

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

**DISERTAČNÍ PRÁCE**

**MUŽSTVÍ A ŽENSTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE  
RANÉHO NOVOVĚKU**

Obor: **HISTORICKÁ ANTROPOLOGIE**

Autor: **Mgr. JANA RATAJOVÁ**

Vedoucí práce: **PhDr. ZDENĚK HOJDA, CSc.**

**Praha 2009**

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala zcela samostatně na základě uvedených pramenů a literatury.

29. 3. 2009

Jana Ratajová

# OBSAH

1. MÍSTO ÚVODU .....	6
2. GENDER A HISTORIOGRAFIE: MALÉ ZAMYŠLENÍ NAD POJMEM GENDER A JEHO POUŽÍVÁNÍM V (NEJEN) HISTORIOGRAFICKÉ PRODUKCI POSLEDNÍCH LET (S AKCENTEM NA PRODUKCI ČESKOU, NĚMECKOU A ANGLOSASKOU) .....	12
2. 1. Tradice feminismu na Západě .....	13
2. 2. Dějiny žen, mužů a <i>gender history</i> .....	17
2. 2. 1. Portréty velkých žen .....	17
2. 2. 2. Emancipace ženských témat .....	18
2. 2. 3. Historická antropologie a dějiny ženy .....	20
2. 2. 4. Heide Wunder a antropologie pracovního páru .....	22
2. 2. 5. <i>Querelle des femmes</i> .....	22
2. 2. 6. „Klasické“ dějiny emancipace 19. a 20. století .....	24
2. 2. 7. Gender, ženy a literární historie .....	25
2. 2. 8. Výzkum mužství a mužnosti, koncept hegemoniální maskulinity .....	29
3. PANENSTVÍ A PANICTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU .....	34
3. 1. K problematice panenství aneb Je panenství <i>virginitas</i> ? .....	34
3. 1. 1. Trvalé panenství jako alternativní gender .....	37
3. 2. Panenství v díle Adama Klementa <i>Rozkoš a zvuile panenská</i> – dvojí panenský stav? .....	40
3. 2. 1. Panna, panenství, rozkoš panenská .....	40
3. 2. 2. Dvojí panenství .....	46
3. 2. 3. Defenzivní obrana panenství .....	50
3. 3. Panenství v díle Lukáše Martinovského – panenství ozdobeného těla .....	52
3. 3. 1. Martinovský a metafory (zahrad, květiny a panenský věnec) .....	53
3. 3. 2. Panenství podle Martinovského .....	58
3. 3. 3. Ozdobené tělo jako panenská ctnost .....	59
3. 4. <i>Korunka aneb vínek panenský</i> – panenský bestseller? .....	62
3. 4. 1. <i>Korunka</i> první .....	62
3. 4. 2. Další <i>Korunky</i> .....	65

3. 5. Panenství a panictví u Havla Žalanského Phaëtona – stav panický a čistota anjelská .....	70
3. 5. 1. Stav panický .....	70
3. 5. 2. Panenství a panictví u Žalanského .....	72
3. 5. 3. Čistota anjelská .....	73
3. 6. Panenství v <i>Kupidově střele</i> Šimona Lomnického z Budče – panenství těla .....	75
3. 7. Panenství u Daniela Hussonia – panenství a panictví .....	77
3. 7. 1. Hussoniova předmluva – panenství obojího pohlaví .....	79
3. 7. 2. Svaté panenství .....	84
3. 7. 3. Ohrožené panenství – anděl jako strážce a ochránce .....	86
3. 7. 4. Panenství asketické .....	89
3. 8. Panicové v <i>Zahrádce Marie, matky Boží</i> – duchovní sňatek .....	94
3. 8. 1. Duchovní cvičení pro ctitele Panny Marie .....	94
3. 8. 2. Láska paniců k Panně Marii a duchovní sňatek .....	98
4. MANŽELSTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU .....	102
4. 1. Křesťanský koncept manželství v raném novověku, <i>Eheschriften</i> a <i>querelle des femmes</i> .....	102
4. 2. <i>Čest a nevina pohlaví ženského</i> – žena jako zvláštní živočišný druh .....	106
4. 2. 1. Ireneus, Freder a Hondorff aneb O autorství textu .....	106
4. 2. 2. Manželství jako soužití se ženami .....	107
4. 2. 3. Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží .....	109
4. 2. 4. Dobré a zlé ženy .....	111
4. 3. Jan Rosacius Sušický – manželství jako tělo .....	114
4. 3. 1. Svornost a láska manželská .....	114
4. 3. 2. Manželství u Rosacia – manželé jako jedno tělo .....	117
4. 3. 3. Od svornosti manželské k biči na zlé ženy .....	119
4. 4. Kocínova <i>Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně</i> .....	124
4. 4. 1. Kocínova předmluva pro člověka, který si chce vzít ženu .....	125
4. 4. 2. Šalamounova škola .....	127
4. 5. Jan Thadæus, <i>Vysvětlení o stavu manželském</i> .....	130
4. 5. 1. Manželství u Jana Thadæa .....	131
4. 5. 2. Panenství a panictví – manželství jako lék na „oheň chlípnosti“ .....	134

4. 5. 3. Panenský a panický stav jako příprava na manželství, vybírání partnera – pojmy „člověk“ a „osoba“ .....	137
4. 6. Havel Žalanský Phaëton – manželství jako čistý stav .....	140
5. VDOVSTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU .....	142
5. 1. <i>Vdovství křesťanské</i> Jana Hertviecia Pražského .....	143
6. ZÁVĚR .....	147
7. SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY .....	150
7. 1. Prameny .....	150
7. 2. Literatura .....	153

## 1. MÍSTO ÚVODU

Odborná práce začíná nejčastěji jedním ze dvou způsobů – buď se autor snaží zjednodušeně charakterizovat téma práce (často zopakováním názvu práce), nebo se pokusí co nejobecněji definovat východiska (postuláty), na kterých jeho práce stojí, a tím umožňuje čtenáři jisté přednastavení vnímání či naladění na stejnou vlnovou délku. Dobrou pomůckou je v tomto případě vhodně zvolený citát. To, že na tomto místě vhodný citát neuvádím, není výsledkem nějaké neúcty ke „klasikům“, ale spíše důsledkem mé nedbalosti a chatrné paměti (dohledávejte vhodná slova, o nichž víte jen to, že je příslušný autor či autorka utrousil/a v jedné ze svých osmisetstránkových knih). Pokud si tedy začátek práce neulehčím vhodně zvoleným citátem, který by lehce a vtipně charakterizoval má základní východiska, považuji téměř za nezbytné je na tomto místě alespoň v základních obrysech uvést. Nebudou se vztahovat ani k pojetí raného novověku, ani k pojmu gender jako takovému, ale k tomu, co považuji za nejobecnější pojem zakotvující moji práci, totiž k problematice historie. Historii nechápu jako jakési objektivně dané a prozkoumatelné pole, ale jako pole možností. V historii hledáme kořeny současných jevů, hledáme počátky, body nula, od kterých lze vyprávět dané příběhy, v historii zakotvujeme naši současnost. V tom také vidím hlavní úlohu historiografie, protože člověk žije v čase a pohled do minulosti mu dává možnost smysluplného bytí (osmysluje mu jeho současnost, říká mu, proč je tady a teď). Na úrovni jednotlivce lze tvořit individuální „dějiny“ (snad každý má svůj individuální příběh, životopis kauzálně řetězíci „podstatné“ a opomíjející „nepodstatné“ a ústící v individuální současnost). Úlohu historiografie při tvorbě kolektivních identit snad ani není nutné připomínat. O významu, jaký měly pro tvorbu národních identit koncepty národních dějin, psalo koneckonců mnoho povolanejších. Historiografie tedy podle mne odpovídá spíše na otázky naší současnosti, než na otázky, jak tomu „skutečně“ bylo. Toto východisko však není postulováním nepoznatelnosti nebo metodické skepse, ale přijetím myšlenky historie jako plurality příběhů.

Můj příběh začal hledáním odpovědí na otázky, jakým způsobem, resp. zda vůbec<sup>1</sup> bylo v raném novověku definováno mužství a ženství, jakým způsobem byli muž a žena

---

<sup>1</sup> Existenci polarizovaných charakteristik obou pohlaví v raném novověku problematizuje ve své již klasické studii Karin HAUSEN, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der

zobrazování a především zda existuje mezi konstruování mužství a ženství nějaký vztah. Pokud jsou předmětem mé práce genderové kategorie mužství a ženství, je hned v úvodu nutné ukázat, jakým způsobem tyto kategorie vnímám. Nejprve tedy odpověď na jednodušší otázku: Čím můj výzkum rozhodně není? Předmětem mé práce nejsou reální muži a ženy, panny a panicové, manželé a manželky či vdovy a vdovci, můj výzkum není výzkumem tzv. sociální reality. Klíčem k pochopení východisek mé práce je pojem gender. Ten označoval původně mluvnický rod (proto je také někdy jako „rod“ do češtiny překládán). V souvislosti s rozvojem feminismu se stal gender pojmem, který měl odlišit „biologickou danost“ **pohlaví** (anglicky *sex*) od společensky utvářených postojů a modelů chování vázaných na pohlaví – tyto postoje a modely chování měl právě označovat pojem **gender** (rod). Dnes je sémantické pole pojmu gender poměrně široké – od synonyma pro problematiku žen po označení různých aspektů vztahů mezi muži a ženami.<sup>2</sup> Proto považuji za potřebné hned v úvodu práce definovat pojem gender tak, jak bude v této práci nadále používán (pokud nebude, např. v pasážích o literatuře, uvedeno jinak). Gender chápu tak, jak ho definovala ve své dnes již klasické práci *Gender: A useful Category of historical analysis*<sup>3</sup> Joan W. Scott. Gender jakožto analytická kategorie je podle ní „konstitutivní prvek sociálních vztahů založený na vnímané diferencii pohlaví“ a zároveň „primární způsob označování mocenských vztahů“.<sup>4</sup> V následující pasáži se pokusím ukázat, jak je tato obecná definice u Scott podrobněji vysvětlena, jaké vidí autorka důvody ke konceptualizaci *gender history* (jaký má vztah k *women's history*) a konečně které aspekty genderové analýzy hodlám uplatnit ve své práci.

Úvodem je nutné konstatovat, že Scott vidí pro nutnost konceptualizace *gender history* dva důvody. Prvním z nich je vzrůstající počet prací z oblasti ženských dějin, který vyvolává potřebu formulace určité teorie či jednotícího systému. Druhým důvodem – dle

---

Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner CONZE (ed.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, s. 363–393. K pohlavním charakterům jakožto dítkům moderny srv. např.: Karin TEBBEN, Abschied vom Mythos Mann. Einleitung, in: Karin TEBBEN (Hrsg.), *Abschied vom Mythos Mann. Kulturelle Konzepte der Moderne*, Göttingen 2002, s. 8–9.

<sup>2</sup> Na mnohoznačnost pojmu upozorňuje např. Joan SCOTT v úvodu k revidovanému vydání *Gender and the politics of history*, New York 1999, s. X.

<sup>3</sup> Joan W. SCOTT, *Gender: A useful Category of historical analysis*, in: *Gender and the politics of history*, New York 1999, s. 28–50.

<sup>4</sup> SCOTT, *Gender*, s. 42.

mého názoru závažnějším – je vztah k pojmu gender, popř. ženským dějinám (*women's history*) ze strany historiků a historiček nevěnujících se této oblasti. Ženské dějiny jsou podle Scottové vnímány stále (roku 1986) jako jakási oddělená, marginální sféra relevantní pro otázky žen, která nemá s politickou historií žádné společné body.<sup>5</sup> Východisko z této situace nevidí v rozšíření pole zájmu na vztahy obou pohlaví v minulosti (tak jak byl pojem gender nejčastěji chápán v české historiografii<sup>6</sup>) – gender si v tomto případě zachovává status tématu a výzkum je směřován opět výhradně na problematiku žen, dětí či rodiny –, nýbrž v ustavení pojmu gender jakožto svébytné kategorie, již lze zkoumat paralelně např. s kategoriemi třída (při marxistickém přístupu), rasa apod. Takto pojatý výzkum nemůže být oddělenou sférou, neboť kategorie genderu je přítomna v celé společnosti. Scott chápe gender ve dvou neoddělitelně spjatých rovinách:

I. gender je konstitutivní (zakládající) prvek sociálních vztahů založený na vnímaných rozdílech pohlaví;

II. gender je primární způsob označování mocenských vztahů.<sup>7</sup>

Jako konstitutivní prvek sociálních vztahů (tj. jako základ veškerého jednání ve společnosti, např. ve společnosti není možné existovat bez označení muž/žena<sup>8</sup>) gender zahrnuje čtyři navzájem provázané aspekty, které ovlivňují to, jakým způsobem gender vnímáme, jak je nám předkládán jako něco neměnného, jak ho sdílíme s ostatními členy společnosti, jak se sami cítíme být mužem či ženou. Za prvé jsou to kulturně platné symboly, které vyvolávají mnohé (často protichůdné) reprezentace (jako příklad uvádí Scott Evu a Marii jako symboly ženy v západní křesťanské tradici). Za druhé je to normativní koncept, který vyhlašuje interpretace významu symbolů a který se pokouší limitovat a ovládat jejich metaforické možnosti. Normativní koncepty jsou vyjádřeny v

---

<sup>5</sup> „*In the case of women's history, the response of most nonfeminist historians has been acknowledgment and then separation or dismissal (,women had a history separate from men's, therefore let feminists do women's history which need not concern us'; or ,women's history is about sex and the family and should be done separately from political and economic history'.*“ SCOTT, *Gender*, s. 30.

<sup>6</sup> Srovnej Milena LENDEROVÁ, *K hříchu i k modlitbě. Žena v minulém století*, Praha 1999, nebo Milan HLAVAČKA, Pět monografií o (českých) ženách, *Český časopis historický* 99, 2001, 1, s. 132.

<sup>7</sup> K rozboru kategorie genderu srv. SCOTT, *Gender*, s. 42–46.

<sup>8</sup> Každý novorozenec je při narození označen jako osoba mužského či ženského pohlaví, o problémech při nejasných případech srv. Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.

náboženských, výukových, vědeckých, právních a politických doktrínách a typicky nabývají formu fixovaných binárních opozic, kategorických a jasných tvrzení o významu pojmů „mužský“ a „ženský“, „mužskost“ a „ženskost“. Normativita ustanovuje zdánlivě stálé, konstantní pravdy a prezentuje je jako neměnné a zároveň potlačuje alternativní možnosti. Odhalení časovosti, přijetí proměnného charakteru genderových vztahů (například zdánlivě nadčasové binární genderové opozice) závislého na politických či společenských institucích (např. rodině) je třetí rovinou genderu. A konečně čtvrtým aspektem je subjektivní identita, tedy to, jakým způsobem je gender individuálně konstruován v souvislosti se společenskou vrstvou, rasou apod. Autorka se zde vymezuje proti psychoanalýze, která popisuje konstrukci genderové identity jako univerzálně platnou. Scott ji naopak vidí jako časově či kulturně proměnnou.

A nyní k II. rovině genderu, tedy k genderu jako prvotnímu způsobu označování mocenských vztahů. Nutno připomenout, že gender podle Scott stojí (dalo by se říct) v samých základech společnosti. Pojem moci je v tomto případě přejat z Foucaulta<sup>9</sup>, a neznamená zde tedy nějakou konkrétní, např. politickou moc. Moc je v tomto pojetí pojmem s poměrně širokým záběrem. Mocenské vztahy jsou všudypřítomné, nezávislé na institucích (pojem decentrace moci) atd. Státní moci byl například vystaven každý, kdo kdy chodil do školy či mu byl vystaven rodný list. Důležitá je u Scott kritika chápání genderových vztahů jako čehosi objektivního (nezávislého na subjektivním pojetí), objektivně existujícího. Podle Scott genderové vztahy jakožto vztahy zdánlivě objektivní strukturují vnímání a symbolickou organizaci celého společenského života a zakládají distribuci moci (odlišná kontrola a přístup k hmotným a symbolickým zdrojům). Gender se stal implicitní součástí koncepce a konstrukce moci jako takové. Rozdíl dvou pohlaví jako objektivní jev se stal zdůvodněním pro mnohé rozdíly ve společenských vztazích a další fenomény, které nemají nic společného s pohlavím nebo sexualitou. Rozdíl pohlaví všechny tyto jevy legitimizuje.

Pokud shrnu pojetí genderu u Joan Scott, vyplývá z něj především toto: gender je jedním ze základních pilířů společenských vztahů, stojí v základech společnosti, a proto ho nelze zkoumat jako separátní sféru. Gender je kategorií společensky konstruovanou, proto ho nelze vnímat jako objektivní danost. Stejně konstruovaný charakter mají i binární opozice vztahované k genderovým kategoriím. O mužství a ženství nelze mluvit jako o

---

<sup>9</sup> Srv. např. Michel FOUCAULT, *Dějiny sexuality*, Praha 2003.

objektivní danosti, stejně tak jako nelze hovořit pouze o dvou genderech. Zkoumání genderu je pro Scott legitimní součástí historického bádání, která se rozhodně neomezuje na problematiku žen či rodiny; od genderu naopak nelze při historickém výzkumu odhlížet. Pokud věnuje Scott něčemu zvláštní pozornost, pak je to aplikace genderových vztahů na politické a ekonomické dějiny.<sup>10</sup> Snaží se poukázat na genderově zakotvené základy politické moci, politického zřízení či ekonomického fungování státu. Formuluje koncept založený na kategorii gender jakožto svým způsobem alternativní koncept výkladu dějin. V *gender history* podle Scott není gender jen jedním z marginálních témat, ale kategorií, které je nutné věnovat pozornost při výkladu obecných dějin.

A nyní již k tomu, jakým způsobem hodlám ve své práci s texty z let 1550–1630 využít metody genderové analýzy. Zajímá mne především to, jakým způsobem je gender v raněnovověkých textech konstruován, zajímá mne dobová normativita a teorie genderu. Budu zkoumat, jakým způsobem je prezentováno mužství a ženství, jaké koncepty mužství a ženství jsou v daném období dominantní, a také zda a do jaké míry je možné v této době hovořit o nějakých alternativních (potlačovaných) genderových konceptech.

Druhou základní otázkou je, jakým způsobem jsou jednotlivé gendery k sobě vztahovány, zda a jakým způsobem je v této době vytvářena binární opozice mezi maskulinitou a feminitou. Do jaké míry tvoří tato opozice základ tzv. přirozeného řádu, jaké argumenty stojí za definováním tohoto řádu jakožto přirozeného (biblické citáty apod.) a jediného možného. Jakou roli při vytváření přirozeného řádu hraje konstrukce instituce manželství jakožto vztahu muže a ženy. Zajímá mne však i strategie vytváření tohoto „přirozeného řádu“ v obecné rovině, kdy odkazuje k dalším skutečnostem běžného života, jakým způsobem je tomuto řádu dáována vnitřní logika. Jakou roli zde hraje obraz převráceného světa, jakým způsobem odkazuje tento převrácený svět na tzv. přirozený řád jako jediný možný (směšnost, ďábelská nástraha).

V úvodu bych také chtěla definovat, jakým způsobem chápu text a jakým způsobem budu s textem pracovat. 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

---

<sup>10</sup> SCOTT, *Gender*, s. 46–47.

skutečnost, tedy to, co takříkajíc stojí „za textem“. Text není podle mne ani čirým produktem své doby, tuto optiku lze totiž také obrátit a poukázat na to, že text samotný dobový diskurz vytvářel. Text tedy nevyovídá jednoduše o tom, co bylo. Zkoumám-li pojetí genderu v raněnovověkých textech, výsledkem výzkumu není popis postavení mužů a žen, ani konkrétně panen a paniců, manželů a manželek či vdov a vdovců v raněnovověkých Čechách, ale to, jakým způsobem je s těmito pojmy v textech nakládáno, jakým způsobem jsou k sobě vztahovány v tom smyslu, jak bylo již výše řečeno.

## **2. GENDER A HISTORIOGRAFIE: MALÉ ZAMYŠLENÍ NAD POJMEM GENDER A JEHO POUŽÍVÁNÍM V (NEJEN) HISTORIOGRAFICKÉ PRODUKCI POSLEDNÍCH LET (S AKCENTEM NA PRODUKCI ČESKOU, NĚMECKOU A ANGLOSASKOU)**

Bývá zvykem se v úvodní části vlastní práce alespoň zmínit o myšlenkových zdrojích, méně vzcně řečeno o autorech, kteří nás ovlivnili, nebo také, což bývá zvykem ještě častěji, vyjmenovat pokud možno všechny, kteří měli před námi v ruce stejné či obdobné historické prameny, nebo ty, kteří používají podobné pojmy. Druhá cesta, tedy cesta vyčerpávajícího výčtu, se mi zdá méně šťastná neboť, řečeno s klasikem, pro stromy nebývá vidět les. Proto se pokusím zmínit pouze díla, která buď měla zásadní vliv na historiografickou produkci týkající se zkoumaného problému, nebo ta, která mě nějakým zásadním způsobem ovlivnila, popřípadě se výrazněji vztahují k předmětu mého výzkumu. Přijímám možné výtky, že následující pasáže jsou subjektivním výběrem, ale tím je koneckonců každý výběr.

Byly-li v samém úvodu zmíněny mé základní inspirační a metodologické zdroje, tato kapitola přináší informace rozdělené do několika pasáží podle toho, jakým způsobem se vztahují k předmětu mé práce, a také podle toho, jakým způsobem samy sebe definují. Začnu knihami obecně feministickými, dále budu pokračovat knihami, které stojí na pomezí historiografie. Samostatné zamyšlení je věnováno problematice ženských dějin. Speciální kapitolka je věnována také genderovému výzkumu na poli literární vědy a nakonec se zmíním o specializovaných mužských studiích. Celá kapitola vychází přednostně z německé a angloamerické produkce od konce 80. let do současnosti s přihlédnutím k českým zemím (snad není nutné opakovat, že mým cílem není v žádném případě podat vyčerpávající výčet prací).

## 2. 1. TRADICE FEMINISMU NA ZÁPADĚ

V první části bych se tedy chtěla věnovat teoretickým zdrojům feministického myšlení, ovšem s tím, že se bude jednat pouze o přísně účelovou charakteristiku děl s ohledem na historii, neboť svoji práci přes všechno již řečené považuji za práci historickou. Koneckonců o západním feministickém myšlení vydal vynikající knihu Pavel Barša a tato úvodní kapitola mu samozřejmě nemůže a ani nechce konkurovat.<sup>11</sup> Mám-li však skutečně něčím začít, necht' je to podobně jako v mnoha dalších pracích dílo Simone de Beauvoir *Druhé pohlaví*.<sup>12</sup> Beauvoir zde rozpracovává myšlenku kulturní konstruovanosti feminity (jakési nadstavby nad obecným lidstvím) vyjádřené nejlépe slavnou větou: „Člověk se ženou nerodí, ale stává se jí“. Odlišuje tak biologickou podstatu ženství od stránky kulturní. Je zde tedy vytvořena (i když ne přímo vyjádřena) ona dichotomie obsažená v mnohých dalších pracích – dichotomie pohlaví a rodu (genderu), kdy pohlaví je dáno biologicky a rod/gender tvořen kulturou. Další zásadní myšlenkou knihy je charakterizování obecného vztahu muže a ženy jako vztahu subjektu a objektu. Žena je vždy kulturně definována mužem, je vztahována k muži, nemůže být subjektem v kultuře, která je mužská a v níž je ženě určeno místo objektu. Je věčným druhým, objektem zkoumání, modelem, ale maskulinní kultura jí nedovoluje stát se subjektem. Pozice druhého zde však znamená i to, že pouze žena je definována svým pohlavím, zatímco pohlaví muže je implicitní kategorií, nulovým stupněm, stupněm neutrálním.

Hovořit zde o etablování genderových studií a vlně feminismu v šedesátých letech považuji za nadbytečné. Nicméně důležité je připomenout, že od sedmdesátých let se vedle sebe profilují dva základní proudy feministického myšlení. První z nich, esencialistický či diferenční feminismus, zdůrazňuje vlastnosti typické pro jednotlivá pohlaví a chápe vzájemnou odlišnost mužů a žen jako věc danou a v podstatě neměnnou, vyjádřitelnou dvěma odlišnými póly (muž-kultura × žena-příroda, mužská bojovnost × ženská citlivost apod.). V mírnější formě se pak snaží o vzájemné respektování a vyvážení obou pólů, v extrémnější pozici pak prohlašuje mužský pól za špatný a ničící a ženský za životodárný.

---

<sup>11</sup> Srovnej Pavel BARŠA, *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*, Praha 2003.

<sup>12</sup> Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris 1949. V češtině vyšel bohužel pouze výbor z tohoto díla s předmlouvou a doslovem Jana Patočky (*Druhé pohlaví*, Praha 1967).

Druhý proud vychází v zásadě z myšlenek S. de Beauvoir a rozpracovala ho řada zejména amerických autorek, které narozdíl od Beauvoir odmítají jednotné a univerzální lidství a poukazují na dichotomii biologické danosti pohlaví a kulturní konstruovanosti rodu. Tento směr, tzv. konstruktivismus, deklaruje jako zásadní kulturní podmíněnost a proměnnost genderových vlastností. Jak bylo již řečeno, představitelé a představitelky tohoto směru rozlišují člověku vrozené biologické pohlaví a gender jakožto vzorce chování typické pro dané pohlaví, které se na ně v daném kulturním prostředí vážou. Rozdílnost pohlaví a genderu jasně definuje např. publikace *Ženy, muži a společnost*.<sup>13</sup> Výrazným zlomen v uvažování o genderu je inspirace francouzským poststrukturalismem, jak bylo ukázáno v první kapitole. Pojem gender nelze v tomto pojetí chápat jako konstrukci vycházející z předem dané dichotomie pohlaví. Není možné hovořit pouze o dvou genderech. Vedle Joan Scott, která ve svém výkladu pojala gender jako analytickou kategorii historického výzkumu, se další výraznou autorkou zabývající se teoreticky problematikou genderu stala Judith Butler, která na přelomu osmdesátých a devadesátých let vydala svou nejznámější knihu *Gender Trouble*.<sup>14</sup> Podle Butler není možné chápat pohlaví a rod jako dvě oddělitelné složky osobnosti. Butler, vycházející z pozic poststrukturalismu, postuluje neexistenci předdiskurzivní (mimo diskurz stojící) biologické danosti pohlaví. Pokud je i tzv. biologické pohlaví určováno diskurzem, nemá rozdělování na přirozené (biologické) a kulturní smysl. Cílem studia genderu se pak stává spíše objasnění otázky, jakým způsobem je gender diskurzivně formován, s důrazem na neustálý průběh tohoto určování a formování ve společenské praxi (např. potvrzováním genderových stereotypů v časopisech, reklamách, populární literatuře, vzájemnou komunikací apod.). Odtud vzešel pojem performativita rodu. Závěry zmíněné práce, chápané často v jakési zjednodušené, „vulgární“ variantě „biologické pohlaví je kulturní konstrukt“, vyvolaly řadu nesouhlasných reakcí. Na některé z nich autorka reagovala ve svých dalších studiích.<sup>15</sup> Z řad historiček a historiků na první vydání knihy J. Butler reaguje například Barbara Duden ve svém příspěvku *Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith*

---

<sup>13</sup> Claire M. RENZETTI, *Ženy, muži a společnost*, Praha 2003.

<sup>14</sup> BUTLER, *Gender Trouble*.

<sup>15</sup> Judith BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York 1993.

*Butlers Entkörperung*.<sup>16</sup> Na debatu týkající se pojetí těla a genderu navazuje i Regina Ammicht Quinn.<sup>17</sup> Nicméně se zdá, že myšlenku diskurzivního charakteru přírodních věd přijala (i když třeba v omezené formě) i část feministicky smýšlejících popularizujících bioložek, alespoň pro to svědčí kniha Catherine Blackledge z roku 2003.<sup>18</sup>

Mluvím-li však o diskurzivním charakteru přírodních věd, popř. medicíny, je zde na místě jmenovat knihu Thomase Laquera *Making sex*.<sup>19</sup> Laquer ve své knize ukazuje, jakým způsobem bylo vnímáno mužské a ženské tělo v západní kultuře od starých Řeků po Freuda, a přichází s hypotézou, že ženské pohlavní ústrojí bylo po celá staletí v odborném (anatomickém) diskurzu vnímáno jako odvozené od pohlavního ústrojí mužského, ženské tělo je definováno jako méně dokonalé (nedovyvinuté) tělo mužské. Toto přesvědčení vycházelo z aristotelské humorální teorie, podle níž ženský zárodek není schopen vyvinout tolik tepla jako zárodek mužský (ženy jsou obecně založení studeného a vlhkého na rozdíl od horkých a suchých mužů), a ženské genitálie se tak plně nevyvinou a zůstávají skryté uvnitř. Pochva je v tomto pojetí vnímána jako obrácený penis, vaječníky jako varlata atp. Toto pojetí (tzv. *one-sex model*<sup>20</sup>) převládalo v evropské vědě až do 18. století, kdy podle Laquera došlo k paradigmatickému zlomu a stávající model byl nahrazen modelem, v němž jsou pohlavní ústrojí muže a ženy vnímána jako orgány naprosto odlišné.<sup>21</sup>

Předchozí práce sice nelze označit za primárně historické, přesto měly na západní historiografii nezanedbatelný vliv. Asi zde není na místě rozebírat diskuzi, která se na přelomu osmdesátých a devadesátých let věnovala možnostem užití postmoderního přístupu v historii.<sup>22</sup> Je třeba se vrátit k problematice genderu jako takového. Přestože, jak bylo výše naznačeno, pojem genderu vznikl v souvislosti s feministickým hnutím a

---

<sup>16</sup> Barbara DUDEN, Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, *Feministische Studien* 11, 1993, 2, s. 24–33.

<sup>17</sup> Regina AMMICHT QUINN, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 2000 (2. vyd.), s. 64–65.

<sup>18</sup> Catherine BLACKLEDGEOVÁ, *Vagina. Otevírání Pandořiny skříňky*, Praha 2005. (v originálu z roku 2003: *The Story of V Opening Pandora's Box*).

<sup>19</sup> Thomas LAQUEUR, *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. – London 1990.

<sup>20</sup> LAQUEUR, *Making sex*, s. 8.

<sup>21</sup> LAQUEUR, *Making sex*, s. 149–150.

<sup>22</sup> Srv. např. Robert J. EVANS, *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt am Main – New York 1998.

výzkum genderu je i dnes chápán primárně jako výzkum žen, popř. vztahů mezi muži a ženami, nemusí být na oblast ženského redukován, stejně jako nemusí být brán jako téma, ale spíše jako konceptuální zakotvení výzkumu.<sup>23</sup>

Jako příklad genderového přístupu ke zkoumanému materiálu lze uvést knihu Martiny Pachmanové *Neznámá území českého moderního umění pod lupou genderu*.<sup>24</sup> Autorka zde přistupuje ke konceptu moderny z genderového hlediska a zkoumá, jakým způsobem byla moderna genderově koncipována. Podle Pachmanové česká moderna sama sebe formulovala jako maskulinní projekt a předchozím výtvarným a architektonickým slohům (zvláště pak secesi) přiřadila nálepku femininního. Toto rozdělení na maskulinní a femininní v sobě nese také hodnotové kritérium: maskulinní je v tomto kontextu kladné, femininní záporné. Označení femininní pak znamená nejen např. zdobnost, ale také nevkus (resp. zdobnost = nevkus), pod označením maskulinní se pak skrývá např. strohost, ušlechtilost a krása. Pokud pak Pachmanová hledá v české moderně ženu umělkyni, její zájem tkví především v tom, jakým způsobem se žena v takto antifemininně orientovaném konceptu mohla pohybovat a jaké hranice jí byly určeny. Pachmanová zde vidí dvě možnosti. První z nich je akceptování pole tradičních ženských prací a snaha se o jejich uznání jakožto uměleckých (textilní tvorba atp.), možnost druhou pak představuje odmítnutí tradiční feminity, tak jak to udělala Toyen (například už přijetím „bezpohlavního“ jména).

---

<sup>23</sup> K tomu srv. úvod.

<sup>24</sup> Martina PACHMANOVÁ, *Neznámá území českého moderního umění pod lupou genderu*, Praha 2004.

## 2. 2. DĚJINY ŽEN, MUŽŮ A GENDER HISTORY

Pojem gender byl sice definován nejprve na problematice žen a ženství, popř. feminismu, ovšem stejně jako všechny výzkumy pracující s genderem se netýkají žen (srv. pasáž o výzkumu maskulinit), tak ani všechny výzkumy zaměřené na ženy, popřípadě ženy v dějinách nelze označit slovem gender. Naopak ženami se zabývá celá řada neméně zajímavých výzkumů nejrůznějšího teoretického zakotvení, které se mohou, ale nemusí prolínat s konceptem genderu. V této kapitole se alespoň ve zkratce pokusím ukázat nejvýraznější směry těchto výzkumů.

### 2. 2. 1. Portréty velkých žen

Asi nejtradičnějším směrem výzkumu v oblasti ženských dějin jsou portréty, medailony či životopisy velkých žen sahající svou tradicí až k Boccacciovi a jeho *De claris mulieribus*.<sup>25</sup> V jeho základech tkví snaha dokázat, že vedle slavných mužů existovaly (a existují) také slavné ženy, které mohou mužům v mnoha ohledech konkurovat. Výběr slavných žen je podřízen hodnotovým kritériím mužského světa – ukazuje ženy, které uspěly v mužském světě. Slavné ženy obvykle disponují některou z mužských ctností, ať už je to učenost, schopnost vládnout, odvaha či udatnost. Jen málokdy se jedná o ctnosti, které daná společnost připisovala ideálním ženám, manželkám. Portréty velkých žen pak spíše než vzory žádoucího ženského chování tvoří spíše hranice možného ženství. Mezi velkými ženami obvykle nacházíme Sappfó, Janu z Arku, Kateřinu Medicejskou či Kateřinu Velikou, z novější doby pak třeba Marii Curie-Sklodowskou. Portréty velkých žen se těší trvalé čtenářské oblibě (stejně jako portréty velkých mužů) a pro mnohé laické čtenáře představují hlavní výstup badatelské činnosti profesionálního historika. Myslím, že není nutné zde citovat řady děl věnovaných velkým ženám. A to i přesto, že by si tento typ

---

<sup>25</sup> K tomu srv. např. Bettina BAUMGÄRTEL, Zum Bilderstreit um die Frau im 17. Jahrhundert. Inszenierungen französischer Regentinnen, in: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert* (= Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2), Stuttgart 1997, s. 147–182 (zde s. 149).

historiografické produkce bezpochyby zasloužil důkladné zpracování, ale to by vydalo na samostatnou studii.

### **2. 2. 2. *Emancipace ženských témat***

Změna přístupu k ženským dějinám souvisí s výraznými proměnami na poli historické vědy, ke kterým došlo v druhé polovině 20. století.<sup>26</sup> Vliv má nepochybně i měnící se feministické hnutí a teoreticky různě zakotvené feminismy. Žena je tematizována jako „objekt“ historikova zájmu ve své „ženskosti“, rodí se zájem o ženskou každodennost. Historikové a zejména historičky projevují zájem o ženský svět, chtějí objevovat nejen svět politický (tj. svět mužský), ale také svět soukromí, tzv. ženskou sféru.<sup>27</sup> Vycházejí studie o životě ve fraucimoru, studie zabývající se ženami starověku, středověku či renesance, dílčí studie o různých profesních skupinách žen, na počátku devadesátých let i syntéza dějin žen na Západě,<sup>28</sup> bádání o ženách ovlivňují novější badatelské přístupy, jako např. historická antropologie (viz dále). Mnoho speciálních studií vyšlo z pera marxisticky zaměřených feministek.<sup>29</sup> Vycházejí i práce zabývající tematikou žen obecněji, které problematizují aplikaci závěrů „tradičního“ dějepisu na ženskou dějiny. Snad nejznámější je v tomto ohledu provokující studie Joan Kelly-Gadol *Did women have a renaissance?* z roku 1977.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Obecně k proměnám historické vědy ve 20. století srv. např. Georg G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, Praha 2002.

<sup>27</sup> Koncept oddělených sfér čelí od konce osmdesátých let 20. století výrazné kritice srv. např. Cathy N. DAVIDSON – Jessamyn HATCHER (edd.), *No More Separate Spheres! A Next Wave American Studies Reader*, Durham 2002. Dymphna CALLAGHAN (ed.), *The Impact of Feminism in English Renaissance Studies*, London – New York 2007.

<sup>28</sup> Georges DUBY – Michelle PERROT (edd.), *Histoire des femmes en Occident I–V*, Paris 1991–1992.

<sup>29</sup> O vývoji směru tzv. women's history, který ztotožňují s ženskými dějinami, do poloviny osmdesátých let srv. Joan W. SCOTT, Women's history, in: *Gender and the politics of history*, New York 1999. s. 15–27.

<sup>30</sup> Joan KELLY-GADOL, *Did women have a renaissance?*, in: Renate BRIDENTHAL – Claudia KOONZ (edd.), *Becoming visible. Women in European history*, Boston 1977, s. 137–164. V češtině vyšel text v antologii klasických feministických textů: Libora OATES-INDRUCHOVÁ, *Dívčí válka s ideologií*, Praha 1998.

Autorka v ní poukazuje na relativní platnost závěrů vytvořených na základě politických dějin či dějin výtvarného umění. Na příkladě renesance ukazuje, že Burckhardtem vytvořený model oceňování žen v době renesance vytvořený na základě obecně kladného hodnocení renesance nelze v žádném případě přijmout. Odtud už je jen krůček k odmítnutí (či důkladnému přezkoumání) časových mezníků vytvořených na základě studia politických dějin. Ženské dějiny by v tomto pohledu neměly být chápány jako přívažek či doplněk politických či jiných dějin, ale jako samostatně stojící výklad dějin. O tom, že kritika renesance z pozice ženských dějin je velmi vděčné téma, svědčí celá řada dalších prací – za všechny uvedme alespoň sborník *Rewriting the Renaissance*.<sup>31</sup> Rüdiger Schnell dokonce mluví o možném zvýšení tlaku na ženskou počestnost a poslušnost během nastupující – z hlediska postavení žen konzervativní – reformace.<sup>32</sup> Problematizace tradičních časových mezníků vytvořených především na základě politických dějin ve studiích týkajících se ženských dějin není v českém prostředí zatím úplně běžná, jak o tom svědčí studie Boženy Kopiczkové, která ve své práci z roku 2002 zcela neproblematicky (slovy „není snad třeba připomínat, že...“) podřizuje ženské dějiny modernistickému paradigmatu – vidí postavení ženy jako lineárně se zlepšující s časem od temného misogynního středověku po emancipované 20. století.<sup>33</sup> Podobně lze demonstrovat ovlivnění výkladu ženských dějin vládnoucím paradigmatem na dnes již letité, nicméně ještě v devadesátých letech znovu vydané práci Josefa Janáčka *Ženy české renesance*.<sup>34</sup> Janáček, který načrtává portréty českých žen přelomu 16. a 17. století, podřizuje svůj

---

<sup>31</sup> Margaret FERGUSON (ed.), *Rewriting the Renaissance. The discourses of sexual difference in early modern Europe*, Chicago 1986.

<sup>32</sup> Rüdiger SCHNELL, Text und Geschlecht. Eine Einleitung, in: Rüdiger SCHNELL (Hrsg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1997. s. 32–33, tam i další literatura k uvedené diskuzi.

<sup>33</sup> „Není snad třeba připomínat, že se protiženské postoje, zakotvené v křesťanské společnosti od středověku po další staletí, během novověku zmirňovaly (!) až do stadia vítězně postupující emancipace žen od přelomu 19. a 20. století.“ Božena KOPIČKOVÁ, Žena evropského středověku v zajetí své doby (několik úvah s důrazem na českomoravské prostředí), in: Milena LENDEROVÁ (ed.), *Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Praha 2002, s. 13.

<sup>34</sup> Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1976, 1987 (2. vyd.), 1996 (3. vyd.). Nicméně je třeba poznamenat, že Antonín Kostlán v doprovodné studii posledního vydání na tento fakt upozorňuje. Srv. Antonín KOSTLÁN, Ženy v dějinách a Josef Janáček, in: Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1996, s. 214–220.

obecný výklad českých ženských dějin výkladu obecných českých dějin. Stejně jako zlatou dobu českých zemí vystřídá po Bílé hoře období temna (nebo alespoň úpadku), je pro ženy doba do roku 1620 obdobím jakési protoemancipace a relativní svobody, která je násilně přerývána bělohorskou porážkou a negována pobělohorským obdobím.

### 2. 2. 3. *Historická antropologie a dějiny ženy*

Asi není možné mluvit o problematice dějin žen a nezmínit vliv historické antropologie. Není mým cílem zde nastínit vývoj tohoto směru historiografie, to za mne již udělali jiní.<sup>35</sup> Jen bych zde poněkud zjednodušeně zopakovala základní postuláty, které jsou s historickoantropologickými přístupy spojeny, a pokusím se ukázat, jakým způsobem ovlivnily výzkum, který se dá označit jako „ženský“.<sup>36</sup> Historická antropologie vznikla do jisté míry jako opozice proti sociálním dějinám 20. století a jejím základním cílem je najít přístup k aktérovi dějin mimo objektivní struktury.<sup>37</sup> Základní inspirací historické antropologie (resp. jejího novějšího proudu) se stal, dalo by se říct, antropologický přístup k historii, chápání historie jako „cizí“ kultury. Základní metodologickou inspirací se stala symbolická antropologie a sémiotické chápání kultury, především její představitel Clifford Geertz a jeho metoda zhuštěného popisu.<sup>38</sup> Paradigmatickou prací aplikující Geertzovu metodu na historii se stala studie Hanse Medicka *Missionäre in Ruderboot?* (překládáno

---

<sup>35</sup> Obecně k problematice historické antropologie srv. např. Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio humana – konstanta (č)ji historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, Praha 2007; Zdeněk R. NEŠPOR – Jan HORSKÝ, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, *Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny* 6, 2004, 1, s. 61–81. Srv. též Richard VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, Praha 2002.

<sup>36</sup> O genderu v historické antropologii srv. též Lucie STORCHOVÁ, *Konceptualizace genderu v Historische Anthropologie*, in: Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio humana – konstanta (č)ji historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, Praha 2007, s. 59–79.

<sup>37</sup> Srv. NEŠPOR – HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 61.

<sup>38</sup> Clifford GEERTZ, *Zhuštěný popis. K interpretativní teorii kultury*, in: Clifford GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 13–42.

jako *Misionáři v loďce s vesly*), vydaná poprvé roku 1984.<sup>39</sup> Hlavním cílem bádání se stala rekonstrukce způsobů zacházení lidí s vlastními prožitky, hledaly se dějiny prožívání. Jedním z hlavních postulátů se stala nesamozřejmost samozřejmého, způsoby jednání aktérů neměly být napříště vykládány z hlediska zdánlivě objektivních struktur. Tyto struktury měly být historizovány (brány jako proměnlivé v čase). Jako příklad uplatnění problematiky genderu je možné uvést studii Susanne Burghartz o proměnách chápání panenství a neposkvrněnosti v 16.–17. století v Basileji.<sup>40</sup> Hledání přístupu k aktérům historické skutečnosti vedlo do jisté míry ke „srůstání“ historické antropologie s mikrohistorií.<sup>41</sup> Od svého vzniku prodělala metodologická výbava historické antropologie celou řadu posunů, čelila řadě kritiků a hranice historické antropologie začaly být značně nezřetelné. V českém prostředí, ale nejen v něm, začala být historická antropologie stále více vymezována pomocí témat, která do ní patří, či nepatří.<sup>42</sup> Rozmlžení pojmu vedlo často až k jeho chápání jako zastřešujícího názvu pro všechny novější historiografické postupy, který v sobě může zahrnovat téměř vše kromě klasických politických dějin (často se tak stává synonymem pro novější pojetí kulturních dějin). V tomto pojetí je problematika genderu, popř. žen a mužů, zužována na dějiny rodinných vztahů, resp. dějiny každodennosti.

---

<sup>39</sup> Citováno podle: Hans MEDICK, *Missionäre in Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Alf LÜDTKE (Hrsg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main – New York 1989, s. 48–84.

<sup>40</sup> Susanne BURGHARTZ, *Jungfäulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Richard VAN DÜLMEN (ed.), *Dynamik der Tradition, Studien zur historischen Kulturforschung*, 4, Frankfurt am Main 1993, s. 13–40. Srv. též zamyšlení Jana Horského nad problematikou žen v historické antropologii: Jan HORSKÝ, *Tematika ženy v německé historicko-antropologické literatuře*, in: Jiří PEŠEK – Václav LEDVINKA (edd.), *Žena v dějinách Prahy* (= Documenta Pragensia XIII), Praha 1996, s. 31–40.

<sup>41</sup> IGGERS, *Dějepisectví*, s. 98–99, NEŠPOR – HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 61.

<sup>42</sup> Richard VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, Praha 2002, s. 75–77.

## 2. 2. 4. Heide Wunder a antropologie pracovního páru

Dalším směrem, který do jisté míry vychází z historickoantropologických „kořenů“, jsou práce Heide Wunder a některých jejích žákyň. Heide Wunder ve svých pracích do jisté míry odmítla podřízení ženy v raném novověku a postulovala teorii komplementárního „pracovního páru“.<sup>43</sup> Dělbá práce byla podle ní v raném novověku pohlavně specifická a pro obě pohlaví bylo výhodná, ba životně důležitá koexistence. V tomto prostředí, kde rodina (v návaznosti na antropologické a historickodemografické pojetí celého domu) zajišťovala nejen výrobu a rozmnožování, ale i prosté přežití, nemá podle Wunder smysl hovořit o nějaké podřízenosti. Jak upozorňuje L. Storchová,<sup>44</sup> Wunder ve svých pracích spíše přejímá étos protestantských mravněvýchovných textů, než aby jej z hlediska genderu analyzovala.

