce a postojích Bratří (tendence k tomu, aby se obsah kázání na hoře [Bergpredikt] promítl bezprostředně do sociální praxe individuá).¹¹⁾

I zde se můžeme ptát, vůči čemu je jí rozebíraný diskurs vlastně reprezentujícím? Měl by diskurs *Napomenutí* či jiných bratrských preskriptivních textů jiný "textový efekt" při konstrukci genderu, než mají texty typu Martinovského, Klementa či *Korunka*? Němlo by tudíž smysl odlišovat jakési specifické *konfesijní diskursy* v návaznosti na úvahy o *konfesních kulturách*, jčž byly vytvořeny v rámci procesu

konfesionalizace?¹²⁾

(4.)

Jana Ratajová povtrzuje to, co říká, Lucie Storchová (ve své studii v *Nádobách mdlých..*) o panenství, manželství (v luterství se stává vlastně závazným pro každého) a vdovství, jako o třech - v protestantském pojetí - rovnocenných životních fázích ženy. Mohli bychom pracovně přenést i na muže. Můžeme to pak propojit i s tím, co píše Jana Ratajová o mužském panenství (*virginitas*), popř. i méně frekventovaném termínu panictví a o snaze (v textu Adama Klementa Plzeňského) spojit teologický a měšťanský model ženského panenství. Všechna tato zjiště bychom pak mohli porovnat s dobovými konfesními texty. Oproti rozebírané preskriptivní literatuře zde nalezneme rozdíl, jenž se projevuje zejména v postoji ke sňatku kění.

Pokud jde o kněžský celibát, resp. manželství kněží, patrně z konfesních textů, jež byly v Čechách v 16. století vlivné, nejradikálněji odsuzuje kněžský celibát Augustana (článek 23.). Česká konfese z roku 1575 připouští kněžské manželství jako možné. Tedy neopovrhne kněžským celibátem. Při tom volí formulaci, která u kněží zřetelně preferuje celibát, byť chápe a připouští kněžské manželství.¹³⁾ Česká konfese se tím neliší od *Bratrského vyznání* z roku 1535. Jeho článek 19. mj. říká: "A za tou příčinou stav svobodný u nás se kněžím chválí a k němu věrně radí, ale se k němu žádný nenutí".¹⁴⁾ Což je formulace takřka totožná s tou, na níž u Klementa upozorňuje Jana Ratajová stran (ženského) panenství (Ns. 553). Lišilo by se to však již od Martinovského uvažování pouze o měšťanském modelu (ženského) panenství (Ratajová, Ns. 563-565). Ze závaznosti manželství pro každého (Storchová, Ns. 517) jsou tedy konfesními texty explicitně vyjímání kněží. Co to znamená z hlediska pojetí mužského genderu, mužského panenství, resp. panictví či z hlediska pojetí jak mužské, tak ženské "přirozenosti" a "ctností"?

S ohledem na tento rozdíl by bylo možná zajímavé promyslet možné okolnosti radikálního žalanského odmítání trvalého panictví kněží (s. 73 a 140-141). Ono by zapadalo možná do radikálnějšího melanchthonského či až prokalvinistického ladění některých českých novoutrakvistických pastorů počátku 17. století.

(5.)

Porovnání - byť pravda jen letmé a orientační - znění konfesí s texty zařazenými a rozebíranými v recenované publikaci ukazuje pak kupříkladu ještě jednu, z genderového hlediska zajímavou okolnost. Konfesijní texty při pojednávání prvotního hříchu nezmiňují výsově Evu, kdežto třeba text Martinovského ano. Může to být samozřejmě dáno i tím, že Martinovského text je určen k četbě panen. Lukáš Martinovský říká: "Ale poněvadž pak ona [tj. Eva - J. H.] z návodu mrzkého a šeredného ďábla, nenávistníka ctností, na tom přeslavném světle přestati a dosti míti nechtěla (1. Moj. 3), i tudy jest skrze její ten přehrozný pád tak smradlavá, ohavná rez na ten záhon [tj. záhon

přirozených ctností - J. H.] spadla a tak ten záhon přirozený okydala, že od ní v smyslu, srdci a vůli všecko to kvítí a byliny ctnosti uvadlo, tudy jest krásu i vůni svou potratilo, takže mezi množstvím sotva jedna, dvě nebo tři pozůstaly zvláště pak z ctností tabule první" (Ns. 27).

Oproti tomu 4. článek *České konfese* o Evě explicitně nemluví. Mluví o prvotním člověku, tj. o Adamovi, Eva jakoby nebyla. Obdobně i 4. článek *Bratrského vyznání* mluví rovněž jen o "Adamově opovážlivosti" a Evu vůbec neuvádí. Augsburská konfese ve svém 2. článku říká, že "po Adamově pádu všichni lidé přirozeně se rodící v hříchu se počínají a s hříchem se rodí, to jest že všichni jsou již ze života matky bez bázně Boží". *Augustana* tak oproti *České konfesi* a *Bratrskému vyznání* alespoň "genderově vyváženě" zmiňuje "matku" (není jasno zda Evu či matku obecně) jako spolupodílci na mechanismu prvotního a dědičného hříchu. Jak ale interpretovat mlčení o Evě v obou českých textech? Jako shovívavější vůči ženám, nebo jako jasnou převahu maskulinní roviny diskursu, jež ženskou složku prostě pomíjí?¹⁵⁾

(6.)

Budeme-li posuzovat jak přednosti, tak meze diskursivní analýzy, dostaneme se pak kupříkladu i k otázce poměru mezi *diskursivní rovínou* textu na jedné a jeho *kulturní funkcí* na druhé straně.¹⁶⁾ Oba přístupy jsou legitimní, každý je svým specifickým způsobem axiomaticky založen (tázání po "kulturní funkci" textu bude obsahovat jako výchozí předpoklad referenčnost jazyka a transcendenci vědomí, čemuž by se diskursivní analýza bránila). Diskursivní analýza má své výhody a je nejednou velmi produktivní. Kupříkladu lze zcela legitimně uvažovat o "efektu textu" pro konstrukci genderů, když třeba zjistíme, že jazyk určité doby nemá termín pro *panice* či pro *vdovce*, avšak zná jejich ženské protějšky ("panna", "vdova" - např. s. 80). Plné spoléhání na možnost diskursivní analýzou vždy proniknout k "efektu textu" však není zcela na místě.

Tak zatím co diskursivní analýza patrně nebude způsobilá posoudit *míru metaforičnosti* jazyka (určitého jazykového obratu), neboť bude dost spoléhat na performativitu a konstruktivní efekt textu, rozbor kultury by měl vést i k (interpretativnímu, rozumí se) posouzení toho, nakolik v ní *byla* či *nebyl přítomna způsobilost* číst určité texty či subtexty právě *jen jako metafory* (Geertzova interpretace druhého řádu chce porozumět mimo jiné tomu, nakolik je určité jednání [včetně literární či čtenářské činnosti, dodal bych zde] v rámci dané kultury *kompetentní* či naopak *konfusní*).

Mohli bychom se tázat, zda není přeci jen trochu přeceněna performativní způsobilost jazyka tam, kde Jana Ratajová uvažuje o defenzivním pojetí panenství. S odkazem na spis Adama Klementa *Rozkoš a zvuře panenská* Ratajová ukazuje, jak je panenství něčím, co panna má, vlastní, je to klenot, jenž je nutno ochránit. Říká: "Panna je v [Klementově - J. H.] textu chápána jako osoba charakteristická tím, že panenství (čistotu, svatost

či poctivost panenskou) vlastní - chrání a brání ony klenoty, jako osoba tedy stojí mimo panenství" (Ns. 552). Domnívám se však, že i dnešní autor či autorka může mluvit o ztrátě panenství či ztrátě věnečku, přičemž dnešní čtenář či čtenářka v tom spatřuje samozřejmě alegorickou metaforu něčeho, co se stalo tělesně a mentálně. Kde pak můžeme brát jistotu, že uzus raněnovověkého jazyka vypovídá o jiné způsobilosti číst takovéto alegorické obraty, než jakou nalezneme v moderní kultuře?