## 2. 2. 5. *Querelle des femmes*

Co je to *querelle des femmes*? Slovník vysvětluje slovo „*querelle*“ jako pře, popřípadě hádka, spor, *querelle des femmes* by tedy doslovně přeloženo znamenalo hádka/pře žen. Jedná se o termín v současnosti označující předně žánrovou kategorii textů vyjadřujících se nějakým způsobem k úloze žen, popř. obou pohlaví (proto též *querelle des sexes*) či manželství (*querelle du mariage*). Tato kategorie textů byla vyhledávána a zpracovávána

---

<sup>43</sup> Srv. například Heide WUNDER, „*Er ist die Sonn', sie ist der Mond*“. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992; Heide WUNDER – Karin HAUSEN, Einleitung, in: Karin HAUSEN – Heide WUNDER (Hrsg.), *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*, Frankfurt am Main – New York 1992, s. 9–18; Heide WUNDER, „*Jede Arbeit ist ihres Lohnes wert*“. Zur geschlechtsspezifischen Teilung und Bewertung von Arbeit in der Frühen Neuzeit, in: Karin HAUSEN (Hrsg.), *Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen*, Göttingen 1993, s. 19–39; Heide WUNDER, Wie wird man ein Mann? Befunde am Beginn der Neuzeit (15.–17. Jahrhundert), in: Christina EIEFER u. a. (Hrsg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer?*, Frankfurt am Main 1996, s. 122–149.

<sup>44</sup> Lucie STORCHOVÁ, Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku, in: Jana RATAJOVÁ – Lucie STORCHOVÁ (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008, s. 508–541.

jakožto jakýsi počátek emancipačního hnutí.<sup>45</sup> A termín „*querelle des femmes*“ je také používán jako obecný pojem pro časově vymezenou intelektuální debatu o úloze žen. Ta probíhala v intelektuálním prostředí především západní Evropy (výzkum byl prováděn především ve Francii, později i ve Velké Británii, Itálii, méně již v Německu či Španělsku) od 15. století zhruba do konce 18. století. Zatímco na dolní časové hranici se badatelé obvykle shodnou – je jím dílo Christine de Pizan *Město žen (Cité des Dames)*, vzniklé v letech 1404–1405,<sup>46</sup> horní hranice není zcela jasná. Zatímco Ian McLean vidí horní hranici této debaty někdy kolem roku 1630,<sup>47</sup> Gerda Lerner vidí změnu charakteru diskuzí kolem roku 1700, další (značná část) badatelek i badatelů vidí zásadní zlom kolem roku 1800 (ve Francii je tímto zlomem konec *ancien régime*).<sup>48</sup> Jak tedy lze texty typu *querelle* – český termín „pře“ či „spor“, který byl použit při překladu publikace německé historičky Gisely Bock *Ženy v evropských dějinách*<sup>49</sup> („spor pohlaví“, „spor o manželství“), není příliš zažitý – stručně charakterizovat? Často se jedná o texty zabývající se postavením ženy, ale i vztahu obou pohlaví (např. v manželství). V západní Evropě se nadto v mnoha případech, ač ne bezvýhradně, jedná o texty sepsané ženami. Nicméně vzhledem k tomu, že *querelle* bývá definována jako debata, jedná se nejen o texty hájící práva žen nebo chválící schopnosti žen, ale také o texty, které vystupují proti. Právě značné množství textů tohoto typu dalo vzniknout myšlence o jakési raněnovověké intelektuální debatě na téma

---

<sup>45</sup> Srv. např. Ian MACLEAN, *Women Triumphant. Feminism in French Literature 1610–1652*, Oxford 1977; Joan KELLY, *Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400–1789*, *Signs* 8, 1982, 1, s. 4–28; Gerda LERNER, *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zuer ersten Freuenbewegung*, Frankfurt am Main 1993; Gisela BOCKOVÁ, *Ženy v evropských dějinách od středověku do současnosti*, Praha 2007.

<sup>46</sup> K tomu srov. např. Bärbel ZÜHLKE, *Christine de Pizan in Text und Bild. Zur Selbstdarstellung einer frühhumanistischen Intellektuellen*, Stuttgart – Weimar 1994; Christine de PIZAN, *The Book of the City of Ladies*, Earl Jeffrey RICHARDS – Natalie Zemon DAVIES (eds.), New York 1998.

<sup>47</sup> MACLEAN, *Women Triumphant*, pasim.

<sup>48</sup> K tomu srovnej KELLY, *Early Feminist Theory*, pro širší srovnání badatelských názorů pak studii: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN, *Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, in: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, s. 9–38.

<sup>49</sup> BOCKOVÁ, *Ženy v evropských dějinách*.

muži a ženy. O tom, že pojem *querelle* může být rozšířen i na obrazové materiálem svědčí i několik dalších příspěvků v již citovaném německém sborníku.<sup>50</sup>

## 2. 2. 6. „Klasické“ dějiny emancipace 19. a 20. století

Dějiny emancipace jsou jednou z mála oblastí, kterým se věnovali také čeští badatelé (resp. spíše badatelky), a přestože literatura zabývající se převážně obdobím od 19. do 20. století se mé práce víceméně netýká (proto zde také ve větší míře neodkazuji na obdobně zaměřené zahraniční práce), považuji za užitečné zde tyto práce alespoň zmínit. Dějiny ženského hnutí jsou totiž zcela jasné badatelské téma, jehož zakotvení v modernistické metanaraci je nabíledni: od krušných počátků až k vítězné emancipované současnosti nebo alespoň k nějakému zásadnímu zlomu, který naši současnost předznamenal. Klasickým případem psaní dějin ženského pokroku je práce Marie Bahenské zabývající se pražským ženským školstvím od nelehkých počátků v polovině 19. století po vítězný vstup žen na univerzitní půdu na přelomu 19. a 20. století.<sup>51</sup> Tato kniha přináší sice množství konkrétních údajů, ale neřeší žádné dílčí otázky. Precizuje a upřesňuje tak pouze teze, které byly nastíněny v knihách Mileny Lenderové a Pavly Horské.<sup>52</sup>

Svým způsobem mimoběžným a svým způsobem do kapitoly o ženském dějepisectví nezařaditelným úkazem a dokladem toho, že minulost nemusí být pojímána přímočaře, je v české historiografii kniha Jitky Malečkové *Úrodná půda. Žena ve službách národa*.<sup>53</sup> Zabývající se konceptualizací ženy v programech tureckého národního hnutí.

---

<sup>50</sup> Např. Bettina BAUMGÄRTEL, Zum Bilderstreit um die Frau im 17. Jahrhundert. Inszenierungen französischer Regentinnen, in: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, s. 147–182, nebo Sara F. MATTHEWS GRIECO, Georgette de Montenay. Eine andere Stimme in der Emblematik des 16. Jahrhunderts, BOCK – ZIMMERMANN, *Die europäische Querelle des Femmes*, s. 78–146.

<sup>51</sup> Marie BAHENSKÁ, *Počátky emancipace žen v Čechách. Dívčí vzdělávání a ženské spolky v Praze v 19. století*, Praha 2005.

<sup>52</sup> Milena LENDEROVÁ, *K hříchu i k modlitbě. Žena v minulém století*, Praha 1999; Pavla HORSKÁ, *Naše prababičky feministky*, Praha 1999.

<sup>53</sup> Jitka MALEČKOVÁ, *Úrodná půda. Žena ve službách národa*, Praha 2002.

## 2. 2. 7. Gender, ženy a literární historie

Je-li téma mé práce definováno jako výzkum kategorií mužství a ženství v raném novověku na základě dobové literární produkce, není překvapující, že se v tomto přehledu budu věnovat také literárněhistorické produkci. Na prvním místě bych chtěla jmenovat práce švýcarského literárního historika Rüdiger Schnella zaměřené na výzkum vztahů obou pohlaví, a to zejména na výzkum manželství jakožto vztahu muže a ženy. Schnellova nejznámější práce z devadesátých let 20. století<sup>54</sup> zkoumá diskurzivní roviny pojmů „muž“, „žena“ a „manželství“, a to na základě dobových kázání, náboženských traktátů a žánrově podobných spisů, pro které se v německojazyčném prostředí vžil pojem „*Eheschriften*“ popř. „*Ehelehre*“.<sup>55</sup> Na tomto místě bych však ráda připomněla také o pár let starší sborník vydaný stejným autorem, ve kterém se Schnell snaží deklarovat konceptuální základy svého výzkumu týkajícího se vztahu pohlaví (týž konceptuální základ je charakteristický i pro jeho pozdější díla). Jedná se o sborník *Text und Geschlecht* z roku 1997.<sup>56</sup> V úvodu se Schnell vymezuje jak proti postmoderním postupům textové analýzy, tak proti tradičně pojatým kulturním a sociálním dějinám. Možnosti výzkumu genderových vztahů (*Geschlechterbeziehungen* – vztahů muž a žena) dělí do tří základních skupin:

1. výzkum sociální reality („reálné“ vztahy),
2. výzkum ideálních, normativních rodových rolí,
3. výzkum podmínek, které výpovědi, popř. zápisy o genderových vztazích určují (ovlivňují) – mluvčí, publikum, funkce apod.

---

<sup>54</sup> Rüdiger SCHNELL, *Frauentalkurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (= Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt am Main 1998; Rüdiger SCHNELL (Hrsg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit* (= Frühe Neuzeit 40), Tübingen 1998.

<sup>55</sup> Kromě spisů R. Schnella srv. též katalog: Erika KARTSCHOKE (Hrsg.), *Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der Frühen Neuzeit. Band I/1: Handschriften und Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin/ Preußischer Kulturbesitz (Haus 2)*, Berlin 1996.

<sup>56</sup> Rüdiger SCHNELL (Hrsg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1997.

Prvním dvěma způsobům se podle Schnella věnují historikové a literární historikové, třetí rovinu vidí on sám jako hlavní cíl svého výzkumu, resp. výzkumu svého badatelského týmu, z jehož studií vychází i zmíněný sborník.<sup>57</sup> Jak bylo již řečeno, vedle vymezení se vůči tradičnímu zkoumání genderových vztahů obsahuje jeho stať také vymezení se vůči postupům postmoderně zakotvené diskurzivní analýzy, v níž text je vnímán bez ohledu na kontext (jako svébytné pole utváření smyslu nezávislé na kontextu). Schnell naproti tomu chce především pracovat s kontextem (s mimotextuálními skutečnostmi, jako jsou např. podmínky vzniku textu, vnímání textu, adresát textu, pisatel apod.) a v žádném případě nechce od tohoto kontextu abstrahovat.<sup>58</sup>

Na důležitost sledování zaměření a žánru textu poukazuje ve své studii *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*.<sup>59</sup> Jako příklad ukvapených závěrů vzniklých při nerespektování žánrů či zaměření textu uvádí studii Manuela Simona o proměně obrazu ženy v 16. století.<sup>60</sup> Kritizuje Simonovo pojetí, ve kterém autor dochází k závěru, že obraz ženy prošel v 16. století zásadní změnou od středověkého obrazu čarodějnice k raněnovověkému obrazu hospodyně. Podle Schnella za touto změnou nestojí nějaká objektivní změna, ale změna žánru excerpované literatury – od středověkých sentencí a sum k raněnovověkým manželským kázáním a *Hausväterliteratur*.<sup>61</sup>

Podobnou kritiku koncepcí nedoceňujících žánrové charaktery historických pramenů lze najít i ve sborníku *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*.<sup>62</sup> Celý sborník je však zaměřen konkrétněji na vztah muže a ženy zúžený na vztah manželský. Jeho úvodní příspěvek *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes*<sup>63</sup> podobně jako studie v předchozím sborníku upozorňuje na důležitost sledování kontextu. V tomto případě se autor věnuje především tzv. publiku,

---

<sup>57</sup> SCHNELL, *Text und Geschlecht*, s. 25.

<sup>58</sup> SCHNELL, *Text und Geschlecht*, s. 27.

<sup>59</sup> Rüdiger SCHNELL, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft. Eine Fallstudie zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ehepredigten*, in: SCHNELL, *Text und Geschlecht*, s. 45–175.

<sup>60</sup> Manuel SIMON, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993.

<sup>61</sup> SCHNELL, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, s. 150–151.

<sup>62</sup> Rüdiger SCHNELL (Hrsg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1998.

<sup>63</sup> Rüdiger SCHNELL, *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes*, in: SCHNELL (Hrsg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*, s. 1–58.

tedy předpokládaným čtenářům textu. Schnell zkoumá, zda názor na to, kdo odpovídá za zdar manželství, se v různých textech kategorie *Eheschriften* (*Ehelehre*) liší právě podle předpokládaného publika. Výsledky zobecňuje zhruba takto: v textech určených pouze mužům převládá názor, že za zdar manželství zodpovídá především žena, v textech určených obojímu pohlaví (tj. především v kázáních) se objevuje názor, že za zdar manželství odpovídají oba manželé. Nicméně Schnellův výzkum vykazuje řadu výjimek, které přesvědčivost závěrů výrazně oslabují. Vedle dílčích výjimek (Vives, Erasmus) se objevuje jedna zásadnější výjimka – doba reformace, kdy se objevují názory, že rozhodující vliv na zdar manželství má muž jakožto hospodář. Schnellova studie *Die Frau als Gefährtin (socio) des Mannes. Eine Studie zur Interdependenz von Textsorte, Adressat und Aussage* v témže sborníku<sup>64</sup> zkoumá výklad topos stvoření Evy z Adamova žebra jakožto argumentu pro i proti postavení manželky v manželství jakožto družky (*socio*). V textech středověkých sentencí a sum na jedné straně a manželských kázání (*Ehepredigten*) na straně druhé sleduje různě silnou argumentaci odpovídající na otázku: „Proč byla žena stvořena ze žebra?“ Zatímco v sumách a sentencích (určených soudobým mužským vzdělavcům, teologům) se objevuje argumentace, že žena nebyla stvořena z hlavy proto, aby muži nevládla, ani z nohou, aby mu nebyla poddána (jako služka), ale ze žebra, aby stála vedle něj, v kázáních, určených laikům obojího pohlaví, je podle Schnella vždy akcentována jedna ze složek – pro ženy především aspekt, že žena nebyla složena z hlavy, aby muži nevládla, pro muže pak je akcentován argument, že žena nebyla stvořena ani z nohou, a tudíž nemůže být muži služkou.

Jak vidíme, základní východisko Schnellových prací spočívá ve sledování kontextu. Schnell při výzkumu záměrně zachovává tradiční žánrové kategorie, nesnaží se o rozrušení tradičních jednotek, naopak se proti postupům diskurzivní analýzy textů jasně vymezuje. Ve svých pracích používá pojmy diskurz a typ textu (*Diskursbegriff*, *Textsortenbegriff*).<sup>65</sup> Pojem diskurz však formuluje jako tematicko-obsahový na rozdíl od formálně definovaného pojmu žánr (typ textu). Obě tyto kategorie (diskurz a žánr) mají podle Schnella vliv na jednotlivé výpovědi textu. Hlavní Schnellovou devizou je v tomto ohledu

---

<sup>64</sup> Rüdiger SCHNELL, *Die Frau als Gefährtin (socio) des Mannes. Eine Studie zur Interdependenz von Textsorte, Adressat und Aussage*, in: SCHNELL (ed.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*, s. 119–170.

<sup>65</sup> SCHNELL, *Die Frau als Gefährtin*, s. 119.

fakt, že výpovědi obsažené v textu, který lze přiřadit jednomu diskurzu (např. lékařskému) nejsou totožné s výpověďmi v textech přináležejícím jinému (např. teologickému) diskurzu. Podle Schnella je text (popř. žánr) pevně fixován na diskurz. Pojem diskurz se pak vztahuje k určité oblasti, v níž jsou výpovědi relevantní. Proto je Schnellův výzkum diskurzu závislý na žánrových a jiných mimotextových kategoriích, o kterých však není ze Schnellových textů jasné, zda jsou diskurzem určeny, nebo zda diskurz určují, zda se navzájem ovlivňují, či stojí zcela mimo diskurz. V tom je podle mne hlavní slabina Schnellova přístupu. Tyto pevně dané mimotextové kategorie (žánr, adresát textu apod.) slouží jako východisko výzkumů, na jejich základě jsou zkoumány odlišnosti v jednotlivých typech textů, resp. jejich vliv na jednotlivé výpovědi v textech (o tom, že vliv mají, Schnell nepochybuje).

Alespoň zmínit je na tomto místě nutné výzkumy vycházející z pozic literární vědy a vztahující se nějakým způsobem k problematice genderu, resp. mužství či ženství. Základním druhem výzkumu v této (rozuměj literárně historické) oblasti je výzkum ženských (méně často mužských) postav v díle některého z klasiků, popř. v literatuře určitého časového období. Studie typu „žena v díle autora/autorky XY“ vznikaly již v první polovině 20. století, jak o tom svědčí např. soupisy disertací Karlovy univerzity a Německé univerzity v Praze, zachycující disertační práce od roku 1882 do roku 1952 (resp. 1945), nebo nahlédnutí do katalogu kterékoliv větší knihovny. Metodické inovace se v těchto pracích projevují v tom, jakým způsobem jsou tyto „ženy v díle“ zkoumány – zda je hledán obraz doby,<sup>66</sup> ideály (a antiideály) ženství či zda se (jako v poslední době) přihlíží k feministické filozofii, možnostem diskurzivní analýzy apod.<sup>67</sup> Nutno dodat, že schéma „žena/muž v díle xy“ je, zdá se, obecně oblíbeným tematickým vzorcem pro zpracování magisterských či doktorských prací především na katedrách jazykových, ale někdy i historických, a to jak v českých zemích, tak i v zahraničí.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Například v disertační práci Hanse SCHUBERTA, *Frauengestalten bei Herondas*, Prag 1939 (Archiv Univerzity Karlovy, FF NU, sign. III-574).

<sup>67</sup> Z nejnovějších prací je možno jmenovat například článek: Nina KNISCHEWSKI, *Die Erotik des Geldes. Konstruktion männlicher Geschlechtsidentität im „Fortunatus“*, in: Ingrid BENNEWITZ – Ingrid KASTEN (Hrsg.), *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster 2002, s. 179–198.

<sup>68</sup> Srovnej databázi studentských prací vedenou knihovnou Gender Studies.

Na tomto místě podotýkám, že celé řadě literárněhistorických prací vztahujících se přímo k předmětu studie se budu věnovat přímo v analytické části práce.

### **2. 2. 8. Výzkum mužství a mužnosti, koncept hegemoniální maskulinity**

Zatímco výzkum dějin žen, feminity, feminit či ženských stereotypů má, jak je vidět z předchozí kapitoly, poměrně dlouhou tradici, výzkum mužů, maskulinity, maskulinit či mužských stereotypů má tuto badatelskou tradici poněkud kratší. Podobně jako historické výzkumy feminity bývají navázány na teoretické feminismy či ženská studia, i výzkum maskulinit má svoji „historickou odnož“. Jakýmsi zakládajícím textem, ke kterému se badatelé v oblasti historických maskulinit často odkazují,<sup>69</sup> je text badatelky Natalie Zemon Davis z roku 1976 *Women's history in Transition*, který mimo jiné pléduje za výzkum mužů i žen, mužství i ženství.<sup>70</sup>

Podobně jako historický výzkum žen či feminit mají i historická studia mužů různá konceptuální zakotvení (včetně na samém úvodu zmiňovaného konceptu *gender history*). Jedním z výrazných inspiračních zdrojů tohoto výzkumu je sociologický koncept hegemoniální maskulinity (*hegemonic masculinity*), který nastínil roku 1987 ve svém díle *Gender and Power* australský sociolog Robert William Connell.<sup>71</sup> Tento koncept je založen na vnímání mocenských vztahů. Connella zajímá především teorie tzv.

---

<sup>69</sup> Srv např. Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ, Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas. Eine Einleitung, in: Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ (Hrsg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas*, Bielefeld 2007, s. 11–25.

<sup>70</sup> Natalie ZEMON DAVIS, Women's history in Transition. The European Case, *Feminist Studies* 3, 1975–1976, s. 83–103. „It seems to me that we should be interested in the history of both women and men, that we should not be working only the subjected sex any more than a historian of class can focus exclusively on peasants. Our goal is to understand the significance of the sexes, of gender groups in the historical past.“ (s. 90).

<sup>71</sup> Robert William CONNELL, *Gender and power: society, the person and sexual politics*, Stanford 1987. O reflexi tohoto konceptu v historiografii pak srv. Karen HARVEY – Alexandra SHEPARD, What have historians done with masculinity? Reflections on five centuries of British history, circa 1500–1950, *Journal of British Studies* 44, 2005, s. 274–280, nebo MARTSCHUKAT – STIEGLITZ, *Männer und Männlichkeiten*, s. 17.

patriarchátu, tj. společnosti, kde rozhodující mocenské pozice zastávají muži, a zajímá ho, jakým způsobem patriarchát legitimizuje sám sebe, jakým způsobem se muži i ženy podílejí na této legitimizaci, jak svým jednáním podporují (zdánlivě přirozenou) existenci tohoto řádu. Connell definuje pojem hegemonic masculinity jako „*onu konfiguraci praxe vztahované k pohlaví, která ztělesňuje momentálně akceptovanou odpověď na otázku legitimacy patriarchátu a zaručuje (nebo má zaručovat) dominanci mužů a podřízenost žen*“. Connellův koncept ukazuje, že nelze hovořit – a to ani na jednom místě či v jednom období – o jedné maskulinitě, ale spíše o vládoucí (hegemoniální) maskulinitě, která nejenže zaručuje dominanci mužů nad ženami, ale marginalizuje také ostatní (alternativní) maskulinity (např. gaye). Praktickému ověření konceptu na poli historiografie se věnuje sborník editovaný Martinem Dingesem *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*.<sup>72</sup> Z tematických oblastí výzkumu se ve sborníku objevují témata obvyklá při zkoumání dějin mužů. Nechybí zde problematika armády (Christa Hämmerle, *Zur Relevanz des Connell'schen Konzepts hegemonialer Männlichkeit für ‚Militär und Männlichkeit/en in der Habsburgermonarchie (1868–1914/18)‘*), problematika narativních konstrukcí maskulinit v literárních textech (Bea Lundt, *Der Mythos vom Kaiser Karl. Die narrative Konstruktion europäischer Männlichkeit im Spätmittelalter am Beispiel von Karl dem Großen*). Především jsou zde ale pokládány otázky vztahu maskulinity k dalším determinantám určujícím společenský status, jako jsou např. věk, sexuální orientace, rasa, náboženské přesvědčení apod., popř. otázky vztahu hegemoniální maskulinity a alternativních maskulinit, které jsou hegemoniální maskulinitou marginalizovány (např. problém mužské prostituce, homosexuality apod.). V této souvislosti bych ráda zmínila článek Marca Schindlera-Bondiguela *Koloniale Vaterschaft zwischen Marginalisierung und Hegemonie. Männlichkeiten in der entstehenden imperialen Gesellschaft Frankreichs (1870–1914)*, zde je totiž na příkladu dětí ze smíšených rodin názorně ukázán problém konfliktu jejich tradiční (tj. bílé, evropské) výchovy k mužnosti s jejich smíšeným původem, kdy lidé jiné než bílé rasy jsou považováni automaticky za méněcenné. Hned dva příspěvky jsou věnovány studentské kultuře, první z nich (Marian Füssel, *Studentenkultur als Ort hegemonialer Männlichkeit? Überlegungen zum Wandel akademischer Habitusformen vom Ancien Régime zur*

---

<sup>72</sup> Martin DINGES (Hrsg.), *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt am Main – New York 2005.

*Moderne*) se zajímá o přechodné období konce 18. století. Autor, který zdůrazňuje právě onen vztahový (mocenský) aspekt Connellova konceptu, řeší otázku vztahu předmoderních studentů nejen k „nestudentům“, ale také (a především) rozdíly mezi převládajícími modely studentské maskulinity na jednotlivých německých univerzitách, pro něž nachází doklady v literárních dílech (Goethe), v materiálech studentských sdružení i v pamětech a denících. Füssel dokládá, že pro téměř každou z německých univerzit byl charakteristický určitý model studentského chování, který marginalizoval ostatní (např. student z Jeny se vyznačuje hrubostí a věčnou připraveností k boji, student z Halle zase zbožností, lipský dvorným chováním a uhlazeností, wittenberští studenti prý zase nadměru holdují alkoholu). Ona marginalizace pak nabývala různých podob, od snahy jednotlivých studentů o přizpůsobení se panujícímu řádu přes různé iniciační rituály (např. vypití požadovaného množství alkoholu) po výsměch studentům příšlým z univerzit, na nichž panovaly „jiné mravy“ (např. výsměch zženštilosti a elegantnímu módnímu oblečení), či na druhé straně opovrhování místními mravy ze strany nových studentů (místo piva se pije punč, používají se voňavky a nosí se hedvábné punčochy). Podle Füssela tak přesto, že základní identitou studenta byla příslušnost ke studentskému, resp. učeneckému stavu, nelze na konci 18. století hovořit o nějakém jednotném modelu studentské maskulinity. Druhý z příspěvků věnovaných studentské kultuře je věnován problematice německých židovských studentských spolků na přelomu 19. a 20. století. Příspěvek je postaven na vztahu studentské identity a židovství, který je představen na dvou příkladech – na problematice hospody jako místa utváření maskulinního společenství (společné písňe, pití piva) a na vztahu studentů-Židů k soubojům. Autora zajímá emancipace Židů jakožto německých vlastenců, kteří se snažili odhodit model jednání marginalizovaného, pasivního židovství, ale ne vždy to bylo okolím (především ostatními akademickými spolky, ale i hostinskými spolkovými lokály) akceptováno. Tento problém je výrazný právě ve studentských soubojích, kdy byl židovský student automaticky považován za bezectného, a tudíž nezpůsobilého svoji čest v soubojích hájit.

Vedle Connellova konceptu hegemoniální maskulinity se v historickém výzkumu mužů či maskulinit objevuje celá řada metodologických inspirací, mnohé z nich však mají společný předmět výzkumu: krizi maskulinity či krizi otcovství v moderní společnosti. Zatímco Sabine Silke se ve své studii „*Crisis? What Crisis? Männlichkeit, Körper,*

*Transdisziplinarität*<sup>73</sup> zabývá různými výklady krize maskulinity a jejich konceptuálním zakotvením (včetně bohaté bibliografie), v českém překladu jsou čtenáři přístupné pouze tři práce spíše populárního zaměření; přesto je na místě je zde zmínit. Jedná se předně o knihu Elisabeth Badinter *XY: O mužské identitě*<sup>74</sup> a dále o dvě knihy inspirované jungovskou teorií archetypů. Badinter (vzděláním filozofka) načrtává teorii krize maskulinity, resp. opakovaných krizí maskulinity, z nichž nejvýraznější zasáhla Evropu v 19. století spolu s průmyslovou revolucí. Přejít od zemědělského způsobu života, při němž se otec-hospodář výrazně podílel na chodu domácnosti, k typu domácnosti, v němž žena zůstává s dětmi doma a otec odchází do placeného zaměstnání, vytvořil typ tzv. nepřítomného otce. Otce, který se nepodílí na chodu domácnosti, nevěnuje se dětem a stává se jen strojem na vydělávání peněz. Další změny pak nastaly spolu s emancipačním hnutím a s nástupem žen do zaměstnání. Badinter hledá východisko ve změně požadavků na chování muže a tudíž ve změněném kulturním významu mužství. Hledá novou podobu muže a věří v možnost změny.

Zatímco výklad Elisabeth Badinter je založen na proměnlivém charakteru mužství, kniha Roberta Blye<sup>75</sup> je založena na chápání mužství jakožto neměnného archetypu. Bly se na základě rozboru pohádky (v Blyově pojetí mýtu) *Železný Jan* snaží ukázat, co mají společné muži všech věků a kultur a čím mají všichni muži projít, aby dosáhli trvalého štěstí (odloučení od rodiny, zasvěcení, nalezení otce apod.). Moderní společnost se podle Blye staví proti nim, ale jedinou nadějí mužů podle Blye je dát svému mužství ten pravý prostor. Blyův muž je konstantní a společenské změny na jeho podstatě nic nemění. Bly si získal řadu příznivců, neméně početní jsou však i kritikové. Za všechny lze jmenovat již zmiňovanou Elisabeth Badinter, která – podle mého názoru oprávněně – upozorňuje na Blyovu hlavní slabinu, totiž onu neměnnost, a ptá se, pro jakou společnost Bly svého muže připravuje a do jaké míry může tento „archaický“ muž obstát v současném světě, který na něj klade zcela jiné požadavky než na jeho prapředky.

---

<sup>73</sup> Sabine SILKE, „Crisis? What Crisis?“ Männlichkeit, Körper, Transdisziplinarität, in: Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ (Hrsg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas*, Bielefeld 2007, s. 43–61.

<sup>74</sup> Elisabeth BADINTEROVÁ, *XY: O mužské identitě*, Praha – Litomyšl 2005.

<sup>75</sup> Robert BLY, *Železný Jan. Kniha o mužích*, Praha 1999.

Méně radikálně než Bly vychází z jungovské hlubinné psychologie Luigi Zoja ve své knize *Soumrak otců*.<sup>76</sup> Základním Zojovým východiskem je tvrzení, že zatímco mateřství je biologickou konstantou, otcovství představuje kulturně podmíněný jev. Zojovo tvrzení, že mateřství je v podstatě biologickým jevem, jehož prožíváním se matky příliš neliší od zvířecích samic, nechám stranou i přesto, že s ním nesouhlasím a že diskuzi o kulturních proměnách mateřského cítění bylo věnováno mnoho studií,<sup>77</sup> a budu se zde věnovat hlavnímu tématu knihy, tedy fenoménu otcovství<sup>78</sup>. Vznik otcovství klade Zoja do paleolitu, kdy bylo podle Zoji pro muže výhodné vytvořit si vazbu ke konkrétní partnerce a dětem. Vrchol otcovství vidí Zoja v antice, archetypální podobu otce nachází *Illiadě* (Hektor), motiv otcovského návratu domů rozebírá na příkladě *Odysey*, vertikální linii otců sleduje na příkladě *Aeneidy*, nutno dodat, že velmi působivě. Od středověku pak podle Zoji nastává krize otcovství, která vrcholí v Evropě od 19. století. Stejně jako u Badinterové souvisí tato vrcholící krize se vznikem fenoménu tzv. nepřítomného otce, Zoja však nevidí žádné nového muže-otce, ten je podle něj jen nedokonalou nápodobou matky a karikaturou skutečného otce. Ještě větší hrozbu vidí Zoja v rozkladu rodiny, kde již otec nemá své místo. Podle Zoji se tak lidský druh vrací ke svému přírodnímu, biologickému stavu, kdy samice-matky žily s dětmi a samci-muži tvořili tlupy.

---

<sup>76</sup> Luigi ZOJA, *Soumrak otců. Archetyp otce a dějiny otcovství*, Praha 2005.

<sup>77</sup> Ke klasickým dílům patří často diskutovaná Arièsova práce o dějinách dětství (Philippe ARIÈS, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1973). Změnám mateřství a mateřské lásky se z českých autorek věnuje opakovaně Tereza DIEWOKOVÁ, „Voják se bitvy nebojí, tak ani já se nebojím svého porodu“ aneb vnímání porodu na konci 18. a na počátku 19. století, in: Martin NODL – Daniela TINKOVÁ (edd.), *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007, s. 53–68; Tereza DIEWOKOVÁ, „Dojímavost okamžiku“. Obraz matky a mateřství ve sbírce rytin 18. století Národní knihovny v Paříži, *Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny* 5, 2003, 1, s. 12–24; z populárnějších prací lze jmenovat z Arièse vycházející knihu Elisabeth BADINTER, *Materská láska od 17. storočia po súčasnosť*, Bratislava 1998.

<sup>78</sup> Je nutné připomenout, že Zoja se věnuje fenoménu otcovství, fenomén mužství není předmětem jeho práce.

### 3. PANENSTVÍ A PANICTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU

#### 3. 1. K PROBLEMATICE PANENSTVÍ ANEB JE PANENSTVÍ *VIRGINITAS*?

Než se pokusím hlouběji zamyslet nad tím, čím je panna či panenství pro raněnovověkého mravokárce, nebo spíše nad tím, jakým způsobem je s těmito pojmy v daných textech nakládáno, dovolím si malý exkurz do problematiky panenství a historiografie. Pojmy „panna“ a „panenství“ jsou nejvýrazněji traktovány v textech zabývajících se ženskými středověkými dějinami. A to od klasických prací, rozebírajících oceňování panenského stavu ve středověku (především v souvislosti s trvalým panenstvím světic a řeholnic), po novější práce ovlivněné *gender history* a textovými analýzami, které se často pohybují na hranici historie a literární historie.<sup>79</sup> Z historiografického zpracování raného novověku se zájem o problematiku panenství vytrácí, resp. přesouvá se na pole tzv. dějin každodennosti či historické antropologie. Objektem zájmu se tak spíše než panny v literárních textech – samozřejmě ne bez výjimek<sup>80</sup> – stávají panny panenství potracující (jakožto aktérky soudních případů) či řeholnice a jejich život v řádu. Obecně tedy zájem směřuje spíše ke sledování tzv. sociálních praxí, nebo chceme-li, tzv. reality.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Patří sem zejména tyto práce: Kathleen Coyne KELLY – Marina LESLIE (eds.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Newark – London 1999; Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Construction of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, New York 1999; Jocelyn WOGAN-BROWNE, *Saints' Lives and Women's Literary Culture c. 1150–1300. Virginity and its Authorizations*, Oxford 2001; Julie HASSEL, *Choosing Not to Marry. Women and Autonomy in the Katherine Group*, New York – London 2002.

<sup>80</sup> Srov. např. Corrine HAROL, *Enlightened Virginity in Eighteenth-Century Literature*, New York 2006; Marie H. LOUGHLIN, *Hymeneutics. Interpreting Virginity on the Early Modern Stage*, London 1997.

<sup>81</sup> Srov. např. práci Richarda van Dülmena orientující se na vraždy novorozenců: Richard VAN DÜLMEN, *Frauen vor Gericht. Kindsmord in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991; Garthine WALKER, *Crime, Gender and Social Order in Early Modern England*, Cambridge 2003; Antje FLÜCHTER, *Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert*, Köln 2006.

Jak je tedy vytvářen obraz panny a panenství v česky psaných mravokárných textech 16. a 17. století? Kdo je pro autory pannou? Má konstrukce panenství nějaké zákonitosti? Nejprve je možná na místě připomenout jeden zdánlivě banální fakt: totiž ten, že slovo **panna** označuje v raném novověku nejen ženu/dívku, která dosud neměla pohlavní styk, ale také každou neprovdanou osobu ženského pohlaví. Stav panenský je tedy stavem každé neprovdané ženy. Výchova ke správnému panenství je pak oblíbeným námětem mravokárných spisů zabývajících se výchovou dcer, pannám jsou také podobné tisky určeny.<sup>82</sup> Pannou je tedy každá žena, pro kterou se později vžilo označení „slečna“. Doba zavedení pojmu „slečna“ ve významu neprovdaná žena by možná stála za samostatný jazykově zaměřený výzkum. Ten by možná ukázal na základní změnu chápání pojmu „panna“. Když se dnes snažíme vystihnout tehdejší význam pojmu „panna“, musíme ho uchopit ve dvou rovinách: v jedné rovině panna jako dívka, která doposud neměla pohlavní styk, a ve druhé rovině panna jako neprovdaná žena. Potíž je v tom, že ho nedokážeme číst na obou rovinách současně, tedy tak, jak ho pravděpodobně vnímal raněnovověký (a možná i středověký) uživatel českého jazyka. Jednoduše řečeno: středověký či raněnovověký pojem „panna“ nebyl tehdy vnímán duálně, jako panna/panna, ale prostě jako panna. Neprovdaná dívka byla pannou a v jejím panenství byly neoddělitelně spojeny všechny dnes oddělené významy toho slova. Její počestnost mohla být zpochybněna, mohla být označena za nepočestnou (např. při mimomanželském těhotenství), ale stále zde fungoval obecný pojem panenství jako celek. „Biologické“ panenství bylo jen jednou ze složek „společenského“ panenství, i když složkou podstatnou. Proces „rozmlžení“ pojmu „panna“, který začal být vnímán jako nejednoznačný (rozlišení rovin panna/panna) a vyžadující další vysvětlení, a postupné převládnutí jeho „biologicko-lékařské roviny“ si pak dle mého názoru vynutily zavedení nového termínu – „slečna“, který se v češtině

---

<sup>82</sup> Např. Adam KLEMENS PLZEŇSKÝ, *Rozkoš a zvule panenská, k zvláštnímu rozjímání, naučení a potěšení všem poctivým pannám i jiným pobožným obojího pohlaví lidem složená a vydaná*, Nové Město pražské [1613]. Spis byl dedikován „urozené panně Kateřině Finkové z Finkenštejna etc. urozeného a statečného rytíře pana Jindřicha Finka z Finkenštejna a na Měšicích etc. panně dceři“. Srov. též úvodní slova předmluvy: „Panny, dcery vážně milé počestnovzáctných rodičů, dcery Boží zalíbené a spoludědičky věčného dědictví v Kristu Ježíši, Pánu našem.“ Taměž, fol. Aiiia–b.

objevuje na počátku 17. století, a to ve významu neprovdaná dívka šlechtického původu – která ovšem byla též „pannou“.<sup>83</sup>

Sémantická diferenciacie pojmů by si zasloužila samostatný výzkum, který by mohl ukázat období i kontexty používání stávajících i nových pojmů, ale i to, do jaké míry bylo zavádění pojmu „slečna“ určováno módou ovlivněnou šlechtickým prostředím či emancipací měšťanských vrstev (podobně jako zobecněl např. pojem „pán“), popřípadě zda a do jaké míry mohla stávající pojem „panna“ v běžné řeči diskvalifikovat jeho vnímaná sexuální konotace. To však již přesahuje tematické vymezení práce.

Pokud se tedy vrátím k problematice vnímání panenství v raném novověku, je možné – v souladu s tím, co jsem napsala v předchozím odstavci – odlišit na základě studia raněnovověkých textů „tělesné“ a „společenské“ panenství, tedy ony dva významy pojmu „panna“, vnímané dnešními uživateli češtiny odděleně? Jak již bylo řečeno, „tělesné“ panenství je v textech nedělitelnou součástí panenství „společenského“, a to i v symbolické rovině. Lze to ukázat na příkladu symbolu věnce, který je dnes chápán metaforicky především jako symbolika sexuální nezkušenosti. V raněnovověkých textech figuruje jako obvyklý symbol panen jakožto svobodného stavu – např. květinový věnec v rozpuštěných vlasech svobodných dívek. S hlubší symbolikou panenského věnce jakožto atributu panenského stavu pracuje Lukáš Martinovský v díle *Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti*.<sup>84</sup> Věnec však může v této době fungovat i jako symbol sexuální nedotčenosti (vítězství nad tělesnými žádostmi), a to u mládeže obojího pohlaví.<sup>85</sup> Tělesné panenství je tedy především jedním z neoddělitelných atributů panenského stavu a ve zkoumaných textech je tematizováno v různé míře, a to podle celkového zaměření tisku.

---

<sup>83</sup> Srov. Bohumil VYKYPĚL, *Slečna* (příspěvek k lexikografii češtiny střední doby), in: Eva RUSINOVÁ (ed.), *Přednášky a besedy z XXXIV. běhu Letní školy slovanských studií*, Brno 2001, s. 162–172.

<sup>84</sup> Lukáš MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti*, Nové Město pražské 1581.

<sup>85</sup> Jan THADÆUS MEZIŘÍČSKÝ, *Vysvětlení o stavu manželském artykulů některých, jako o původu, příčinách, požehnání a kříži stavu manželského. Též o povinnostech lidí v něj vstupujících i v něm bydlejících s předložením užitek pobožného a škod bezbožného v něm se chování. Všem upřímným manželům i jiným k užitečnému čítání vydané*, Praha 1605, fol. Kvib.

Výrazně přichází ke slovu například v díle Šimona Lomnického *Kupidova střela*,<sup>86</sup> věnovaném tělesné lásce.

Dříve než přikročím k rozboru jednotlivých textů, bylo by na místě se zamyslet nad možnou kontinuitou středověkých a raněnovověkých textů, již pro zmíněnou větší historiografickou zpracovanost středověké (zejména hagiografické) produkce.

### **3. 1. 1. Trvalé panenství jako alternativní gender?**

Pro konstrukci středověkého panenství má rozhodující význam symbolická uzavřenost a celistvost panenského těla. Zásadně totiž vybočuje z konstrukce duality ženského (otevřeného, necelistvého) a mužského (celistvého) těla. Panny v tomto pojetí nejsou ženy v pravém slova smyslu. Můžeme vyjít podobně jako Sarah Salih z laqueurovského konceptu *one-sex model*,<sup>87</sup> který právě tuto dualitu problematizuje a ukazuje, že ve středověkém lékařském diskurzu se ženské tělo stává ženským až okamžikem porodu. Odlišnost obou pohlaví je podle Laqueura dána rozdílem kvantity (například chápáním vagíny jako dovnitř obráceného penisu), a ne zásadní odlišností a jako taková je v zásadě proměnná. Sarah Salih ve své studii *Performing Virginity* hovoří o panenství (na základě rozboru kateřinských legend) jako o zvláštním genderu.<sup>88</sup> Panenství středověkých světic je definováno odmítnutím ženského, rodícího těla a zavržením sexuality. Salih není jediná badatelka, která na genderovou problematiku panenských světic naráží. Podobné závěry nacházíme i v knize Valerie R. Hotschkiss, zabývající se středověkými příběhy žen v mužských šatech (zvláště zajímavá je v tomto ohledu kapitola o světicích).<sup>89</sup> Autorka

---

<sup>86</sup> Šimon LOMNICKÝ z BUDČE, *Kupidova střela. Dětský rápek*, Jakub KRČ – Vojtěch HLADKÝ (edd.), Brno 2000.

<sup>87</sup> Thomas LAQUEUR, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge – London 1990.

<sup>88</sup> Sarah SALIH, *Performing Virginity. Sex and Violence in the Katherine Group*, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Construction of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, New York 1999, s. 95–111.

<sup>89</sup> Valerie R. HOTSCHKISS, *Clothes Makes the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York 1996, s. 13–31.

ukazuje četné příklady žen, které přijaly pohlavní identitu eunucha, prožily tak celý život v řeholní komunitě a na jejich „ženství“ přišli spolubratři až po jejich smrti. Hotschkiss také rozebírá různé funkce ženských převleků, z nichž převažuje funkce ochranná (odvržení ženství například při cestování), sloužící k zamezení potenciálnímu nebezpečí. Na příkladu svaté Tekly ukazuje autorka odmítnutí ženského oděvu po křtu jako symbolické odmítnutí ženského těla a ženské sexuality vůbec a její nahrazení alternativním genderem, který svaté Tekle umožnil kazatelskou činnost vedle svatého Pavla.<sup>90</sup> Panenství ženám-světicím propůjčuje zvláštní kvality, které nejsou kvalitami ani mužskými, ani ženskými. Jedná se takříkajíc o panenství uvědomělé či uvědoměle křesťanské. Středověké panenství, či chceme-li, panenství světic, resp. panenství podle církevních otců je přímým protikladem manželství a bývá nejčastěji charakterizováno výrokiem svatého Pavla: „*kdo vdává dceru, dobře činí, kdo nevdává, lépe činí*“, s jasným ideálem trvalého panenství, resp. panictví jako životního stylu.

Narážíme-li na problematiku středověkého panictví, nelze nepřipomenout práci Kathleen Coyne Kelly *Performing Virginity*, která se zabývá mj. i srovnáním panictví a panenství ve středověkých literárních textech (od mučednických legend po artušovské texty).<sup>91</sup> Nutno dodat, že latina nemá speciální výraz pro panice – *virgo* asociuje ženu, o panictví jako vlastnosti lze mluvit jako o *virginitas* (přitom se ovšem pojmy pro panenství a panictví shodují). V angličtině lze použít pojem „*virginity*“ shodně pro panenství i panictví, ale většina současných autorů používá pojem „*male virginity*“. Kelly dochází na rozdíl od jiných (jí kritizovaných) autorů<sup>92</sup> k závěru, že středověké panictví mělo genderově zcela jinou (maskulinní) podobu než panenství ženské. Mužské panictví je podle ní tematizováno až u Tertulliana a na rozdíl od panenství ženského, které odmítá ženské proměnné tělo a přijímá tělo celé, neproměnné (tělo svým způsobem mužské), je panictví mužské, pokud je doprovázeno sebekastrací (např. u Origena), naopak stavem celistvost těla narušujícím. Výrazný rozdíl pak vidí Kelly v konstrukci panenských/panických ctností ve středověkých legendách, zachovávajících dichotomii

---

<sup>90</sup> HOTSCHKISS, *Clothes Makes the Man*, s. 20–22.

<sup>91</sup> Kathleen Coyne KELLY, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, London – New York 2000.