* * *

Závěrem:

Jak již řečeno, všech těchto šest borů (problémů, otázek) však považuji především za vstupy do diskuse. Nic nemění na tom, že předkládanou práci jak po stránce metodické, tak po stránce obsahové považuji za velmi zdařilou a tudíž ji bez zásadních výhrad doporučuji k obhájení.

Jan Horský

V Praze 4. května 2009

* * *

Poznámky:

1) Jana RATAJOVÁ, *Panna a panenství / panic a panictví v české literatuře raného novověku*, in: Jana Ratajová - Lucie Storchová (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Scriptorium Praha 2008, s. 542-591; Lucie STORCHOVÁ, *Gender a "přirozený řád" v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku*, in: na Ratajová - Lucie Storchová (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Scriptorium Praha 2008, s. 508-541. Tato edice určuje i moji možnost pramenně posuzovat autorčiny závěry. To jsem mohl jen ve vztahu k zde editovaným etxtům (Lukáš Martinovský, *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti*; Adam Klimens Plzeňský, *Rozkoš a zvule panenská*; anonymní text *Korunka aneb vínek panenský*; Daniel Hussonius Pacovský, *Zahrada panenská*; Jan Hertvicius Pražský, *Vdovskví křesťanské*; Havel Žalanský Phaeton, *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*). Ostatní texty, které jsou pro autorku posuzované práce významné, znám jen z její reference (např.: Šimon Lomnický, *Kupidova střela...*; Jan Thadeus, *Vysvětlí o stavu manželském*; Havel Žalanský Phaeton, *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě ducha i těla ctnosti ze všech nejkrásnější ve všech třech stavích panickém, manželském i vdovském...*).

2) Výjimku by představovala soudní praxe v Basileji, kde bylo možné v určitých případech soudně navracet neprovdaným ženám panenství. Srov.: Susanna BURGHARTZ, *Jungfräulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert*, in: R. van Dülmen (ed.), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV.*, Fischer Verlag Frankfurt am Main 1992, s. 13-40. Řečeno terminologií užívanou Janou Ratajovou v tomto případě převážilo sociální panenství nad tělesným. Tělesné panenství navíc nebylo podmínkou pro uznání panenství sociálního. Změna, kterou pak konstatuje Burghartz pro sruhou čtvrtinu 17. století, kdy došlo jak v basilejských normativních textech, tak v soudní praxi k nahrazení sociálního pojetí panenství striktně biologickým (panna j dívka, která dosud neměla pohlavní styk), by odpovídalo tomu, co, jak je ukázáno níže, nachází Jana Ratajová u Lomnického a u Hussonia.

3) Ferdinand HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, zejména s. 79, 309-315 a 738-739.