<sup>92</sup> Např. Katharina M. WILSON. *Hrotsvit of Gandersheim: Rara Avis in Saxonia? A Collection of Essays* (= Medieval and Renaissance Monograph Series, 7), Ann Arbor 1987, s. 230; Elisabeth PETROFF, *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York 1994.

panenského (ženského) a panického (mužského) těla. Ukazuje to na scénách nazvaných „near rape“ (nedokonané znásilnění), kterým odpovídají v legendách o svatých panicích scény odmítnutí sexuálních návrhů, nejčastěji ze strany ženy. Jako jiný způsob vystavění panické legendy udává legendu o svatém Pelagiově ve zpracování Hrotsvity z Gandersheimu. V této legendě je Pelagius sváděn córdobským kalifem Abdarrahmanem III., sexuální vztah však odmítne a je usmrcen. Zde Kelly ukazuje, že přestože je mladé panické tělo svatého Pelagia popisováno kalifem prostřednictvím „ženských“ kvalit (např. sladké rty atd.), je jeho feminizace spíše ukazatelem alterity (jinakosti) muslimského panovníka oproti křesťanskému mladíkovi, který tuto feminizaci odmítá a ve scéně, kdy je pro potupu obnažen, přijímá tuto nahotu jako potvrzení své západní maskulinity. Zde vidí Kelly zásadní rozdíl oproti panenským světicím, které, jsou-li pro potupu odhaleny, bývají vzápětí také zázračně (vlasy, světlem či jinak) zahaleny – jejich tělo zůstává nespátřené, čímž je zachována jeho čistota. Odhalením mužského těla sv. Pelagia není jeho panická čistota nikterak ohrožena, ale naopak potvrzena.

Genderově pojatý rozbor středověkého panenství a panictví na základě středověkých legend podala též Maud Burnett McInerney.<sup>93</sup> V pasážích věnovaných Hrotsvitě a Hildegardě z Bingen najdeme také její interpretaci legendy o Pelagiově.<sup>94</sup> Rozbor panictví (*virginity*) jako atributu především mužského klášterního života podle anglosaského mnicha Aelfrica najdeme ve studii Catherine Cubitt.<sup>95</sup>

Jak se středověkou podobou panenství/panictví (*virginitas*) pracují autoři zkoumaných textů, uvidíme v následujících pasážích. Je však zřejmé, že pojem panenství-*virginitas*, tak jak jim byl známý z děl církevních otců, se v mnoha ohledech nekryje s panenstvím-*virginitas* neprovdaných panen raněnovověkých měst. Do jaké míry někteří z nich reflektují panenství mužské (záměrně neužívám pojem „panictví“), uvidíme v následujících kapitolách.

---

<sup>93</sup> Maud Burnett McINERNEY, *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*, New York 2003.

<sup>94</sup> McINERNEY, *Eloquent virgins*, s. 146–152 (kapitola Pelagius, Rupert, and the Problem of Male Virginity in Hrotsvitha and Hildegard, s. 143–163).

<sup>95</sup> Catherine CUBITT, Virginity and Misogyny in Tenth- and Eleventh-Century England, *Gender and History* 12, 2000, 1, s. 1–32.

### 3. 2. PANENSTVÍ V DÍLE ADAMA KLEMENTA *ROZKOŠ A ZVŮLE PANENSKÁ* – DVOJÍ PANENSKÝ STAV?

#### 3. 2. 1. *Panna, panenství, rozkoš panenská*

Poměrně nerozsáhlý spisek protestantského kazatele a přísedícího konzistoře podobojí Adama Klementa Plzeňského *Rozkoš a zvůle panenská*<sup>96</sup> je dedikován „pannám“ a také je určen pro „panenské“ čtení. Než se začnu podrobněji zabývat tím, kdo je u Adama Klementa pannou, tedy ideální příjemkyní díla, zastavím se u názvu spisu. „Rozkoš a zvůle panenská“ budí u současného čtenáře spíše očekávání panenských prohrěšků a kritiky nehodných panen. U Klementa je však ona rozkoš a zvůle zvláštním stavem mysli, srdce a duše, stavem radosti a naplnění: „*Rozkoš a zvůle panenská jest jakés zvláštní srdce, duše, ušlechtilé mysli i jiných oudův pohnutí, libé kochání, plesání, veselení a jistým znamením toho obého pronášení.*“

Celé dílo je pak stavěno na poměrně jednoduché binární konstrukci podle toho, co může být zdrojem panenské rozkoše a zvůle. Tak jako jsou biblické panny dvojí, opatrné a bláznivé (neopatrné), tak vede Klemens dělítko mezi druhy panenské rozkoše a zvůle. Vysloveně tak polemizuje s nejmenovanými jinými autory (pravděpodobně s koncepcí Alberta Velikého), kteří rozlišují hned čtyři druhy panen.<sup>97</sup> Rozkoš opatrných panen pramení z Boha a je věčná, netělesná a její dokonalá forma je dosažitelná v nebeské radosti. Rozkoš a zvůle neopatrných, nestoudných panen je světská, tělesná, marná, pomíjející a pocházející od ďábla.<sup>98</sup>

Jednotlivé kapitoly se nazývají:

*I. Co jest rozkoš a zvůle panenská?*

*II. Kolikerá jest?*

---

<sup>96</sup> Adam KLEMENS PLZEŇSKÝ, *Rozkoš a zvůle panenská, k zvláštnímu rozjímání, naučení a potěšení všem pociťvým pannám i jiným pobožným obojího pohlaví lidem složená a vydaná*, Nové Město pražské [1613].

<sup>97</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Aiva–b.

<sup>98</sup> „...ten had chytrý a starý, duch závratlivý a nečistý, vrah a tyran ukrutný, otec lži, kníže světa a temnosti, drak veliký a ryšavý, jenž sluje ďábel, a šatanáš...“ KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Bvb–Bvia.

III. *Kdo jejím původcem a dárcem?*

IV. *Skrz jaké prostředky?*

V. *Čím se mocní, živí a zachovává?*

VI. *Jaký užitek a odměna těm pannám, kteréž v pravé rozkoši zvláštní líbost a kochání mají, přináší?*

VII. *Jakou škodu a pomstu na ty, které se pravé rozkoše zhošťují a v tělesnomarné život svůj dokonávají, uvozuje?*

Jsou komponovány v rámci binární opozice panen opatrných a neopatrných (první část každé kapitoly popisuje správnou, druhá nesprávnou podobu rozkoše panenské). Pouze poslední oddíl je rozdělen do dvou samostatných kapitol – šestá kapitola je věnována pannám opatrným a sedmá pannám neopatrným.

Je-li tedy ona rozkoš panenská (o zvlášť se pak už většinou nepíše a tento pojem není ani dále vysvětlován) žádoucím stavem mysli, duše a těla, pak Klementova kniha představuje především návod k jejímu dosažení, jakýsi návod ke správnému panenskému životu. Pátá kapitola, ve které se o cestě k dosažení panenské ctnosti pojednává především, má také daleko největší rozsah. Jako zrcadlo či odrazová plocha je pak použit odstrašující příklad „jiných“, tj. nesprávných panen. Šestá a sedmá kapitola jsou vystavěny na základě opozice odměny a trestu (pokuty) – odměny pro panny opatrné a pokuty pro panny neopatrné. Z určitého úhlu pohledu mohou působit poslední dvě kapitoly jako nadbytečné. Má-li být cílem knihy dosažení onoho žádoucího stavu mysli (tedy panenské rozkoše), mohl by být on sám chápán jako odměna. Ale autor přesto považuje slib odměny za naprosto nezbytný. Především tím odlišuje rozkoš správnou (za kterou panny čeká odměna) od nesprávné – světské a tělesné (za kterou panny čeká trest). Svým způsobem Klemens přiznává, že cesta k žádoucí rozkoši je pro panny jistým omezením a pozemská forma panenské rozkoše je pouze nedokonalým stínem rozkoše věčné.<sup>99</sup>

Pozoruhodná je i forma odměny. Klemens se nespokojuje s obvyklou dualitou věčné blaženosti a věčných muk (i když to je hlavní forma odměny, resp. trestu), ale slibuje odměnu a pokutu i na tomto světě. Svět je pro něj sice nedokonalý a pomíjivý (jako u jiných kazatelů), ale přesto je i místem, kde může panna dojít zasloužené odměny. Svět tedy není pouze místem, kde se rozhoduje o věčném spasení či zatracení, ale rovněž

---

<sup>99</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Biiia.

prostorem, který má svou důležitost sám o sobě – odměna či pokuta se odehrává ve stejném prostoru jako činy, které ji přivolaly.

Kdo je tedy u Klementa pannou? Panna je především nedospělá, svobodná dívka, zůstávající v rodině a podléhající rozhodnutí otce či poručníků, specifická svým panenstvím či panenskou čistotou. Její panenství je v permanentním ohrožení světskými svody, za kterými nestojí nikdo menší než ďábel. Panenství je zpředmětněno jako poklad, který dívka brání proti lupičům, proti draku, hadu, lvu – tedy ďáblu. Zbraněmi v jejích slabých, panenských rukou mohou být pouze „*štíť víry a meč Duchy svatého*“.<sup>100</sup> Tyto zbraně musí neustále posilovat (modlitbami a askézí). Rozkoš panenská je tak nejen stavem mysli obráceným dovnitř, ale také stavem jakési permanentní branné pohotovosti směrem navenek. Jako ukázkou tohoto pojetí lze uvést doporučenou modlitbu, která je v souboru Klementových modliteb na prvním místě:

*„Požehnané semeno ženy, v nejrozkošnějším místě, Ráji, zde na zemi štípeném od Boha Otce zaslíbené a nejprve ohlášené, Pane náš Ježíši Kriste, znajíc já i skutečně zakušujíc, kterak had, starý šatanáš, proti mně sypěti a ukladův rozličných činiti nepřestává, aby mě o ten vzáctný klénot, čistotu a svatost, bez kteréž žádný tebe s věčným Otcem i utěšitelem Duchem svatým neužrjí, připravil. Sama sebe chatrnou, nestatečnou, nemožnou k odpírání jemu, holomkům a náhončím jeho býti vědouc, poníženě prosím, přispějž mi rychle k spomožení, dodejž síly, moci a vítězství, abych, štítem víry, lebkou spasení a mečem Duchy svatého ohražena a opatřena jsouc, nad ním i všemi ouklady jeho vítězství obdržela, tobě se vždycky líbila, po tobě toužila, milovala a po dokonání zdejšího života v pravé víře a křesťanské pobožnosti, setrvajíc v tvé milosti, spravedlnosti a zasloužilosti, do radosti věčné uvedená byla. Amen.“*

Panenství může být zpředmětněno jak do podoby klenotů, které je možné uloupit, tak prostřednictvím panny jako celku – zde se pak projevuje jako všezahrnující čistota. Touhou ďábla je nejen uloupení klenotů, ale také uvržení jejich původně čisté nositelky do hříchů. Hříšný život tak nabývá podoby bahna, do kterého je možné se „*pohřízit*“ či

---

<sup>100</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, modlitba I.

„upadnout“, hříchy lze zapáchat či je k zápachu alespoň přirovnat.<sup>101</sup> Dábel ve formě draka či lva také může pannu zcela pohltit. Motiv sežrání panny drakem je dosti obvyklý i v takto symbolické rovině: v legendě o sv. Markétě z Antiochie chce drak-dábel sežrat světici ve vězení, ale ona ho zahubí modlitbou,<sup>102</sup> v *Kupidově střele* Šimona Lomnického (o které bude ještě řeč) je svedení panny oznámeno prostřednictvím snu, ve kterém drak pohltí bílou holubici.<sup>103</sup> Jak již bylo řečeno, panna není proti d'áblu bezbranná, její zbraně jsou podobně zpředměněny jako její panenství a ona se jako správný *miles Christi* může bránit.

Proti čemu se ale ona panna musí bránit? Kdo jsou její nepřátelé? Pomineme-li obecné a nadosobní d'ábelské pokušení, jsou její nepřátelé definováni jako nepřátelé vnější – špatná společnost, osoby opačného pohlaví – ale nepřitelem správného panenství a jeho nositelky, opatrné panny, je i ona sama, resp. její přirozená a tělesná náklonnost ke světu a světským (tj. tělesným radostem). Silné panenství se tak v Klementově konstrukci staví nejen proti pokušení zvnějšku, ale tvoří hráz i samo v sobě. Chrání svoji nositelku jak před vnějším nebezpečím, tak i před ní samou, zejména před vlastním tělem a tělesností. Jako ukázkou tohoto pojetí lze ocitovat modlitbu:

*„... Oči mé od všech neslušných věcí spatřování odvrát a k vidění slušných a poctivých jasné způsob. Uši k slyšení věcí oplzlých, nemravných a stydkých hluché učíň, k slyšení pak dobrých a spásitedlných pozorné. Usta má zlořečení a proklínání zbav, k chvalám a službám tvým nastroj a otevři. Jazyka lstivého, zlého, ošemetného, lživého a utrhavého zprošť, upřímný, dobrý a pravdomluvný darůj. Ruce lenivé a cizích věcí žádostivé odejmi, silné a pracné v vykonávání dobrých skutků dej. Nohy rychlé a bystré*

---

<sup>101</sup> „Šatan, vší nečistoty, jako i jiných stydkostí, původ, panenské svatosti, poctivosti a čistoty nenávistník, rozličnými prostředky, grify a chytrostmi o tak drahé klénoty je připraviti hledí, do mrzutých a ohavných hříchů pohřtízi, Pánu Bohu je zoškliviti ... se vynasnažuje...“ KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Eiiiiia; „...za hříchy, kteříž z lenosti a zahálky, jako smrad z kažených vod, z velikých bahen i jiných porušených věcí pocházející, stydět se nechtějí...“ KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Fiia–b.

<sup>102</sup> Srovnej Daniel HUSSONIUS PACOVSKÝ, *Zahrada panenská*, Praha 1630, nebo obecně Maud Burnett MCINERNEY, *Rhetoric, Power, and Integrity in the Passion of the Virgin Martyr*, in: Kathleen Coyne KELLY – Marina LESLIE (eds.), *Menacing Virgins. Representing Virginité in the Middle Ages and Renaissance*, Newark – London 1999.

<sup>103</sup> LOMNICKÝ, *Kupidova střela*, s. 44–45.

*k tancům i jiným marnostem, zlostem a nešlechtností zkrát, odetni a v cestách příkázání tvých mocně je zdržuj. Srdce čisté stvoř ve mně, Duchem tvým svatým řed, spravuj a v duši i v těle posvěcuj, abych posvěcena jsouc tobě se líbila, každého skutku dobrého pilna byla, zlých se vystříhala...* <sup>104</sup>

Podobnou konstrukci silného panenství používá podle Nancy Weitz Miller ve svém díle i Louis Vives, jehož *Instrukce křesťanské ženy* (1. vydání z roku 1523) byla během druhé poloviny 16. století přeložena z latiny do celé řady jazyků (mj. i do němčiny).<sup>105</sup>

V tom, co bylo právě napsáno, je však ještě jeden zásadní terminologický problém, a to v pojmech „panna“, „panenský stav“, „panenství“ a „rozkoš (zvuře) panenská“. Zejména pak v pojmech „panenství“ a „panenský stav“. Tyto výrazy jsou Klementem používány zjevně synonymně (přičemž sousloví „panenský stav“ se nejčastěji objevuje v citátech z autorit jako překlad latinského *virginitas*) a mohou označovat stav ženy vedle stavu manželského a vdovského („*Publia, rodička antiochenská, panna poctivá v panenství, potom v manželství i vdovství pobožností velmi pilná*“<sup>106</sup>), tělesné panenství, jehož je panna nositelkou („*Panna Dryas, Faunova dcera, panenství svého chráníc a sobě ho převelice vážíc, mužského pohlaví se štitíc*“<sup>107</sup>), nebo trvalé panenství jako životní styl („*běh panenství svého šťastně a pokojně dokonala, na tebe, chotě nejkrásnějšího, Otce nebeského i utěšitele Ducha svatého ustavičně patříc*“<sup>108</sup>). Tělesné panenství jako vlastnost (ctnost) panny je nejčastěji vyjádřeno výrazy čistota panenská, svatost panenská, poctivost panenská, resp. jejich kombinacemi. Právě tato poctivost, čistota atd. bývají nejčastěji zpředmětněny jako poklad či klenoty (srov. výše citovaný text modlitby).

Pokud byla v předchozích odstavcích panna popsána jako nositelka panenství, není tomu tak náhodou. Panna je v 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 („*panenství svého chráníc*“). Panenství, panenská čistota,

---

<sup>104</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Kib–Kiia.

<sup>105</sup> Srov. Nancy Weitz MILLER, *Metaphor and the Mystification of Chastity in Vives's Instruction of a Christen Woman*, in: Kathleen Coyne KELLY – Marina LESLIE (eds.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Newark – London 1999, s. 132–145.

<sup>106</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Cviiia.

<sup>107</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Dviib.

<sup>108</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Fviiib.

poctivost, svatost je dar, který jeho majitelka musí bránit. Panna však může být chápána i jako ztělesněné panenství – jako ztělesnění čistoty, jako osoba, která může být pohlcena drakem či uvržena do hříchu a pošpiněna. Pojetí obrany proti sobě samé je však nakloněno spíše první konstrukci – konstrukci panny jako nositelky panenství či panenské čistoty. Panna je tedy ochránitelkou hodnoty, která zasluhuje zvláštní péči. K této péči slouží právě rozkoš panenská, stav duše a mysli, který jediný je vhodný k ochraně tak vzácného majetku. Posilování rozkoše panenské tak posiluje i pomyslnou ochranu panenství (čistoty, poctivosti panenské) jakožto kletou či statku. Rozkoš panenská (ve své pravé podobě) znamená dokonalou ochranu panenství a svobodný stav spojený se zdrženlivostí je v tomto ohledu stavem, který je odměnou za pěstování rozkoše panenské, je vítězstvím nad tělem, jak Klemens příhodně dokresluje citátem z díla sv. Ambrože *De virginibus*: „*Stav panenský převyšuje a přesahá způsob lidského přirození, skrze kteréž lidé podobí se andělům. Větší však jest vítězství panenské nežli andělské. Andělé zajisté živi jsou bez těla, ale panny v těle rytěrují a triumfují.*“<sup>109</sup>

Naopak posilování tělesné rozkoše panenské neopatrnými pannami ochranu panenského kletou oslabuje, tělo pak vítězí a kletot může být lehce uloupen. Na základě tohoto rozboru lze vysvětlit i úvodní pojetí odměny na tomto světě: tato odměna je určena právě panně, nositelce panenství, která zvítězila nad svým tělem posilováním rozkoše panenské. Odměnou je jí nejen již zmiňovaný dar zdrženlivosti a svobodný stav (uváděný na prvním místě), ale také dobrý manžel či právní ochrana (doslova) panen světskými vrchnostmi.<sup>110</sup>

Panna je však nejenom nositelkou panenství, ale také nevěstou Ježíše Krista. Reflexe této roviny panenství je výrazná právě v jazyce modliteb. Podíváme-li se na text modlitby k Ježíši Kristovi, je jazyk, jímž se na něj Klementova panna obrací, nejen jazykem prosebníka žádajícího o podporu, ale také jazykem milenky doufající v přízeň; je to jazyk emocionálně vypjatý, naplněný vírou a láskou.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Fviiiia.

<sup>110</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, kap. VI.

<sup>111</sup> K tomu více v pasáži věnované Danielu Hussoniovi.

### 3. 2. 2. *Dvojí panenství*

Sandra Pierson Prior ve své studii *Virginity and Sacrifice in Chaucer's „Physician's Tale“* ukazuje, do jaké míry Chaucerovo převyprávění antického příběhu o Virginiovi a Virginii ovlivnila křesťanská tradice. Diskurz antického ctnostného panenství, které má význam pro rodinu a nastávajícího ženicha panny (a vyjadřuje směnnou hodnotu panny na sňatkovém trhu, kde tělesné panenství má hodnotu jistoty legitimního potomstva), nahradil v Chaucerově příběhu diskurz panenství středověkého, v němž má panenství hodnotu samo o sobě. Panenství je vnímáno jako trvalý stav vedoucí přímo k Bohu.<sup>112</sup> Podobně většina autorek a autorů věnujících se středověkému diskurzu panenství pracuje se stavem panenským jako se stavem neproměnným, jehož ideálním vzorem jsou panenské svěťce, jako sv. Kateřina, sv. Markéta z Antiochie a další. Pokusím se na tomto místě ukázat, jakým způsobem nakládá s panenským stavem Klemens. V jeho textu se střetávají dva úhly pohledu. Jedním z nich je právě ono trvalé panenství panenských světic, posvěcené citáty z textů sv. Ambrože (jak bylo uvedeno výše), podle něhož zdrženlivost a svobodný stav jsou dary od Boha, které nelze odmítnout. Na straně druhé Klemens často nevysloveně pracuje s pannami jako dívkami, jejichž stav je proměnný, a hlavním cílem výchovy k správnému panenství má být uchování panenské (jak duchovní, tak tělesné) čistoty do sňatku. Ideálem pak jsou antické i biblické počestné panny, vychované rodiči nejen k bázni Boží, ale také k hospodyňským ctnostem. Jasnou konturu dostává toto dočasné panenství v šesté kapitole, kdy jednu z nejlépe (pomocí příkladů a exempel) zdokumentovaných forem odměny ctnostným pannám představuje všemi ctnostmi obdařený manžel.<sup>113</sup> V Klementově pojetí panenství se střetávají dva modely, které lze pracovní nazvat model teologický a model měšťanský. Teologický vychází z patristické tradice pojetí panenského stavu, kterou zde zastupují citáty zejména z díla sv. Ambrože *De virginibus*. Takto pojatý panenský stav – tedy jako přímá cesta k Bohu a zasnoubení se Ježíši Kristu –, obvyklý zejména ve středověké hagiografii (na jejímž základě bývá také nejčastěji historiograficky zpracováván), je ve své podstatě panenstvím trvalým, jehož hodnota spočívá právě v jeho

---

<sup>112</sup> Sandra Pierson PRIOR, *Virginity and Sacrifice in Chaucer's „Physician's Tale“*, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, New York 1999, s. 165–180.

<sup>113</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Hiiiib.

trvalosti. Trvalá zdrženlivost, svobodný stav zdrženlivosti, je ideální cestou k Bohu a nejlepší možnou cestou života. Toto pojetí panenství přenáší Klemens do svého díla pomocí citátů z děl sv. Ambrože i dalších církevních otců – včetně nejznámějších citátů: „*kdo vdává dceru, dobře činí, kdo nevdává, lépe činí*“, popř.: „*panenství přísně přikazovati se nemůže, ale žádati se může...*“.<sup>114</sup> To znamená, že ideál není dostupný pro každého, ale zůstává ideálem, nejlepší cestou k Bohu.

Teologické panenství je však u Klementa postaveno vedle „*panenství měšťanského*“. Měšťanský model panenství vnímá podobně jako antické panenství podle Sandry Pierson Prior panenský stav jako stav dočasný, který má v ideálním případě vystřídat stav manželský. Hlavním cílem měšťanských panen je uchování panenské poctivosti jakožto pokladu (ve smyslu tělesné i duševní čistoty) do sňatku a jeho odevzdání manželovi. Toto pojetí panenství však není v teologickém modelu obsaženo, ten staví panenství (a nakonec i panictví) do opozice k manželskému stavu; dočasné panenství není přímou cestou k Bohu. Legitimizace měšťanského panenství však na tento rozpor (alespoň v případě Klementově, ale jak uvidíme, i u jiných autorů) nehledí a obhajoba dočasného panenství je zčásti vedena po linii panenství trvalého. Klementovo „*synkretické*“ pojetí panenství se tedy snaží vtělit hodnoty teologického panenství do obrazu panenství měšťanského – dočasné panenství je obhajováno pomocí argumentů, jež měly hájit panenství trvalé. Pojmy „*panenství*“ a „*panna*“ zůstávají ve své hodnotě zachovány, pouze svobodný stav se ze stavu celoživotního stal stavem přednostně dočasným, byť argumenty na jeho obhajobu zůstaly, a to i za cenu střetů, které pro nás působí nelogicky. Nejlépe to ukazuje tato pasáž z Klementova díla:

*„Otče laskavý z vysokého nebe, / dejž mi panenství stálé, prosím tebe.“*

*Panny zajisté, dotčeným darem uctěny jsouce, mají volnější přístup k sloužení Bohu a každého dobrého skutku vykonávání. Apoštol, stav panenský schváliv, takto promluvil: ‚Rozdílné‘ jsou jistě žena a panna nevdaná. Pečuje o to, což jest Páně, aby byla svatá i tělem i duchem, ale vdaná pečuje o věci světa, kterak by se líbila muži.‘ Opět: ‚Kdož vdává za muže pannu svou, dobře činí, ale kdo nevdává, lépe činí.‘ Rodičové tedy pobožní, přátelé upřímní, pěstounové bedliví a rozšafní radou, řečí i skutkem mají napomáhati k ostříhání svobodného stavu, ale ne zavozovati a nějakou mocí hnáti nebo přinucovati.*

---

<sup>114</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Fviiiib.

*Velmi pěkně pověděl sv. Ambrož: ‚Non enim imperari potest virginitas, sed optari.‘ To jest: ‚Panenství přísně přikazovati se nemůže, ale žádati se může.‘ Čeho tedy zlého se dopouštějí ti rodičové a přátelé, kteříž mladičké dívky k manželství za příčinou neroztržení lakomě nahnaného statku namlouvají, anobrž někdy je i oddávati dopouštějí, samému Bohu v jeho vlastní povinnost sáhající, to se předně Soudci nejspravedlivějšímu k rozsouzení a všem pobožným lidem k pilnému uvážení poroučí. Nad pohany takoví rodičové hloupější jsou, jenž velice stav svobodný milovali, k ostříhání jeho dcerám svým radili, nápomocní byli, a které náklonné a způsobilé k manželství uznali, ne v dětinství, než v dorostlém věku k zasubování jich povolovali. Erechtheus, král atheniinský, šesti dcerám svým stav svobodný nad míru schválil, takže v něm trvaly, a dvě, Protogenia a Pandora, pro zachování vlasti pobiti a bohům svým v panenství obětovati se daly. Dama, dcera Pythagory mudrce, majíc od otce svého stav svobodný vysoce schválený, v něm do smrti setrvala a mnoho panen, učednic svých, pěkným napomínáním v témž stavu zdržela a zachovala. Diodorus Socraticus pět dcer svých, panen učených, zvláštní rozšafností v stavu samotném zachoval. Nápodobně i jiní tak při dcerách svých činívali. Které pak panny křesťanské samy od sebe anebo vábením, vnazením a troštováním nerozumných lidí pro zvuči těla, rozkoš, zahálku a dobré bydlo stav svobodný sobě zvolují a začasté hříšně jej, pyšně, svévolně a pokrytý maří, takové s chlubným svým panenstvím Pánu Bohu líbiti se nemohou, ale před ním hned v zdejší živobytnosti jako mrtvé jsou a s svými svatodomnělymi reguláři a štemflíři navěky, nepředejde-li z víry pravé pokání, zahanbeny budou. Pěkně sv. Augustýn pověděl: ‚Co prospívá neporušené a zdravé tělo, když jest mysl porušená a poškrvněná? Lepší jest pokorné manželství nežli pyšné a vysokomyslné panenství.‘<sup>115</sup>*

Klemens zde na počátku za pomoci citátů chválí a velebí panenství a svobodný stav, ale na konci se vyslovuje pro manželství. Obhajoba svobodného stavu pro něj ústí v boj proti sňatkům dětí, které zřejmě (jakožto děti) ještě svobodného stavu nedosáhly. Svobodný stav tak umisťuje na časové lince života mezi dětství a manželství, staví se za jeho existenci, nicméně jeho trvání má být časově omezené. Trvalé panenství Klementovi jako protestantskému kazateli zavání zahálkou a pokrytectvím. I když výslovně nezmiňuje řeholnice, zdá se, že ona kritika vysokomyslných panen je věnována právě jim.

---

<sup>115</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Gia–Giia.

Není však možné tvrdit, že by Klemens trvalé panenství přímo odmítal a vnímal ho jako sice možnou, ale uzavřenou kapitolu (např. přijímáním panenských světic). Ctnostná panna zasnoubená Bohu a trávící svůj život v panenství pro něho jako možnost existuje (v souboru modliteb je jí věnována jedna z nich). Dar zdrženlivosti je pro něj darem Božím, který je odměnou za pěstování panenské rozkoše (jak už bylo řečeno dříve) a neměl by být odmítán. Klemens však neříká, jak je možné tento dar rozeznat, a takováto panna působí v jeho díle v podstatě nemyslitelně, jako jakýsi relikv, ideální nedosažitelný zjev z jiného světa.

Klementovo dílo získává prolínáním dvou rovin na plastičnosti a dynamičnosti, ovšem tato plastičnost působí asi tak, jako kdybychom si nasadili brýle nakřivo. Obraz se míhá a styčné plochy obou rovin působí rozmazaně. Základní rovinou je zde rovina měšťanského panenství, z níž ona druhá, teologická, „středověká“ rovina vystupuje v podobě jakýchsi ker či výčnělků. Otázkou zůstává, do jaké míry lze Klementa pokládat za reprezentanta jedné z prvních generací pisatelů, kteří nastoupili cestu postupné proměny motivu trvalého panenství z ideálního stavu cesty k Bohu v podivínství starých panen.

Jestliže předchozí pasáž rozebírala dualitu měšťanského a teologického panenství v Klementově díle na základě vztahu trvalého a dočasného panenství, je zde na místě zastavit se u podoby Klementova „synkretického“ panenství, tedy u toho, jakým způsobem se tato podoba panenství legitimizuje. Diskurz tohoto synkretického panenství považuji totiž pro dobu raného novověku za klíčový a domnívám se, že ovlivnil vnímání panenství až do moderní doby (nezávisle na křesťanské konfesi). Základním rysem tohoto panenství je, jak již bylo řečeno, převzetí kánonu středověkého teologického panenství, tedy hodnot vztahovaných k *virginitas*, a k jeho transferu na dočasnou podobu panenství. Panenství v podobě duchovní a tělesné čistoty se stává výsadou mladých dívek, přičemž ale stále představuje výraznou kladnou hodnotu (kterou lze zpředmětnit jako poklad). Hodnota panenství je prezentována jako univerzální. Klemens představuje úctu k panenství jako nadčasový a „multikulturní“ jev, přičemž tato univerzalita není vyjádřena pouze výběrem starozákonních příběhů, antických historek či historických anekdot z „novějších“ dějin. Univerzálnost úcty k panenství se vyjadřuje výslovně v kapitole o odměně opatrným pannám, kde je tato úcta prezentována jako odměna za zachování panenských ctností. Panny bývají ve válkách ušetřeny na životě a neporušené předány zpět rodičům či k další ctnostné výchově. Být pannou se tedy vyplatí. Univerzální hodnotu panen také mají dokládat nejrůznější příběhy o znásilněných pannách a tresty, které křesťané, pohané i

starozákonní Židé za znásilnění udělovali. Hodnota panenství rovnající se trestu za znásilnění ukazuje také na určující význam, jaký tělesné panenství při konstrukci synkretického panenství hrálo. Panenství jako hodnota je tedy podle Klementa součástí přirozeného i Božího řádu a vrchnosti všech dob a zemí (od starozákonních Židů a Alexandra Makedonského po Karla V.) ho měly a mají v úctě.

### **3. 2. 3. Defenzivní obrana panenství**

Panenství je tedy u Klementa konstruováno jako poklad, jež musí jeho nositelka bránit. Obrana pokladu se posiluje, jak již bylo řečeno, pěstováním rozkoše panenské prostřednictvím panenských ctností. Co tedy posiluje rozkoš panenskou, jaká je základní struktura panenských ctností?

Klemens rozděluje činitele posilující panenskou ctnost v V. kapitole přehledně do šesti bodů:

1. výchova k panenství – tedy úkol rodičů a pěstounů, chův a všech, kdo se o výchovu dívek starají; hlavním cílem je výchova k askezi a poslušnosti;
2. literární umění – to Klement jako protestantský kazatel obhajuje jakožto prostředek ke čtení svatých textů, což vede přímo ke třetímu bodu:
3. modlitba a čtení svatých textů, zajišťující cestu k Bohu;
4. výchova k pracovitosti a vyhýbání se zahálce – upřednostňování tradičních ženských prací, jako je šití, předení atd.;
5. odmítání honosných oděvů, šperků a líčení;
6. omezení pochůzek a pohybu ve společnosti – především vyvarování se tance a divadel.

Hlavní cíl výše uvedených bodů je dán předem – ochrana panenství-pokladu a vyvarování se všech aktivit, které by ho mohly být jen ohrozit. Ochrana se vztahuje jak na tělesnou, tak na duševní stránku panenství, kterou by mohlo ohrozit např. poslouchání oplzlých řečí či sledování nevhodných divadel. Základní obrannou strategií je tedy nevystavování se jakémukoliv pokušení. Úloha ženy je přitom formulována jako ze zásady podněcující. Vyšňořené a nalíčené panny samy svádějí muže ke hříchu, a nemohou se tedy

divit následkům, stejně tak jako dívky, které se ocitnou na opuštěných místech nebo naopak ve špatných společnostech. Vina je vždy na nich.

Druhým, nevysloveným, ale zřejmým cílem je výchova k hospodyňským ctnostem, výchova dokonalých manželek, jak o ní bude řeč v následující kapitole. Ideální nevěsta je totiž nejenom pracovitá a spořivá, ale především přizpůsobivá a poslušná, akceptující ve všem požadavky muže. Upevňování panenské rozkoše je nejenom obranou panenství, ale také výchovou nastávajících manželek.

### 3. 3. PANENSTVÍ V DÍLE LUKÁŠE MARTINOVSKÉHO – PANENSTVÍ OZDOBENÉHO TĚLA

Druhým základním textem vztahujícím se k panenství je český překlad spisu Lukáše Martinovského *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti*, vydaný roku 1581 v Praze na Novém Městě v tiskárně Michala Petrle.<sup>116</sup>

Nejprve se opět podívejme, kdo je v tomto díle pannou. Panna je u Martinovského mladá, nedospělá, neprovdaná dívka. Stav panenský chápe Martinovský jako stav předcházející stavu manželskému. Takto panenství vymezuje hned v předmluvě a trvalým – klášterním – panenstvím se záměrně nezabývá.<sup>117</sup> Vymezení panenství jakožto samostatného stavu je pro něj dostatečnou legitimizací díla. Martinovský deklaruje nedostatek spisů věnovaných právě „*panenskému povolání a stavu*“.<sup>118</sup>

Zatímco u Klementa vidíme snahu o synkrezi raně křesťanské *virginitas* s měšťanským pohledem na panenství jako na předstupeň manželství, u Martinovského tento problém nenacházíme. Středověká *virginitas* je zcela převrstvena pojetím panny jakožto mladé dívky, která má být vychována v ideální manželku. Citáty z děl církevních otců, „klasiků“ *virginitas*, jsou pouze sporadické. Panenství je především souborem ctností, které „sluší“ panenskému stavu, které je třeba vštípit mladým dívkám, ale které jsou ctnostmi v každém věku a z nichž jen některé jsou genderově specifické. Lze říci, že Martinovského spis je především spisem o výchově správného křesťana ke ctnostnému životu se zvláštním ohledem na mládež ženského pohlaví.

---

<sup>116</sup> Text vyšel v téže tiskárně paralelně v němčině jako *Der Christlichen Jungfrauen Ehrenkrantzlein. Darinnen jre Tugenten durch die gemeine Krantzblümlein abgebildet vnd erklet werden durch M. Lucam Martini beschriben ... gedruckt zu Prag bey Michael Petrle ... Anno MDLXXXI*. Srov. Rudolf WOLKAN, *Böhmens Antheil an der deutschen Litteratur des XVI. Jahrhunderts. I. Theil. Bibliographie*, Prag 1890, s. 94–96 (č. 280).

<sup>117</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Aixa.

<sup>118</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Aixa.

### 3. 3. 1. *Martinovský a metafory (zahrada, květiny a panenský věnec)*

Martinovského spis je však pozoruhodný svým metaforickým jazykem. Jeho základním prvkem – odkazujícím právě k panenskému stavu jakožto specifickému, samostatnému stavu/povolání – je panenský věnec. Květinový věnec v rozpuštěných vlasech svobodných dívek byl v soudobém kánonu odívání specifickým znakem panenského stavu, podobně jako třeba učenecký biret. Proto umožňuje Martinovskému hovořit o pannách jakožto o stavu.<sup>119</sup> Od metafory panenského květinového věnce – „*věněčku*“ – se odvíjí základní struktura celého díla. Věnec svázaný z různých květin je symbolem souboru panenských ctností, nicméně struktura díla je ještě propracovanější. Základ však tvoří rostlinná symbolika, ve které každá květina představuje jednu ctnost.

Martinovský svou knihu rozděluje na čtyři části. **První** z nich přirovnává k **zahradě** (zahradce duchovního kvítí), tedy k místu, odkud mají panny své ctnosti/květiny brát. Zahrada je církev křesťanská, a uvnitř zahrady jsou tři „*záhroby*“ – záhony, na kterých rostou květiny/ctnosti. Prvním z nich je **zákon přirozený** – tedy zákon daný stvořením, ve kterém byl dostatek ctností pro veškeré pohlaví ženské. Tyto přirozené ctnosti však byly poškozeny ďáblem prostřednictvím prvotního hříchu, nicméně prostřednictvím seslání Ducha svatého byl tento záhon opět obnoven. Kódování ctností jakožto přirozených umožňuje Martinovskému, podobně jako Klementovi, používat „pohanských“ příkladů a ukazovat panenské ctnosti jako obecné, přirozené, jako součást Božího plánu stvoření. Panenské ctnosti pak mohou mít univerzální platnost.<sup>120</sup>

Druhý záhon-záhrobek je pro Martinovského **písmo a slovo**, navádějící panny a ženy ke ctnostem. Nejedná se, jak by se možná dalo předpokládat, pouze o Písmo svaté, ale o veškeré písemné návody ke ctnostnému životu – od Bible přes apokryfní evangelia (zde zejména kniha Sírachovcova), církevní otce až po „pohanské“, tj. antické učence, ale také o slova kazatelů, naučení učitelů, rodičů i „*napomínání šlechetných lidí*“. V prvních dvou záhonech jsou tedy vedle sebe stavěny zákon přirozený – čili jakási „přirozená“ náchylnost k ženským ctnostem odpovídající Božímu záměru – a návody k ctnostnému životu zprostředkované ústně a písemně.

---

<sup>119</sup> Srv. např. Josef PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury. II (1). Kultura každodenního života od 16. do 18. století*, Praha 1995, s. 201.

<sup>120</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Biib–Biiia.

Třetí záhon tvoří **příklady**, a to jak příklady ctnostných panen, které lze nalézt v písemných dílech (opět od Bible po antické klasiky), tak příklady živých lidí.

Z těchto tří symbolických záhonů tedy vyrůstají panenské ctnosti/květiny, nevyrůstají však samy od sebe, ale jakožto ctnosti křesťanských panen musí být dobře zakořeněny ve víře.<sup>121</sup>

**Druhá**, nejpropracovanější část knihy se věnuje jednotlivým panenským ctnostem, květinám. Symbolika květin je propracována hned v několika rovinách; zde se pokusím věnovat alespoň těm nejzákladnějším. Práce s květinovou symbolikou není v době vzniku díla ničím novým, používání květin jakožto symbolů a metafor je vlastní již středověkým textům<sup>122</sup> a ani Martinovský není v jejím používání mezi raněnovověkými autory osamocen.<sup>123</sup> Květinová symbolika je pro Martinovského cestou k zatraktivnění textu, k jeho „oslazení“.<sup>124</sup> Práce s rostlinnými metaforami podobně jako s metaforou zahrady je pro čtenáře na jedné straně běžná, na druhé straně dostatečně čtenářsky atraktivní.

Líčení ctností na základě podoby s určitou květinou má u Martinovského ustálenou podobu: nejprve je jmenována ctnost, vedle ní pak její květinová podoba. Poté je osvětlena jejich metaforická blízkost, tedy důvod, proč je určitá květina tou kterou ctností, a to jak na základě vnější podobnosti, tak na základě účinků ctnosti/květiny na člověka – květiny na jeho tělesné zdraví, ctnosti na jeho život duchovní. A na závěr je vždy uveden příklad ctnosti na základě Bible či jiných autorit. Metaforické srovnání květin a ctností má některé základní charakteristiky, které se u jednotlivých květin/ctností (v díle je jich celkem dvacet) opakují.

První z nich je **vůně**. Jak jsme si již ukázali na Klementově díle, metafora čichových vjemů – tedy duality vůně/zápach – je jednou ze základních metafor vztahovaných k duchovnímu životu člověka, konkrétně k dualitě života ctnostného a života hříšného. Podobně používá metaforu vůně i Martinovský. Pokud rostlina příjemně voní, je ctnost,

---

<sup>121</sup> „I musít tehdy také víra pravá nejprvé v Písmě se vkořeniti, zrost svůj míti, kořeníčko a pejířčko v tu bujnu zemi slova a slibův se ujíti a v tom pevně usaditi.“ MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Ciiia.

<sup>122</sup> Odkazuje na ni v poslední době např. Martin NEJEDLÝ, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha 2007.

<sup>123</sup> Srv. např. metafory květin a zahrady u Hussonia či v díle *Korunka aneb vínek panenský* v dalších kapitolách.

<sup>124</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Axb.

kteřou zpodobňuje, obzvláště milá Bohu. Je-li vůně květiny příjemná člověku, je „vůně“ ctnosti příjemná Bohu. Takto například zpodobňuje Martinovský pátou panenskou ctnost – modlitbu a vzývání Boha – v podobě cypřiše: „*Nebo cypřiš má ušlechtilou silnou vůni, kteřouž od sebe vydává, když se k němu voní i když se ním kouří. Tak také modlení všech věrných křesťanův donáší se od anjelův Božích ku Pánu Bohu a jest Pánu Bohu sladká vůně, kteřáž se jemu srdečně dobře líbí...*“<sup>125</sup>

Metafora zápachu u Martinovského neznamena hřichy, ale připomíná tělesnost. O ní se ještě zmíníme v další podkapitole.

Dřouhou charakteristikou je **výška**, resp. přízemní růst rostliny, kteřý symbolizuje, že ctnost je obvyklou výsadou společensky nízko postavených lidí nebo lidí duševně omezených. Jako příklad uveďme sedmou ctnost, totiž vyznání víry, symbolizovanou polejí.

„Klade se tato bylinka po zemi, jakož také vyznání na větším díle při lidech nižšího řádu prostých, hloupých a lehkých tohoto světa zůstává, zvláště za času protivenství, kteřž mudrlanti světa tohoto toliko za bláto a blázny pokládají...“<sup>126</sup>

Je zajímavé, že ctnosti osob výše postavených nesymbolizují rostliny vysoké, ale rostliny rostoucí ve vyšších polohách, jako je tomu u osmnácté ctnosti, totiž dobrotivosti, dobromyslnosti a štědrosti, symbolizované narcisem.<sup>127</sup> Naproti tomu ctnost chudých pak symbolizuje bylina rostoucí v „chudé“, tj. písčité a suché půdě, jako je tomu u deváté ctnosti – pracování: „*Jakož toto kvítko nikdž jinde neroste nežli v suchém a písčitém poli a na suchých oulehlích, tak také tato ctnost na větším díle toliko při lidu obecním lehkým a chudého povolání se nalézá.*“<sup>128</sup>

Je-li místo růstu a velikost byliny metaforou společenského postavení, pak **období růstu a květu** je symbolem věku, ve kterém má být daná ctnost hlavně pěstována. Lze-li květinu nalézt od časného jara, pak i ctnosti je dobré přivykat mládež od co nejútlejšího věku. Pokud rostlina kvete (resp. pokud ji lze použít do věnce) od jara do podzimu, pak ctnost s ní spojená zušlechťuje člověka v každém věku, resp. pokud jí mladý navykne, neopustí ho ani ve stáří (jako například již jmenovaný polej, symbolizující pracovitost).

---

<sup>125</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Eiiia.

<sup>126</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, Exa.

<sup>127</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Kiiib, Kiiiib.

<sup>128</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Fxiib–Ga.

Vedle zimy jakožto ročního období, symbolizující obvykle (podobně jako i u jiných tvůrců) stáří člověka, se můžeme u Martinovského setkat se zimou jakožto mrazem, který ničí tu či onu květinu, stejně jako hřích ničí tu kterou ctnost.