4) Srov. např.: Matti REPO, *Sapiens dominabitur astris. Die theologische Astrologie Johann Arndts in seinen Vier Bücher[n] von Wahren Christentum*, in: B. Mahlmann-Bauer (ed.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, Band 1, Wiesbaden 2004, zejména s. 352-353 a 362-364; Jole Richard SHACKELFORD, *Providence, Power, and Cosmic Causality in Early Modern Astronomy: The Case of Tycho Brahe and Petrus Severinus*, in: John Robert Christiansen - Alena Hadravová - Petr Hadrava - Martin Šolc (edd.): *Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science. Proceedings of the International Symposium of the History of Science in the Rudolphine Period (Prague, 22.-25 October 2001)*. Verlag Harri Deutsch Frankfurt am Mein 2002, s. 46-69. Styl myšlení, jenž spoléhá na vzájemnou korespondenci entit v rámci harmonie světa, došel v luterkém prostředí svého specifického vyjádření v rosenkruciánském literárním okruhu. Vzájemné odkazy mikro a makrosvěta v tomto myšlení mají jak své přírodněfilosofické a přírodovědné, tak nábožensko-etické důsledky. Johann Valentin Andreaë v prvním z rosenkruciánských manifestů (Rosenkreuzermanifeste), v textu *Fama Fraternitatis* mimo jiné říká: "Nachdem der allein weyse vnd gnädige GOTT, in den letzten Tagen sein Gnad vnd Güte so reichlich über das Menschliche Geschlecht außgossen, daß sich die Erkantnuß, beydes sines Sohns vnd der Natur, je mehr vnd merh erweitert". O něco dále na to navazuje tím, že "...damit doch endlich der Mensch seinen Adel vnd Herrlichkeit verstünde, welcher gestalt er Microcosmus, vnd wie weit sich seine Kunst in der Natur erstreckt" (Srov.: Frances A. YATES, *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, Klett Cotta Verlag Stuttgart 1997, s. 247.).

5) Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, Neudruck 1994, s. 541-542. Melanchthon, podle Ernsta Troeltsche, "der Naturrechtslehler des

Protestantismus, dieser Entwurf von der gesamten Jurisprudenz weithin befolgt wurde, bei dem der philosophische Charakter des Naturrechts stärker hervortrat und bei den die lutherischen Spannungen zwischen Recht und Christentum, zwischen Veerunft und Offenbarung in einer freundlichen gottgeordneten Harmonie beider schließlich verschwanden. Der Glaube an diese Harmonie und das Ideal einer Konkordanz von natürlichen Voraussetzungen und spiritueller Beselung ist von da ab dem Luthertum eigentümlich geblieben".

6) Amedeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*, Vyšehrad Praha 1985, s. 312-317.

7) Krom svrchu citované práce F. A. Yatesové srov. dále např.: Noemi REUCHRTOVÁ, *Komenský - představitel českého specifika evropské reformace?*, Český časopis historický 90/1992, s. 335-342.

8) Zde cituji podle kritického vydání *Napomenutí* v: Jindřich HALAMA, *Sociální ueční českých Bratří 1464-1618*, CDK Brno 2003, s. 233-234.

9) {Jan BLAHOSLAV, *O zraku. Jak člověk zrakem, to jest, viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může*, do tisku upravil a doslovem i poznámkami opatřil František Chudobam, Praha 1928.

10) Teoretické koncepty k tomu srov.: Lucie Storchová, srov. krom její studie v této recensované publikaci též v: Lucie STORCHOVÁ, *Musarum et patriae fulgida stella suae. Inscenace Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic a sebeidentifikační praktiky českých humanistů poloviny 16. století*, Sborník Národního muzea v Praze, řada C - Literární historie 52/2007, č. 1-4, s. 9-18.

11) E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 967.

12) Srov. např.: Anna OHLIDAL, *"Konfessionalisierung": Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, *Acta Comeniana* 15-16/2002, s. 27-242;

13) 21. článek České konfese mimo jiné říká: : "Ačkoli tomu bychom rádi byli, aby kněží bez manželek zdrželiví býti a svou služebnou povinnost snázejí vykonávati mohli, však šetříce při tom rady a nařízení Ducha svatého a apoštola svatého Pavla, a zvláště znajíce, že i oni lidé [jsou - J. H.]..." Srov.: Rudolf ŘÍČAN (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvétské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha 1951, s. 302-303.

14) R. ŘÍČAN, (ed.), *Čtyři vyznání*. s. 82-83, 174.

15) R. ŘÍČAN (ed.), *Čtyři vyznání*. s. 64-65, 130 a 280.

16) "Kulturu" zde při tom chápu v jejím "hodnotově-
racionálním" pojetí, tak jak je vymezuje např. - s odkazem na
Ute Daniel - Gert DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine
Einführung*. Böhlau Verlag. Wien - Köln - Weimar 1996, s. 167-
168.