Metaforicky ještě složitěji je propracována pasáž porovnávací účinek bylin na tělesné zdraví (za pomoci herbářů Dioscorida a Mathioliho)<sup>129</sup> s účinkem jednotlivých ctností na duševní stav člověka. Jako příklad lze uvést narcis, symbolizující dobrotivost, dobromyslnost a štědrost: „*Jakož tyto bylinky, ztluka je a mezi to medu přičině, každou tvrdou voteklinu nebo vopuchlinu obale, změkčují, šípy aneb třísky zadržalé z ran vytahují, zápal a bolest dna obměkčují, takž štědrost obměkčuje v člověku tvrdé boule lakomství, že k chudým lidem tak tvrdý, jakž prvé byl, a k sobě sám všecko přitahoval, nebude. Také vytahuje šípy hněvivosti srdce a zlořečenství Boží ... odnímá.*“<sup>130</sup>

Nejobvyklejší paralelou bývá vztah zápal (zánět) – horkost, která symbolizuje jakoukoli špatnou vlastnost spojovanou s horkostí (nejčastěji hněv, nežádoucí chlípnost, smilstvo apod.). Jak je vidět, Martinovský zde využívá metaforické možnosti soudobého jazyka způsobem v dané době obvyklým. První zásadou metafory v jazyce je především její srozumitelnost. Je-li například ruta obvyklým protijedem, nejčastěji proti hadímu uštknutí, je ctnost připodobněná k routě (tedy skromnost a střízlivost) nejlepším protijedem proti jedu „nejstaršího hada“, tedy d'ábla, který je spojen s nestřízlivostí a opilstvím.<sup>131</sup>

Následující tabulka podává přehled panenských ctností a s nimi spojených rostlin podle Martinovského:

Číslo	Panenská ctnost	Rostlina
I	chtivost a láska srdečně nakloněná k Slovu Božímu a k náboženství	<i>Primula veris</i> – bílá bukvíce (prvosienka jarní)
II	pravé poznání Boha všemohoucího a Slova jeho	<i>Flores Garyophyllorum</i> – karafilát (hvozdík, karfiát)
III	dětinská bázeň Boží, kdež člověk v rozjímání hněvu Božího proti hříchům srdečně se ulekne	<i>Leucoion Discoridis</i> – žlutá, bílá a brunatná fiala (pravděpodobně chejr vonný)
III	pokora a pravá bázeň Boží	<i>Viola purpurea</i> – modrá fiala (violka vonná)
V	modlitba a vzývání neb volání ku Pánu Bohu	<i>Chamaecyparissus</i> – cypřiš
VI	vděčnost předkem proti Pánu Bohu ... potom proti účinným lidem	<i>Amaracus, Maiorana</i> – majoran (majoránka zahradní)
VII	vyznání víry	<i>Pulegium</i> – polejka (polej obecná)
VIII	povinná uctivost k rodičům	<i>Lychnis coronaria</i> – svaté Maří růže (kohoutek věncový)

<sup>129</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Axa.

<sup>130</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Kixa.

<sup>131</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Iiib–Iiiib.

Číslo	Panenská ctnost	Rostlina
IX	pracování a dílo	<i>Stoechas citrinum</i> – rejný kvítek (pravděpodobně smil písečný)
X	mravnost, rozšafnost a přívětivost (ve smyslu chování na veřejnosti)	<i>Viola Trinitatis</i> – trojník (violka trojbarevná)
XI	tichost, trpělivost, vlídnost, dobrotivost a služebnost	<i>Amarantus purpureus</i> – květ milosti (laskavec červený)
XII	milosrdenství, kdež člověk o druhého starost má	<i>Ocimum Gariophyllatum</i> – kadeřavá bazilika (bazalka vonná)
XIII	stud aneb stydlivost	<i>Rosa</i> – růže
XIII	čistota a ochránění i šetření těla	<i>Garyophilli Indici</i> – indiánský karafilát (aksamitník)
XV	skromnost, střídmost a střízlivost	<i>Ruta hortensis</i> – ruta zahradní
XVI	panenská čistota	<i>Rosmarinus coronaria</i> – rozmarýn (lékařský)
XVII	sporota a dostatek, kdež člověk na tom, což před rukama jest a což mu Bůh nadělití ráčil, na tom přestává	<i>Lavendula et Spica domestica</i> – lavendule a špikanard
XVIII	dobrotivost, dobromyslnost a štedrost	<i>Narcissus</i> – narcizova růže (narcis)
XIX	upřímnost, pravá srdečná a dobrá zachovalost	<i>Hyssopus</i> – izop (yzop lékařský)
XX	zamlčování (tj. mlčenlivost)	<i>Bellis minor</i> – podleška malá (sedmikráska obecná)

Na druhou část knihy s názorně vypočtenými panenskými ctnostmi/květinami navazuje ještě část **třetí**, ve které jsou znázorněny další pomůcky, které jsou potřebné ke svázání dokonalého panenského věnce ctností. Kromě zahrady křesťanské církve se třemi záhony, tak jak byly popsány v první části, a vyrůstání květin/ctností ve víře je zapotřebí také „*loubek*“, k němuž se květiny přivazují – čili panenská duše, které je třeba vštípit požadované ctnosti. Způsoby vštěpování ctností Martinovský připodobňuje k různobarevným šňůrám a hedvábí pro přivazování rostlin. Na prvním místě stojí zlatá šňůra – Boží příkaz a poručení (ve smyslu přikázání Božích a naučení Písma svatého). Stříbrnou šňůru tvoří naučení a napomenutí lidská. Bílé hedvábí symbolizuje slib odměny věčného života a černé hedvábí tresty, mezi nimiž je nejen trest věčný, ale také tresty lidské. Martinovský zde nabádá k opatrnému používání „černého hedvábí“, jen pro zvláště zatvrzelé. Žluté hedvábí symbolizuje zvláštní status panen, daný jejich paralelou s panenstvím Panny Marie. Pouze v této kapitole se Martinovský zabývá panenským stavem jakožto zvláštním stavem, pro nějž je specifické právě ono „panenství“. Předkládá zde, podobně jako Klement, příklady zvláštního postavení panen, ať už panny Marie nebo starozákonních panen ušetřených ve válce právě pro své panenství.<sup>132</sup> Ovšem i zde Martinovský varuje před vynášením panen nad jiné křesťany. Panny pro něj nejsou hodny

<sup>132</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Mxa.

úcty jen samy o sobě. Červená barva hedvábí symbolizuje chválu a dobrou pověst. Fialové hedvábí pak připomíná význam panenských jmen s odkazem na ctnosti, jako např. Kristýna – Kristova, Sophia – moudrost Boží, Constantia – stálost apod. A konečně zelené hedvábí má symbolizovat dobré příklady ctnostných panen.

Poslední, **čtvrtá** část, již bez metaforických přirovnání, má ukázat cesty k panenským ctnostem, jež se do obrazu zahrady, květin a věnce nevešly; v mnohém připomínají Klementovy způsoby pěstování panenské rozkoše. První z nich je víra, druhá panenská výchova v domě, třetí panenské školy, čtvrtá nařízení vrchnosti (obecné zákony a nařízení), pátá zdůrazňuje úlohu církevních osob, šestá úlohu dobrých příkladů (zejména matek) a konečně sedmá úlohu náboženského rozjímání a modliteb.

### **3. 3. 2. Panenství podle Martinovského**

Jak je vidět, struktura tohoto díla je poměrně složitá. Pokud však od této složitosti odhlédneme, vypadají základní rysy panenství podle Martinovského asi takto: panenství zde především ztrácí své výsadní postavení. Stav panenský je pouze jedním ze stavů, vyhrazený pro neprovdané dívky. Zvláštní, výhradní status panenství-*virginitas*, připsaný pannám církevními otci a reflektovaný např. Klementem, se u Martinovského téměř nevyskytuje. Pokud na podobnou problematiku vůbec naráží – přece jen ji zcela nepomíjí a spojuje toto výlučné panenství se žlutým hedvábím –, ihned varuje před vyvyšováním panen jako něčeho zvláštního. Panny jsou u něj především nedospělé dívky a potenciální manželky. Tělesné panenství není u Martinovského zpředmětněno, není ani pokladem, ani klenoty, dokonce není ani v permanentním ohrožení. Tělesné panenství zde vůbec není samo o sobě tematizováno. Panenská čistota (která stojí asi nejbližší k chápání tělesného panenství) je pouze jednou z panenských ctností a není vyhrazena jen pannám, ale také panicům a vůbec lidem obojího pohlaví (které zdobí stejně jako panny). Není jí myšlena ona tělesná a duševní neposkvrněnost, jak je tomu u Klementa, nýbrž oproštěnost od tělesné žádosti, takže podle Martinovského může být „čistý“ i svazek manželský, pokud je od této žádosti oproštěn: „*Nebo právě čistotný člověk jest netoliko čistotný, když jest*

*samotným, ale zachovává čistotu svou i v stavu manželském.*<sup>133</sup> Takto pojatá čistota tedy nevyklučuje manželský pohlavní styk, nesmí být ovšem zatížen žádostí těla. Martinovského panenský stav je sociálním zařazením a nevztahuje se jako ke své determinantě k panenskému nedotknutému a neposkrvněnému tělu. Panenské ctnosti nejsou příliš specifické, jsou ctnostmi zbožného křesťana a především ctnostmi zbožné ženy – převažují defenzivní ctnosti jako stydlivost, pokora, starost o druhého, z nichž poslední je kódována jako přirozeně ženská. Dvě ze ctností (spořivost a štedrost) nejsou výslovně ctnostmi mladých dívek,<sup>134</sup> ale ctnostmi, s nimiž mají být dívky obeznámeny, aby byly schopny pečovat o majetek, který jim bude jednou svěřen do správy. Martinovský sice deklaruje panenství jako zvláštní stav manifestovaný navenek nošením věnce, ale specifickou a význam panenství, které deklarují nejen církevní otcové, ale také třeba Klemens, odstraňuje. Panenství podle něho téměř nenese stopy středověké *virginitas* (vrcholného ideálu ctnostného života), ale je novým panenstvím – panenstvím měšťanským, panenstvím dočasným, v němž neposkrvněnost těla nehraje rozhodující roli, a jak uvidíme v následující podkapitole, panenské tělo není pouze předmětem umrtvení ve prospěch vítězíci panenské duše, ale také tělem zčásti přiznaným a reflektovaným.

### 3. 3. 3. *Ozdobené tělo jako panenská ctnost*

Je-li vůně u Martinovského spojována s obzvláštním Božím zalíbením v dané ctnosti, není zápach – na rozdíl od Klementa či, jak později uvidíme, od Lomnického – prvoplánově spojován s hříchy. Spíše zde figuruje jako připomínka tělesnosti a pomíjivosti. Setkáváme se s ním u ctnosti, kterou je „*čistota a ochránění i šetření těla, kdež mladá dívčička umejváním a poctivým oděvem a náležitým ozdobováním čistotně se chová, tak jako by se z jedné strany pejchy a z druhé stydlivosti vystříhala*“.<sup>135</sup> Tato ctnost je ztotožněna s *indiánským karafilátem*, tedy s aksamitníkem neboli afrikánem. Jeho zápach, spojený s krásou, má tak být vhodnou připomínkou pomíjivosti těla: „*Jakož tento*

---

<sup>133</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Ivib.

<sup>134</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Kviif.

<sup>135</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Hviic–Hviid.

*květ nechť jest, jak chce, pěkněj, však proto při ratolestech a lístí své smrduté vůně zapřítí nemůže, takž chce Bůh, aby ušlechtilé děvečky při ochraňování těla jejich vždycky naopak myslily, odkud jsou pošly, totižto z truple hlíny, a že jsou smrdutý hnojný pytel...*<sup>136</sup>

Přes připomínku pomíjivosti tělesnosti je připuštění péče o tělesnou schránku a její „náležité“ zdobení mezi panenské ctnosti u Martinovského ve srovnání s tvorbou ostatních mravokárců neobvyklým činem. Pro Klementa i další autory je péče o oděv i tělesnou schránku znamením pýchy a nemá mezi ctnostmi co dělat. Je znakem především světskosti a tělesnosti.<sup>137</sup> Martinovský, který je si vědom jisté „neortodoxnosti“ svých názorů v rámci mravokárných kazatelů, považuje za nutné hájit panenského zdobení a šperkování slovy Bible – a to zčásti stejnými, které užívá Klemens jako argument pro jejich odmítnutí.<sup>138</sup>

Pojetí obou zmíněných autorů se liší především v otázce panenství a tělesnosti. Spočívá-li Klementova obrana panenství zejména v umrtvení těla a světských žádostí, je Martinovského strategie panenských ctností v zásadě odlišná. Vsunutí náležité péče o tělo do souboru panenských ctností spolu s odmítnutím duchovní specifičnosti panenského stavu a netematizováním tělesného panenství představuje zásadní odklon od středověké *virginitas*, jaký je u Klementa (jehož dílo vzniklo nejméně o třicet let později) nepředstavitelný. Vrátime-li se ještě jednou ke studii Sandry Pierson Prior,<sup>139</sup> která nastoluje problematiku nahrazení diskurzu antického panenství (jakožto panenství dočasného) diskurzem křesťanského panenství (jakožto v ideálním případě panenství trvalého, jež je ve své podstatě opozicí k manželskému stavu), je Martinovského text dokladem dalšího posunu – posunu od křesťanského ideálu panenství-*virginitas* jakožto trvalého stavu, který je protikladem manželství, k ideálu raněnovověkého panenství, které není protikladem, nýbrž předstupněm manželství. Jeho součástí není umrtvení těla, ale naopak střídá péče o tělo, které je třeba co nejlépe provdat. Trvalé panenství je v tomto případě nemyslitelné. A můžeme jít ještě dál, resp. vrátit se na samý začátek výkladu o panenství, ke studiím Sarah Salih<sup>140</sup> a Valerie Hotschkiss,<sup>141</sup> které na základě středověkých legend vyslovily hypotézy o středověkém panenství jako samostatném genderu. Je-li pro

---

<sup>136</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Hviif.

<sup>137</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Dva–Dviiia. Srovnej též následující text.

<sup>138</sup> MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věnček*, fol. Hviif–Ia.

<sup>139</sup> PRIOR, *Virginité*.

<sup>140</sup> SALIH, *Performing Virginité*.

<sup>141</sup> HOTSCHKISS, *Clothes*.

takto pojaté panenství rozhodující odmítnutí těla, rozuměj ženského, rodičího těla, je na druhé straně přijetí péče o tělo a jeho zdobení mezi panenské ctnosti v díle Martinovského jakýmsi novým přitakáním feminitě – feminizací panenského těla a konstruováním zcela odlišného panenského genderu. Tato feminizace je pak posílena i netematizováním panenské tělesné odlišnosti (od žen) v témže díle.

### 3. 4. KORUNKA ANEB VÍNEK PANENSKÝ – PANENSKÝ BESTSELLER?

#### 3. 4. 1. Korunka první?

Tisk, který byl novodobými badateli (podle podobných novějších tisků) nazván *Korunka aneb vínek panenský*, vyšel podle autorů Knihopisu někdy ve druhé polovině 16. století. Zachoval se neúplný exemplář bez titulního listu, takže dnes neznáme ani autora, ani název, ani rok tohoto vydání, které zde budu pro jednoduchost označovat jako první. Jedná se o drobný tisk dvanáctkového formátu, jehož přepis zabírá necelých 14 normostran. Hlavní symbolickou rovinu knihy tvoří, podobně jako u Martinovského, panenský věnec – zde „vínec“ (odtud i předpokládaný název). Panenský vínek, který je zde korunou (ne korunkou) panny, je uvít ze ctností. Jádrem knihy jsou krátké veršované promluvy ctností o sobě. Panenských ctností je podle neznámého autora knihy 24, a sice: víra, naděje, láska, pobožnost, bázeň Páně, pokora, trpělivost, tichost, svornost, milosrdenství, spravedlnost, síla, snažnost, opatrnost, vděčnost, uctivost, čistota, středmost, pravda, mlčelivost, upřímnost, přívětivost, stálost, setrvání.

Matkou všech ctností je zde nazývána víra, jejímuž představení je věnováno až desetkrát více místa než jiným ctnostem. Vírou se zaobírá 44 veršů, zatímco na představení tichosti, svornosti a čistoty stačí čtyři verše, na představení stálosti dokonce pouhé dvojverší. Představení jednotlivých ctností doplňuje báseň zjednodušeně charakterizující všechny ctnosti. Připojeno je vysvětlení pojmů „věnec“ a „sláva“, protože podle autora „*věnec jest okrasa hlavy na znamení slávy*“.<sup>142</sup> Text uzavírají čtyři písničky o panenství. Dílo pochází pravděpodobně z prostředí blízkého Jednotě bratrské a podle předmluvy je určeno „*krásným panenkám, českým rodičkám*“. V dalším textu je tematizována mladost a krása, zdůrazňování tělesné krásy apod. Z toho lze usuzovat, že panny jsou podle autora textu, podobně jako u Klementa či Martinovského, mladé neprovdané dívky. Přesto se text snaží zdůrazňovat specifickou hodnotu panenství jako takového a vyvolenost panenského

---

<sup>142</sup> *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Biiiib.

stavu. Tato linie je zdůrazněna i písněmi, ve kterých je panenská duše představena jako milenka či manželka Ježíše Krista, patřící svému vyvolenému navždy.<sup>143</sup>

Jádrem knihy je však sebe prezentace ctností tvořících onen panenský vínek či panenskou korunu.<sup>144</sup> Ctnosti jsou metaforicky vyjádřeny jako květiny, z nichž se panenský vínek „uvíjí“, nicméně přímé přirovnání jednotlivých ctností ke květinám zde chybí. Celá struktura díla je také méně propracovaná než u Martinovského, autor se spokojil s paralelou věnce jako symbolu panenského stavu, odpadá Martinovského záhonky, hedvábné šňůry apod. Autor definuje ctnost jako „*mravnost a vedení dobré, nakloňující člověka k tomu, aby podle vůle Boží a zdravého rozumu všechno činil a se spravoval*“.<sup>145</sup> A dodává, že počet ctností nelze přesně určit, protože „*všeliká dobrá činění jsou skutkové ctnosti*“. Vyjmenované ctnosti chápe jako hlavní (základní) ctnosti, ze kterých lze ostatní ctnosti odvodit, popř. ve kterých jsou další ctnosti obsaženy. Ctnosti nejsou výslovně definovány jako panenské, ale spíše jako obecně křesťanské. Přesto se zdá, že ve výčtu ctností převažují ctnosti defenzivní, kódované obvykle jako ženské (pokora, trpělivost).

Klíčovou ctností je pak čistota. Možná by bylo na místě zamyslet se detailněji nad používáním tohoto pojmu ve zkoumaných textech. Jak už bylo řečeno, čistota spolu s dalšími pojmy, jako „poctivost“, „svatost“ apod., nejčastěji vyjadřuje tělesné panenství – „*čistá panna*“ je panna, která „*muže nepoznala*“. U Klementa je panenská čistota zpředmětněna jako klenoty. Pojmy „čistota“ a „panenství“ tak ve významu tělesného panenství zřetelně fungují jako synonyma, což je ovšem poněkud v rozporu s úvodní hypotézou singulárního vnímání pojmu „panenství“ v raněnovověkých textech. Nicméně ani s pojmem „panenství“, ani s pojmem „čistota“ to není tak jednoduché. Texty totiž hovoří o čistotě těla i čistotě panenského srdce (duše), proto nelze pojem „čistota“ redukovat na tělesné panenství (a to i když úmyslně opomineme jeho použití ve smyslu reálné absence špíny – např. čistota oděvu apod.). Oblíbené je pak používání polarity

---

<sup>143</sup> „*Jenž tebe tak milují, jakžs ty kázal, / kdyžs je sobě zavázal, / z celé duše i srdce, / ze vši moci životně, / toť sou duše panenské. / Tyť nestojí o žádnou cizí milost, / na tvé mají vždycky dost, / nic v myslí nemajíce / nad tě milovat více, / toť jsou tvé milostnice.*“ *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), Píseň o duchovním panenství, fol. Cia.

<sup>144</sup> „*V této pak Koruně neb vínku panenském čtyřmectma předních a vůbec známých [ctností] se pokládá...*“ *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Aiiiib.

<sup>145</sup> *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Aiiiib.

čistý/nečistý. Čistota, resp. adjektivní forma čistý, je přiřazena pannám, panicům, andělům, popř. figuruje jako jedna z ctností. Nečistota, resp. adjektivum nečistý, je atributem ďábla, svůdníků, světských lidí apod. Tyto pojmy se pak vyskytují nejčastěji vedle termínů spojených s tělem či přímo se sexualitou (chlípnost, smilstvo, tanec apod.). Nejhojněji se vyskytují u Klementa, který s binaritou pracuje ze všech autorů nejvíce: „*Šatan, vši nečistoty, jako i jiných stydkostí, původ, panenské svatosti, poctivosti a čistoty nenávistník...*“<sup>146</sup>

Jak je používán pojem „čistota“ v *Korunce*? Pro autora *Korunky* je čistota základní ctností panen. V písni o duchovním panenství přibližuje čistota panny k jejich ženichu Ježíši Kristu, který jako čistý panic miluje jen čisté panny: „*Nebo ty, čistý panic z panny zplozený, / nemiluješ než panny, / kteréž jsou z rodu tvého, / krásné, srdce čistého, / vnitř zevnitř skutku tvého. ... Srdce čisté stvořiž ve mně Bože můj, / zpravujž mne dobrý duch tvůj, / ať jsa v pravdě z počtu tvých / panen čistých a moudrých, / ujdu cíle bláznivých.*“<sup>147</sup>

I zde je čistota synonymem tělesného panenství (resp. „*čistota aneb poctivost*“), kterou když panna ztratí, „*nemá, co by dále ztratila*“.<sup>148</sup> Ovšem při představování čistoty jako jedné z panenských ctností se hovoří nejen o čistotě panenského stavu, ale i o čistotě manželské: „*Čistého těla, též i srdce svého, / ostříhám jako pokladu drahého. / Buďto v panenském, neb manželském stavu, / vím, že se líbím svému Pánu Bohu.*“<sup>149</sup>

Zde se oproti písni o duchovním panenství hovoří o zalíbení Boha ve vdaných ženách. Tedy přesněji, zatímco u panen je vyjádřen vztah k Ježíši Kristu (nevěsty, milostnice), u vdaných žen, resp. u manželského stavu, je vyjádřen vztah k Bohu jako takovému.

Čistota tedy může být v textu *Korunky* buďto výsadním atributem panen – při tom je často synonymem pro tělesné panenství –, anebo je podobně jako u Martinovského (a jak uvidíme později i u Phaëtona či Thadæa) ctností každého křesťana (zejména však žen). Podobně jako se mají panny provdat, tak se jejich panenská čistota změní na čistotu manželskou, která se ovšem nevyklučuje s manželským pohlavním stykem. Svár dvou koncepcí čistoty, na který zde narážíme, nám může připomínat podobný rozpor u Klementa, který jsme interpretovali jako rozpor modelu panenství teologického (*virginitas*)

---

<sup>146</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Eiiiiia.

<sup>147</sup> *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Cib.

<sup>148</sup> *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Bva.

<sup>149</sup> *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Biib.

a modelu měšťanského panenství, ve kterém se v ideálním případě panenská čistota přetaví do čistoty manželské.

Pro pojetí panenství u autora *Korunky* je důležitá rovněž pasáž věnující se symbolice panenského věnce (vítku). Věncem je pro něj totiž symbolickým označením panny navenek, je „*znaméním slávy*“. Ovšem sláva není důležitá sama o sobě, představuje především vnější uznání ctností ze strany jiných lidí.<sup>150</sup>

Panna je tedy obdařena ctnostmi od Boha, ctnostná je sama o sobě, ale pro její společenské panenství je neméně důležité její vnímání jako ctnostné panny okolím. Panenský věnec dává okolí jasný signál o ctnostech příslušné panny, naopak pokud panna není za ctnostnou (tedy hodnou věnce a slávy) pokládána okolím, podstatná část jejího panenství (a slávy) se ztrácí. Nakonec panenství (jako stav mladých dívek) je zde nepřímo označeno jako atribut mládí a stejně jako krása je vnímáno jako pomíjející a lehce narušitelné (vínek rychle uvadne). Opakem pozemského, pomíjejícího vítku je pak vínek věčný či koruna věčná, náležící všem, kteří budou následovat (zřejmě výše uvedené) ctnosti. Nejde tedy jen o panny.

### 3. 4. 2. Další *Korunky*

Pokud bylo dílo *Korunka aneb vínek panenský* v podtitulu této kapitoly nazváno „panenským bestsellerem“, je na čase toto označení vysvětlit nebo alespoň zčásti ospravedlnit. V současné době je známo sedm různých vydání díla s názvem *Korunka aneb vínek panenský*, jejichž přehled nabízíme zde:<sup>151</sup>

1. K04334, [*Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným a šlechtným pannám národu Českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný*. B. m. t., 2. pol. 16. stol.?].; bez

---

<sup>150</sup> *Korunka aneb vínek panenský* (1. vyd.), fol. Bva.

<sup>151</sup> Za majuskulním K se nachází číslo podle Knihopisu. Zpracováno podle elektronické verze Knihopisu, naskenovaného katalogu Národní knihovny ČR, elektronického katalogu Moravské zemské knihovny v Brně a elektronického katalogu knihovny Regionálního muzea ve Vysokém Mýtě. Soupis exemplářů vydání z roku 1804 nemusí být úplný.

titulního listu, datum vydání vepsáno strojem, 1616, je chybné; dochovaný neúplný exemplář (bez titulního listu, název neznámý): Praha, NK 54 E 165 přív.

2. K04335, *Korunka aneb vínek Panenský: Všechněm pobožným a šlechtným pannám národu českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný. Přidaná jsou naučení pannám velmi potřebná s písničkami pobožnými k jejich potěšení složenými.* Vytištěná Léta: M. DC. XVI. [=1616.] (Vytištěná v Starém Městě pražském u Jonaty Bohutského z Hranic.); jediný dochovaný exemplář: Univerzitná knižnica v Bratislave LG 642. (12<sup>o</sup>)

3. K04336, [*Korunka*] *aneb vínek panenský: všechněm pobožným a šlechtným pannám národu českého, k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný. Přidaná jsou naučení pannám velmi potřebná s písničkami pobožnými k jejich potěšení složenými.* Vytištěná Léta MDCXXII. [=1622] B. m. t. a n.; jediný neúplný exemplář: Praha, KNM 27 A 38 torzo

4. K04337, *Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným a šlechtným pannám národu slovenského a českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný. ...* (Vytištěno v Městě Žilině u Alžběty Dádanky vdovy. Léta Páně 1679.); dva exempláře: Brno, MZK 25.236; Olomouc, M. 4194 neúpl.; (12<sup>o</sup>)

5. K04338, *Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným a šlechtným pannám toho jazyku vžívajícím k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný. Kdež přidána jsou naučení pannám velmi potřebná; a mravy cnostné pro mladež. Tak tež písničky. K tomu i modlitby, všelikého času k užívání užitečně.* Nákladem Václava Kleycha. Léta Páně 1720. (Žitava); dva exempláře: Praha, NK 54 G 165 neúpl.; Praha, PNP S III c 2; (12<sup>o</sup>)

6. K04340, K04339 *Korunka aneb panenský vínek pobožným a šlechtným pannám k obzvláštnímu potěšení a užitku.* Litomyšl, Václav Tureček. 1784; šest exemplářů: Brno, J. Vobr ?; Praha, NK 54 S 392; Praha, KČAV TH 853; Praha, Knihovna Husova domu I T 178 neúpl.; Praha, KNM, sbírka R. Hlavy (neúpl.), Regionální muzeum Vysoké Mýto ST 73 neúpl.; (12<sup>o</sup>) (v knihopisu je exemplář uložený ve Vysokém Mýtě pod zvláštním číslem, nejedná se však o jiné vydání, jen chybí list s datem a místem vydání)

7. *Korunka aneb vínek panenský všechněm pobožným a šlechtným pannám toho jazyku užívajícím, k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný, kdež přidané jsou naučení pannám velmi potřebná a mravy ctnostné pro mládež. Taktéž písničky a modlitby toho času k užívání prospěšné*, Litomyšl 1804; MZK ST1-0450.461; Regionální muzeum Vysoké Mýto 205 A 167; NK 54 K 12077 (chybný rok 1807 v katalogu); (12<sup>o</sup>)

První vydání *Korunky*, o němž tu již byla řeč a jež je vydáváno v tomto svazku, představuje poměrně krátký, sevřený text o panenských ctnostech. Spis je v první řadě určen pannám/mladým dívkám ke čtení jako návod k následování ctností, nicméně zde jeho „pedagogické“ působení končí. Panna je zde především dívka obdařená příkladnými ctnostmi, která má dbát o svoji duši a své spasení.

Druhé známé vydání *Korunky* (tentokrát již vzhledem k dochování titulního listu bezpečně známe název) vyšlo roku 1616 v Praze, avšak ve značně pozměněné podobě. O přímém vlivu první verze *Korunky* na tento tisk svědčí pouze ústřední pasáž věnovaná panenským ctnostem, které zde rovněž hovoří samy o sobě (a rovněž v řeči vázané). Ctností je tu ovšem 26 (přibylly stydlivost a bedlivost), a především jsou promluvy jednotlivých ctností významně delší (promluva víry je však i zde zdaleka nejdelší). Z prvního vydání tak zůstávají pouze téměř doslova převzatá báseň zahrnující v sobě všechny ctnosti (byť s přidanými dvěma dalšími ctnostmi) a v závěru umístěné písně o panenství, ač částečně pozměněné.

Další výraznou součástí tisku *Korunky* z roku 1616 je text s názvem *Naučení potřebná všechněm šlechtným pannám a děvečkám k dobrému sepsaná a v desíti rozdílích obsažená*.<sup>152</sup> Jedná se o převzatý text Adama Šturma staršího z Hranic, který již jednou vyšel pod názvem *Přídavek mravů pro šlechtné panny a děvečky*.<sup>153</sup> Vydání z roku 1622

---

<sup>152</sup> *Korunka aneb vínek panenský* 1616, fol. Diia.

<sup>153</sup> Adam ŠTURM STARŠÍ Z HRANIC, *Přídavek mravů. Pro šlechtné panny a děvečky, kteréž někdy vzácné paměti Adam starší Šturm z Hranic dcerkám svým byl sepsal a vydal*, V Starém Městě Pražském u dědicův Daniele Adama z Veleslavína 1600 (vyšlo jako součást *Summy Katechismu* Jiřího Strejce Zábřežského). O zakotvení díla v bratrské výchovné tradici viz Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v jednotě bratrské*, Praha 1942, s. 144–150. Pasáže věnované u Císařové-Kolářové genezi tisku odpovídají soudobé evidenci starých tisků. Císařová-Kolářová chybně považuje anonymní nedatovanou *Korunku* za tisk z roku 1616 (zřejmě podle chybného novodobého rukopisného vpisku v unikátním tisku z Národní knihovny) a nezná unikátní bratislavský exemplář *Korunky* z roku 1616 ani *Korunku* vydanou roku 1679 v Žilině

je, pokud můžeme soudit podle torza uloženého v Knihovně Národního muzea, totožné s vydáním z roku 1616. Další změny nastaly až při čtvrtém vydání roku 1679 v Žilině. Kromě předmluvy Alžběty Dádanky (tiskařky) jsou součástí tisku – samozřejmě vedle samotné *Korunky* (přehledu ctností) – opět Šturmova *Naučení potřebná*, ovšem soubor byl rozšířen ještě o další bratrskou mravouku, a sice o upravený text Matouše Konečného *Mravy ctnostné mládeži potřebné*<sup>154</sup> a soubor modliteb (*Krátké rytmovní modlitby, kteréž se každého času prospěšně užívati mohou*). V souboru panenských písní se vedle písní o duchovním panenství a sňatku duší s Ježíšem Kristem objevuje i odlišný písňový text nazvaný *Jiná* [píseň]: *napomínající panen k ctnostnému životu*. Tento text je veršovaným návodem k ctnostnému životu, podobně jako *Naučení potřebná*. O nebeském ženichu zde nenajdeme ani zmínku, naopak odměnou pro ctnostnou pannu je vedle věčné spásy i dobrý manžel (mládenec či vdovec). Další vydání *Korunky* z let 1720, 1784 a 1804 (viz výše) vycházejí právě ze čtvrtého vydání a vykazují už jen drobné textové změny; soubor shromážděných textů zůstává nezměněn.

Pokud srovnáme první vydání *Korunky* s jeho poslední verzí, vydanou roku 1804, zaznamenáme výrazný posun od textu představujícího panenské ctnosti k výukovému textu pro mladé dívky. Hlavní složkou díla již není představení panenských ctností, ale spíše rady, jak se oblékat či jak se chovat k rodičům, a základy soudobé společenské etikety a hospodyňských dovedností. Zatímco v prvním vydání je výrazné dvojí pojetí panny a panenství v podobě známé z Klementova díla, další vydání stále více zdůrazňují mladost, či dokonce dětství ideálních recipientek díla – dívek, které se v ideálním případě provdají. Tak je možné chápat dedikaci pannám a děvečkám, protože pojem „děvečka“ v raněnovověké češtině obvykle označuje mladou dívku (často i malou dívku). Proto zde také nechybí v závěru naučení o sňatku, který je vyústěním panenského stavu přicházejícím z vůle Boží – dobrý manžel je (podobně jako u Klementa) odměnou za ctnostný panenský život: „*Kteréž jsou jeho [tj. Boha] bojící, / po cestách jeho chodící, / že*

---

(zmiňuje jen její evidenci u Jungmanna). Autorství širší verze *Korunky* (vydané roku 1679) tak připisuje Václavu Klejchovi, který je původcem žitavského vydání z roku 1720 (o tom dále).

<sup>154</sup> Srov. Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ (ed.), *Mravy ctnostné mládeži potřebné. Bratrské mravouky Jiřího Strejce, Adama Šturma z Hranic a Matouše Konečného*, Praha 1940; TÁŽ, *Žena v jednotě bratrské*, s. 144.

*chce pracem jich žehnati, / hospodyňství prospěch dáti, / obdařiti manželem ctným / a s  
ním věkem potěšeným.*<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> *Korunka aneb vínek panenský* 1616, fol. Eiiiiia.

### 3. 5. PANENSTVÍ A PANICTVÍ U HAVLA ŽALANSKÉHO PHAËTONA – STAV PANICKÝ A ČISTOTA ANJELSKÁ

#### 3. 5. 1. Stav panický

Název díla protestantského kazatele Havla Žalanského zvaného Phaëton<sup>156</sup> *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla*<sup>157</sup> přímo obsahuje jeden z pojmů, který je v této práci předmětem zájmu, a to pojem „čistota“. Než přistoupíme k analýze tohoto pojmu u Žalanského, podívejme se, jakým způsobem pracuje s pojmy „panenství“, „panictví“, „panna“ a „panic“. Je to totiž způsob pro jiné autory zcela neobvyklý. Už při letmém pohledu na celý název díla: *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější ve všech třech stavích panickém, manželském i vdovském velmi potřebná všem poctivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitedlnému vynaučení sepsaná a vydaná* zjistíme, že Žalanský používá pro obecné označení stavu souhrnný název „stav panický“. Tedy vedle stavu manželského a vdovského existuje třetí stav, který není jako u ostatních mravokárců stavem panenským, vztahujícím se přednostně na panny (např. u Martinovského) nebo na panny i panice (jak uvidíme dále u Hussonia). Žalanský zavádí pojem „stav panický“ vedle stavu manželského a vdovského u označuje jím stav, který je charakteristický neuzavřením sňatku a vztahuje se na obě pohlaví, tedy na panny i mládence (Žalanský jen velmi zřídka používá pojem „panic“). Vztažení adjektiva „panický“ k názvu stavu je, jak již bylo řečeno, velmi neobvyklé. Soudobí mravokárci obvykle hovoří o stavu panenském (Klemens, Martinovský) a vztahují ho na panny, tedy ženy. Hovoří-li se v některých dalších textech o lidech obojího pohlaví stojících mimo manželství (ve smyslu před manželstvím) jako o

---

<sup>156</sup> Havel ŽALANSKÝ PHAËTON (1567 – 10. 3. 1621), kazatel nejdříve v Kutné Hoře, pak u sv. Jiljí v Praze na Starém Městě, autor celé řady mravokárných spisů. K němu srv. Antonín FRINTA, *Havel Žalanský Phaeton*, Ústí nad Labem 1970.

<sup>157</sup> Havel ŽALANSKÝ PHAËTON, *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější ve všech třech stavích panickém, manželském i vdovském velmi potřebná všem poctivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitedlnému vynaučení sepsaná a vydaná...*, Praha 1606.

stavu, pak je používán pojem „stav svobodný“ (Ireneus), mladí muži mohou také setrvávat v „mládenectví“. U Thadaea (viz kapitola 4. 5.) je stav panický stavem svobodných mužů, stejně jako je stav panenský vyhrazen pannám. Stav panický ve spojení s pojmem čistoty či anjelské čistoty naprosto jasně zdůrazňuje požadavek sexuální nedotčenosti obojího pohlaví (tedy nejen panen, ale i mládenců). Výběrem pojmu „stav panický“ jakožto pojmu zastřešujícího tak Žalanský vyjádřil, že se zajímá o osoby obojího pohlaví (ne tedy pouze o panny), ne-li více právě o osoby mužského pohlaví, tedy jeho slovy mládence. Nazvat celý stav pojmem vztahujícím se prvotně k ženám – „stav panenský“ – by bylo v daném kontextu nemyslitelné. Pokud se v dobových textech vyjadřuje genderová neutralita, pak je to vždy pojmem zastupujícím muže. Např. podobně Lomnický v *Dětinském rápku* hovoří obvykle o synech místo o dětech a pouze na jednom místě vysvětluje, že tam, kde hovoří o synech, myslí i dcery.<sup>158</sup> Žalanský tak zavedením pojmu „stav panický“ pouze postupuje podle nepsané normy, že neutrální je mužský, zvláštní je ženský (neboli, jazykem dnešních badatelů, pouze ženy mají gender<sup>159</sup>). Neobvyklé je to ovšem u stavu panického. Jak již bylo řečeno, panictví jakožto stav tělesné i duševní čistoty mužů je myslitelné až v křesťanské tradici. Protože bylo panictví odvozeno od panenství (sexuální nedotčenost mladých dívek – panen), neexistuje v mnoha jazycích mužský ekvivalent pro panny a panenství, resp. pojmy *virginitas*, *virgines* popř. *virginity*, *virgins* označují muže i ženy.<sup>160</sup> I v češtině (jak dokládá Malý staročeský slovník, popř. jak dále uvidíme při rozboru Hussoniova textu), může být jako genderově neutrální použit pojem panenství, stav panenský.

Nicméně Žalanský používá (jak uvidíme později, podobně jako Thadaeus) termín stav panický a převádí všeobecnost mužského i na tento stav. Do jaké míry Žalanského ovlivňuje to, že jím definovaný stav panický je dočasným stavem, není jasné. Nicméně vzhledem k tomu, že Žalanskému jde v textu o tělesnou a duševní čistotu, tak nemůže používat, jak již bylo řečeno, ani dobově obvyklý pojem „stav svobodný“, ale právě a pouze „stav panický“. Navíc výraz „stav svobodný“ používá Žalanský v jiném významu – stav svobodný zahrnuje u Žalanského i vdovy a vdovce, tedy všechny osoby žijící mimo

---

<sup>158</sup> „Tuto nechť žádný tak hloupý není, kde se synové jmenují, pod tím se i dcery rozumějí.“ LOMNICKÝ, *Dětinský rápek*, s. 266.

<sup>159</sup> Thomas LAQUEUR, *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. – London 1990.

<sup>160</sup> Srv. již několikrát citovaný rozbor Tertuliánových textů: KELLY, *Performing Virginity*, s. 91–92.

manželství, a ne pouze osoby před manželstvím, tedy osoby podle Žalanského žijící ve stavu panickém. Dozvídáme se tedy: „II. *Jakými prostředky v stavu svobodném čistota zachována býti může a čeho jest potřebí k zachování jí? I. Panny, mládenci, vdovy a vdovci chtějí-li svatou čistotu ostrážiti...*“<sup>161</sup>

V potaz je nutné také vzít celý charakter díla, které je vedle obhajoby specificky pojaté čistoty (o tom dále) také obhajobou kněžských manželství a ve své podstatě odsouzením celoživotního panictví (celibátu). O celoživotním panenství Žalanský příliš nehovoří.

### 3. 5. 2. *Panenství a panictví u Žalanského*

Na rozdíl od Hussonia, u něhož je zastřešujícím pojmem panenství, u Žalanského představuje „hlavní“ a zastřešující pojem panictví, který je genderově neutrální polohou zahrnující stav mužů i žen (mláďenců i panen). Panenství je stavem výhradně žen – panen. Jako „panictví“ překládá Žalanský v některých příkladech i středověký pojem *virginitas* při citátech z klasiků: „A panictví, dí svatý Augustýn, jest život anjelský, jest lilium nejkrásnější a nejstkvělejší, jest ušlechtilost veliká, při němž tvář stydlivá, duch pokojný, zrak jasný, hlas milý, sen čistý, rozum dobrý, paměť dobrá, modlitba Bohu vzáctná. Panenství jest poklad znamenitý, klénot drahý nad zlato, nad drahé kamení dražší jehož sobě mnohé panny svaté mnoho vážily a všecko zboží i zlato bylo jim proti tomu klénotu jako bláto.“<sup>162</sup>

Panenství a panictví jsou tedy u Žalanského do jisté míry paralelními stavy, stavy ušlechtilosti. Panenství i panictví jsou dary od Boha, panenství je navíc pokladem, klenoty, které mohou být uchovány do smrti nebo k manželství.<sup>163</sup>

Přes obecnou chválu panenství i panictví i biblické vzory ctnostných panen a paniců (Josefa, Rebeky či Panny Marie) je pro Žalanského panenství a panictví (popř. stav panický) přednostně vyhrazeno „lidem mladým“, zřejmě právě proto také používá častěji než výraz „panic“ pojem „mládenec“, dobově obvyklý výraz pro svobodného muže, který byl protějškem výrazu „panna“ spíše než „panic“. Pojem „panic“ byl zřejmě spojován

---

<sup>161</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. VIII.

<sup>162</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II–III.

<sup>163</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. III.

spíše se světečtím a sexuální nedotčeností. Lidem mladým – mládencům a pannám – jsou tak určena naučení proti tanci, opilství, obžerství a vůbec proti kontaktům osob obojího pohlaví, které mohly rozněcovat pohlavní touhu a přivádět tak mládež ke smilstvu, zbavujícímu panny a mládence kýžené čistoty. Hlavním cílem Žalanského díla je obhajoba manželství oproti trvalému panenství/panictví. Do uzavření sňatku je však povinné setrvání v panenském/panickém stavu, a to nejen pro panny, ale i pro mládence. K tomu se také váže symbolika věnce užívaného při svatbách: „*Proč při svatbách panny a mládenci, ženich a nevěsta věnce nosí? Na svědectví vítězství, na důvod toho, že sou se až dosavad chlipností přemoci nedali, ale nad žádostmi zlými zvítězili...*“<sup>164</sup> Panenství/panictví je tedy vítězstvím nad chlipností, poražením ďábelských svodů, vítězstvím čistoty nad nečistotou, vůně nad zápachem, celistvosti a neporušenosti. Podobně jako je tělesné panenství panen konstruováno jako porušení celistvosti či čistoty, jsou panny ohroženy porušením, pošpiněním atd. Analogicky je u Žalanského jazykově konstruováno i panictví. Panická čistota může být nejen pošpiněna, ale i mládenci mohou být „porušení“, ztratit svou čest a zapáchat chlipností: „*A v církvi křesťanské čeho nesluší činiti pannám neb ženám nesluší ani mládencům ... Mnozí manželku pravou a čistou pannu míti chtějí a sami sou porušení a kozlové smrdutí. Ženy, panny zle se chovající čest svou tratí, tak mládenci a muži...*“<sup>165</sup>

### 3. 5. 3. Čistota anjelská

Klíčovým pojmem pro Žalanského však není ani panenství, ani panictví, dokonce ani stav panický, ale pojem „čistota“. Jak již bylo uvedeno v předchozích pasážích, čistota je ve velké části zpracovávaných děl synonymem pro tělesné panenství, ale vedle toho se objevuje i koncept přetavení panenské čistoty v čistotu manželskou (u Martinovského či v *Korunce*) přijetím svátosti manželství. Toto pojetí čistoty u Žalanského naprosto převažuje. Čistota je nejen stavem těla, ale především stavem mysli, což plně koresponduje

---

<sup>164</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. LXXVIII.

<sup>165</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. LXXIX.

s patristickým pojetím čistoty.<sup>166</sup> Problematiku vztahu čistoty těla a čistoty duše řeší Žalanský i v pasážích zaobírajících se sebevraždou panen ohrožených znásilněním. Zde se staví zcela jasně proti takovým sebevraždám, a stojí tak proti sv. Jeronýmovi i sv. Ambroži.<sup>167</sup> Přiklání se tím k pojetí čistoty nikoliv jako k vlastnosti těla, ale duše: „*Jako víra člověka vybojována nebývá, byť tělo na prach spáleno, tak čistota pro zprznění těla zmařena nebývá...*“<sup>168</sup>

Stejně tak čistota není vlastní pouze panicům a pannám, ale všem ctnostným lidem, tedy i lidem ve stavu manželském a vdovském. Stav panický nemá podle Žalanského žádnou přednost, je jenom jedním ze stavů, který v ideálním případě přechází ve stavy další: „*Jednostejnou má před Bohem hodnost a vzácnost čistota panická, jako manželská nebo obojí jedna studnice jest: mysl čistotná.*“<sup>169</sup>

Žalanského kniha má dvě části – každá z nich je zvlášť stránkována. První část hovoří o čistotě ve stavu panickém, druhá část o čistotě ve stavu manželském. Zatímco v první části je pouze vyjádřena rovnost panického, manželského a vdovského stavu z hlediska čistoty a lásky Boha – vzorem se stává sv. Anna, žijící ve všech třech stavech –, druhá část spisu je přímou obhajobou manželství proti trvalému panictví, zejména manželství kněžší. Žalanský snáší argumenty, proč je manželství chvályhodnější stav než panictví (vedle pojmu „panici“ používá pro osoby neženaté také pojem „samotní“<sup>170</sup>). Argumenty pro manželství jsou nejrůznější, podobné jako v jiných spisech o manželství (Ireneus). Panictví není pro Žalanského na rozdíl od manželství Boží rozkaz, čistota „samotných“ je ohrožována jejich tělesností a špatnými myšlenkami, dalším argumentem je i neplodnost paniců oproti rození dalších křesťanů v manželství.<sup>171</sup> Je pozoruhodné, že Žalanský ve druhé části spisu již hovoří pouze „pro muže“ – jim je doporučováno se oženit, oni jsou odsuzováni za nechť do ženění atd. O ženách již nepadne ani slovo (pomineme-li tradiční vykreslení ideální manželky). Trvalé panenství žen stojí zcela mimo pole zájmu Havla Žalanského.

---

<sup>166</sup> KELLY, *Performing Virginity*, s. 3; Hanne BLANK, *Virgin. The Untouched History*, New York 2007, s. 7–8.

<sup>167</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. LXVII–LXVIII.

<sup>168</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. LXIX.

<sup>169</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. LX.

<sup>170</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/II.

<sup>171</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/VII.

### 3. 6. PANENSTVÍ V *KUPIDOVĚ STŘELE* ŠIMONA LOMNICKÉHO Z BUDČE – PANENSTVÍ TĚLA

Text Šimona Lomnického z Budče *Kupidova střela*<sup>172</sup> byl do souboru rozebíraných textů přidán záměrně, a to přesto, že se jedná o text žánrově zcela odlišný, který není cíleně zaměřen na výchovu panen. Jedná se o text namířený proti smrtelnému hříchu smilstva a jako takový obsahuje i samostatný oddíl *O druhém způsobu smilstva, totiž o porušení a pohanbení panen, kteréž jim násilníci činí, odnímajíce jim jejich panenství a čest, kterýžto hřích před Pánem Bohem veliký jest.*<sup>173</sup>

U Lomnického je, stejně jako u Klementa, panenství tím nejchválehodnějším ze všech stavů (dokládají to četné citáty z textů sv. Ambrože i dalších církevních otců). Ovšem text je specifický právě tím, jakým způsobem operuje s panenstvím těla. Pro Šimona Lomnického jsou panenské ctnosti vázány přímo na tělesné panenství, jehož ztrátou jsou všechny tyto ctnosti automaticky zmařeny. Lomnický pracuje s panenstvím velmi podobně jako Václav Klemens, rovněž ho zpředměťuje jako poklad, klenoty, či dokonce největší poklad, jehož strážkyní je panna. Vzhledem k zaměření textu je také pochopitelná až určitá posedlost okamžikem zlomu, kdy jsou panenství a s ním i veškeré panenské ctnosti ztraceny. Hlavním viníkem je pro Lomnického onen první narušitel (pokud tedy šlo o násilí), který je spoluúčastníkem dalších hříchů ženy, jak Lomnický vysvětluje pomocí půvabné metafory: „*Nebo kdo nějakou ohradu aneb plot prolomí a rozhradí, jest příčinou té vši škody, kterouž jiní jdouc aneb jedouc tudy učiní, ježto sice kdyby začátku a příčiny od něho neměli, toho by neučinili, jakož pak obecní a právní regule jest.*“<sup>174</sup>

Útok na pannu není však jen aktem proti ní či celé její rodině, ale především útokem proti Bohu. Lomnický ze všech mravokárců nejdále domýšlí předpoklad, že všechny panny jsou nevěstami Ježíše Krista (což vychází z biblické pasáže o panenské nevěstě Spasitele), a vyhrožuje proto všem svůdcům panen Božím trestem především proto, že zcizoložili s manželkou (!) Ježíše Krista.<sup>175</sup> Podobně jako Klement i Lomnický vidí panny v neustálém

---

<sup>172</sup> Při rozboru byla použita edice: Šimon LOMNICKÝ Z BUDČE, *Kupidova střela. Dětský rápek*, Jakub KRČ – Vojtěch HLADKÝ (edd.), Brno 2000.

<sup>173</sup> LOMNICKÝ, *Kupidova střela*, s. 94.

<sup>174</sup> Regulí jsou zde myšlena *Digesta Iustiniani*. LOMNICKÝ, *Kupidova střela*, s. 96.

<sup>175</sup> LOMNICKÝ, *Kupidova střela*, s. 95.

ohrožení svody světa a ďábelskými nástrahami. Svedení nevinné panny a jejímu navrácení Bohu je také věnována nejrozsáhlejší souvislá epická pasáž knihy. Jde o příběh převzatý z *Vitæ Patrum*, vyprávějící o poustevníku Abrahamovi a jeho vnučce Marii, která byla po letech strávených na modlitbách svedena k hříchu.<sup>176</sup> Po dvou letech hříšného života v nevěstinci byla svým dědečkem opět přivedena ke zbožnému životu, ve kterém pak setrvala až do smrti. Ztráta panenství je zde líčena jako osudový zlom, dívka o sobě mluví jako o smrduté hříšnici, která již nemůže pozvednout oči k Bohu ani ke svému svatému dědovi. Za svůj hřích očekává přímý trest od Boha, sežehnutí plamenem a okamžitou tělesnou i duševní smrt, odvrací se proto od dosavadního života a její cesta vede do nevěstince. Její děd je o hříchu své vnučky informován prostřednictvím snu, ve kterém hrozný drak sežere holubici. Ztráta panenství je zde líčena jako osudový zlom v životě dívky. Pokáním lze sice docílit odpuštění, ale nikdy napravení. Panna již nemůže být pannou. Na jiném místě Lomnický říká, že dívky po ztrátě panenství lze jen těžko provdat atd.

Lomnický tělesné panenství konstruuje jako rozhodující hodnotu panny, a to s takovým důrazem jako žádný z předchozích autorů. Při ztrátě panenství je podle Lomnického třeba se navíc dotazovat, do jaké míry si za to dívka mohla sama, ať už chozením do společnosti, vyzývavým oděvem, či naopak pohybem v opuštěných místech. Použijeme-li metaforu, pak panna je strážkyně pokladu a za jeho krádež či ztrátu může být pokutována jediné ona sama. Tutéž konstrukci panenství-pokladu, za jehož ztrátu nese odpovědnost především jeho nositelka, nacházíme ještě v textech moderních, ale to už je námět na zcela jinou studii.

---

<sup>176</sup> LOMNICKÝ, *Kupidova střela*, s. 42–52.

### 3. 7. PANENSTVÍ U DANIELA HUSSONIA – PANENSTVÍ A PANICTVÍ

Hussoniova *Zahrada panenská*<sup>177</sup> je dílem spojeným s mnoha záhadami. Jeho přesný název nám zůstává neznámý vzhledem k tomu, že jediný dochovaný exemplář je bez titulního listu. Nicméně název „Zahrada panenská“ lze na základě předmluvy považovat alespoň zčásti za pravděpodobný. Užití metafor zahrady či zahrádky v názvu i ve vlastním textu bylo – jak jsme mohli vidět v souvislosti s Martinovského „*věncekem poctivosti*“ – v mravokárných a náboženských textech dosti časté.<sup>178</sup> Co je však ještě zásadnější, neznáme ani text celého díla – dochovala se zhruba jedna polovina až dvě třetiny textu. Proč se tomuto torzu přesto věnuji? Především proto, že jde o text výjimečný, a to hned v několika ohledech. Především je to text naprosto odlišného žánrového charakteru než předcházející texty. Na rozdíl od mravokárných textů Martinovského či Klementa se jedná o soubor legend o svatých pannách a panicích. Jak již bylo řečeno, legendy o světcích jsou oblíbeným předmětem zkoumání medievistů zabývajících se problematikou panenství. Hussoniův výběr však vznikl až roku 1630, tedy později než mravokárné texty. Můžeme zde spekulovat o zvýšeném (barokním?) zájmu o světce i o jisté spojitosti se soudobými západoevropskými hagiografickými kompendii (viz např. *Acta sanctorum*), z nichž také Hussonius legendy vybíral (zejména jde o díla Joanna Molana,<sup>179</sup> Zachariase Lippela<sup>180</sup> a Laurentia Suria<sup>181</sup>). O výraznějším zájmu o legendistická zpracování v českém prostředí

---

<sup>177</sup> Daniel HUSSONIUS PACOVSKÝ, [*Zahrada panenská?*], přesný název není znám, sepsáno v Menším Městě pražském roku 1630.

<sup>178</sup> K názvům modlitebních knih srov. např. Jan KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady aneb Od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu*, Ústí nad Labem 2001.

<sup>179</sup> Joannes MOLANUS, *Usuardi Martyrologium, quo Romana ecclesia ac permultae aliae utuntur; jussu Caroli Magni conscriptum, ex Martyrologiis Eusebii, Hieronymi, Bedae et Flori ac aliunde. Cum additionibus ex Martyr Rom. Ecclesiae, et aliarum, potissimum Germaniae inferioris...*, Lovanii 1568, Lovanii 1573, Antverpiae 1583. Joannes MOLANUS, *Natales sanctorum Belgii et eorundem chronica recapitulatio*, Lovanii 1595, Lovanii 1616.

<sup>180</sup> Zacharias LIPPELOO, *Res gestae illustrissimorum Martyrum, Confessorum atque sacrarum virginum, qui sanguinis sui...*, Coloniae 1594–1596 (3 sv.).

<sup>181</sup> Laurentius SURIUS, *De probatis Sanctorum historiis ab Al. Lipomano olim conscriptis nunc primum a Laur. Surio emendatis et auctis...*, Coloniae Agrippinae 1570–1577.

17. století svědčí i soudobý český překlad Suriovy sbírky, který vznikl péčí Alberta Chanovského zřejmě ve dvacátých letech 17. století. První vydání se nedochovalo, dochované rozšířené vydání z roku 1696 však odkazuje na předchozí vydání a překlad.<sup>182</sup> O existenci staršího vydání svědčí koneckonců i Hussoniův text. Část legend je totiž téměř doslova převzata z českého překladu Suriovy sbírky – tedy za předpokladu, že k překladu a prvnímu vydání Suria došlo někdy kolem roku 1626 (jak uvádí Jungmann), nejpozději pak roku 1630, kdy vznikl text Hussoniův. Mohli bychom samozřejmě také předpokládat, že do české verze Suriovy sbírky byly naopak zařazeny již hotové, Hussoniem pořízené překlady. Ovšem jako pravděpodobnější se jeví první možnost, tedy převzetí již hotových Chanovského překladů Hussoniem, a to nejen s ohledem na dobu předpokládaného prvního českého vydání Suria, ale i s ohledem na to, že Hussoniova verze legendy o svaté Gertrudě (Kedrutě) obsahuje část převzatou z českého překladu Suria a část převzatou z jiného zdrojového textu (zřejmě z Molana). Doslovně (resp. s minimálními odchylkami) se shodují texty legend o sv. Aldegundě, Koletě, Eusebii, Juliáně z Cornillonu, Anežce z Montepulciana, Oportuně, Bertě abatyši a Vivině. Jedná se tedy o třetinu legendistických zpracování, a to výhradně o životy svatých panen-řeholnic (tedy životy z první části knihy). V ostatních případech, přestože jsou překlady legend v českém Suriovi obsaženy (alespoň v jeho vydání z roku 1696; o obsahu prvního vydání můžeme jen spekulovat, víme však, že druhé vydání bylo doplněno), použil Hussonius při sestavování svého souboru jiný zdrojový text, nebo si stejnou předlohu přeložil sám (hypoteticky lze uvažovat i to, že použil jiný překlad).

Vzhledem k předchozí pasáži je zde možná na místě připomenout, že v žádném případě nejde o posuzování věrohodnosti či časového zakotvení jednotlivých legend a ani zde nejde v první řadě o zjištění Hussoniových zdrojů (ačkoliv i to jsou výzkumy legitimní a nesporně zajímavé). Pro potřeby této analýzy představuje Hussoniův soubor – byť se původně jedná o legendy vzniklé v nejrůznějších dobách a jazycích – jednotný textový korpus, jehož kompaktnost je dána právě oním svrchovaným aktem sestavení různorodých textů do jediné sbírky v určité, nám známé době (roku 1630), v jednom (českém) jazyce a

---

<sup>182</sup> Laurentius SURIUS, *Vite sanctorum, to jest: Životové, skutkové, mučedlnictví, smrt a památka nejpřednějších svatých a světic božích, ze všech národův, stavův, řádův, zemí a časův, na všechny dni dvanácti měsícův přes celý rok pěkně spořádání a rozdělení... od velebného pátera Albrechta Chanovského z tovaryšstva Pána Ježíše na česko přeložení a před sedumdesáti léty ... vydání...*, Praha 1696.

pravděpodobně jedním autorem. V tomto rámci je zcela legitimní srovnávat text legendy o Anežce Římské např. s textem legendy o svaté Kláře, podobně jako je v jiném badatelském kontextu legitimní zkoumat jako celek třeba Suriovu sbírku.

Hussoniovo dílo však nemá ambice být kompendiem ani překladem či výběrem z jedné sbírky, jako tomu je u překladu Suria. Jedná se o hagiografický výbor specifický tím, že byly vybrány legendy podle jednotného věcného kritéria – a tím bylo panenství či panictví světic a světců. Některé legendy jsou oproti uvedeným zdrojům značně zkráceny, upraveny, popř. sestaveny z různých zdrojových textů. Jak tedy vypadá struktura Hussoniova díla? *Zahrada panenská* je rozdělena do tří samostatných oddílů: v prvním jsou shromážděny legendy o „svatých pannách klášterních“, ve druhém o „svatých pannách světských“ a třetí oddíl, z něhož je zachován jen začátek první legendy, byl zasvěcen svatým panicům. Na základě předmluvy lze hypoteticky uvažovat i o tom, že panické oddíly mohly být v knize – analogicky k oddílům panenským – také dva.<sup>183</sup> Každý oddíl obsahuje dvanáct legend, druhý oddíl je řazen tradičně podle data svátku. Podle dochované první strany třetího (panického) oddílu s počátkem života sv. Vavřince Justiniani (svátek 8. ledna) lze předpokládat, že i třetí oddíl byl řazen podle dat svátků. Přestože v prvním oddílu převažují legendy typu *vita* a ve druhém typu *passio*, nelze tvrdit, že by v prvním oddílu byly pouze životy vyznavaček a v druhém pouze životy mučednic. Kritériem je skutečně, jak uvádí Hussonius, život dané světice v klášteře, či mimo něj. V prvním oddílu tedy sice nenarazíme na mučednice, zato v oddílu druhém nalezneme mj. sv. Kunhutu, panenskou manželku císaře Jindřicha II., či sv. Lidvínu, světici upoutanou po většinu života na lůžko.

### ***3. 7. 1. Hussoniova předmluva – panenství obojího pohlaví***

Než začnu s rozbořem samotných legend, budu hledat odpověď na otázku, kdo byl u Hussonia pannou a jak je definováno panenství v textu předmluvy, která se zachovala

---

<sup>183</sup> „A protož z té příčiny i pannám i mládencům, svaté čistoty milovníkům, mnohé příklady, z nichžto ctnosti panenské vynikají na svatých pannách i panicích, duchovních i světských, před oči jako za Speculum v této knížce z rozličných autorův sebrané stavím.“ HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiiiia.

víceméně úplná. Panenství u Hussonia je na rozdíl od většiny předchozích autorů panenstvím obojího pohlaví – a to doslova: „*I ačkoliv se panenství (míním obojího pohlaví) Pánu Bohu velice líbí, avšak žádného on k němu nenutí...*“<sup>184</sup> Hussonius užívá paralelně pojmy „panenství“ a „panictví“, ovšem s tím, že panictví je vyhrazeno mužům, zatímco panenství se může vztahovat k mužům i k ženám – panicům i pannám. Za pojmem „panenství“ je vcelku dobře rozpoznatelný latinský termín „*virginitas*“, který se může – jak bylo již dříve uvedeno – vázat k mužům i k ženám. Tato „obsahová latinizace“ pojmu „panenství“ je zřejmá i z toho, že Hussonius o panenství hovoří, spolu s klasiky panenství sv. Cypriánem a sv. Ambrožem, v ženském rodě (*virginitas* je v latinské podobě femininum): panenství je zde charakterizováno jako sestra, vítězitelně, královna ctností či láska Boha všemohoucího.<sup>185</sup>

Panenství u Hussonia je obecně nadřazeným, z hlediska pohlaví indiferentním pojmem, jemuž jsou podřízeny pojmy „panic“ a „panna“ jako jeho specifické konkretizace pro jednotlivá pohlaví. Panenství je vlastní bez rozdílu pannám i panicům. Podívejme se nyní blíže, jak Hussonius s pojmem „panenství“ operuje při odkazech na autority a při překladech z jejich spisů. V citátu z textu sv. Bernarda čteme: „*Máloť tedy rozdílnější jest panenství od anjelův, jedině v tom, že se od anjela dělí štěstím, a ne ctností, a ač anjelská čistota šťastnější jest, avšak panenská čistota silnější uznána bývá, Bernardus...*“<sup>186</sup> Od andělů se tedy odlišuje panenství, ne panny.

V překladu oblíbeného výroku sv. Ambrože (*De virginibus*) vítězí panenství v těle (ne panna v těle jako u Klementa).<sup>187</sup> Pro srovnání zde uvedu oba překlady:

Klementův: „*Stav panenský převyšuje a přesahá způsob lidského přirození, skrze kteréž lidé podobí se andělům. Větší však jest vítězství panenské nežli andělské. Andělé zajisté živi jsou bez těla, ale panny v těle rytěrují a triumfují.*“

2. Hussoniův: „*Převyšuje panenství přirození lidského povahu, skrze kteréž lidé anjelům přirovnání bývají, avšak větší jest vítězství panenské nežli anjelské, neb anjelé krom těla živi jsou, panenství pak v těle triumfuje.*“<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiiib.

<sup>185</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiia.

<sup>186</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiib.

<sup>187</sup> KLEMENS, *Rozkoš*, fol. Fviiiia.

<sup>188</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiia–b.

Zajímavé je rovněž porovnání obou překladů s originálem: „*Supergreditur virginitas conditionem humanæ naturæ, per quam homines angelis assimilantur. Tertio, quod maximum est, super angelicam victoriam, maior tamen est victoria virginum, quam angelorum. Angeli enim sine carne vivunt, virgines in carne triumphant.*“

Jak je vidět, překlad citátu z textu sv. Ambrože potvrzuje úvodní hypotézu o tom, že pro Hussonia je klíčové pojetí panenství jako vlastnosti obou pohlaví. Proto se, pokud může, vyhýbá pojmu „panna“ jakožto feminnímu a dává přednost bezpříznakovému „panenství“.

Klemens překládá pojem „*virginitas*“ jako „*stav panenský*“ a pasáž „*virgines in carne triumphant*“ doslovně, tedy „*panny v těle rytěřují a triumfují*“ – pojmy „panenství“, „panna“ a „panenský stav“ jsou v jeho koncepci totiž spojeny výhradně se ženami. Naproti tomu pro Hussonia nastává při překladu uvedené pasáže „*virgines in carne triumphant*“ problém. Jak bylo uvedeno, panenství je pro něho stavem genderově nepříznakovým, společným oběma pohlavím, a proto nemůže výraz „*virgines*“ přeložit jako „*panny*“. Z toho úhlu pohledu je jeho překlad „*panenství pak v těle triumfuje*“ naprosto na místě. V těle nemohou triumfovat pouze panny, ale právě a jen panenství jako pojem zahrnující panny i panice. Podobně při výše uvedeném překladu výroku sv. Bernarda srovnává s anděly panenství, a ne panny. Čeština na rozdíl od latiny (a od angličtiny) neumožňuje vnímat pojem „panna“ jako genderově neutrální. Jak již bylo napsáno výše, i v latině je pojem „*virgo*“ sice pojmem vztahujícím se prvotně k ženám, ale jak ukazuje Kathleen Coyne Kelly na příkladu Tertullianova textu, je možné ho použít (v křesťanské tradici) i pro muže-panice (pro které nemá latina zvláštní výraz), zejména pak v plurálu – *virgines*.<sup>189</sup>

Nutno ovšem dodat, že v uvedeném citátu z pojednání sv. Ambrože je přece jen jedna zdánlivá jazyková past, které se Hussonius při vnímání panenství jakožto stavu společného oběma pohlavím nevyhнул (a nejspíše ani nemohl): sousloví „*victoria virginum*“ přeložil shodně s Klementem jako „*vítězství panenské*“. Ovšem jak Hussonius používá adjektivum „panenský“? Zdá se, a to nejen na základě uvedeného citátu, že toto adjektivum – podobně jako substantivum „panenství“ – užívá v případech, kdy hovoří souhrnně o pannách i panicích: „*A protož z té příčiny i pannám i mládencům, svaté čistoty milovníkům, mnohé příklady, z nichžto ctnosti panenské vynikají na svatých pannách i panicích, duchovních i*

---

<sup>189</sup> KELLY, *Performing Virginity*, s. 91–92.

*světských, před oči jako Speculum v této knížce z rozličných autorův sebrané stavím.*“ (Zdůraznila J. R.)

Adjektivum „panenský“ je tedy s největší pravděpodobností užíváno podobně genderově neutrálně jako pojem „panenství“. A právě tak je nutno ho číst v použitém citátu z textu sv. Bernarda. V češtině není toto užití inovativní, jak dokládá malý staročeský slovník, který vysvětluje pojem „panenský“ mj. jako náležící pannám i panicům.<sup>190</sup> Slovník je založen na středověkých textech, zdá se ovšem, že v novější češtině bude chápání adjektiva „panenský“ podobně různorodé, alespoň pokud srovnáme Hussoniův text s ostatními zde zpracovávanými texty, zejména pak s Klementem, Martinovským či *Korunkou*. V nich je panenství především atributem svobodných neprovdaných dívek a k nim se také vztahuje adjektivum „panenský“.

Hussonius však používá i pojmy „panický“ a „panictví“, a to když mluví o konkrétních panicích: „*Kristus Pán v stavu panickém živ jest byl ..., téhož pak sv. Jana pro panictví obzvláště nad jiné miloval.*“<sup>191</sup>

Zbývá tedy zjistit, jakým způsobem pracuje Hussonius s pojmy „panna“ a „panic“. V případě pojmu „panic“ je to naprosto jednoznačné – vždy se jedná o muže. S pojmem „panna“ („panny“) je to složitější. Je používám v citátech, kde Hussonius nemohl použít pojem „panenství“ (např. ve spojení „býti pannou“) a kde lze těžko posoudit, zda je možno vnímat pojem „panna“ jako zástupný pro panice a panny. Může být však také použit v konkrétních příkladech, které jsou genderově jednoznačné („*Odkudž znamenati můžeme, kterak panenství přenesmírně drahý jest a Pánu Bohu se velmi dobře líbí, poněvadž sám chtěl míti svou přeblahoslavenou matku pannou ...*“<sup>192</sup>). Mimo citáty a konkrétní případy užívá Hussonius nejčastěji jednoznačné spojení obou výrazů (tedy např. „panny a panicové svatí“).

Shrneme-li předchozí rozbor, dojdeme k závěru, že Daniel Hussonius, na rozdíl od Klementa či Martinovského, pracuje s výrazy „panenství“ či „panenský“ jako s pojmy genderově neutrálními, vztahujícími se k pannám i k panicům. Výrazy „panictví“ a „panický“ jsou jednoznačně vztaženy k panicovi (nikdy k panně). Méně jednoznačný je pojem „panna“/„panny“, kde (zvláště při překladech) Hussonius naráží na sémantickou

---

<sup>190</sup> *Malý staročeský slovník*, s. 294.

<sup>191</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiib.

<sup>192</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiiib.

nekompatibilitu latiny s češtinou, když v latině neexistuje termín významově totožný s českým výrazem „panic“. Pro Hussonia je tak typické užívání spojení typu „panny a panicové“, „panenství obojího pohlaví“ apod. všude tam, kde zdůrazňuje to, že panenství není vyhraženo jen jednomu pohlaví.

Co je však pro panenství podle Hussonia důležité, je tělo. Panenství „*v těle triumfuje*“. „*Kdežto v těle dosáhnouti chvály anjelské větší jest zasloužení nežli ji míti. Nebo anjelem býti, štěstí to jest, býti pak pannou, toť z ctnosti pochází ...*“<sup>193</sup> Tělo odlišuje panny a panice od andělů, odlišením od ostatních lidí je pak pro panny a panice symbolická čistota. Pošpiněnost – „*poškrvněnost*“ – jako opak čistoty se vztahuje opět (a pomocí stejného výrazu) na panny i panice. Panicové jsou ti, „*jenž se nepoškrvnili od žen, to jest těla žádosti*“, pro panny zas platí, že Pán Bůh „*poškrvněnou [pannu] korunovati nemůže*“. Zdá se tedy, že pohlavní styk má na panickou čistotu podobně zhoubný vliv jako na čistotu panenskou. Panenským atributem je čistota a uzavřenost. Hovoří-li se o panenské duši metaforicky (slovy Písma) jako o zahradě, pak je zdůrazněna její uzavřenost a bílé (zejména liliové) květy – na rozdíl od jiných metaforických duchovních zahrad, např. s červenými růžemi krvavého mučednictví či fíolami jakožto symbolem pokory svatých vyznavačů.<sup>194</sup> Zdůrazněno je vnímání panenské duše jako nevěsty Kristovy – s ohledem na předcházející výklad bychom mohli předpokládat, že se zde opět jedná o duše panen i paniců. Symbolickému sňatku panenské duše a Ježíše Krista se budeme věnovat v další podkapitole.

Z toho, co již bylo napsáno o Hussoniově předmluvě, je jasné, že pro tohoto autora je stav panenský nejpřednějším stavem – stavem, který chápe spolu se sv. Pavlem jako stav nejvyšší a nejlepší. Panenství je pro něj pokladem nevyčísitelné ceny, pokladem nad všechny poklady světa a jeho hodnotu nelze vyjádřit zlatem, stříbrem, perlami či drahým kamením. Tuto hodnotu však má panenství pouze jako trvalý stav, v němž jsou panny a panicové odhodláni setrvat – není přechodným stavem svobodných dívek. Hussoniova kniha je především návodem (zrcadlem – „*speculum*“) k dosažení trvalého panenství a životy svatých panen a paniců mají být příkladem k následování pro členy církevních řádů i pro adepty řeholního života. Alespoň tak lze interpretovat následující pasáž: „*A protož z té příčiny i pannám i mládencům, svaté čistoty milovníkům, mnohé příklady, z nichžto*

---

<sup>193</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiiib.

<sup>194</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiia.

*ctnosti panenské vynikají na svatých pannách i panicích, duchovních i světských, před oči jako za Speculum v této knížce z rozličných autorův sebrané stavím. Kteroužto jak pobožným rodičům k napomenutí a bedlivé stráží nad dcerkami jich milými, tak i pannám poctivým a panicům k následování šlepějí svatých panen a panicův uzkou cestou do nebe krácejícím a svadbě Beránka sloužiti příhodně může.*<sup>195</sup>

O tom, že jediný dochovaný exemplář Hussoniova spisku byl recipován v klášterním prostředí, svědčí i četné přípisky v konvolutu: „*Cné, šlechtné, Pánu Bohu odané panně Lidušce do Mostu do kláštera panenckýho*“ na fol. Eviiiib, exaltovaná modlitba „*Přijď, můj choti Ježíši, můj ženichu, o, láska má nejkrásnější, tobě dávám tělo, duši*“ na přídeští či vlastnická poznámka zmiňující jakousi sestru Bernardinu Vitovou z konventu sv. Anny.

Je zjevné, že životy svatých panen byly v ženských kláštorech čteny, ale další otázka zní, proč nebyly do zachovaného konvolutu nikdy vevázány i životy svatých paniců, přestože byly integrální součástí Hussoniova díla (konvolut je v původní vazbě). Že by svatí panicové v tomto prostředí nebyli již tolik aktuální? To by přímo odporovalo závěru o provázanosti, ne-li totožnosti svatého panenství a panictví u Hussonia. Nebo jinak řečeno, chápal-li Hussonius duchovní panenství obojího pohlaví jako jednotné, osoba, která rozhodovala o svázání dochovaného exempláře, již zřejmě nikoliv. A to k naší škodě, protože otázka, kdo byli svatí panici podle Hussonia, specifictí svým panictvím, pro nás tím pádem zůstane (s výjimkou sv. Vavřince Justiniani) záhadou.

### **3. 7. 2. Svaté panenství**

Nemáme-li k dispozici Hussoniův výběr svatých paniců, zůstává nám k bližšímu rozboru výběr 24 svatých panen, vybraných Hussoniem právě na základě jejich panenství – nejprve dvanáct panen klášterních (tedy řeholnic) a poté dvanáct panen světských. Které to jsou a jak jsou seřazeny, ukazuje následující tabulka:

---

<sup>195</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiiiia.

Číslo	Dvanácte historií o svatých pannách Pánu Bohu posvěcených a oddaných	Druhých dvanácte historií o svatých pannách světských
1	Život svaté Aldegundy abatyše	Svaté panny Aněžky (tj. sv. Anežky Římské)
2	Život sv. Kolety panny (tj. sv. Kolety Bolet)	svaté panny Juliany (tj. sv. Juliány z Nikomedie)
3	Život svaté panny Kedruty (tj. sv. Gertrudy z Nivelles)	svaté panny Kunekundy (tj. sv. Kunhuty)
4	Život svaté panny Eusebie Hamaticenské	Svaté panny Lidvidy (tj. sv. Lidvíny)
5	O Blahoslavené Juliáně, panně Kornelienské (tj. sv. Juliány z Cornillonu)	Svaté panny Dympny
6	Život svaté panny Anežky <i>de monte Polintiano</i> (tj. sv. Anežky z Montepulciana)	svaté panny Markéty (tj. sv. Markéty z Antiochie)
7	Život svaté panny a abatyše Oportuny	svaté panny Zuzany
8	Život svaté panny Lutgardy z Brabantu (tj. sv. Luitgardy z Tongeren)	o svaté panně Voršile
9	O svatý Bertě abatyši (tj. o sv. Bertě z Artois)	svaté panny Cecilie
10	Život svaté panny Kláry (tj. sv. Kláry z Assisi)	O svaté panně Kateřině a mučedlníci (tj. o sv. Kateřině Alexandrijské)
11	O svaté Vivině (tj. o sv. Vivině z Oisy)	O svaté panně Barboře mučedlníci Kristové
12	O svaté panně Školastice	Svatá Lucie

Je-li rozhodujícím kritériem pro výběr do souboru světic panenství, pokusím se na prvním místě ukázat, jakým způsobem je panenství světic v textech legend prezentováno a jak se případně (a zda vůbec) liší panenství světic klášterních a svatých panen světských. Začnu zde opět od Hussoniovy předmluvy. V ní je panenství především panenstvím těla, a to neposkvřněného těla, které odlišuje panny (a panice) od andělů, a také panenstvím duše, uzavřené zahrady bílého kvítí – nevěsty Kristovy.

Ovšem takto chápaná dualita panenské duše a panenského těla není úplně jednoznačná, jak zdůrazňuje práce Caroline Walker Bynum.<sup>196</sup> Bynum tvrdí, že tělo a duši nelze chápat podle striktně binárního systému. Pokusme se přesto analyzovat na příkladu textů Hussoniových legend problém panenského těla, nebo chceme-li, panenství v těle. Zajímá nás, jakým způsobem je zde tělesné panenství světic zmiňováno, jak je čtenáři sdělováno, že světice jsou panny, jestli je panenství světic nějakým způsobem zpochybňováno a jakou tato případná zpochybnění či napadení panenství hrají roli v příslušném textu. Nejčastěji přítomnou vypravěčskou strategií (zvláště v textech o klášterních pannách) je naprostá nezpochybnitelnost panenství světic. Světice jsou v textu prostě panny – není zde vůbec nastolena situace, která by toto panenství ohrožovala, panenství světice nebylo nikdy napadeno, není důvod je zpochybňovat či o něm vůbec

<sup>196</sup> Caroline Walker BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1988, např. s. 294.

uvažovat: panenská světice v útlém věku vstoupila do kláštera, od mládí se vyznačovala panenskými ctnostmi atd.

### 3. 7. 3. *Ohrožené panenství – anděl jako strážce a ochránce*

*„Dobřeť se tedy anjel k panně posílá, neb vždycky anjelům příjemné jest panenství“<sup>197</sup>*

Druhou vypravěčskou strategií je nastínění možného ohrožení panenství světice a popsání způsobu, jakým ohrožená světice vyvázla se zachováním panenského stavu. Klasickou situací potenciálně ohrožující panenství světice je sňatek – ať už domluvený příbuznými či nabídnutý budoucí světici možným ženichem (v mučednických legendách obvykle pohanem). Panna pak možnému sňatku uniká – v legendách o klášterních pannách útekem do kláštera (v jednom případě cestě do kláštera předchází přesvědčení ženicha k mnišskému životu), v mučednických legendách pak prostřednictvím mučednické smrti (zdůrazněn je zde mystický sňatek s Ježíšem Kristem).

Možnou cestou je i uzavření tzv. čistého manželství, tedy manželství, v němž se manželé zdrží pohlavního styku, a světice tedy zůstává pannou. Manželství jako takové však v těchto legendách zůstává situací ohrožující panenství světice, a proto musí být čisté manželství náležitě zdůvodněno. U Hussonia se vyskytuje ve dvou legendách – v legendě o sv. Cecílii a v životě sv. Kunhuty (Kunekundy), svaté manželky císaře Jindřicha II. Jakým způsobem je zachování panenství ve svatém manželství traktováno? V textu legendy o sv. Kunhutě se nacházejí dvě pasáže týkající se panenství svaté císařovny. První z nich se týká zázraku, který očistil Kunhutu z křivého nařčení ze ztráty panenství (resp. manželské a panenské poctivosti). Hussonius píše toto: *„I stalo se, že někdy po čase původem zlých a nešlechtných lidí svatá panna císařovna v domnění byla u císaře, jako by poctivost manželskou a panenskou prohrala. I rozhněval se Jindřich císař, kterýž ne pánem, ale ochráncím její čistoty byl. Panna když se vylouvala a své nevinnosti Pána Boha za svědka brala, avšak nicméně jí věřeno nebylo. K dokázání svého panenství z rozkazu*

---

<sup>197</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Aiiiib.

*císařského na rozpálených radlicích bosýma nohama sem i tam chodila, žádné nejmenší škody netrpíc, zlostné žalobníky své zahanbila a u císaře velikou lásku sobě zejskala.*“<sup>198</sup>

Druhé potvrzení Kunhutina panenství pak vydal před smrtí její manžel: „*Když pak sv. Jindřich z tohoto světa sjíti měl, povolal přátel manželky své a jim pověděl, že jakož jest svou manželku pannu od nich přijal, tak že jim zase tůž pannu neporušenou odevzdává a poroučí.*“<sup>199</sup>

V obou textech stojí za zmínku úloha císaře Jindřicha, manžela světice, který je výslovně nazýván ochráncem panenství své manželky, ovšem nikoliv pánem (tím je zřejmě Ježíš Kristus, jemuž jsou panenské duše zaslíbeny). Jindřich tedy jako ochránce a správce podává před smrtí svědectví o tom, že panenství bylo zachováno. Na svědectví samotné světice zde nezáleží (naopak, k obhájení její výpovědi je zapotřebí zázrak). Je zajímavé, že podobnou úlohu ochránce panenství zastává v legendě o sv. Cecilii anděl. Ten strážil Cecilii i po sňatku – dosud nepokřtěný manžel není dostatečnou zárukou ochrany panenství budoucí světice: „*První pak noc své svadby k ženíchovi takto promluvila: ‚Já jsem, ó, Valeriáne, pod ochranou anjela, kterýž mého panenství brání, protož hled, aby se nětčeho nedopustil proti mně a Pána Boha na sebe nerozhněval.‘ Valerián netoliko se jí nedotekl, ale také slíbil, že jestli mu anjela svatého ukáže, že křest svatý na sebe vezme. A když jemu Cecilia odpověděla, že to bez přijetí křtu býti nemůže, žádál pokřtěn býti. ... Pokřtěn tehdy jsouce Valerián, k Cecilii se navrátil a našel ji Pánu Bohu se modlicí a při ní anjela velmi krásného a bleském obklíčeného.*“<sup>200</sup>

Když se podíváme na ostatní legendy, nacházíme anděla jako průvodce a ochránce svaté panny i v některých dalších z nich:

- v legendě o sv. Anežce z Montepulciana přijímá světice od anděla svátost oltářní;<sup>201</sup>
- sv. Oportunu doprovází anděl do kláštera;<sup>202</sup>
- sv. Luitgardu vedou dva andělé k přijímání, když nemůže sama chodit;<sup>203</sup>
- sv. Bertě ukázal anděl místo pro vystavění kláštera;<sup>204</sup>

---

<sup>198</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Fvia–b.

<sup>199</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Fvib.

<sup>200</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Hviia–b.

<sup>201</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Diib.

<sup>202</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Diiiib–Dva.

<sup>203</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Dviiiib.

<sup>204</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Eib.

– sv. Anežku Římskou ochránil anděl před ztrátou panenství v nevěstinci, přičemž vzkřísí dokonce i Anežčina nápadníka, který byl zabit d'áblem poté, co se pokusil Anežku v andělské přítomnosti znásilnit;<sup>205</sup>

– anděl pomáhá v nemoci i sv. Lidvíně, které mimo jiné přinese hůlku z vonného dřeva na odhánění zlých duchů, ovšem také na odtahování a zatahování závěsů u lůžka;<sup>206</sup>

– popravčí sv. Markéty vidí světicí obklopenou množstvím andělů;<sup>207</sup>

– modlící se sv. Zuzanu zachrání anděl před znásilněním;<sup>208</sup>

– sv. Cecilii, jak už jsem výše uvedla, chrání anděl po sňatku;

– v legendě o sv. Kateřině anděl rozbíjí kolo, na které je uvržena.<sup>209</sup>

Anděl se tedy objevuje v deseti z dvaceti čtyř Hussoniových legend, což už je velmi významné číslo. Pokud si však připomeneme Hussoniovu předmluvu, která právě se srovnáním panenství a andělů pracuje, není to až tak překvapivé. Řečeno s Hussoniem, andělé jsou k pannám posíláni... Pokud tuto logickou vazbu obrátíme, je výskyt anděla v textu o svaté panně velmi výrazným „posvěcením“ jejího panenství, byť by se jednalo o panenství jakkoliv ohrožené. Právě proto je tak zdůrazněna zázračná andělská přítomnost u panenských mučednic ohrožených znásilněním (sv. Zuzany a sv. Anežky Římské). Anděl se objevuje „obklíčený bleskem“, který znemožňuje přiblížit se ke světicí se špatnými úmysly; světlo obklopující pannu vzbuzuje úctu a bázeň. Pokud není varování uposlechnuto, je násilník usmrcen (jako v legendě o sv. Anežce Římské), ovšem ne přímo andělem, nýbrž d'áblem. Anděl je tedy ochráncem panenství ve smyslu vzbuzování respektu a víry v Boha: „*když jeho tovaryši do té komory vešli a pro blesky, přítomnost anjela Pánu Bohu slávu vzdali i se vši uctívostí zase vyšli ...*“;<sup>210</sup> ale není a nemůže být původcem násilí – jeho úlohou je pannu bránit, ne zabíjet nepřátele. Andělé jsou také dokladem výjimečnosti svatých panen (jako v legendě o sv. Markétě). V legendách o klášterních světicích vystupují andělé spíše v úlohách pomocníků či průvodců při náboženských úkonech, často spojených s přijímáním, ale i zde je jejich pomoc v nemoci či doprovod neklamným znakem panenství či výjimečného panenství jejich svěřenkyňě.

---

<sup>205</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Fiib.

<sup>206</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Giia.

<sup>207</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Hia.

<sup>208</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Hiiia.

<sup>209</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Jiiib.

<sup>210</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Fiib.

Textem předmluvy a texty jednotlivých legend nám Hussonius sděluje, že panny a andělé patří k sobě. Otázkou zůstává, jak tomu bylo u paniců.

Ovšem je tu ještě jeden problém: sv. Berta abatyše nebyla z našeho hlediska pannou, ale vdovou, klášter založila a vstoupila do něj se svými dcerami až po smrti svého manžela Sigifrida. Je otázkou, proč vůbec Hussonius tuto legendu do souboru zařadil. Možná Bertino ne-panenství prostě nezaznamenal, nebo bylo rozhodující určení díla pro adepty řeholního života, mezi nimiž nebyly vdovy výjimkou. Za zamyšlení však také stojí sama narativní struktura této legendy (přejaté z českého překladu Suria). V legendě je přítomen anděl, který je, jak už víme, častým průvodcem panen (i když se samozřejmě jako Boží posel nemusí zjevovat pouze pannám a panicům), ale vyskytuje se zde také zmínka o tom, že Berta spolu se svými dcerami „*nebeskému ženichovi sloužila*“ – a být nevěstou Ježíše Krista je opět vyhrazeno pannám, resp. panenským duším. Berta je tudíž narativní strukturou legendy konstruována jako panna.

#### 3. 7. 4. *Panenství asketické*

Dalo-li se panenství Hussoniových světských panen označit jako panenství ohrožené, lze panenství světic klášterních s trochou nadsázky označit jako panenství asketické, a to především ve vztahu k jídlu a spánku. Přísné posty či jinou formu askeze zmiňuje hned osm z dvanácti legend o svatých řeholnicích, čili všechny, které více popisují ctnosti a životní osudy světic a nejsou jen krátkou zmínkou o založení kláštera a jeho fundátorce.

– sv. Aldegunda se postila;<sup>211</sup>

– sv. Koleta trápila své tělo posty, bděním, chladem, žíněným oděvem i strohým lůžkem;<sup>212</sup>

– o sv. Kedrutě se dozvídáme, že byla kvůli neustálým postům a nočnímu bdění fyzicky oslabená;<sup>213</sup>

– sv. Anežka z Montepulciana krotila své tělo posty (patnáct let prý jedla pouze chléb a pila vodu), bděním i spaním na zemi;<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Bib.

<sup>212</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Cib.

<sup>213</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Cvb.

– postila se i sv. Oportuna, která své ustavičné posty prý zdůvodňovala takto: „*Adam (prý) poněvadž z stromu zapověděného jedl, byl z ráje vystrčen, my pak musíme skrze posty do něho vcházeti*“;<sup>215</sup>

– sv. Luitgardě přikázala dlouholetý půst jako pokání za hříchy albigenských sama Panna Marie;<sup>216</sup>

– pro sv. Bertu je půst cestou k Bohu;<sup>217</sup>

– dopodrobna je vylíčen asketický život sv. Kláry, jejíž asketické praktiky musel zmírňovat sv. František.<sup>218</sup>

K těmto světicím z první (klášterní) skupiny můžeme přiřadit ještě sv. Lidvínu, která zázračně (byť z větší části nedobrovolně) hladověla přes třicet let.<sup>219</sup>

Kdybychom se chtěli vyjádřit lapidárně, můžeme prohlásit, že zatímco mučednice pro víru a Ježíše Krista absolvují bití, tělesná mučení a nakonec mučednickou smrt, klášterní světice trápí svá těla hladem, v menší míře i jinými formami askeze (nedostatkem spánku, žíněným oděvem atd.). Oba tyto rysy, tedy tělesné mučení, resp. mučednická smrt a tělesná utrpení spojená s askezí, bývají často interpretovány shodně: jako individuální forma *imitatio Christi*, tedy vnitřního prožívání, nápodoby utrpení Ježíše Krista,<sup>220</sup> ztotožnění se s jeho tělesným utrpením, s jeho obětí, která nejenže přivede panny ke spasení, ale má možnost působit i na okolí, a to tělesně (např. formou zázračného uzdravování) i duchovně. Caroline Walker Bynum píše např. o mystičce Kateřině z Janova, jejíž asketické praktiky mají sílu vysvobozovat duše z očistce.<sup>221</sup> Podobně u Hussonia můžeme v legendě o sv. Luitgardě číst, jak její půst pomáhal mírnit hněv Boha vůči kacírům (albigenským). Součástí legend o mučednicích bývají i scény, v nichž utrpení

---

<sup>214</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Diia.

<sup>215</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Dva–b.

<sup>216</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Dviib–Dviiia.

<sup>217</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Eib.

<sup>218</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Eiiiib–Eiiiiia.

<sup>219</sup> HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Gia–Gib.

<sup>220</sup> Srov. např. SALIH, Performing Virginity. BYNUM, *Holy Feast*. K ohrožení sexuálním násilím jako formě *imitatio Christi* srv. Kathryn GRAVDAL, *Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law*, Philadelphia 1991, s. 24.

<sup>221</sup> BYNUM, *Holy Feast*, s. 180.

a zázraky kolem mučednic obrátí na víru řady dalších, kteří však vzápětí zemřou mučednickou smrtí.

Je ovšem askeze spojená převážně s jídlem specifickým rysem panenských světic? Přijmeme-li výzkumy Caroline Walker Bynum, jsou hladovění i zázraky spojené s jídlem (ale také s eucharistií) záležitostmi genderově specifickou. Zatímco v legendách o mužských světcích je hladovění vyhrazeno především poustevníkům, je u ženských světic záležitostí naprosto běžnou.<sup>222</sup> Bynum to vysvětluje tradičním spojením ženy a jídla. Ženy mají možnost jídlem disponovat, připravovat ho, rozdělovat, ale také ho odmítat nebo rozdělovat jako almužnu chudině.<sup>223</sup> Ukazuje to i na příkladu sv. Františka a sv. Kláry, tedy dvou velmi blízkých světců – kde sv. František uděluje peněžní almužnu nebo oděv, rozděluje sv. Klára jídlo.<sup>224</sup> Nepřekvapí tedy ani zázraky spojené s jídlem (zázračné rozmnožení jídla, nakrmení zástupů) u svatých panen – v Hussoniově díle např. v legendách o sv. Kláře<sup>225</sup> či o sv. Lidvíně.<sup>226</sup>

Jídlo je tedy věcí, kterou světice disponují; stejně jako ho mohou rozdávat chudým, je v jejich moci ho v rámci askeze odmítat. Navíc lze odmítání jídla chápat jako kontrolu těla – to může být manipulováno rodinou či okolím a askeze může hrát roli obrany proti vnucovanému sňatku. Askeze může být i projevem odmítnutím ženského těla spojeného se sexualitou. Askezi lze interpretovat také jako cestu k duchovní mužskosti, tedy pokud přijmeme dualistický model, ve kterém tělesné je ženským a duše mužským elementem. Bynum se však ve své práci takovéto interpretaci spíše brání. Podle ní nelze hladovění

---

<sup>222</sup> BYNUM, *Holy Feast*, s. 74–76.

<sup>223</sup> BYNUM, *Holy Feast*, s. 190–192.

<sup>224</sup> BYNUM, *Holy Feast*, s. 98–100.

<sup>225</sup> „Jednoho času neměla více, toliko jediný chléb. Když pak hodina a hlad pokrmův vyhledával, své šafářky aneb klíčnice zavolavši, rozkázala, aby chléb dělila a polovici ho bratřím odeslala. Druhou pak polovici mezi padesáte sester rozdělila. To když činila, chléb v rukou jejích tak rostl, že padesáte osob od té polovice chleba hojně až do sytosti nakrmeno bylo a jedna každá dobrý díl ho dostala.“ HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Eiiib.

<sup>226</sup> „Jedné chvíle přihodilo se, že sousedé čtvrt od krávy jí darovali k nakrmení chudých. Z té když její služebnice neb děvečka částku s hrachem uvařila, třidceti tím domů nakrmila a nasýtla. Pročež jedna k Lidvidě řekla: ‚Ej, my jsme podlé tvého rozkazu masem tím a hrachem třidceti domů nakrmili a nasýtli, avšak nic z hrnce neubýlo.‘ Na to hned ona odpověděla: ‚To jest Bůh ne podlé mé zásluhy, ale podlé své dobroty učinil. Zdalíž jest sám nepověděl: »Dávejte a bude vám dáno?«“ HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Giib.

jednoduše interpretovat jako odmítání těla a upřednostňování duše. Tělo je podle ní důležitou podmínkou spasení a tělesná askeze je spíše přitakáním Kristovu lidství, jeho utrpení. Utrpení asketiček je, jak bylo již řečeno, ztotožněním se s Kristem, formou *imitatio Christi*, cestou radostné bolesti vedoucí ke spáse.<sup>227</sup>

Shrneme-li tedy předcházející pasáž, nabízejí se nám dvě zdánlivě se rozcházející interpretace. První z nich je založena na duálním systému ve vnímání těla jako ženského prvku a duše jako mužského prvku. Hladovějící asketické panny se obracejí k Bohu a získávají tím „mužské“ kvality, jsou tedy podobně genderově alternativní jako mučednice u Sarah Salih. Svaté řeholnice opouštějí rovinu dobově pojímané ženskosti. Druhá interpretační možnost je postavena na předpokladu, že trýznění těla vychází z niterného vztahu k Ježíši Kristu jakožto potenciálnímu manželů a milenci. V textu samotném nacházíme celou řadu dokladů o tom, že umrtvení a trýznění těla je způsobem, jak se zalíbit nebeskému ženichovi, způsobem zkrácení cesty k Bohu. Utrpení těla pak je pro světice osobním *imitatio Christi*, napodobením utrpení Ježíše Krista, trpěním pro Boha, jako když se Ježíš obětoval pro lidi. Kristus je pro světice ženichem a milencem, kvůli němuž odmítají světské sňatky a o němž hovoří jazykem milenky, ochotné obětovat vše pro svého vyvoleného. Odmítnutí těla a přijetí askeze (u klášterních světic) či fyzického utrpení (u mučednic) je výrazem heterosexuální lásky, přestože se jedná o symbolický sňatek panenské duše.

Proč tedy píšou o zdánlivém rozporu? Rozpor dvou interpretačních rovin se nachází dle mého názoru jediné v binárním rastru modernistického diskurzu, kde existují pouze dva póly: „mužský“ a „ženský“, ke kterým lze přiřadit pojmy „maskulinita“ a „feminita“, můžeme hovořit pouze o dvojnásobném genderu atd. Naproti tomu je zde také možné hovořit o panenství jako formě alternativní feminity, chceme-li jako o alternativním genderu (genderech), které stojí mimo póly „mužský“ a „ženský“. Pohybují se na škále mezi těmito póly. Klášterní panny umrtvují své tělo, vzdělávají se v teologii, a zároveň se vyjadřují jazykem heterosexuální lásky, jejímž objektem je Ježíš Kristus. Připomeneme-li si texty Klementa a Martinovského, vidíme, že u nich je panenství zcela jasně ženství, jejich svět je světem duálním. Panenství nestojí mimo tento systém. Právě proto, že tomu tak je, dochází v Klementově textu ke zdánlivě tak nelogickému sousedství pasáží obhajujících teologické panenství a panenství měšťánské.

---

<sup>227</sup> BYNUM, *Holy Feast*, s. 237–246.

Ale vraťme se na samý začátek, tedy ke studii Sarah Salih, která definuje panenství středověkých světic jako alternativní gender, a ke kapitole *Oxymoronic bodies* z rozsáhlejší práce Kathleen Coyne Kelly.<sup>228</sup> Nabízí se zde totiž logická otázka: Pokud lze chápat panenství světic jako alternativní gender, jak je tomu s panici? Jak lze genderově uchopit panenství svatých paniců? Kelly se, jak jsem již uvedla v úvodní části, přiklání k názoru, že mužské panenství (panictví) mělo jiný charakter než panenství ženské. Svatí panici, přestože jsou podle Kelly popisováni jiným jazykem než typičtí mužští hrdinové, se vyznačují jistými maskulinními ctnostmi. Přestože jsou tedy panicové genderově alternativní, nejedná se o totožnou alternativu jako u panen. Je otázkou k jaké závěry by přinesla analýza Hussoniových nedochovaných textů, nicméně nám tato pasáž může sloužit jako východisko k rozboru textu Francoise Delacroix Hortulus Marianus, který pro nás může sloužit jako příklad textu, ve kterém lze zkoumat problematiku raněnovověkého panictví v takové šíři v jaké nám to nedovolila neúplnost Hussoniova textu.

---

<sup>228</sup> KELLY, *Performing Virginity*, s. 91–118.

### 3. 8. PANICOVÉ V ZAHRÁDCE MARIE, MATKY BOŽÍ – DUCHOVNÍ SŇATEK

#### 3. 8. 1. Duchovní cvičení pro ctitele Panny Marie

Delacroixův text *Zahrádka Marie, matky Boží*<sup>229</sup> je opět žánrově textem zcela odlišným. Jedná se o text vyzývající k mariánské úctě a nejen to, jedná se o návod, jakým způsobem úctu Panně Marii řádně prokazovat. Je návodem k barokně pojeté zbožnosti charakteristické individuálním prožitkem, rozjímavou modlitbou, je textem plným aluzí a metafor. Text samotný pochází z jezuitského prostředí, kde měla, podobně jako v jiných řádech, úcta k Panně Marii svou řádově specifickou podobu.<sup>230</sup> Jak lze tedy na základě tohoto rozsáhlého textu zkoumat raněnovověké panictví? Je-li dobově obvyklou formou uctívání Krista, Panny Marie či světců členství v náboženských bratrstvech, je pro jezuitu typické zakládání mariánských bratrstev pro studenty jezuitských gymnázií.<sup>231</sup> Podle předmluvy se zdá, že Delacroixův text byl v první řadě určen jim – alespoň tak lze interpretovat vyzdvihnutí zájmu Panny Marie o studenty svobodných umění (a to přesto, že autor nevylučuje čtenáře obojího pohlaví).<sup>232</sup>

V názvu díla opět stojí zahrada. V předchozích analyzovaných dílech je při užití metafory zahrady rozhodující odkaz na Píseň písní, v tomto textu je pro charakteristiku zahrady rozhodující citát: „*Pojďte ke mně všickni, dí Blahoslavená rodička Boží, kteří*

---

<sup>229</sup> François de la CROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží. Tj. Rozliční způsobové, jakby křesťané náležitě ctíti mohli přeblahoslavenou pannu Marii, matku Boží. Nejprv od ctihodného Františka dela Croix v latinském jazyku vydaná, nyní pak všem milovníkům a milovnicím též blahoslavené panny a rodičky Boží k vzbuzení a k rozmnožení též panenské cti a pobožnosti v českém národu na česko přeložená*, Praha 1630.

<sup>230</sup> Srv. Veronika ČAPSKÁ, *Spiritualita servitů z genderové perspektivy. Příspěvek ke zkoumání podob barokního mariánského kultu na příkladu specifického řádového modelu*, in: Martin NODL – Daniela TINKOVÁ (edd.), *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007, s. 71–93.; Walther SCHÖPSDAU, *Mariologie und Feminismus*, Göttingen 1985.

<sup>231</sup> Srv. Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.

<sup>232</sup> „*Ačkoli pak žádnému se cesta do této nebeské zahrádky nezavírá, však obzvláštní k tomu milost a schopnost došly sou panny, panicové a nejvíceji mládenečkové, ješto celý svůj mladý věk a literní a poctivá umění jsou oddali, a to proto, že jakési velmi blízké jest vespolek spříznění svobodného umění a Marie Panny pobožnosti cvičení...*“ DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Aiiia–b.

*jste požádali mne, poděte a z ovotce kvítí mého nasytě se.*“<sup>233</sup> Zahrádka (ne tedy zahrada) Panny Marie je u Delacroixe místem, kde neklidná duše nalezne klid, útěchu a odpočinití, místem klidu a náboženského rozjímání. Do zahrádky mohou vstoupit všichni – podmínkou omezující vstup jsou v zásadě jen tři vlastnosti, bez nichž se oddaný ctitel či ctitelka Panny Marie nemůže obejít: horlivost, stálost a opatrnost. Zahrádka Panny Marie, jak bylo řečeno, přináší duchovní útěchu. Tuto útěchu a duchovní naplnění symbolizuje pět květin, které mohou ctitelé Panny Marie v zahrádce trhat, nasytit se a potěšit se jejich vůní a krásou. V zahradě nalézají křesťanská duše tyto květiny: fiala je květinou pokorné uctivosti, růže milování a důvěrnosti, „*lilium*“ dokonalé pobožnosti, kvítky „*jacintičky*“ (tj. hyacinty) „*všeliké poslušnosti aneb ochotného posluhování*“, „*kvítky sluncové*“ „*dokonalého života následování*“. Záhonky se jmenovanými květinami mají představovat duchovní cvičení, tedy návody na přípravu k uctění Panny Marie, návody různých způsobů přiblížení se k Panně Marii, aby prováděné modlitby či jiné formy úcty (např. pouť) měly odpovídající dosah a Královnu nebes neurážely. Cvičení rozvržená do kapitol se věnují přípravě ctitele Panny Marie z mnoha úhlů, které jsou identifikovány právě s květinami – vlastnostmi oddaného ctitele Panny Marie. Základní cvičení jsou rozvržena takto: v první kapitole (záhonku fial symbolizujících pokoru a uctivost) je ctitel Panny Marie poučen, jakým způsobem zdravít Pannu Marii (tj. přednášet základní modlitbu Zdravas Maria, tedy pozdravení andělské), jakým způsobem uctívat mariánské obrazy, jak mít v úctě jméno Maria, jakým způsobem navštěvovat místa spojená s kultem Panny Marie. Na tomto místě nacházíme dokonce jakýsi ideální itinerář poutní cesty mariánského poutníka podle připomínky jednotlivých dnů – zde má pobožný poutník na výběr hned z několika variant, z nichž jedna je připomínkou světců-mužů, oddaných ctitelů Panny Marie (poutník si má v jednotlivé dny v týdnu vyprositi jejich doprovod), druhou variantou je v jednotlivé dny v týdnu připomínka života Panny Marie (od navštívení sv. Alžběty, doporučované na pondělí, po nedělní rozjímání nad nanebevzetím Panny Marie). Dále se kapitola věnuje úctě k samotné Panně Marii, kde vysvětluje, že jí náleží pocta vyšší než ostatním světcům tzv. *hyperdulia*, slovy českého překladatele „pocta nadslužebničná“<sup>234</sup> a vysvětluje, jakým způsobem totu poctu vykonávat atd.

---

<sup>233</sup> DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Aiii.

<sup>234</sup> Srv. ČAPSKÁ, *Spiritualita servitů*, s. 71; Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 15–16.

Druhá kapitola, *Záhonček zahrádky panny Marie, záhonček růžový*, je věnována cvičení k milování Panny Marie.<sup>235</sup> Ctitel je nabádán k rozjímání o vnější i vnitřní kráse a dokonalosti Panny Marie, o jejím milosrdenství a nekonečné dobrotě. V jednotlivé dny v týdnu může rozjímat o Panně Marii různým způsobem – v pondělí jako o královně, štedré dobrodinice, v úterý může rozjímat o neuctívačích Panny Marie, středa je určená boji s nepřáteli (d'áblem, světem a tělem) a Panně Marii jako pomocnici v boji s pokušením apod.<sup>236</sup> Stejně jako Pannu Marii má její ctitel milovat i její blízké – tedy nejen Ježíše Krista, ale také sv. Josefa, sv. Jáchyma či sv. Annu. Všechna tato rozjímání mají vést ke stále větší lásce k Panně Marii.

Třetí kapitola, *Záhonček bílého lilium*, je věnována obětování se Panně Marii. Ovšem toto obětování se je určeno jen těm nejoddanějším a především nejčistším.<sup>237</sup> Kapitola je především návodem pro tyto oddané ctitele, jakým obětování provést, ať už individuálně, prostřednictvím některého mariánského bratrstva, nebo vstoupením do některého z řádů. Hovoří-li Delacroix na tomto místě o nejčistších, nemluví výslovně o panicích a pannách, – koneckonců Panně Marii se obětovali (v prostředí mariánských bratrstev) nejen oni –, ale autorem uvedené příklady obětovavších se ctitelů a ctitelek odkazují pouze na panenské ctitele a ctitelky. Typickým příkladem je mládenec-panic, jehož si Panna Maria odvedla za prokázanou úctu v den jeho svatby.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> „Teď se ti již milá duše křesťanská jinší kvítek v zahrádce Panny Marie ukazuje, totiž růže, milování panenského, budeš-li jej pobožně, bedlivě a stále trhati, nepochybují, že budeš moci nejkrásnější a vůni nejlíbivější rodiče Boží vínek navítí. Především o to starati se máš, aby srdce tvé co může býtí nejlahodnějším milováním k Panně Marii se vši mocí svou rozněcoval a jako nějakým nebeským ohněm rozpaloval, vzláště ranního času, když sebe i své věci jí poroučíš, tehdo aby trval v rozjímání a vzhlídal se očima a myslí jak v kráse dokonalosti její, tak v velikosti milosrdenství jejího ke všem lidem. Nebo tyto dvě věci jsou jistý podnět a potrava ohně tohoto Božího milování k osobě její.“ DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Hiiiiia.

<sup>236</sup> DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Kiiiiia.

<sup>237</sup> „Zahrádky Panny Marie záhonček třetí a jest kvítí lilium nejbělejšího. V kterémžto záhonečku se obsahují cvičení vlastně těch duší, kteréž podobenstvím nejčistšího lilium, čistotou života a bělosti žádosti srdečných se blištící obzvláštěm způsobem sebe samých blahoslavené Panně Marii k službám odevzdávají.“ DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Mva.

<sup>238</sup> „...též lásky pocítí, kterou pocítí jakýsi rozpustilý a všecken zoufalý mládenec, v tom samém toliko pochvaly hodný, že čistoty těla se nespouštěl. Ten když byl všecken svůj podíl a statek kvašením a veselením prohejskal, aby tudy některak sám sobě potěšení a polehčení v bídě a nouzi své sobě zase učiniti mohl. Na

Čtvrtá kapitola, *Kvítí jacintičkového* (tj. hyacint), připomíná ctiteli Panny Marie povinnosti, které je zavázán vykonávat – především modlitby. Specifikován je způsob modlení se, např. jakým způsobem říkat růženec. co si při tom připomínat, aby se modlitba nestala pouhou rutinou, jakým způsobem ctít mariánské svátky apod.

Poslední, pátá kapitola, *Kvítí sluncovratového* (tj. slunečnice), obsahuje cvičení k následování Panny Marie. Nabádá ctitele, aby tak, jako se květy slunečnice stále obracejí za sluncem, on stále rozjímal o ctnostech Panny Marie a snažil se je napodobit (čistota, chudoba, poslušnost, trpělivost, bohabojnost atd.). Dále zde najdeme návody, jakým způsobem Pannu Marii o něco žádat, jakým způsobem rozjímat o Bohu a nebeských věcech prostřednictvím Panny Marie.

---

*radu strejce svého (který ho byl nikterakž žádným způsobem nemoh od marnotratnosti odvésti) předsevzetí učinil přes celý rok jednou Korunku Blahoslavené Panně každého dne říkati. Což jest ne bez užitku vykonával. Nebo již z nenáhla mnohých zlých tovaryšství a rád se vystříhával. Pročež druhého léta ještě každého dne jednu Korunku k prvotní přidával, a že se mu vždy lépeji dařiti počalo z toho mu naděje rostla a důvěrnost, která ho vždy k větším a lepším věcem vésti počínala. Pročež ještě třetí korunku třetího léta, tak že již celý Růženec vyplněn, byl přiložil a stálou pobožností každého dne vyříkal. I stalo se po vyjití léta třetího, když se již byl v jiného člověka proměnil a svou pobožností, střízlivostí a tichostí, mravů všem milý byl, strejce jeho mu rád napomáhal k tomu, aby s jednou sobě rovnou a dosti možnou pannou v stav svatého manželství vstoupil. Ale když dne svátečního ženik všelikými starostmi se zaneprázdněujíc nenadále se rozpomenul, že by svou povinnost z strany říkání Růžence ještě Blahoslavené Panně toho nevykonal, jakoby nětco jiného zapotřeby bylo vstal od stolu a zavřev po sobě pokoj, Rozarium říkati se ujal, netoliko s velikou pobožností, ale i s svým velikým prospěchem, jak byl dokonal Blahoslavená Panna nad slunce jasnější mu se ukázala u viditelným obličejí a podobě ukazujíc mu tři sukně velmi krásné všudy zlatými literami popsane, kteréž se držely jejího roucha. Jedna byla napřed, druhý dvě poboční a takto k němu promluvila. Teď hle pozdravení tvá zlatými slovy poznamenaná, kterými si mě v říkání Rozarium sto padesáte Zdravas Maria každodenně a tak bedlivě uctil. Za kteréž jako i za zachování panictví tvého po třech dnech odplatu vezmeš, když budeš oučastníkem svatby beránkové učiněn. Neomejlila ho ani pobožnost jeho ani také milostivé zaslíbení Blahoslavené Rodičky Boží, po třech dnech ženich umřel, ano raději živ býti začal na veselí věčném.“*  
DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Nviib–Oia.

### 3. 8. 2. *Láska paniců k Panně Marii a duchovní sňatek*

Jak již bylo řečeno, úcta k Panně Marii není vlastní jenom panicům, ale právě ona panická podoba lásky k Panně Marii, prezentovaná v Delacroixově textu, je pro mne velmi důležitá – lze ji totiž srovnat s panenskou láskou k Ježíši Kristu, tak jak je prezentována u Hussonia. V rozboru Hussoniova textu jsem se pokusila ukázat, jakým způsobem pracuje autor (či autoři) legendistických textů s jazykem, který má zobrazit duchovní lásku panen k jejich nebeskému ženichu. Přestože se jedná o svazek panenské duše, nacházíme v textech jazyk vyjadřující naprosto nepokrytou lásku – Ježíš je pro panenské nevěsty krásným ženichem, pánem, pro kterého jsou ochotny odmítnout nejen světské sňatky, ale podstoupit i krutá mučení a smrt či trápit svá těla askezí. Ježíš má podobu krásného a bohatého muže (jako např. v legendě o sv. Anežce<sup>239</sup>), kterému se nikdo nemůže vyrovnat. Cesta ke spasení formou *imitatio Christi* je zároveň cestou milenky ke sňatku se zbožňovanou osobou.

Je-li láska panen k Ježíši Kristu zobrazována jako neproblematický heterosexuální patriarchální vztah, jak je tomu se vztahem mužských (zejména panických) ctitelů k Panně Marii? Delacroixův text v předmluvě výslovně hovoří o zvláštním vztahu Panny Marie k mládencům-panicům věnujícím se literárnímu umění. V knize samotné pak nacházíme celou řadu exemplárních příkladů vzájemné lásky Panny Marie a jejího panického ctitele. Jak je tato láska charakterizována? Jako základní model autorovi slouží model kurtoazní lásky, v němž Panna Marie vystupuje jako nedosažitelná dáma – Královna nebes, jíž je oddaný ctitel ochoten obětovat vše včetně sebe. Chápání nebeské hierarchie jako ideálního dvora samozřejmě není nic neobvyklého.<sup>240</sup> Podobně i zobrazování Panny Marie jako objektu kurtoazní lásky má své středověké kořeny, jak o tom svědčí např. zmínka v Iwańczakově knize o rytířské kultuře, ze které vyplývá, že Panna Marie byla v rytířské

---

<sup>239</sup> „Kterakž tehdy mohu na jiného ženicha mysliti a tohoto zanechati, jehož urozenost vyvýšenější, mocnost silnější, obličej krásnější, láska sladší a on jest nade všecku milost ozdobnější? Jižť jsem já z ust jeho mléko a med přijala a svazkem lásky jemu zavázana sem, jehožto krev líce mé políčila. A ten jest, jehožto Matka Panna jest a otec o ženě nic neví. Jeho kráse Měsíc a Slunce se diví, jemu anjelé slouží, jeho vůní mrtví vzkříšení bývají, jeho bohatství nikdá neubývá.“ HUSSONIUS, *Zahrada panenská*, fol. Fib.

<sup>240</sup> K tomu srov. Jana RATAJOVÁ, Pojem dvora v kázáních Alexia Jana Ignáce Krizera, *Sborník archivních prací* 52, 2002, s. 315–327.

poezii i na dobových vyobrazeních oslavována jako bohyně lásky „*Frau Minne*“, pro pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna byla pak „*Venus almae venustatis*“.<sup>241</sup>

Delacroixova duchovní cvičení mají tuto formu lásky ve ctiteli probudit a dále prohlubovat: „*Především o to starati se máš, aby srdce tvé co může býti nejlahodnějším milováním k Panně Marii se vši mocí svou rozněcoval a jako nějakým nebeským ohněm rozpaloval, vzláště ranního času, když sebe i své věci jí poroučíš, tehdy aby trval v rozjímání a vzhlídal se očima a myslí jak v kráse dokonalosti její, tak v velikosti milosrdenství jejího ke všem lidem. Nebo tyto dvě věci jsou jistý podnět a potrava ohně tohoto Božího milování k osobě její. Aby však zatím ta horlivost, kteráž se raním přemýšlováním v srdci tvém byla roznítla snad nětco přes den celý neustydla (jakož se pak to často přihází, jak se skrze mnohé mysly roztržitosti, tak skrze ukryté vnady zemských rozkoší) potřebí aby tudy horlivost chovati, rozněcovati a vždy zmocňovati se snažil, častým, však krátkým přemýšlováním a jako rozdmýchováním, to jest rozličných opět duchovních užíváním.*“<sup>242</sup>

Text ukazuje dokonce několik forem láskyplného vztahu k Panně Marii. Ctitel se může ve své lásce připodobnit k dítěti a přijmout Pannu Marii jako matku (po vzoru Jana Evangelisty) a symbolicky, podobně jako sv. Bernard, sát její mateřské mléko – pravou pobožnost<sup>243</sup>, lze přijmout pozici služebníka/služebnice nebo lze symbolicky přijmout pozici sv. Josefa a stát se ženichem a manželem Panny Marie.<sup>244</sup> Nicméně i Panna Marie může milostivě shlédnout na svého oddaného ctitele a naslouchat jeho slovům –

---

<sup>241</sup> Wojciech IWAŃCZAK, *Po stopách rytířských příběhů*, Praha 2001, s. 174.

<sup>242</sup> DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Hiiiia.

<sup>243</sup> „*Obětuj se jako děťátko lačné a prsův hledající u matky řka: O Maria, máť má nejsladčejší, aj hle já nemluvnátko tvé hladovité a vši živnůstky zbavené, jako jsi tedy své nad med sladší panenské prsy tak laskavě podávala nemluvnátku a synáčku tvému Ježíšovi a těmi jej kojila, tak i mě druhému synáčkovi tvému prsy svého milování a lásky podávej a srdce mé mlékem opravdové pobožnosti tvé napájej...*“ DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Liia–b.

<sup>244</sup> „*...rozjímati máš, jakoby byl ženichem tím, jehož blahoslavená Panna Marie Bůh zdarma miluje a sobě pojímá a nejsa dostatečný, ale nehodný takového snátku, že se bereš, aby pokornou myslí mohl nějak uctíti svou nejkrásnější a nejmilejší mezi všemi nevěstu a choť...*“ DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Eviia.

Delacroixův text je plný takovýchto příkladů, ať už jde o sv. Bernarda, Hermanna, či nejmenované mladíky a šlechtice.<sup>245</sup>

Hovořila-li jsem o cestě panenské duše ke spasení formou *imitatio Christi*, je možné na základě Delacroixova textu hovořit o jakémsi *imitatio Mariae*? Z předchozích odstavců je zřejmé, že ano. Cesta ctitele Panny Marie k objektu jeho úcty má na mnoha místech textu právě tuto podobu, nakonec ani to není v barokním prostředí nic neobvyklého, jak naposledy ukázala Veronika Čapská na příkladu servitského uctívání Panny Marie Dolorosy, které je jasně vyjádřeno mariánskou poutní cestou v Králíkách.<sup>246</sup> Delacroixův text vede čtenáře k úctě k Panně Marii prostřednictvím maximálního prožitku přiblížení k ní. Poutní cesty mají evokovat důležité okamžiky jejího života, ctitel má co nejčastěji rozjímat o jejich ctnostech a co nejvíce je napodobit – a to do té míry, že má např. o Bohu přemýšlet z pozice Panny Marie. Nicméně na rozdíl od servitského kultu Marie Dolorosy, v němž poutní cesta sedmi bolestí Panny Marie je aluzí křížové cesty,<sup>247</sup> není v Delacroixově cestě přiblížení se k Panně Marii zdůrazněna bolest, ale služba. Stejně jako duchovní cvičení připomínají život Panny Marie, připomínají i její oddané ctitele z řad světců, kteří mají být novému ctiteli průvodci a vzory. O tom, že je oddaná služba Panně Marii (nejčastěji ve formě modliteb) přijímána a odměňována, svědčí pak četné příklady, kdy odříkané modlitby získávají podobu vonných květin (lilí jakožto symbolu čistoty a růží jakožto symbolu lásky) či výšivek na skvostném rouchu Panny Marie. Cesta k Panně Marii je cestou služby, ale také cestou odmítnutí světských, tělesných pokušení, při níž tělesnou lásku nahradí duchovní láska ke Královně nebes.

---

<sup>245</sup> „O sv. Bernardu: Obraz jeden blahoslavené panny v klášteře řádu sv. Benedikta Affegemium řečeném v Barbantu [!] mímo kterýž když někdy šel sv. Bernardus nakloniv se řekl: Zdáva budiž Marie, hned ten obraz srozumitelně mu odpověděl: I ty zdráv buď Bernarde. O jak přeblahoslavené, jak velice slavné bylo jest toto pozdravení, kdož může vypraviti, jakou jsou ta slova sladkost, jaké potěšení v srdci spanilého Bernarda vzbudily. Byly jako nějaké kupidové střely nebeského a nového milování, kterýmižto srdce jeho raněné, jako někdy duše spolu i tělo plesali jsou v Bohu Spasiteli svém a pro vnitřní oslazení mysli duše nevěsty rozplynula jest láskou, když milý její k ní promlouval, tak i nyní duše sv. Bernarda rozplynula jest se, když jest k němu promluvila milá jeho, tato rodička Páně.“ DELACROIX, *Zahrádka Marie, matky Boží*, fol. Dib–Diia.

<sup>246</sup> ČAPSKÁ, *Spiritualita servitů*, s. 74.

<sup>247</sup> Čapská dokonce odkazuje na vnímání Panny Marie jako spoluvykupitelky (*corredemptrix*). Srv. ČAPSKÁ, *Spiritualita servitů*, s. 73.

Mám-li se vrátit k pojetí duchovního sňatku panen a paniců v dílech Delacroixe a Hussonia (a zčásti i jiných autorů), je tento sňatek ve zkoumaných raněnovověkých textech chápán obvykle heterosexuálně. Panna je oddanou nevěstou a služebnicí Ježíše Krista, panic zase ženichem, popř. ctitelem a služebníkem Panny Marie. Vždy bývá zachována hierarchie nadřazenosti nebešťanů. Tomu napomáhá metafora chápání nebeské hierarchie jako dvora. Rozhodne-li se panic či panna pro trvalé panenství, je panenský či panický stav vyjádřitelný pomocí duchovního sňatku, ve kterém je obvykle zachována heterosexuality. Je sice možné, aby se žena zaslíbila Panně Marii (ve svých modlitbách se pak staví do role služebnice, dcery apod.) nebo aby se muž zaslíbil Bohu, ale pokud text hovoří přímo o sňatku, ženichovi, milostnici, zasnoubení apod., je obvykle respektováno biologické pohlaví zasnoubených. „Obvykle“ je zde řečeno proto, že ani tato heterosexuality není pravidlem. Čistá duše panny se v raněnovověkých textech jen těžko může zasnoubit s Pannou Marií, ale pro duše paniců je, zdá se, Ježíš Kristus jako ženich stále přijatelný, jak o tom svědčí některé legendy u Suria – např. v legendě o sv. Cecilii jsou čisté duše panických mučedníků (bratří Tiburcia a Valeriána) vedeny anděly do nebe jako nevěsty: „*Na ně patrně Maximus pod přísahou volal: Vidím anjely Boží jako nejjasnější slunce, kteří Tiburcia a Valeriána hned po stětí provodili jako nevěstu do nebe je vedoucí.*“<sup>248</sup> Je možné vyslovit velice opatrnou hypotézu, že časté panické zaslíbení se Panně Marii vzniklo druhotně jako paritní k duchovnímu sňatku panen s Ježíšem Kristem, ale pro podepření či popření této hypotézy by byl nutný další výzkum.

---

<sup>248</sup> SURIUS, *Vitae sanctorum*, sv. II, s. 504.

## 4. MANŽELSTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU

### 4.1. KŘESŤANSKÝ KONCEPT MANŽELSTVÍ, *EHESCHRIFTEN* A *QUERELLE DES FEMMES*

Byl-li předchozí analytický oddíl, věnovaný panenství a panictví, založen na analýze žánrově poměrně heterogenních textů (od mravokárných textů po hagiografii), soubor textů sloužících k analýze pojetí manželství, ženy a muže se vyznačuje poměrně značnou homogenitou. Jedná se sice stejně jako v prvním případě o české texty druhé poloviny 16. a první poloviny 17. století, ale pouze o texty takřkajíc návodné, ukazující správnou podobu manželství, ideál muže a ženy. Záměrně byla vynechána příležitostná homiletika (svatební kázání) a další tisky vznikající obvykle u příležitosti sňatku autora nebo mecenáše. Pokud mohu soudit na základě velmi povrchního čtení, opakovala tato drobná díla argumentaci právě níže analyzovaných spisů, včetně oblíbených *exempel* a *topoi*.<sup>249</sup>

Ovšem ani žánrové zařazení těchto textů není tak jednoduché, jak by se na první pohled zdálo. Můžeme zde vycházet hned ze dvou badatelských tradic či směrů, které se z hlediska používané pramenné základny do jisté míry překrývají. Prvním z nich je směr, jehož hlavním představitelem je pro mne Rüdiger Schnell, který analyzoval, celou řadu raněnovověkých textů (zejména homiletických), aby ukázal, jakým způsobem tyto texty vypovídají o manželství, mužích a ženách.<sup>250</sup> Jak už bylo řečeno v úvodní části, pro Schnella je rozhodující kategorií žánr vycházející z diskurzu, který určuje způsob vypovídání. Pro Schnella a jeho příznivce (kromě autorů publikujících v již citovaných sbornících bych sem ještě zařadila obsáhlou a maximalisticky pojatou knihu Erika

---

<sup>249</sup> Srv. např. tisk Bartoloměje PAPROCKÉHO Z HLOHOL, *Stav manželský, ku příkladu a naučení mladým manželům sepsaný a vydaný*, Praha 1601, vydaný u příležitosti sňatku významného člena rodu Martiniců.

<sup>250</sup> Rüdiger SCHNELL, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (= Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt am Main 1998.

Margrafa o svatebních kázáních<sup>251</sup>) je tedy žánr rozhodující, přímo navázaný na „reálně“ (mimo text) existující diskurz (např. lékařský, teologický apod.). Texty samy tak (podle Schnella) z daného diskurzu vycházejí, ale samy jej neurčují – jedná se tedy o proces jednosměrný. Naopak proti pracem vycházejícím z předpokladu, že texty sice vycházejí z nějakého diskurzu, ale zároveň diskurz zpětně spoluutvářejí, se Schnell výrazně vymezuje. A to zvláště proti těm, které rozbíjejí tradiční kategorie a chápou diskurz zcela jinak než jako jakýsi střet pomyslného „ducha doby“ se společenskou vrstvou či profesní skupinou, která produkuje vědění o nějaké věci – například o manželství (viz výše kapitola 2. 2. 7.). Schnell vychází při definici žánru z pojmu *Ehelehren* či *Eheschriften*, což jsou v německé badatelské tradici texty vycházející z protestantského prostředí, nejčastěji z kruhů luteránských kazatelů (jako např. Jan Mathesius), či z okruhu univerzitních učenců, kteří se snaží co nejvíce „popularizovat“ Lutherovu ideologii týkající se manželství. Rozsáhlý rozbor reformačního zlomu ve vnímání manželství má ve svém díle již citovaný Erik Margraf.<sup>252</sup> Margraf ukazuje, že po přijetí luteránské reformy došlo v teologickém pohledu na manželství k zásadním změnám: především byl význam manželství zdůrazněn oproti celibátu či panenství – manželství je charakterizováno jako Boží záměr, jako stvořené Bohem, odpovídající přirozenému, tj. Božímu řádu, řádu stvoření (*Schöpfungsordnung*) – oproti panenství a panictví, které bylo doporučováno až církevními otci, zejména Augustinem. Manželství bylo ustaveno Bohem přímo v ráji Adamovi a Evě ještě ve stavu nevinnosti, a ne až po prvotním hříchu.<sup>253</sup> Dále jsou oceněny další úlohy manželství – zejména fungování rodiny jako základní výrobní jednotky, ve které má otec-hospodář funkce odpovídající do jisté míry rozdělení na trojí lid: vedle toho, že je jako sedlák či řemeslník pracujícím, je jako hlava rodiny zároveň jejím správcem a tím, kdo zodpovídá za její duchovní život. Kromě toho je pak manželství ideálním prostředím pro rození a výchovu dětí. Manželství je tak obecně charakterizováno jako ideální způsob života.

---

<sup>251</sup> Erik MARGRAF, *Die Hochzeitpredigt der Frühen Neuzeit. Mit einer Bibliographie der selbstständig erschienenen Hochzeitspredigtgedruckte der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg und der Universitätsbibliothek Augsburg*, München 2007.

<sup>252</sup> MARGRAF, *Die Hochzeitpredigt*, zejména kapitoly: Evangelische „Kulturrevolution“ und typographische „Kommunikationsrevolution“ (s. 49–118) a Die ideologische Reformation des Ehestands als Restitution der Schöpfungsordnung (s. 295–374).

<sup>253</sup> MARGRAF, *Die Hochzeitpredigt*, s. 298.

S tímto novým pojetím manželství také vznikla potřeba je popularizovat, mimo jiné i řadou tisků (kázání, naučných příruček, příležitostných veršů apod.) specializovaných právě na propagaci manželství a postavení muže a ženy v něm. Jaký vliv měl luteránský koncept manželství na českojazyčné prostředí, ať už ve formě překladů, či ve vlastní tvorbě luteránstvím ovlivněných autorů (např. Havla Žalanského Phaëtona), uvidíme při vlastní analýze spisů.

Druhým směrem bádání je koncept, kterému jsem se věnovala už v úvodní kapitole, totiž koncept *querelle des femmes* (srv. kap. 2. 2. 5.). Pro připomenutí: tento koncept předpokládá existenci jakési raněnovověké intelektuální debaty o úloze pohlaví. Této debaty se účastnili muži i ženy, autoři i autorky, vznikala díla na obranu žen i na obranu mužů, často ve formě dialogů, a na jednotlivá díla bezprostředně reagovala navazovaly další spisy. Jako příklad lze uvést tři benátské spisy vydané na přelomu 16. a 17. století – jako reakce na protiženský spis Giuseppeho Passiho *Ženské vady nově zformulované a na světlo vynesené (I donneschi diffetti nuovamente formati e posti in luce)* vydaný roku 1599 vyšly spisy Moderaty Fonte a Lucrezie Marinelly.<sup>254</sup> Díla na obranu žen však nemusejí být výhradně díla žen-autorek, jak dokládá sborník *Die europäische Querelle des Femmes*,<sup>255</sup> konkrétně např. studie Friederike Hassauer.<sup>256</sup> Při takovém pojetí *querelle* bychom mohli do této skupiny zařadit i některé analyzované spisy, např. spis *Čest a nevinna pohlaví ženského*, jak koneckonců učinil s jeho německou předlohou *Lob und Unschuld der Ehefrauen* Martin Bausen.<sup>257</sup> V tomto kontextu jde však o texty, které nejsou jen obranou

---

<sup>254</sup> Srv. Alice FLEMROVÁ, Zásluhy Moderaty Fonte, in: Moderata FONTE, *Zásluhy žen. Kde se jasně ukáže, jak jsou ctihodné a oč jsou dokonalejší než muži*, Praha 2007, s. 12. Popř. Adriana CHEMELLO, Weibliche Freiheit und venezianische Freiheit. Moderata Fonte und die Traktatliteratur über Frauen im 16. Jahrhundert, in: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes*, Stuttgart 1997, s. 239–291; nebo Suzanne MAGNANINI, Una selva luminosa. The second day of Moderata Fonte's *Il merito delle donne*, *Modern Philology* 101, 2003, s. 278–296.

<sup>255</sup> Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert* (= Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2), Stuttgart 1997.

<sup>256</sup> Friederike HASSAUER, *Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib*. Stationen der *Querelles des Femmes* in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert. in: G. BOCK – M. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes*, s. 203–236.

<sup>257</sup> Martin BAUSEN, *Lob und Unschuld der Ehefrauen. Analytische Betrachtungen zu Leben und Werk des Johannes Freder. Ein Beitrag zur Querelle des femmes des 16. Jhdts*, Frankfurt am Main 2002.

žen, ale především obranou manželství, jak ukazuje i německý název díla. Spor o manželství (*querelle du mariage*) byl tematizován zvláště v německojazyčných studiích zabývajících se raněnovověkými texty.<sup>258</sup> O souvislosti textů *querelle du mariage* ve středoevropském prostoru s luteránskou reformou manželství, tak jak byla nastíněna na počátku kapitoly, nemůže být sporu.

Tak jako mne v analytické kapitole zabývající se panenstvím zajímaly pojmy „panna“, „panic“, „panenství“, „panictví“ a „čistota“, v této kapitole pro mne budou klíčové pojmy „muž“, „žena“, „manžel“, „manželka“ a „manželství“. Zdá se totiž, že v uvedeném vzorku textů jsou pojmy „žena“ a „manželka“ pojímány do značné míry jako synonyma.

---

<sup>258</sup> BOCKOVÁ, *Ženy v evropských dějinách*, s. 27–43.

## 4. 2. ČEST A NEVINA POHLAVÍ ŽENSKÉHO – ŽENA JAKO ZVLÁŠTNÍ ŽIVOČIŠNÝ DRUH

### 4. 2. 1. Ireneus, Freder a Hondorff aneb O autorství textu

Než se začnu podrobněji zaobírat textem *Čest a nevina pohlaví ženského*, který poprvé česky vyšel roku 1584,<sup>259</sup> je třeba se hned na začátku vypořádat s problémem autorství předlohy. Podle dedikace „*Všechněm poctivým, šlechetným, v Kristu Pánu milým paním a pannám milost a pokoj od Boha otce, skrze Jezu Krista, Pána a Spasitele našeho, M. Jan Ireneus za pozdravení vzkazuje*“,<sup>260</sup> je text tradičně připisován Janu Ireneovi (včetně záznamu v Knihopise), což je pseudonym Johanna Frederera, který vydal spis *Lob und Unschuld der Frauen* (poprvé v Rostoku roku 1543).<sup>261</sup> Kniha pak vyšla ve dvou dalších vydáních v letech 1545 a 1573, roku 1544 vyšla v latinském překladu Johanna Broschia. V německé literatuře bývá tento spis uváděn obvykle pod Frederovým jménem.<sup>262</sup>

Spis Johanna Frederera-Irenea sloužil jako předloha Andreasi Hondorffovi<sup>263</sup> k vydání díla *Lob und Unschuld der Ehefrauen*.<sup>264</sup> Dílo vyšlo poprvé v Lipsku roku 1568, podruhé ve Frankfurtu nad Mohanem roku 1569. Hondorff převedl Frederův spis do míšeňského dialektu<sup>265</sup> a významně ho rozšířil. Podrobnou analýzu německých textů (Frederova i Hondorffova) včetně edice přináší Martin Bausen.<sup>266</sup> Bausenova edice vychází

---

<sup>259</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského. Rozmlouvání o bezpraví a křivdě, kteráž se děje poctivým manželkám i všemu ženskému pohlaví, jak od mudrákův pohanských, tak od některých jalových křesťanů, ješto se na to vydali, aby všechny ženy haněli a o nich nestydatě a potupně mluvili i psali*, Praha 1584.

<sup>260</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 3.

<sup>261</sup> Srv. KARTSCHOKE, *Repertorium*, s. 67.

<sup>262</sup> Srv. KARTSCHOKE, *Repertorium*, popř. BAUSEN, *Lob und Unschuld der Ehefrauen*.

<sup>263</sup> Andreas HONDORFF (1530–1572), absolvent wittenberské univerzity, působil jako luteránský kněz nejprve v Golschau, Großgestewitz, Kistritz bei Weißenfels a nakonec v Droyßigu (podle KARTSCHOKE, *Repertorium*, s. 100), autor jedné z nejvýznamějších německých sbírek exempel *Promptuarium exemplorum* (1568).

<sup>264</sup> KARTSCHOKE, *Repertorium*, s. 100–105.

<sup>265</sup> BAUSEN, *Lob und Unschuld der Ehefrauen*, s. 191.

<sup>266</sup> BAUSEN, *Lob und Unschuld der Ehefrauen*.

z Hondorffova vydání textu, ovšem jsou v ní vyznačeny pasáže, které v původním (Frederově) vydání chybí. Z Bausenovy edice je zřejmé, že česká verze vychází z Hondorffova přepracování Frederova.

#### **4. 2. 2. Manželství jako soužití se ženami**

Přestože je text dedikován „*Všechněm poctivým, šlechetným, v Kristu Pánu milým paním a pannám*“, jedná se formálně o dialog dvou mužů, Dobromíra a Kazimíra, o manželství a ženách. Je pozoruhodné, že český název se výrazně (alespoň podle současného chápání) odlišuje od německého originálu *Lob und Unschuld der Ehefrauen*. V českém názvu je manželský stav obhajovaných žen vypuštěn a hovoří se zde souhrnně o „pohlaví ženském“. Je otázkou, zda překladatel znal i Frederovu verzi, kde se také hovoří pouze o „Frauen“, ženách, a ne manželkách, a do jaké míry německý termín „Frau“ koresponduje s českým pojmem „žena“, který – jak dále uvidíme – znamená spíše ženu vdanou než svobodnou – pannu.

Dialog Dobromíra a Kazimíra je dialogem mezi obhájcem manželství a jeho odpůrcem. Jak jména napovídají, Dobromír je obhájcem manželství (a žen) a Kazimír odpůrcem obého. Zatímco Dobromír formuluje svou obhajobu především jako obhajobu manželství, přičemž manželství je chápáno jako stav nařízený Bohem (Bůh přivedl Adamovi Evu), Kazimír staví své důvody proti vlastní ženitbě jako obžalobu obecně špatných vlastností žen. Na tuto obžalobu reaguje Dobromír nejen obhajobou žen jako stavu, ale i připomenutím jednotlivých „dobrých“ žen. Dialog je od počátku vystavěn ve prospěch Dobromíra (už samotná volba jmen o tom svědčí – je pozoruhodné, že německý „kladný hrdina“ nese neutrální jméno Johann, a konotované jméno má pouze jeho odpůrce, Antiochus). Gradaci dialogu zajišťuje vedle dalších prostředků hierarchie použitých citátů a exemplů. Zjednodušeně řečeno na Kazimírovy příklady z děl antických klasiků odpovídá Dobromír citáty svatých otců, citáty z apokryfních knih (nejčastěji Sírachovcovy) přebíjí nezpochybnitelná slova biblického kánonu. Dobromírova převaha je také zřejmá z délky jednotlivých pasáží – Dobromírovy pasáže výrazně přesahují délku argumentů jeho protivníka. Kazimírovy repliky se také postupně zkracují. V závěrečné třetině se navíc významně mění charakter jemu připsaného textu, od textů, které přinášejí důvody odmítání žen a sňatku (zjednodušeně řečeno: „nebudu se ženit, protože ženy jsou...“) přechází

k daleko mírnějším formulacím vyjadřujícím váhání či postavení poraženého diskutéra, který žádá další poučení či vysvětlení dílčích nejasností podle nově přijatého názoru (slyšel jsem, že xy, říká to a to, jak se to snese s vaším názorem). Dobromír tak přijímá roli rádce a učitele. Na samém konci přijímá Kazimír Dobromírovy názory a dospívá k rozhodnutí, že se ožení a vybere si ženu podle rady svého dřívějšího protivníka.

Jaké strategie jsou v textu používány při obžalobě, ale především při obhajobě manželství a žen? Prvním a zásadním argumentem ve prospěch manželství je jeho ustanovení Bohem: „*Poněvadž pak Bůh stav manželský naříditi ráčil, tedy o tom nepochybně věřiti máte, že by vás nic lepšího potkati nemohlo, než abyšte zřízení Božímu obcovali.*“<sup>267</sup>

Dalším tradičním argumentem je odkaz na sv. Pavla, který manželství uvádí jako stav vhodný pro ty, kteří nejsou schopni žít v celibátu. Ženitba je pak charakterizována jako lék na přirozenou lidskou slabost: „*Žádný smilník a nečistý království Božího dědicem nebude... Ožeňte se. A toť jest lékařství naší nestatečnosti od Boha dané. Z příčiny uvarování se smilstva má každý svou vlastní manželku míti a že jest lépe oženiti se nežli se páliiti, tak učí sv. Pavel.*“<sup>268</sup>

Nutno dodat, že těmto argumentům vychází vstříc i postava Kazimíra, který je v textu konstruován ne jako čistý muž, ale jako „muž světa“: „*Nemohuť se pod oblaky vznášeti, člověk jsem a ne anjel, lidské přirození jest velmi mdlé a nestatečné a neníť všechněm dáno, aby v stavu zdrženlivosti živi býti mohli.*“<sup>269</sup>

Argumentace pro manželství tak může být podepřena nejen Božím záměrem, ale i citáty ze sv. Pavla. Proto může být obhajoba manželství spojena s obhajobou žen – manželství je v tomto pojetí především chápáno jako soužití se ženami, místem, kde jsou ženy a muži nuceni žít spolu. To je základní rozdíl mezi tímto textem a textem Havla Žalanského *Phaëtona O čistotě anjelské*, který je sice také obhajobou manželství, ale především (jak uvidíme později) manželství oproti celibátu.

---

<sup>267</sup> Čest a nevina pohlaví ženského, s. 18.

<sup>268</sup> Čest a nevina pohlaví ženského, s. 12–13.

<sup>269</sup> Čest a nevina pohlaví ženského, s. 12.

#### 4. 2. 3. *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží*

Pokud je pro Frederův (Hondorffův) text manželství především soužitím se ženami, není divu, že hlavním předmětem sporu mezi Kazimírem a Dobromírem jsou ženy. Pro Kazimíra jsou všechny ženy ze své podstaty špatné, hlavním zdrojem jsou mu bonmoty antických autorů, historické příběhy, texty apokryfní Knihy Sírachovcovy i text Bible a zejména pak soubor bonmotů o ženách – dílo *Paradoxa* vydané Sebastianem Frankem.<sup>270</sup> Naopak Dobromír, postava přesvědčená o nutnosti a potřebnosti manželství, se z této pozice stává i ochráncem žen proti „nactiutrhačům“.

Ženy jsou tedy předmětem sporu, mají pozici předmětu, o němž se diskutující dvojice dohaduje, zda je pro život nutný, nebo ne. Žena z této pozice není definována jako člověk, naopak je zda často explicitně vyjádřena dualita žena × člověk – „*má-li se člověk oženit a vzít si ženu...*“. Žena je tím druhým, se kterým musí člověk/muž setrvat v manželství, a hlavním úkolem Dobromíra je ukázat proč. Strategií, které jsou za tímto účelem používány, je hned několik.

Podává-li Kazimír výčet špatných a zlých žen, reaguje na to Dobromír několikerým způsobem: za prvé podá výčet dobrých žen (o kategoriích dobrá a zlá žena srv. následující kapitulu), za druhé podá výčet zlých mužů a konečně za třetí se snaží dokázat, že ženy mají na konkrétních špatných činech menší podíl než muži. Je-li například obviňována Herodias z toho, že připravila o život Jana Křtitele, dodává Dobromír, že za to především může Herodes, který neměl plnit nesmyslný slib. Je-li obviněna Helena ze způsobení války, dodává Dobromír, že nemůže být vinna více než Paris, který ji chtěl pro sebe. Eva není za prvotní hřích více vinna než Adam, protože ona uvěřila prohnanému ďáblu, kdežto Adam uvěřil mdlejší, tj. hloupější ženě, apod. Žena je zde vždy chápána jako slabší aktér, jehož jednání mohlo být silnějším, chytřejším mužem regulováno. Popřípadě je stavena přímo do role předmětu, který ani vinu nést nemůže. Úlohu ženy pak dokreslují četné metafory, jako např.: „*Zlato není vinno, že je zloděj krade.*“<sup>271</sup> (o Davidovi a Betsabé) nebo: „*Kdyby Turci kvaltem a násilím křesťanům krajinu odjali a křesťané, chtějí svého*

---

<sup>270</sup> Srv. moderní edici textu: Sebastian FRANCK, *Paradoxa*, Siegfried WOLLGAST (Hrsg.), Berlin 1995.

<sup>271</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 54.

*zase dosáhnouti a dobýti, že by zas Turky bojem navštívili, na koho by se příčina boje sečtla? Nebyla-liž by samých Turkův vina?*<sup>272</sup> (o Paridovi a Heleně).

Pokud se jedná o všeobecná obvinění žen (všechny ženy jsou stejně špatné), pak je hlavní argument veden proti paušální generalizaci. Dobromír si vypomáhá duální konstrukcí dobré a pobožné ženy × špatné (bezbožné) ženy a srovnává je s podobnou genderovou konstrukcí mužství – dobrý × špatný muž. Každou kritiku určité ženské vlastnosti definované jako špatná (v tom, že je špatná, se obě strany až na jednu výjimku shodnou) odmítá s tím, že se týká pouze zlých (tj. špatných) žen, žena dobrá ji ze své definice mít nemůže. Říká-li tedy Kazimír např., že ženy jsou hádavé, tak Dobromír dodává, že hádavé jsou pouze špatné (bezbožné) ženy, kdežto ženy dobré se s manželi nehádají atd.

Jaká je uvedená jediná výjimka (byť omezená)? Je to otázka duševních schopností: *„Nebo žádná z nich není bláznicí, aniž mají na čem by sobě tak příliš hlavy polámati měly, ješto sic jináč k dobrému tak jsou nesmyslná hovádka, že mnozí pochybovali, má-li žena mezi rozumná čili nerozumná zvířata počtena býti. Než když něco nešlechtného svesti mají... tu' bývají moudré anobř velmi vymrskaní doktoři...*<sup>273</sup> *„Pro tu příčinu, že nejsou kazatelé, velikých kněh nepíší a nevydávají, v kolejích nečtou, na soudné stolicí a rathause nesedají, protož, řku, nejsou nesmyslná hovada, neb nejsou k tomu od Boha povolány. ... Jeden každý to, k němuž ho Bůh povolati ráčil, povolání zastávati má. Jednomu pak každému Buoh k jeho povolání tak mnoho rozšafnosti a rozumu dáti ráčil, jakž ho mnoho potřebuje vedlé vyměření svého.*<sup>274</sup>

Přesto nevidí Dobromír v ženské omezenosti překážku soužití, ale naopak Boží záměr a záruku zachování Božího řádu. Zájem žen o malicherné věci se podle něj hodí k domácím pracem, naopak stejné schopnosti jako u mužů by vedly ke zhroucení stávajícího řádu a tím i světa. Dobromír sice připouští výjimky – v textu je vyjmenována celá řada schopných žen od Semiramis přes Sapphó až po Kateřinu Alexandrijskou či Kateřinu ze Sieny –, ale připouští je pouze jako výjimky. Žena je především pomocnicí muže, družkou, která není příšerou či hovadem, ale je nejmilejším stvořením Božím, které bylo muži-člověku dáno: *„Šlechtná žena není jedovatá, zlá a nemilá šelma, mužova*

---

<sup>272</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 59.

<sup>273</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 228.

<sup>274</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 238.

*příšera a trápení, ale jest nejmilejší, nejpřívětivější a nejlaskavější tvor Boží, nad jiná všecka stvoření, pro niž člověk otce i matku opouští a jí se přidrží, jakž o tom Písma svatá mluví.*<sup>275</sup>

#### **4. 2. 4. Dobré a zlé ženy**

Základní strategií, která umožňuje Dobromírovi obranu žen, je, jak už bylo řečeno, rozdělení na dobré a zlé ženy, přičemž obrana se týká pouze prvních z nich. Pouze s dobrými ženami mají muži uzavírat manželství. Pokud už dojde ke sňatku se špatnou ženou a manželovi se nepodaří ženu převychovat (pokus o převýchovu je jeho manželskou povinností), bude jeho odměnou – kromě legitimního potomstva – také věčný život oproti věčné smrti hříšníků, kteří se provinili smrtelným hříchem smilstva či cizoložství.

Jaká je tedy dobrá žena? Dobrá žena je vždy definována vztahem k manželovi. Žena bez manžela není v tomto spise pojednána jako žena, ale jako panna, která také sice může být vzorem ctnosti (např. čistoty), ale není ženou v pravém slova smyslu. Žena (v jednotném čísle) je zde synonymem pro manželku. Kvalitu ženy určuje vztah k muži a její chování vůči mužům.

Dobrá žena je především věrná svému muži. Tato věrnost trvá nejen po dobu manželova života, ale jako zvláštní případ věrných žen jsou uváděny vdovy, které se nechtějí znovu vdát, protože je jejich muž pro ně stále živ. Jako extrémní příklad jsou uváděny ženy nechávající se se svým mužem upálit či umírající vlastní rukou. Autor sice označuje tyto zvyklosti za barbarské a možnost sebevraždy přímo vylučuje, nicméně ženy umírající se svým mužem jsou pro něj vzory ctnosti.

S věrností souvisí i oddanost ženy muži. Žena má muže následovat, kamkoli on jde (i do vyhnanství). Jako příklad manželské lásky je uvedeno oblíbené exemplum o ženách vynášejících na ramenou své muže z obleženého města, když jim bylo povoleno, aby si odnesly, co je jim nejdražší.

Další ctností žen je čistota. Může se jednat o pohlavní čistotu panen, které se při ohrožení svého panenství nechaly raději zabít, nebo se dokonce zabily samy (zde opět

---

<sup>275</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 188.

narazil autor na problém sebevraždy). Ale může se také jednat o čistotu manželek, které se nepřibližují k cizím mužům, ani se na ně přímo nedívají, odmítají pohlavní styk v těhotenství, nejsou sexuálně aktivní („*Muž k ženě chodí, ne žena k muži*“<sup>276</sup>) apod. Takové ženy jsou nazvány „*příklad a zrcadlo čistoty ženské*.“<sup>277</sup>

Klíčovou ctností, které je věnován v textu značný prostor, je poslušnost žen, tedy absolutní poddanost manželovi: „*Muž jest pravidlo ženy, podle něhož ona se říditi, spravovati a ohýbati má a povinna jest*.“<sup>278</sup> Ženy nemají manželovi v ničem odporovat, mají akceptovat jeho duševní i tělesnou nadřazenost, nemají se hádat a dělat muži naschvály. Podřízenost žen je vysvětlena podobně jako ve Rosaciově spise. Autor ji odvozuje zejména od aktu stvoření: žena byla stvořena z muže a pro muže (ne muž pro ženu). Obhajoba dobrých žen zde spočívá v tvrzení, že ženy takové obecně jsou (ty co nejsou, nejsou dobré ženy). A autor naopak apeluje na lásku mužů k ženám (jakožto slabším – o tom více v další kapitole) a definuje i zlé muže jako tyrany. Nicméně i těmto zlým mužům mají být ženy podřízeny, protože podřízenost ženy je součástí Božího řádu.

Dobrá žena je ze své podstaty pobožná, stejně jako žena zlá je bezbožná. Tato pobožnost dobrých žen není vyjádřena nějakým zvláštním vztahem k Bohu či církvi, ale především souhlasem s Božím řádem. Svůj souhlas vyjadřují pobožné ženy oddaností a poslušností muže (zde není na rozdíl od Rosacia řešen problém, do jaké míry musí žena poslouchat muže, pokud by ji naváděl k bezbožným činům). Vztah k Bohu je tedy u ženy vyjádřen vztahem k muži. Žena, která poslouchá svého muže, je pobožná, žena svárlivá a samostatná je bezbožná.

Zlé ženy jsou prostým opakem žen dobrých – nenávidí své muže (mohou je i zavraždit), neposlouchají je, projevují se sexuálně, a to jak vůči manželovi, tak i vůči možným milencům („*Žena jest nenasycená šelma a nádoba smilstva*“<sup>279</sup>). Takovéto ženy jsou z obhajoby žen vyčleněny jako bezbožné, jsou nejen zhoubou mužů, ale především zhoubou Božího řádu, který je definován jako přirozený řád světa.

V hledání toho, proč jsou dobré ženy označovány jako zbožné a zlé ženy automaticky jako bezbožné, je možné zajít ještě dál – totiž ptát se, jakým způsobem pracuje autor textu,

---

<sup>276</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 139.

<sup>277</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 138.

<sup>278</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 187.

<sup>279</sup> *Čest a nevina pohlaví ženského*, s. 158.

ale i další autoři, s pojmy dobra a zla, což je otázka nanejvýš filozofická. Necítím se kompetentní tuto problematiku příliš rozvádět, přesto se pokusím alespoň o stručně nastíněnou hypotézu. Pojetí dobra a zla v textu (podobně jako i v dalších textech) vychází, zdá se, z pojetí sv. Augustina.<sup>280</sup> V Augustinově koncepci je absolutním dobrem Bůh, naopak zlo je definováno jako nepřítomnost dobra. Dobro tedy bez zla může existovat, ale zlo bez dobra ne. Veškeré zlo je způsobeno „nezřízenou žádostí“, vykročením z Božího řádu. Pád Adama a Evy je tedy způsoben chtěním něčeho, co prvním lidem nenáleželo. Podobně jsou na tom i „zlé ženy“ u Ireneae, ale i v dalších textech. Zlo těchto žen vychází z toho, že chtějí vykročit mimo místo, které je jim určeno. Toto zlo je zároveň bezbožností, protože mírou dobra je Bůh jakožto absolutní dobro.

Zamýšlela-li jsem se na počátku nad tím, jak je možné věnovat text, který je dialogem dvou mužů o manželství, ženám. Text je nejen naučením pro svobodné muže o významu manželství, ale také (a možná více) textem pro ženy. Je textem o tom, jaké mají být, aby dostály své povinnosti být dobrou ženou, kterou mohou muži obhajovat a oženit se s ní, protože manželství je tím nejchválihodnějším stavem, stavem, který stvořil absolutně dobrý Bůh.

---

<sup>280</sup> SVATÝ AUGUSTIN, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, Stanislav SOUSEDÍK – Ondřej KOUPIL (edd.), Praha 2000.

#### 4. 3. JAN ROSACIUS SUŠICKÝ – MANŽELSTVÍ JAKO TĚLO

Rosaciův překlad *O svornosti manželské*, jehož s největší pravděpodobností německý zdroj se mi nepodařilo dohledat, má na rozdíl od české verze Hondorffova textu manželství přímo v názvu, není tedy ve své první verzi „jen“ textem o ženách, ale především o manželství (jak se název textu změnil při dalším vydání, vysvětlím níže). Text vyšel poprvé ve Veleslavínově tiskárně roku 1583.<sup>281</sup>

##### 4. 3. 1. Svornost a láska manželská

Klíčovým pojmem u Rosaciova textu je svornost – *concordia*, resp. svornost domácí či manželská, chápaná jako podskupina širěji pojímané svornosti, která je záležitostí obcí, církví apod. Svornost manželská je v tomto textu ideálním vztahem mezi manžely. Autorem textu je definována jako jednota srdce, mysli a řeči<sup>282</sup> a je zárukou všeho dobrého v manželství. Je pozoruhodné, že v názvu knihy autor zcela vypustil pojem láska manželská, který byl poměrně běžný a v podobně laděných spisech kladně konotovaný – na rozdíl od smyslné (často mimomanželské) lásky.<sup>283</sup> Přesto se pojem láska v textu často vyskytuje spolu se svorností – a to především v záhlaví celého tisku i v textu samém: svornost a láska manželská tvoří protiklad nesvornosti a nelásky.

Svornost je však také zpředmětněna jako klenot, popřípadě největší klenot manželského stavu, o který se manžele (stejně jako panny o panenství) snaží připravit ďábel, jenž mezi ně vnáší různé třenice a nevole. Manželská svornost je charakterizována také jako celek, který ďábel může narušit. Ochrana a obrana manželské svornosti mají být

---

<sup>281</sup> Jan ROSACIUS SUŠICKÝ, *O svornosti manželské. Knížka všechněm věrným křesťanským manželům obojího pohlaví velmi užitečná a potřebná*, Praha 1583.

<sup>282</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, fol. Bia–b.

<sup>283</sup> O konceptu manželské lásky a různých názorech na emocionalitu v manželství srv. Arndt WEBER, *Affektive Liebe als rechte eheliche Liebe in der ehedidaktischen Literatur de frühen Neuzeit. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung der Exempla zum locus Amor Coniugalis*, Frankfurt am Main 2001; popř. Rüdiger SCHNELL, *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln 2002.

společným dílem muže a ženy, kteří: „*Proti ďáblu bojovati, a kterak by ji neporušeně zachovati mohli, starati a snažiti se mají...*“<sup>284</sup>

Manželské svornosti se dá podle autora textu dosáhnout jednoduchým způsobem – manželka má být poddána svému muži a muž má svou ženu milovat.<sup>285</sup> Celý text je koncipován jako zdůvodnění toho, proč tomu má být tak a ne naopak, tedy proč má být žena poddána svému muži a muž svoji ženu milovat. Autor tyto příčiny rozvrhl do deseti bodů. Poddanosti ženy je v jednotlivých kapitolách věnován daleko větší prostor, vznášeny jsou argumenty odvozené především z listů sv. Pavla a ze samotného aktu stvoření, vyvraceny jsou argumenty, které by mohly poddanost ženy muži problematizovat. Nutnost lásky muže k ženě je zdůvodňována velmi podrobně. Za pozornost stojí, že láska ženy k muži není nikde zdůrazňována jako podmínka dobrého manželství. Není tedy láska poslušné ženy podstatná, nebo je brána jako samozřejmá? Zamyslíme-li se nad tím, má požadavek lásky muže k ženě svoji logiku – manžel jako v manželství nadřazený musí mít na fungování manželského svazku zájem, on je tím, který rozhoduje, měl by tedy dobrovolně svoji ženu milovat a chápat její slabosti, jež vyplývají z jejího pohlaví, konstruovaného jako slabší. Manželka, která je manželovi poddána a chová se podle jeho rad a doporučení (které jí dává on ze své moudrosti a lásky), již svoji lásku vyjadřovat nepotřebuje, manželství, popř. domácnost budou zdárně fungovat. Navíc poslušnost manželky a její oddanost manželovi je v soudobých konceptech vyjádřením manželské lásky,<sup>286</sup> což ovšem Rosaciův text nijak nezdůrazňuje. Byť by byl manžel tyranem či opilcem, jehož rozhodnutí vedou rodinu ke zkáze či krachům, přesto ho má manželka poslouchat, protože má být především poslušna Božího řádu, který její podřízenost zakotvuje, ale může se modlit za napravení manžela a za jeho lásku, aby manželství rodiny fungovalo v rámci svornosti manželské. Proto je tedy důležitá manželova láska k ženě. Odmítnutí podřízeného postavení ženou je odmítnutím Božího řádu (jako by slunce odmítlo vycházet), je ďábelským dílem a hrozí za něj nejtvrďší trest – věčná smrt a zatracení.

---

<sup>284</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 16.

<sup>285</sup> „*V této knížce vysvětluje se deset příčin podstatných z Písem svatých a zvláště z epištol sv. Pavla vybraných: Proč povinna jest jedna každá věrná manželka poslušná a poddána být muži svému a proti tomu manžel milovati manželku svou. Nebo na tom dvěm, jako na nejpevnějším gruntu zakládá se svornost manželská a vzdělává se utěšený pokoj v domě.*“ ROSACIUS, *O svornosti manželské*, fol. Aib.

<sup>286</sup> WEBER, *Affektive Liebe*, s. 19–22.

Jakých je tedy oněch deset příčin-argumentů dokládajících podřízenost ženy a nutnou lásku muže? Podívejme se na ně podrobněji, protože se, byť s menší systematickostí, vyskytují i v ostatních textech:

1. muž byl stvořen před ženou;
2. žena byla stvořena z muže, z jeho těla;
3. muž nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže (jako jeho pomocnice);
4. muž je obraz a sláva Boží, ale žena sláva muže, žena se tedy nesmí vyvyšovat nad muže, jako se muž nesmí vyvyšovat nad Boha;

5. poddanost ženy je její trest za prvotní hřích („*Adam nebyl sveden, ale žena, svedena jsoucí, v vinu přestoupení upadla*“) – tento bod paradoxně anuluje všechny předchozí body a jako hlavní příčinu poddanství ženy udává podlehnutí Evy hadovi;

6. „*Žena má míti přikrytí na hlavě pro anjely Boží (I. k Kor. XI)*“ – u Rosacia z toho vyplývá pokrytí hlavy žen jako symbol jejich poddanosti muži;

7. „*Ženy buďte poddány mužům svým, aby byť pak kteří i nevěřili slovu, skrze pobožné obcování žen bez slova získáni byli, spatřující v bázni svaté vaše obcování. I. Petr III*“ – ženy mají co nejméně mluvit, a pokud manželovi něco připomínají či vytýkají, mají tak činit jemně a mírně, neboť tu nejsou od toho, aby předělávaly své manžele;

8. „*Ženy mužům svým poddány buďte jako pánu, nebo muž jest hlava ženy (K Ef. 5)*“<sup>287</sup>

9. „*Tak jsou zajisté někdy i ony svaté ženy, kteréž naději měly v Bohu, ozdobovaly se, poddány manželům svým. Jako Sára poslušná byla Abrahamu, pánem ho nazývajíc, jejížto vy jste dcerky, dobře činíce etc. I. Petr 3.*“<sup>288</sup>

10. „*Ženy mužům svým poddány buďte jako pánu, nebo muž jest hlavou ženy, jako Kristus jest hlava církve, a onť jest Spasitel těla svého. A tak jakož církev poddána jest Kristu, tak i ženy mužům svým ve všem. K Efezkým 5.*“<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 325.

<sup>288</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 335.

<sup>289</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 362.

### 4. 3. 2. *Manželství u Rosacia – manželé jako jedno tělo*

Jeden z uvedených bodů se přímo váže k definici manželské svornosti. Je to druhý bod, konstatující, že žena byla stvořena z muže. Tento bod se pokouší křesťanským manželům vysvětlit věroučný pojem „jedno tělo“, kterým se manželé stali po uzavření sňatku. Argumentační linie textu je opět vedena až k prvnímu manželství, tedy ke svazku Adama a Evy. Jde však mnohem dál než většina ostatních mravokárců. Pro většinu autorů je manželské tělo především argumentem pro nerozlučitelnost manželství a lásku muže k ženě (muž má ženu milovat jako své tělo). Úvahy o „manželském těle“ jdou u Rosacia hlouběji a odkazují na daleko hlubší teologické tradice, než je luteránské pojetí manželství.<sup>290</sup> Ono „jedno tělo“ vidí autor textu jako tělo Adama před stvořením Evy. Stvoření Evy pak vnímá jakožto rozdělení jednotného těla a oddělení ženy od muže. Jelikož byli první manželé jedno tělo, zůstávají jím i jejich následovníci:

*„Potom pak rozvaž u sebe i to, že když Adama stvořil, neučinil mu ženy z země, jako byl prvé muže z ní stvořil, ani z nějaké jiné věci, ale vzal ji z samého Adama, a tak z jednoho člověka učinil dva, protože jeden člověk, na dvě rozdílné osoby a podoby rozdělen jsa, dosti byl způsobný aneb mocný k tomu, aby v pokolení svém se množil a rostl, tj. děti plodil a skrze ně se rozmáhal, avšak nicméně tak rozdělený jsa, zůstal před Bohem jedním tělem a jako jedním, celým a dokonalým člověkem, protože Bůh jednoho toliko stvořil, druhého pak z něho a z podstaty jeho tělesné vyňal.“<sup>291</sup>*

Tradice celého a dokonalého člověka („androgynního Adama“), dokonalého Božího obrazu, kterým byl Adam před stvořením Evy, není v křesťanské (ale ani v židovské) tradici ničím novým. Na její představitele v raněkřesťanské gnosi, ale také v rabínské tradici, a na paralely s Platónem upozorňuje James Grantham Turner v díle *One Flesh*.<sup>292</sup> Představou androgynního prvotního člověka v apokryfním Filipově evangeliu a křesťanským gnosticismem se zabývá Karen Jo Torjesen.<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> Srovnej MARGRAF, *Die Hochzeitpredigt*, s. 297–298.

<sup>291</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 110–111.

<sup>292</sup> James Grantham TURNER, *One Flesh. Paradisal Marriage and Sexual Relations in the Age of Milton*, Oxford 1987, s. 22.

<sup>293</sup> Karen Jo TORJESEN, *Martyrs, Ascetics and Gnostics. Gender-crossing in early Christianity*, in: Sabrina Petra RAMET (ed.), *Gender Reversal and Gender Culture. Anthropological and historical perspectives*, London – New York 1996, s. 79–91.

Manžel a manželka jsou si souzeni Bohem právě proto, že Bůh spojuje ono rozdělené androgynní tělo. Bůh svede dohromady snoubence z různých měst, i kdyby ženich neměl vůbec v úmyslu do cizího města putovat. Pokud není zbytí, nechá Bůh zahubit nevhodné ženichy, jako v biblickém příběhu Tobiáše a dcery Raguelovy.<sup>294</sup> Cizoložství je ohavné především proto, že cizí žena je součástí těla někoho jiného.<sup>295</sup> Další „tělesné“ paralely vycházející z představy manželského těla slouží především jako argumenty ve prospěch přirozenosti nadřazeného postavení muže ve svazku (muž je hlavou, žena údy tohoto těla), ale i nutnosti úcty k ženě (neublížíme součástí svého těla) a především nerozlučitelnosti manželského svazku a – jak již bylo řečeno – nepřijatelnosti cizoložství: „*Nebo jako by věc bláznivá byla, kdyby ty, maje nos svůj trochu nekřtaltovný a nezpůsobný, chtěl aneb žádal na něj nějaký nosíček přistrčiti a přisaditi hledaje...*“<sup>296</sup>

V této části textu je však také explicitně definována manželská láska: „*Tak také žádná větší a horlivější láska mezi lidmi nalezena býti nemůže nad tu, kteráž jest a býti má mezi dvěma věrnými manžely.*“<sup>297</sup> Láska manželská, definovaná jako největší možná láska mezi lidmi, vychází právě z oné definice manželů jako jednoho těla, tedy vztahu maximální blízkosti a odevzdanosti jeden druhému. Manželská láska předčí a především má přesáhnout lásku mezi rodiči a dětmi, protože děti nejsou s rodiči jedno tělo. Akcent na biblický citát: „*Opustí člověk [!] otce i matku a připojí se k manželce své i budou dva jedno tělo.*“<sup>298</sup> je zcela pochopitelný. Opuštění rodičů (otcovského domu), vytvoření jediného těla s manželem symbolizuje u žen i změna příjmení, která je pro autora textu Božím nařízením a výmluvným dokladem vytvoření právě onoho jednoho těla. Změna příjmení vyjadřuje i metafyzickou změnu podstaty ženy samotné – tak jako přijímá příjmení muže, přijímá i jeho tělesnou podstatu; podstata muže se přitom nemění stejně jako jeho příjmení:

„*Tak rovně (pravím) též dvě osoby, kteréž prve před sňátkem svým narůzno byly rozdělené, v jedno se spojují a před Bohem ovšem za jedno tělo se pokládají a počteny bývají. Však na ten způsob, že muž v osobě své prvnější, neměnitelný zůstává, jakož pak*

---

<sup>294</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 93–98.

<sup>295</sup> „*Nebo ta jistá není částka a oud těla tvého, ale někoho jiného, a tak ovšem nic k tobě se netrefuje.*“

ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 134.

<sup>296</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 132.

<sup>297</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 107.

<sup>298</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 115–116.

*ani prvotního jména svého netratí, ale žena jak jméno, tak i tu živost a podstatu svou (rozuměj tejným způsobem, podle řádu Božského mluvě) přijímá z muže a nejinák, jako by z těla jeho vyňata byla, mužatkou jeho býti a slouti má.*<sup>299</sup>

Z pojetí manželství jako svazku dvou osob tvořících jedno tělo vyplývá i představa svornosti jako jednoty srdce, mysli a řeči. Manželské tělo nemůže fungovat bez jednoty a zejména bez jednotného řízení. Stejně jako je Kristus hlavou církve, je muž hlavou ženy a žena představuje údy, které poslušně vykonávají jeho příkazy.

#### **4. 3. 3. Od svornosti manželské k biči na zlé ženy**

K druhému vydání Rosaciova spisu došlo více jak po dvou stech letech, roku 1787. Dílo vyšlo pod názvem *Bič na zlé ženy, jinak deset důkladných příčin, v kterých se mravná naučení obsahují, jak by oné budoucně k manželům svým se chovati měly*. Bylo vydáno s novou předmluvou, bez udání autora, nicméně jinak téměř nezměněné. Proměna názvu (od „svornosti“ k „biči“) i podtitulu (od díla pro manžele obojího pohlaví k dílu určenému ženám) vyvolá v dnešním čtenáři celou řadu otázek. Vnímá člověk na konci 18. století vydávaný text tak výrazně odlišně než čtenáři prvního vydání? Co vůbec vedlo vydavatele (rosenmüllerovské dědice) k vydání přes dvě stě let starého díla? A je vůbec přínosné nad takovým detailem spekulovat? Následující pokusy o interpretaci lze chápat spíše jako drobnou úvahu nad tím, do jaké míry (a zda vůbec) může historik na základě studia textu činit závěry i o kontextu vzniku textu, popř. o možnostech dobového čtení či vnímání textu.

**I.** Jako první interpretaci je možné uvažovat změnu takřkajíc kontextuální, kdy text vzniklý v určité dobové konstelaci a vnímaný určitým způsobem, v tomto případě jako text nabádající manžele k vzájemné shodě a toleranci, přechází nezměněn do jiného dobového kontextu a je svými čtenáři chápán výrazně odlišně – jako text proti ženám, které narušují tradiční model manželství. Změna názvu díla tak odpovídá změně vnímání díla v čase.

Jaké je možné přednést argumenty podporující tento výklad? Je jich celá řada. Tuto interpretaci je možné vcelku bez problému zapojit do výkladových schémat o modernizaci

---

<sup>299</sup> ROSACIUS, *O svornosti manželské*, s. 103–104.

a paradigmatických změnách právě na konci 18. století a je možné ji dále členit do několika podskupin.

a) Jako první možné vysvětlení je možné použít teorii krize maskulinity.<sup>300</sup> Lze argumentovat měnícím se modelem manželství, kdy s tím, jak muž odchází stále více za prací mimo dům, získává žena stále větší kontrolu nad domácností i výchovou dětí a zároveň s tím se ztrácí i mužská přítomnost a autorita – muž se stává mužem 19. století, mužem nepřítomným, mužem, jehož jedinou povinností je živit rodinu. Vydavatele díla lze pak charakterizovat jako zastávce archaického modelu, který v oddaných, neodmlouvajících a poslušných manželkách a vše řídících manželech vidí ztracený, popř. mizející ideál a jemuž se naopak linie zdůrazňující úlohu milujících, tudíž netýrajících manželů jeví jako nedůležitá. Toto vysvětlení, tedy teorii změny modelu manželství, podporuje i současné nebo téměř současné vydání dalších textů proti „zlým ženám“ či naopak proti „zlým mužům“.<sup>301</sup> A také dodatek k jednomu z těchto děl: „*Vydáno roku toho, kdy bylo zlých žen mnoho.*“ Rosaciův text se tak se svým novým názvem mohl stát pozdním výhonkem debaty známé jako *querelle des femmes* (viz výše), textem definujícím úlohu a postavení ženy v manželství, textem v podstatě protiženským. Tuto debatu oživily i další texty zabývající se postavením obou pohlaví. O oživení sporu pohlaví (*querelle des sexes*) na konci 18. století hovoří koneckonců i Gisela Bock.<sup>302</sup>

b) V čistě jazykové interpretační rovině lze použít i Koseleckův koncept *Sattelzeitu* (období 1740–1780) jako doby, v níž dochází k zásadním změnám ve významech a chápání pojmů. Změna názvu pak může být chápána jako doklad nové interpretace starého textu. V tomto případě lze jako klíčový použít pojem „svornost“. Na konci 16. století tento pojem označoval (nebo alespoň zahrnoval) vztahy založené na hierarchii – tedy i hierarchický model manželství předkládaný autorem díla mohl být vnímán jako svorný. Koneckonců definice svornosti uvedená v úvodu díla definuje svornost jako jednotu myslí a jednání, což se s hierarchickým členěním nevyklučuje. Naproti tomu vydavatel druhého vydání chápe pojem „svornost“ spíše již moderním způsobem jako vztah víceméně

---

<sup>300</sup> K různým konceptům krizí maskulinit srv. SILKE, „*Crisis? What Crisis?*“; popř. v populárnějším podání hypotézu o tzv. první krizi maskulinity nastíněnou Elisabeth Badinter (BADINTER, *XY. Identita muža*, Bratislava 1999, s. 21–26).

<sup>301</sup> *Abeceda na zly ženy, dobrých se netýče*, Praha 1787; *Abeceda aneb odpověď ženy na zly muže, která dobrých se netýče*, Praha [1787?].

<sup>302</sup> BOCKOVÁ, *Ženy v evropských dějinách*, s. 26–27.

rovnoprávný. Název *O svornosti manželské* pak ruší jako neadekvátní a nahrazuje jej názvem, který podle jeho chápání lépe vystihuje obsah spisu.

Dle mého názoru se tyto dvě „podlinie“ vzájemně spíše doplňují, než vylučují. Na podobných postupech je postaven i sborník *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*.<sup>303</sup> Podle jedné z úvodních studií je změna modelu (především městského) manželství na konci 18. století podmíněna změnou charakteru rodiny od výrobní a hospodářské jednotky (*oeconomia*) k jednotce spíše „reprodukční“, tedy přechodem od *Haus* k *Familia*.<sup>304</sup> Městské manželství pak přestává plnit primárně hospodářskou funkci a omezuje se na funkci reprodukční. Výroba se přesouvá mimo rodinu a svět rodiny a domácnosti se stává výrazně ženskou sférou. Toto vysvětlení v podstatě odpovídá teorii (první) krize maskulinity.

Změnu názvu také můžeme v tomto kontextu vnímat jako stopu jistého vyostření situace. Zatímco první název můžeme číst jako návodný, hodnotově neutrální – autor zachycuje stav a podává návod –, název druhého vydání („bič“) lze vnímat jako název emocionálně vypjatý, jako prostředek boje za zachování nějakého stavu, který postupně mizí (v tomto případě archaického modelu manželství).

**II.** Druhou interpretační linii lze založit na předpokladu, že způsob čtení textu se víceméně nezměnil a změna v názvu díla v zásadě o ničem nevypovídá. Předchozí interpretační linii, vycházející z představy, že spis byl na sklonku 16. století primárně vnímán jako spis o manželské svornosti, nelze ničím doložit. Naopak o tom, že text byl primárně vnímán jako výrazně protiženský (resp. jako zaměřený proti „zlým ženám“), svědčí názvy jednotlivých kapitol i objektivně doložitelný rozsah pasáží věnovaný mužům a ženám. Název *O svornosti manželské* pouze připomíná, do jaké míry závisí manželská pohoda na poslušnosti a poddannosti žen. O tom, jak populární byl ve své době (tj. na konci 16. století) stereotyp zlé – tj. nepoddajné, svěhlavé, samostatné – ženy, svědčí mj. i klasická Shakespearova hra *Zkrocení zlé ženy*. Skutečnost, že byl tento stereotyp primárně

---

<sup>303</sup> Katharina RENNHAKE – Virginia RICHTER (Hrsg.), *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*, Köln – Weimar – Wien 2004.

<sup>304</sup> Cornelia KLINGER, 1800 – Eine Epochenschwelle im Geschlechterverhältnis?, in: Katharina RENNHAKE – Virginia RICHTER (Hrsg.), *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*, Köln – Weimar – Wien 2004, s. 17–32.

vnímán a čtenáři (muži?) vyhledáván i v jiných textech, dokládají mj. čtenářské poznámky v díle *Čest a nevinna pohlaví ženského* (viz předchozí kapitola) – tedy v díle stavícím se verbálně na stranu žen (a manželství) proti misogynním spiskům, především proti sbírce přísloví Sebastiana Francka.<sup>305</sup> Neznámý čtenář si v exempláři, který se nyní nalézá ve Strahovské knihovně, podtrhával především pasáže věnované zlým ženám, v některých případech i vpisoval další (např. o jedovatých ženách na ostrově Kandii, tj. Krétě). Změnu názvu lze pak charakterizovat jako víceméně náhodnou: vydavatel mohl mít k dispozici exemplář prvního vydání bez titulního listu, popřípadě mohlo jít o čistě vydavatelskou strategii. Vydavatelé obou vydání sázeli na dobově oblíbený žánr, jímž na konci 16. století byly mravokárné a návodné spisy, zatímco konec 18. století svědčil spíše pamfletům.

**III.** Text byl vydán v podstatě jako edice spisu svědčícího o vysoké úrovni staré češtiny, popř. jako kuriozita o vztazích mužů a žen v manželství – což by se dalo chápat i jako podskupina první interpretační verze. Text by v tomto případě byl čten opět nově jako bič na zlé ženy, ovšem ne proto, že by vydavatelé staromilsky toužili po starých zlatých časech, ale spíš jako kuriozita. Tuto interpretaci lze však pro změnu napadnout jako anachronickou.

**IV.** Hypotézu o vydavatelské strategii, uvedenou v bodě II, lze pro změnu snadno problematizovat námitkou, že název díla toto dílo do značné míry determinuje a dává návod k jeho čtení.

Naopak první interpretace je založena na předpokladu nadřazenosti kontextu nad textem. Kontext je zde chápán jako rozhodující faktor pro základní určení textu. Je však také možné připustit variantu, že název není tvořen kontextem, ale že tento kontext aktivně vytváří, čili že záměrem vydavatele bylo, aby text byl vnímán jako bič na zlé ženy. Vazbu text–kontext nelze tedy v žádném případě vnímat jako jednosměrnou, ale spíše jako vazbu obousměrnou a výrazně nestabilní (srv. kritiku Schnellova chápání kontextu jako rozhodujícího, kap. 2. 2. 7).

Jistě by bylo možno vytvořit celou řadu dalších interpretací a úhlů pohledu. Je např. možné zcela změnit předcházející strukturu interpretací, založenou přednostně na dichotomii: text byl čten v zásadě stejně × čtení textu se v čase zásadním způsobem

---

<sup>305</sup> FRANCK, *Paradoxa*.

změnilo, a jako výchozí bod vzít právě ony názvy a ptát se, zda v době vydání odpovídaly čtení díla. Pak získáváme hned čtyři interpretační linie:

1. oba názvy v době svého vydání odpovídaly čtení díla – pak to odpovídá zhruba interpretaci z bodu I výše uvedeného přehledu

2. název prvního vydání v zásadě neopovídal vnímání díla, zatímco název druhého vydání ano – tj. text je spíše bič než dílo o svornosti manželské

3. název prvního vydání odpovídá čtení díla, naopak název druhého vydání textu neodpovídá

4. ani u jednoho vydání neodpovídá název jeho vnímání – těžko představitelná varianta, pak bychom se mohli ptát, proč mají vlastně díla názvy.

#### 4. 4. KOCÍNOVA ABECEDA POBOŽNÉ MANŽELKY A ROZŠAFNÉ HOSPODYNĚ

Kocínův spis vyšel ve veleslavínské tiskárně roku 1585,<sup>306</sup> tedy ve stejné době jako oba předchozí spisy. Daniel Adam z Veleslavína ve své předmluvě k tomuto dílu dokonce odkazuje na vydání spisu *Čest a nevina pohlaví ženského*. Na rozdíl od obou předchozích spisů se nejedná o překlad, ale o původní dílo malostranského nobilitovaného měšťana a radního písaře Jana Kocína z Kocinětu.<sup>307</sup> Kocína měl k napsání tohoto spisu (alespoň podle předmluvy) inspirovat nastávající sňatek s Magdalénou z Outerého, nicméně ta zemřela ještě před vydáním knihy, rok po svém sňatku s Kocínem.

Text vychází, podobně jako oba předcházející, z představy vhodnosti manželství pro osoby obojího pohlaví. Na rozdíl od nich je však především zaměřen takřkajíc na praktickou stránku věci. Kocín rezignuje na hlubší teologické úvahy. Předmluva je určena muži, který si vybírá ženu, a právě v ní je dualita žena × člověk vyjádřena snad nejvýrazněji ze všech dosud uvedených textů. Hlavní část textu připomíná svojí strukturou nejvíce Martinovského spis o panenských ctnostech, v němž jsou jednotlivé ctnosti symbolizovány květinami (srv. kap. 3. 3.). U Kocína je výklad o ctnostech pobožné manželky a rozšafné hospodyně členěn pomocí 22 písmen hebrejské abecedy – ke každému z nich je vybráno jedno ze Šalamounových přísloví, které má vyjadřovat určitou ctnost dobré manželky.

Klíčovým termínem Kocínova textu je adjektivum „rozšafný“. Rozšafným může být muž i žena, rozšafní mohou být i přátelé. Toto slovo vychází z německého termínu „*rechtschaffen*“, což znamená poctivý. V současné češtině (v níž je adjektivum vnímáno

---

<sup>306</sup> Celý název zní takto: Jan KOCÍN Z KOCINĚTU, *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně, to jest výklad dvamecítma veršův o ctnostech dobré a šlechetné ženy pořádkem liter abecedy hebrejské v poslední kapitole přísloví moudrého krále Šalomouna od Ducha Svatého položených, těchto posledních zlých i rozpustilých časuov všechněm, jak ženám, tak mužuum v stavu manželském pracujícím velmi užitečný a prospěšný*, Praha 1585.

<sup>307</sup> Jan Kocín z Kocinětu se narodil v Písku 14. 2. 1543 a zemřel v Praze 26. 3. 1610. Kromě zmiňovaného spisu je autorem řady překladů, např. *Politia historica* či *Historie církevní*. V literatuře bývá obvykle zmiňován jako přítel a spolupracovník Daniela Adama z Veleslavína. K jeho životopisným datům a dílu srovnej též JANÁČEK, *Ženy české renesance* (2. vyd.), s. 5–10; popř. Josef POLIŠENSKÝ, České dějepisectví předbělohorského období a pražská akademie, *Acta Universitatis Carolinae Praha. Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 4, 1963, 2, s. 115–137.

jako archaické) má význam oproti němčině poněkud posunutý.<sup>308</sup> Vykládá se jako moudrý, rozvážný, prozíravý či uvážlivý. Ze všech textů je v *Abecedě* toto adjektivum použito nejčastěji, a to zpravidla tam, kde je v ostatních textech použito adjektivum „dobrý“ ve spojení s adjektivem „pobožný“. Manželka jinde označovaná jako pobožná a dobrá je u Kocína pobožná a rozšafná. Podobně přátelé, se kterými se muž radí, mají být pobožní a rozšafní. Zda lze adjektivum „rozšafný“ vnímat u Kocína i dalších autorů spíše jako poctivý, nebo spíše jako moudrý a uvážlivý (popř. jako souhrn všech těchto kladně konotovaných významů) a do jaké míry je tento termín přednostně užíván na měšťany, by bylo téma na další výzkum. Nicméně je zřejmé, že rozšafnost je možné definovat jako vlastnost všech dobrých křesťanů obojího pohlaví, kteří jsou dbalí Božího řádu.

#### **4. 4. 1. Kocínova předmluva pro člověka, který si chce vzít ženu**

*„Pro tu příčinu člověk křesťanský to měj za naučení, když sám u sebe o pojetí manželky přemejšlí, když se o to s jinými radí, aby předně před Pána Boha s pobožností a čistotou předstoupil.“<sup>309</sup>*

Kocínův text se skládá ze dvou oddílů – autorovy předmluvy a samotné *Abecedy*. Poměr délky předmluvy k *Abecedě* by šlo vyjádřit přibližně jako 1:2,5. Text předmluvy je věnován výběru vhodné ženy. V předmluvě často zmiňovaný „člověk křesťanský“ je zde jednoznačně muž; pokud jde o osoby obojího pohlaví, je to výslovně uvedeno.<sup>310</sup> On si vybírá manželku, on hájí ženu i manželský stav proti utrhačům.<sup>311</sup> Manželský stav je charakterizován jako stav nejpřednější, zřízený samotným Bohem ihned od počátku světa, když Bůh stvořil Adamovi Evu a spojil je v jedno tělo.

Subjektem – člověkem, popř. křesťanským člověkem, který se rozhoduje, zda se oženit, či nikoliv (ovšem manželství je ze zásady definováno jako stav nejvhodnější pro

---

<sup>308</sup> Pavla KLOBOUKOVÁ, *Germanismy v běžné mluvě dneška (diplomová práce)*, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity v Brně, Ústav jazykovědy, Brno 2006, s. 82.

<sup>309</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 15.

<sup>310</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 33.

<sup>311</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 7.

všechny křesťany<sup>312</sup>) – je vždy muž. Muž si vybírá ženu, ovšem jeho svoboda jakožto pobožného křesťana je značně omezena. Stejně jako Adamovi dal ženu Bůh, tak Bůh dává ženu i všem dalším mužům. Žena je darem od Boha a úkolem muže je především modlit se k Bohu, aby mu byla vhodná manželka dána. Hlavními chybami při výběru ženy je „chlípná milost“, touha po majetku a pyšné spoléhání se na vlastní schopnosti. Nicméně Kocín připouští a doporučuje (poněkud zvláště použitým heslem *Ora et labora*) vedle modliteb i další aktivitu kandidáta ženitby, zejména pak vlastní rozvažování<sup>313</sup> a poradu s pobožnými a rozšafnými přáteli.<sup>314</sup> Tyto vlastní aktivity jsou však bez Božího požehnání k ničemu.<sup>315</sup> To, že je dobrá žena darem Božím, je nesporný fakt, a pokud to muž nechce chápat, pochopí to jistě tehdy, až se mu místo dobré ženy dostane ženy špatné, jejíž vlastnosti jsou definovány podobně jako u Irene a dalších autorů (svárliivost, nepoddanost, pohlavní nevázanost).<sup>316</sup> Rozpor mezi modlitbami k Bohu a vlastními aktivitami je vyřešen takto: samo hledání manželky je dílem Božím (vnuknutí), stejně jako ptaní se vhodných přátel:

*„Sama zajisté vůle Boží a dobrotivost jeho svatá, která k svým věrným prokazuje a kterouž každý jist býti má, v člověku křesťanském předně chytivost k žádání některé poutivé a dobré manželky zapaluje, potomně v hledání jí pilnost a bedlivost zostruje, naposledy pak rozšafnost aneb opatrnost při volení způsobuje.“<sup>317</sup>*

---

<sup>312</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 26.

<sup>313</sup> Kocín definuje čtyři základní kritéria, podle kterých se má žena posuzovat: podle mravů, podle těla, podle rodičů a dalších příbuzných a podle věna. Přitom věno a tělesná krása by v žádném případě neměly rozhodovat (člověk se nežení očima a rukama, největším věnem je počestnost a pobožnost, nejdůležitější krásou je krása mysli stydlivé a pobožné). KOCÍN, *Abeceda*, s. 28–29.

<sup>314</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 27.

<sup>315</sup> „Ale jakž napovédíno, v takové radě malou platnost lidská opatrnost přináší, nebude-li s ní řízení a jednání Boží spolčeno. Anobř jestliže člověk Boha za původ aneb ředitele a správce manželství nepoloží a s ním se, aby ho v věci pochybné a příliš nejisté vynaučil, neporadí, a aby ho v věci tak nebezpečné nápomocen byl, vzývati ho nebude, všecka ta jeho práce, rada a snažnost a usilování daremní jest.“ KOCÍN, *Abeceda*, s. 13.

<sup>316</sup> „Co jest (prosím) nad ženu zlou a nestydatou nezbednějšího a nesnesitelnějšího? Co medle těžšího než život plný sváru a nenávisti, v němž jest ne tak spolčení, jako rozloučení myslí dvou spolu bydlících?“ KOCÍN, *Abeceda*, s. 20.

<sup>317</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 25–26.

Rozvažování muže o vhodné ženě a prosbám k Bohu o ni je příkládán velký význam, srovnatelný s obchodem či jinými profesními aktivitami. Z tohoto srovnání vychází dokonce jako závažnější, protože obchod či jinou aktivitu lze vždy nějak přerušit, ale osud manželství je vždy v rukou Božích a jakákoli rozluka je výrazem pohrdání Božím záměrem, které je trestáno v tomto světě i na věčnosti.<sup>318</sup> Je-li žena darem, který je muži dán, mužovou povinností je tento dar užívat: „*A potom, když mu v ruce dodáno bude, takového daru střídmě, chvále v tom Pána Boha a s důkův činění, užívati uměl.*“<sup>319</sup>

Je pozoruhodné, že na rozdíl od Rosacia, u kterého manžele spojuje jedině Bůh, je u Kocína darem Božím pouze dobrá žena. Kdo daruje muži ženu zlou, není v textu řečeno. Pouze muž, který má zlou ženu, pozná, že dobrá žena je dar, ale zda je zlá žena trest, se (na rozdíl od Thadaeva textu) nedozvídáme. Zlou ženu dostane ten, kdo se neradí s Bohem, ale spolehne se na sebe, popř. drží se pouze rady přátel či tělesné lásky.

Zpředmětnění ženy je v tomto případě maximální. Pojetí žena = dar odpovídá zcela argumentu, který je přítomen i v ostatních textech – citátu ze sv. Pavla: „*Žena je tu pro muže, ne muž pro ženu*“. V Kocínově textu není pozice ženy v době uzavírání manželství vůbec zmíněna. Muž prosí Boha o dobrou ženu, radí se s přáteli, posuzuje vhodné ženy, až je mu nakonec žena Bohem dána. Opačná pozice, již známe z panenských spisů (např. z Klementa), tedy že dobrým mužem je žena odměněna za pěstování panenských ctností, není u Kocína vůbec zvažována. Muž je věčným Adamem a žena věčnou Evou, která byla stvořena na mužovo přání. Jediným, co dává smysl její existenci, je muž-manžel.

#### **4. 4. 2. Šalamounova škola**

Druhá část Kocínova textu je, jak již bylo řečeno, strukturována podle písmen hebrejské abecedy. Ke každému písmenu je přiřazeno jedno ze Šalamounových přísloví. Slovy autora jde o „Šalomounovu školu“ vhodnou pro manžele obojího pohlaví. Symbolika školy je zdůrazněna právě použitím abecedy – manželé (zejména ženy) se učí jednotlivým písmenům manželské abecedy. Jak už bylo řečeno, větší prostor je zde

---

<sup>318</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 11–12.

<sup>319</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 24.

věnován ženám, přesněji řečeno ženským ctnostem. Mužů je věnován především první verš, hebrejské písmeno alef, charakterizované veršem: „Ženu statečnou kdo nalezne? Nebo daleko nad perly dražší jest cena její.“<sup>320</sup> Zde je vyjádřena hodnota a užitečnost dobré ženy jako daru od Boha s tím, že muž je povinen se o ni dobře starat. Opět je zde použita paralela manželů jako jednoho těla: „Manželé od Boha snoubení jsou jedno tělo, jedny kosti, jedno maso.“<sup>321</sup> Tato paralela však nejde tak daleko jako u Rosacia, vede pouze k naučení pro manžela, že má svoji ženu milovat jako vlastní tělo a brát ohled na její slabost („mdlobu“). Hlavní význam ženy je dán jejím vztahem k muži, proto je definována jako dar Boží. Je mužovou pomocnicí, spravuje „hospodářství domácí“, rodí svému muži děti, ochraňuje muže před hříchem (zřejmě míněno smilstvo)<sup>322</sup> a navíc mu může ulehčit ve starostech tím, že se jí muž může s leccíms svěřit (ovšem zde nábádá Kocín k opatrnosti – ženy nemají všechno vědět).<sup>323</sup>

Další verše už jsou věnovány převážně povinnostem ženy jakožto manželky a hospodyně. Potom je rozvedena její pozice pomocnice, na které závisí mužův spokojený život. Veškeré její povinnosti vedou ke spokojenosti manžela, posílení jeho hospodářství i sociální prestiže. Dobrá žena je především měřítkem schopností muže a naopak žena špatná je dokladem mužovy neschopnosti řídit rodinu, což může ohrozit jeho profesní kariéru: „...však má-li ničemnou, nerozšafnou, zlobivou, svárlivou, lehkomyšlnou a nepoctivou ženu, kteréž dobře spraviti, zkrotiti, ani v uzdě zdržeti nemůže, tehdy se to k jeho velikému posměchu a lehčení vztahuje a pro tu věc velikú újmu na své vážnosti a dobrém slovu trpěti musí.“<sup>324</sup>

Zvládnutí správy vlastní domácnosti a především manželky patřilo k základní kvalifikaci muže, který byl soudobými mravokárci (a nejen jimi) chápán jako dospělý. Teprve ženatý muž byl mužem v pravém slova smyslu, přestože dualita muž × mládenec není tak častá jako dualita žena × panna. Přesto se však v textech vyskytuje (např. právě

---

<sup>320</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 36.

<sup>321</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 39.

<sup>322</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 41.

<sup>323</sup> „...když toliko on to manželce jako svému nejvěrnějšímu příteli oznámí a před ní něco požaluje (však co jí znáti a věděti sluší, poněvadž všechněch věcí ženám svěřovati a vyjevovati nenáleží), tedy zdá se jemu, jako by z sebe veliké a nesnesitelné břemeno složil.“ KOCÍN, *Abeceda*, s. 40.

<sup>324</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s. 90.

v Kocínově textu hledá ženu „muž neb mládenec“).<sup>325</sup> Podobně se v mnoha textech setkáme i s antickým exemplem, podle něhož se v Římě nepřipouštěli neženatí k funkcím ve správě města.<sup>326</sup> Manželství bylo nejen maximálně žádoucím stavem pro ženy, ale jeho hodnotu měli oceňovat také muži. Ideální muž je mužem ženatým, spravujícím vlastní domácnost, teprve to ho kvalifikuje na další významné posty např. v městské správě. Ideál muže, hospodáře a otce rodiny nebyl nijakým specifikem mětských elit raněnovověkých Čech či střední Evropy. Podobný ideál ve srovnání se současným hollywoodským ideálem muže samotáře sledovala u bílých kolonistů v severní Americe Anne Lombard.<sup>327</sup>

Hlavním tématem druhé části Kocínova textu – „školy Šalomounovy“ – je vymezení pole působnosti ženy v rámci rodinného hospodářství. Kocín dělí práci na ženskou práci v domě a mužskou práci mimo dům. Pokud žena dobře spravuje dům, může se muž o to úspěšněji věnovat své práci, definované ze své podstaty jako závažnější. Práce ženy je dvojitá. Za prvé je to správa domu a hospodářství, které k němu přísluší (včetně vinic a polností), a řízení čeledi i dalšího služebnictva. Za druhé jsou to vlastní ženské práce (definované jako přirozeně ženské) – sem patří šití, výroba oděvů, péče o děti, obdarovávání chudých apod. Rozdělení prací odpovídá Božímu řádu a není dobré mu odporovat. Kocínova dobrá žena se plně věnuje domácímu hospodářství, sleduje jeho výnosy, stará se o výhodné ceny, nikdy nezahálí, vždy ví, co dělá služebnictvo, ale také dobře ví, kde je její místo, řídí se pokyny svého manžela, který však její práci oceňuje. Žena svého muže také reprezentuje, a to nejen svým náležitých chováním a dobrou správou domu, ale také svým oděvem, který má odpovídat jejímu stavu.

Kocínova pobožná manželka a rozšafná hospodyně je ženou, které jsou přiznány značné pravomoci, a tím i povinnosti, ale především ženou, která nekonkuruje svému muži, naopak uznává jeho svrchovanost a ví, kde je její místo, které práce jí příslušejí a které ne. Jinak by nebyla ze samotné definice dobrou ženou (srv. výše).

---

<sup>325</sup> KOCÍN, *Abeceda*, s.

<sup>326</sup> Georg LAUTERBECK, *Politia historica. O vrchnostech a správcích světských knihy patery, v nichž se obsahují mnohá užitečná naučení...*, Praha 1584, s. 133–134.

<sup>327</sup> Anne S. LOMBARD, *Vatersein und Männlichkeit im kolonialen Amerika*, in: Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ (Hrsg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas*, Bielefeld 2007, s. 65–81.

#### 4. 5. JAN THADÆUS, VYSVĚTLENÍ O STAVU MANŽELSKÉM

Spis Jana Thadæa, protestantského kněze v Hradišti nad Jizerou (dnešním Mnichově Hradišti), vyšel ve staroměstské šumanské tiskárně roku 1605 pod obsáhlým názvem: *Vysvětlení o stavu manželském artykulů některých, jako o původu, příčinách, požehnání a kříži stavu manželského. Též o povinnostech lidí v něj vstupujících i v něm bydlejících s předložením užitků pobožného a škod bezbožného v něm se chování. Všem upřímným manželům i jiným k užitečnému čítání vydané.*<sup>328</sup> Spis je dedikován Janovi Rašínovi z Rýzmburka a na Vinářích, který měl být podle Thadæovy předmluvy nejen iniciátorem díla, ale také autorem jakési dílčí předlohy.

Thadæovo dílo je nejsystematičtější ze všech analyzovaných děl, jen schematicky vykreslený obsah díla zabírá šest stran. Text je rozdělen do osmi kapitol, které se dále člení na další oddíly a pododdíly.

Základní členění Thadæova textu je toto:

- I. *Kdo jest nařiditel stavu manželského?*<sup>329</sup>
- II. *Pro které příčiny Pán Bůh všemohoucí stav svatý manželský ustanoviti ráčil?*<sup>330</sup>
- III. *Jaké požehnání Pán Bůh stavu manželskému dal?*<sup>331</sup>
- IV. *Jaký kříž Pán Bůh k stavu manželskému připojil?*<sup>332</sup>
- V. *Co mají lidé mladí obojího pohlaví činiti a zachovati, aby šťastně v stav manželský mohli vstoupiti?*<sup>333</sup>
- VI. *Kterak manželé v stavu manželském mají se chovati?*<sup>334</sup>
- VII. *Co dobrého Pán Bůh ráčí manželům dobrým dávatí?*<sup>335</sup>

---

<sup>328</sup> Jan THADÆUS MEZIŘÍČSKÝ, *Vysvětlení o stavu manželském artykulů některých, jako o původu, příčinách, požehnání a kříži stavu manželského. Též o povinnostech lidí v něj vstupujících i v něm bydlejících s předložením užitků pobožného a škod bezbožného v něm se chování. Všem upřímným manželům i jiným k užitečnému čítání vydané*, Praha 1605.

<sup>329</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Bvb.

<sup>330</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Dia.

<sup>331</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Eiiia.

<sup>332</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Eviaa.

<sup>333</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Gviiib.

<sup>334</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Mviiia.

### VIII. *Co zlého Pán Bůh na bezbožné manžely ráčí přepouštětí.*<sup>336</sup>

Další struktura díla je poměrně složitá, nicméně – jak napovídá i schematický rozkres – logická. Do jaké míry je členění díla ovlivněno soudobými teoriemi logiky, by bylo téma pro další výzkum. Thadæovo několikaúrovňové členění díla výrazně ovlivňuje i způsob argumentace. Podkapitoly a další oddíly (2., 3. a další úrovně) jsou z velké části vystavěny na základě binarity, např.: nařízení Boha před pádem/po pádu, pro muže/pro ženy, dar/trest (resp. odplata/pomsta), přítomnost/budoucnost, časný/věčný, Bůh/lidé, pobožní/bezbožní, věci duchovní/věci tělesné atd. Tato propracovaná koncepce dovádí Thadæa k argumentaci v otázkách, které např. u Kocína nejsou vůbec řešeny (je-li něco odměnou, co je trestem a za co; nařídil-li Bůh něco ženám, co nařídil mužům apod.).

#### **4. 5. 1. Manželství u Jana Thadæa**

Stejně jako v ostatních textech je i u Thadæa manželský stav nejlepším ze všech stavů. Zdůvodnění je zde velmi jednoduché – původcem (u Thadæa „nařiditelem“ či „ustanovitelem“) manželství je sám Bůh, který je dobrem („*Bůh sám, jenž jest svrchované dobré*“<sup>337</sup>), proto i stav, který nařídil, je sám o sobě dobrý a svatý (srv. kap. 4. 2. 4.). Manželství je vhodné pro všechny osoby věku dospělého a naopak hříšníci jsou ti, kteří manželství označují za nečisté, popř. žijí ve stavu svobodném v hříchu. Jak definuje Thadæus stav panický či svobodný, se pokusím ukázat v následující kapitole.

Stejně jako ostatní autoři nachází Thadæus první manželství u Adama a Evy. Manželství bylo ustanoveno Bohem tak, že Bůh přivedl Adamovi ženu a oba spojil v jedno tělo. U Thadæa byla Eva dokonce stvořena jako „manželka“.<sup>338</sup> Paralely jsou zde vedeny nejen v linii Adama a Evy jako prvních manželů, ale současně s nimi je vedena paralela Krista (nového Adama) a církve jako jeho vyvolené manželky. Tak jako byla Eva stvořena z Adamova žebra, vznikla církev symbolicky z rány v Kristově boku, Adamův spánek při

---

<sup>335</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Uia.

<sup>336</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Wib.

<sup>337</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Bvib.

<sup>338</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Cia.

stvoření Evy symbolizuje smrt Ježíše Krista – podobně dočasnou, jako byl onen Adamův spánek atd.<sup>339</sup> „*Procítíc Adam Evu jakožto kost a manželku svou býti poznal, k ní se přiznal a ji přijal, tak Pán Kristus po zmrtvýchvstání církev za choť a nevěstu svou býti vyznává a k ní se přiznává.*“<sup>340</sup>

Manželství je podle Thadæa součástí Božího plánu, bylo ustaveno ještě před prvotním hříchem, Božím záměrem bylo rozmnožení člověka i stvoření pomocnice člověku-muži (není dobré člověku býti samotnému).<sup>341</sup> Bohu však nebylo skryté, co na člověka „po pádu“ přijde. Zde zastává Thadæus jasnou pozici a otázka, zda mohl člověk žít navždy v ráji, ho nezajímá.<sup>342</sup>

Manželé jsou jedno tělo podobně jako první manželé Adam a Eva i jako – v symbolické rovině – Kristus a církev. Muž je s odkazem na epištolu sv. Pavla nazýván hlavou ženy, stejně jako je žena tělem mužovým. Argumentace o důsledcích tohoto stavu na vztah mužů a žen v manželství se od ostatních spisů příliš neliší (muž byl stvořen první, žena pro muže apod.). Jedinou výraznou odlišností je neustálé připomínání vzájemnosti vztahu: tam kde jsou připomínány povinnosti manželce, jsou připomínány i manželovi.

Ten, kdo rozbije manželství, je „mordéřem“ manželského těla a stejně jako každý jiný vrah či sebevrah neujde trestu, ať už na tomto světě, nebo na onom: „*Což Bůh spojil, člověk nerozlučuj. Ovšem pak na Boží pomsty a trestání takových lidí nebo jakož morděř tělesný, kterýž by zoumyslně sebe zamordoval neb bližnímu hlavu sťal, nebývá bez přísného trestání po smrti, ovšem za živobytí a před svou smrtí, tak neméně rušitel nařízení Božího a morděř manželství svatého neujde trestání hrozného.*“<sup>343</sup>

Podrobně je zde rozvedeno i pojetí dobré manželky jako Božího daru, které vychází právě z přijetí Evy Adamem z rukou samotného Boha. Adamovi následovníci se mají nadále řídit jeho příkladem, žádat o dobrou manželku Boha a v neposlední řadě se řídit i radou rodičů. Ženit se s vůlí rodičů, protože Boží moc může být v tomto případě symbolem moci rodičovské, otcovské; Bůh přivádějící Adamovi Evu je zde v roli otce. Ti, kteří se žení sami, bez vůle rodičů a příbuzných („přátel“), jsou narušiteli řádu a hříšníky a čeká je

---

<sup>339</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Cia–b.

<sup>340</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Cib.

<sup>341</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Bviia.

<sup>342</sup> K raněnovověkým debatám o Božím plánu a možném životě člověka bez hříchu v ráji srv. např. TURNER, *One Flesh*.

<sup>343</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Cva.

jedině trest v podobě nevydařeného manželství, brzké smrti a věčných trestů, nepodařených dětí či vymření rodu.

Manželství bylo sice Bohem nařízeno ještě ve stavu blaženosti, před prvotním hříchem, avšak výsledná podoba manželství byla ustanovena Bohem až po prvotním hříchu. Právě tehdy bylo prvním manželům i jejich následovníkům ztíženo. Slovy čtvrté kapitoly Thadaëova spisu: „*Jaký kříž Pán Bůh k stavu manželskému připojil?*“

Trest lidem za hřích je zde roven (kromě smrtelnosti samé) trestu vloženému na manželství jako stav, tím je výrazně posílena pozice manželství jakožto základního „stavu“. Biblické pasáže: „*V potu své tváře budeš jíst chléb*“ a „*Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení*“<sup>344</sup> nejsou všeobecné a označují (právě proto, že byly adresovány prvním manželům, Adamovi a Evě) onen kříž, který byl vložen na manželský stav. Ženě náleží: 1. „*bolesti a těžkosti veliké v počínání a rození dítěte*“ a 2. „*poddanost manželů*“, muži pak: 1. „*pracné s bolestí sebe i svých na světě chování*“ a 2. „*rozličných neštěstí při tom pocíování*“.

Poddanost ženy v manželství je tak stejně jako u Rosacia – opět poněkud paradoxně – vysvětlována jak ze samotného aktu stvoření (žena stvořena jako druhá, z muže atd.), tak jako trest za prvotní hřích (Eva byla svedena ďáblem, a nikoliv Adam). Unikátní je argumentace, která nařízení poddanosti v Bibli vysvětluje ne jako samozřejmost, ale právě jako Boží nařízení a trest. Pokud by poddanost byla samozřejmostí, nebylo by ji třeba nařizovat: „*...nebo kdyby poddanosti z přirození schopné byly, nebylo by potřebí jim toho přikazovati, ale poněvadž jim to Pán Bůh přikazuje, tím se jejich přirození odporne tomu přikázání Božímu ukazuje, napravuje a k vůli Boží navozuje...*“<sup>345</sup>

Argumentem pro ženskou poddanost je však na druhé straně i obecná ženská přirozenost, stejně jako mužská přirozenost je argumentem pro jejich nadřazenost: „*... mužské pohlaví způsobilější a v dařích Božích k správě všech věcí hojnější, nežli jest ženské, jako v síle, moci, udatnosti, prozřetelnosti, múdrosti etc. Čehož ženské pohlaví že tak mnoho nemá, poznává se to při nich patrně z jejich mdlé práce, z rychlého strachu, kvapného soudu a snadného častokráte poblouzení i z jiných činů jejich.*“<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Gn 16,17.

<sup>345</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Fiiiib.

<sup>346</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Fva.

Z hierarchie vychází i kapitola o vzájemném chování obou manželů. V popisu mužských povinností je i péče o ženu jakožto slabší, včetně možného potrestání. Žena je (na rozdíl od Kocína) zpředmětněna nikoliv jako dar, který je nutno dobře užívat, ale jako svrchovaně symbolická „nádoba“, o kterou se muž musí dobře starat. Ženiny nedostatky zde mají podobu nečistoty ulpělé na stěnách nádoby. Mužovou povinností je sice tyto nečistoty odstraňovat (ženu opravovat, vychovávat či trestat), ale s ohledem na přirozenou křehkost ženy-nádoby. Mohlo by totiž dojít k jejímu poškození či rozbití: „*A jakož člověk, spatříc špínu a potřebu očištění nádoby, čím mu nádoba milejší jest, tím ochotněji a rozumněji pečuje o očištění jí, tak manžel, čím více manželku miluje, tím ochotněji a příjemněji v nedostacích a vinách napravití ji se snažiti má.*“<sup>347</sup>

#### **4. 5. 2. Panenství a panictví – manželství jako lék na „oheň chlípnosti“**

Jedna ze dvou delších kapitol Thadæova spisu je věnována přípravě na manželství. Je návodem, jak mají „lidé mladí“ žít před uzavřením manželství. Stavů manželskému předchází stav panický a stav panenský. Podobně jako Žalanský používá i Thadæus pojem stav panický, ale stav panický není stavem osob obojího pohlaví, je stavem svobodných mužů-mláďenců, stejně tak jako je stav panenský stavem svobodných dívek-panen.

Stav panický ani stav panenský nejsou stavy trvalými, ale stavy přechodnými mezi věkem dětinským a stavem manželským. Je dobré připomenout, že ve spojení s dětstvím („dětinstvím“) není nikdy použit termín stav. Dětství je vyjádřeno věkem a není stavem, kdežto stav panenský a panický je ze své podstaty stavem, dobou před uzavřením manželství – „proměněním stavu“. Vztah dětství a panenství/panictví není nijak řešen. Nelze stanovit hranici mezi dětstvím a panictvím či panenstvím. Děti jsou ve stavu panenském či panickém, alespoň tak lze interpretovat úvodní větu Thadæovy kapitoly: „*Ti lidé, kteříž vyrostouce z věku dětinského pod kázní a bázní rodičů poctivých a dorostouce věku slušného k proměnění stavu svého panického neb panenského, chtějí-li v stav manželský šťastně vstoupiti ..., tyto níže oznámené věci mají zachovati.*“<sup>348</sup>

---

<sup>347</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Siiiia.

<sup>348</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Gviiib–Hia.

Nicméně tato kapitola je věnována těm, kteří už nejsou dětmi a mohou se oženit či vdát – „lidem mladým“.

Základní povinností mládenců a panen (výjimečně se vyskytuje i pojem „mladice“ – „*pociví mládenci a mladice*“<sup>349</sup>) je zachování poctivosti a čistoty, resp. čistoty přirozené. Toto zachování čistoty a poctivosti je základním předpokladem pozdějšího dobrého manželství. Zatímco v ostatních dílech o panenství se setkáváme daleko více s pojmem čistota, je u Thadæa upřednostňován pojem poctivost, resp. poctivost je čistotě nadřazená, ale je s ní neoddělitelně spojená: „*Pocivě pak živu býti jest své čistoty přirozené, jako roucha drahého pilně šetřiti, aby jí hříchem nějakým nečistým nepoškrnil, ovšem lehkovážně neztratil, nadto pak od někoho o ní lstivě připraven nebyl.*“<sup>350</sup>

„*Jednou zašpiněného roucha vždycky potom ta nečistota se přidrží, tak jednou zmařená poctivost nikdy k své první čistotě nepřichází. Potřebí jest tedy lidem mladým obojího pohlaví poctivosti své draze sobě vážiti, pilně šetřiti a ji chrániti nade všechny poklady světa*“<sup>351</sup>

Panenská a panická poctivost je u Thadæa zpředmětněna do podoby roucha, které po ušpinění – ztrátě čistoty – nikdy nemůže být tak čisté jako na počátku. Poctivost a čistota jsou jednoznačně spojovány se sexuální abstinencí, jak dokládá i řada exempel – poctivým mládcem zůstává navzdory nástrahám Putifarovy ženy Josef, poctivá panna Braxilla se nechá raději vojákem zabít, než by ztratila svoji poctivost apod.<sup>352</sup>

Základním předpokladem spokojeného manželství je tedy sexuální nedotčenost mužů i žen obojího pohlaví do prvního sňatku. Podle Thadæa se panny i mládenci mají a mohou smilstvu vyhnout: mají proto, že jde o Boží příkázání (nesesmilníš). Mohou se smilstvu vyhnout – ale jedině s Boží pomocí – pomocí modliteb (neuvod' nás v pokušení). Setrvání v čistotě je chápáno jako zvláštní dar Boží a o dar je vždycky třeba Boha prosit (podobně jako jinde o další z Božích darů – manželku). Modlení samo je chápáno jako duchovní zbraň proti ďáblu a ďábelským pokušením. Poctivé panny a mládenci jsou podobně jako panny u Klementa Božími rytíři bojujícími s nepřítelem („*jako když by nepřítel, s dobytým*

---

<sup>349</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hiii. V jiných textech je pojem „mladice“ vyhrazen mladým ženám, pro které se nehodí kladně konotovaný pojem „panna“, např. „chlipná mladice“ (ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. XLI).

<sup>350</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hib.

<sup>351</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hiia.

<sup>352</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hiia–b.

*mečem stoje, hrozil někomu smrtí*<sup>353</sup>), bojující však nejsou ohroženi smrtí tělesnou, ale především smrtí věčnou – zatracením, protože smilstvo je jedním ze smrtelných hříchů.

Mladým lidem (mladíkům a mladícím) v zachování poctivosti a čistoty pomáhají nejenom duchovní zbraně – modlitby, ale také dobří, pobožní lidé, zejména rodiče, kněží a vrchnost. A dále i duchovní světlo, tj. vědomí toho, co je dobré, a co špatné, co se Bohu líbí, a co ne. Obranou proti hříchu je však také vyvarování se všeho, co by mohlo poctivost mladého člověka ohrozit.

Je-li poctivost chápána jako čistota, jejím opak tvoří nečistota (skutek nečistý) a opakem poctivosti je chlípnost, smilstvo. Chlípnost je charakterizována dvojím způsobem: jako nečistota – bláto, kaliště, a chce-li mladý člověk zachovat čistotu, musí se blátu vyhnout.<sup>354</sup> Nebo – a to, nejen u Thadaea, častěji<sup>355</sup> – je chlípnost zpodobněna jako oheň: oheň zlé žádosti, jejímž původcem je ďábel. Boj proti smilstvu je konstruován jako boj s ohněm – „*dříví ohni se ujímá*“, „*k vodě se utéci*“, „*horkost hasiti*“ apod.<sup>356</sup> Vodou je v tomto případě slovo Boží, přemyšlování o Božích věcech a dále umrtvování těla askezí (hlad, žízeň práce, nepohodlí), formulované přímo jako *imitatio Christi*: „*Chce-li kdo za mnou přijíti, zapřiž sebe sám, vezmi kříž svůj a následujž mne*“<sup>357</sup> a doprovázené příklady světců bojujících s chlípností.<sup>358</sup> Nejjistější obranou proti chlípnosti – „*třetí pramen vody uhašující chlípnost*“<sup>359</sup> – je manželství.

Chlípnost či oheň chlípnosti jsou definovány také jako nemoc (opět podobně u Lomnického) a prostředky proti nim jsou léky („*lékařství a prostředek proti ohni*“). Základní lék je zobrazen jako ujímání dříví – tedy omezení pokrmu, v souladu s humorální teorií zvláště ostrých pokrmů a alkoholu, tedy pokrmů a nápojů zvyšujících teplo. Dalším

---

<sup>353</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hiiiib.

<sup>354</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hviia.

<sup>355</sup> Srv. např. LOMNICKÝ, *Kupidova střela*.

<sup>356</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Hviia.

<sup>357</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Jiib.

<sup>358</sup> „*Čte se o Benediktovi, že pro veliká pokušení těla svého, jednoho času v zimě do vody studené, ledové vskočil. A o Bernardovi, že pro žádost chlipnou mezi trní se uvrhl, své tělo zbodl a tudy žádost zlou jeho uhasil.*“ THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Jiib.

<sup>359</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Jiib.

univerzálním prostředkem je vzdálení nádoby od ohně, „*totiž vyvarovati se bytu společného s pohlavím druhým*“.<sup>360</sup>

Spojení chlípnosti s ohněm je zajímavé především proto, že horkost a suchost je spojována s muži. Podobně i chlípná žádost, pálení se apod. je spojováno přednostně s muži. Ženy jsou podle aristotelské teorie povahy vlhké a studené. Zatímco u mužů je „zlá žádost“ chápána jako přirozená a jsou jí vystaveni i světci, žena bývá spalována ohněm chlípné žádosti ve sledovaných textech spíše výjimečně. Tato slabost je obvykle vyhrazena ženám charakterizovaným jako hříšnice (hříšnou žádostí může být spalována Putifarka), ale i hříšnice může být světcem zbavena „ohně“ a vyléčena prostřednictvím půstu.<sup>361</sup>

Svobodný stav je u Thadaea stavem plným nástrah a nebezpečí, které musí mladí lidé přemáhat, aby svoji poctivost a čistotu zachovali do manželství: „...*o první povinnosti lidí mladých obojího pohlaví, co mají zachovati do řádného proměnění stavu svého? Že poctivost. I kterak? Tu kdož zachovají, mohou slouti rytíři Boží podle onoho písma: ‚Píši vám, mládenci, že jste zvítězili nad zlým.‘ Těm slušně přináleží při proměnění stavu jejich na hlavě věnec nositi na znamení, že od zlých žádostí a líbostí těla i od jiných nepřátel nejsou přemoženi, ti mohou s potěšením očekávati v stavu manželském Božího požehnání.*“<sup>362</sup>

#### **4. 5. 3. Panenský a panický stav jako příprava na manželství, vybírání partnera – pojmy „člověk“ a „osoba“**

Panický a panenský stav je u Thadaea především přípravou na manželství. Je-li povinností mládenců a panen zachování poctivosti, není to povinnost jediná. Vedle zachování poctivosti se Thadaeus věnuje také úctě mladých lidí k rodičům (podle příkázání) a v neposlední řadě také výběru vhodného partnera pro manželství. Na rozdíl od Kocína, kde o pojímání manželky rozjímá člověk-muž, je v Thadaeově textu zmíněn

---

<sup>360</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Jvia.

<sup>361</sup> LOMNICKÝ, *Kupidova střela*,

<sup>362</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Kvib.

„výběr osoby druhé k manželství“. Podívejme se, jak pracuje Thadæus v této pasáži s pojmy „člověk“ a „osoba“. U Kocína, ale nejen u něho, je člověk, jak už bylo řečeno, v první řadě muž. U Thadæa je to složitější. Zatímco v plurálu jsou pojmy „lidé“ a „osoby“ pojímány jako synonyma: „*lidé v manželství stojící*“, „*osoby vstupující v stav manželský*“ apod., je použití pojmů „člověk“/„osoba“ významově odlišné. Hned v první větě zkoumané pasáže stojí: „*Mají od Pána Boha osoby druhé k manželství modlitbami svatými hledati, nebo není na vůli člověka dobrou manželku a tolikéž dobrého manžela pojíti, ale na vůli a daru Božím.*“<sup>363</sup>

Oba pojmy jsou v této pasáži jednoznačně genderově neutrální, mohou označovat muže i ženu, pojem „osoba“ označuje partnera pro manželství, kterého si člověk vezme resp. dostane (od Boha). Člověk je zde tedy subjekt, který pojímá resp. dostává objekt – osobu. Následující biblické citáty výchozí genderovou neutralitu narušují. Darem Božím je vždy jednoznačně manželka („*od Hospodina manželka rozumná*“, „*dar páně jest žena mlčelivá*“, Izák se modlil Pánu Bohu za manželku apod.). Podobné je to i dále: „*V šetření vůle Boží, aby osoba pohlaví druhého nebyla brána k manželství z blízkého přátelství, Pánem Bohem v Třetích knihách Mojžišových zapověděného slovy těmito: „Nižádný člověk k žádné přítelkyni krevní nepřistupuj k obnažení hanby její“ ...*“<sup>364</sup>

Ovšem kromě toho, že pojem „osoba“ může označovat partnera, kterého si „člověk“ vybírá ke sňatku, může tento pojem označovat i toho, kdo si volí – pokud je to žena: „*Druhé. Šetřiti se má při osobě, jest-li rovnost v věku, v rodu, i v bohatství... Jakož i mezi pohany bývalo zvykem, že v zlehčení a snížení bývaly u Římanů svobodné panny neb paní, když sobě k manželství pojímaly služebníky, poddané své neb jiných. ... Vespesián císař nařídil, aby každá taková prvé svobodná osoba již potom s manželem svým v rovné služebnosti, poddanosti a otroctví zůstávala.*“<sup>365</sup>

Pokusíme-li se shrnout předchozí pasáže, dojdeme k závěru, že pojem „člověk“ u Thadæa označuje jedince obojího pohlaví, pokud pohlaví nejde z kontextu jednoznačně určit. Pojem „člověk“ může také znamenat muž. Navíc, pokud je možné v textu odlišit objekt a subjekt, je pro subjekt vždy určen pojem „člověk“, pro objekt „osoba“. Pokud je z kontextu zřejmé pohlaví, tak pojem „člověk“ neoznačuje nikdy ženu.

---

<sup>363</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Kvib.

<sup>364</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Kviiib.

<sup>365</sup> THADÆUS, *Vysvětlení*, fol. Lviiia–b.

Pojem „osoba“ naopak nejčastěji označuje partnera v manželství, druhého, objekt, jehož kvality jsou posuzovány, může se ovšem jednat o ženy a muže. Pokud je třeba označit jednoznačně ženu jako jedince, který si volí partnera (jako ve výše zmíněném citátu o manželství římských svobodných žen s otroky), pak je místo pojmu „člověk“ použit pojem „osoba“. Do jaké míry je toto použití termínů „člověk“/„osoba“ v raněnovověkých textech běžné a jaký vliv na něj má mluvnický rod obou slov (muž – člověk, žena – osoba), je otázkou pro další výzkum.

#### 4. 6. HAVEL ŽALANSKÝ PHAËTON – MANŽELSTVÍ JAKO ČISTÝ STAV

Jak už bylo napsáno v kapitole o panenství (srv. kap. 3. 5.), Žalanského kniha *O čistotě anjelské* je především obhajobou manželství proti trvalému panenství a panictví. Stav panický jako stav mládenců a panen je vhodný – podobně jako u Thadaea – zejména pro lidi mladé, je tedy stavem před uzavřením manželství.

Na rozdíl od ostatních spisů, které se vyslovují pro manželství, jde Žalanského argumentace především po linii zdůraznění přednosti manželství před panictvím. První kapitola druhé části knihy se jmenuje: „*Co jest podstatnějšího, život-li panický, či manželský, a jaký jest mezi panictvím a manželstvím rozdíl?*“<sup>366</sup>

Prvním důvodem přednosti manželství je to, že manželství bylo nařízeno Bohem, druhým důvodem je to, že v Písmě svatém má větší chválu manželství než panictví. Tento bod je rozebrán nejpodrobněji a tvoří jádro argumentace. Nacházíme v něm podobné argumenty pro manželství jako u ostatních autorů: manželství bylo ustanoveno Bohem, a ne sv. Benediktem či Augustinem; bylo ustaveno v ráji, před prvotním hříchem, takže první manželé byli tehdy čistí a svatí jako andělé. Do stavu manželského vstoupila i Panna Maria a porodila v něm Spasitele; Kristus byl přítomen svatbě v Káni Galilejské a manželský stav ocenil i sv. Pavel.

Ve třetím bodě Žalanský zdůrazňuje, že více lidí svatých bylo živo v manželství než v panictví, včetně osob sloužících Bohu.<sup>367</sup> Čtvrtým důvodem je to, že ti, kteří setrvávají v panictví, jsou častěji pokoušeni smilnou žádostí, a připomíná, že čistota je nejenom čistotou těla, ale i mysli („*ten cizoloží, kdo nestydatě pohledí*“).<sup>368</sup> Pátým důvodem proti panictví je jeho neplodnost, naopak manželství slouží k rozmnožení ctitelů Božích. V šestém bodě Žalanský reaguje na pasáž z epištoly sv. Pavla o tom, že svobodní se oddávají počtě Boží, kdežto ženatí se zabývají věcmi světa. Podle Žalanského se služba Bohu s manželstvím nevyklučuje a uvádí řadu biblických příkladů od Abrahama po sv. Petra. Naopak v souladu s reformační ideou poukazuje na úlohu hospodáře jako správce

---

<sup>366</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/I.

<sup>367</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/X–XI.

<sup>368</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/XIV.

malé domácí církve.<sup>369</sup> V sedmém bodě odkazuje na biblické „*Není dobře člověku býti samotnému*“ a vyzdvihuje manželství jako vzájemnou pomoc manželů. A nakonec, v osmém bodě, připomíná ocenění manželského stavu u tzv. pohanů – tedy zejména u Řeků a Římanů.

Porovnáme-li argumentaci Havla Žalanského Phaëtona s textem o cti a nevině pohlaví ženského, kde také stojí vedle sebe stav svobodný a stav manželský, zjistíme zde zásadní rozdíly: zatímco první z textů řeší manželství jako soužití se ženami, tedy zdali a jak je možné s nimi žít, zatímco otázka hříšnosti svobodného života a bohulibosti manželství stojí až na druhém místě, řeší Žalanský manželství především jako dílo Boží oproti panenství/panictví. Jeho argumentace jde především ve prospěch samotného manželského stavu oproti panictví. Zejména se snaží najít argumenty pro vhodnost manželství pro osoby sloužící Bohu. Vztahu mužů a žen v manželství (byť je v další kapitole také řešen) je věnováno daleko méně místa než v ostatních textech. V manželství je především nutné zachovat čistotu, která byla do manželství přinesena oběma partnery z panického stavu a přetavila se tak v čistotu manželskou. Zárukou zachování čistoty v manželství jsou především modlitby k Bohu, vhodný partner (stejně víry, stavu a vhodného věku) a manželská láska zajišťující manželský řád daný poddaností slabé ženy a nadřízeností silného muže, ochránce ženy:

*„Zase naproti manželka má býti ochotná, poslušná, věrná, tichá, čistotná, muží má se dáti napomenouti, dobromyslně přijíti rozkazy a naučením jeho nezhrdati a spravedlivě i pro svůj vlastní užitek jemu poddána býti, totiž pro ochranu. Onať připodobňuje se nenadarmo k kmenu vinnému (Žalm 128). Kmen pak vinný, ač vzáctné a rozkošné ovotce vynáší, však tak mdlý, křehký a chatrný jest, že ani sám s sebou bez podpory státi nemůže.“<sup>370</sup>*

---

<sup>369</sup> „*Abraham, Izák, Jákob, Zachariáš, svatý Petr a jiní manželé svatí, ač o věci domovní pečovali, však se Boha vždycky stále přidrželi, služby jeho pilni byli a netoliko věcí k království Božímu příslušejících nezanedbali, ale je víc rozšiřovali, když dítky své svatě vychovávali, a v domě svém zvláštní jako církvičku majíce, ji jako domácí kněží nábožně spravovali.*“ ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/XX–XXI.

<sup>370</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/LXII.

## 5. VDOVSTVÍ V ČESKÉ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU

V úvodu studie o ženském přátelství ve francouzských románech 13. a 14. století se Anna Roberts zabývá problematikou vdovství jako sociálního statutu a připomíná, že ve francouzštině neexistoval až do 16. století termín pro ovdovělého muže – vdovce.<sup>371</sup> Vdovství bylo podle ní stejně jako panenství konstruováno jednoznačně genderově. Panenství je analogicky k vdovství definováno jako časově omezené období v životě ženy, kdy je tato žena mimo sociální síť mužem ovládané rodiny. Rodiny, která ženu udržovala v podřízeném postavení, a tak ji ochraňovala. Ovdovělá žena ztrácí spolu se svým manželem právní a sociální zastoupení. Termín „vdova“ lze potom vztáhnout i na jiné ženy ve srovnatelném postavení – zde Roberts používá termín „sociální vdovství“ (*social widowhood*).<sup>372</sup>

Závěry Anny Roberts nejsou aplikovatelné na panenský stav, tak jak byl analyzován v předchozí kapitole. Panenský stav jakožto stav mladých dívek je stavem, ve kterém panny-mladé dívky setrvávají ve vlastní rodině a jsou zastupovány a ochraňovány svými otci, popř. poručníky. Jakým způsobem je v české raněnovověké literatuře konstruován vdovský stav, se pokusím ukázat alespoň na základě díla Jana Hertvicia Pražského.

---

<sup>371</sup> Anna ROBERTS, *Helpful Widows, Virgins in Distress. Women's Friendship in French Romance of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Construction of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, New York 1999, s. 25–47.

<sup>372</sup> ROBERTS, *Helpful Widows*, s. 30.

## 5. 1. VDOVSTVÍ KŘESŤANSKÉ JANA HERTVICIA PRAŽSKÉHO

„Vdova jest jméno osoby hlavní částky těla svého nemající.“<sup>373</sup>

Jediným dílem, na jehož základě se alespoň pokusím beze všech nároků na reprezentativnost analyzovat problematiku vdovství v české raněnovověké literatuře, je dílo utrakvistického faráře Jana Hertvicia (též Hertvíka) Pražského<sup>374</sup> *Vdovství křesťanské*,<sup>375</sup> vydané roku 1619. Problematika vdovství byla tematizována v různých soudobých dílech, především v příležitostné homiletice (pohřební kázání), ideál křesťanské vdovy vykresluje i životopis Františky z Meggau, sepsaný po její smrti Bartholomeem Christelem, zřejmě jako podklad k možnému svatořečení.<sup>376</sup> Nicméně Hertviciův spis je unikátní právě svým zaměřením na vdovství v obecné rovině, čímž se podobá v předchozí kapitole analyzovaným spisům o manželství.

Hertviciův spis je rozdělen na čtyři části: na začátku se autor zabývá významem slova vdova (včetně hebrejských, řeckých a latinských etymologií), druhá část je věnována bídnému postavení vdov, třetí část (rozdělená na deset pododdílů) je věnována tomu, čím se mají vdovy utěšovat, a konečně čtvrtý oddíl je věnován vdovským povinnostem, jak už ve vztahu k Bohu, tak i k sobě.

Kdo je tedy u Hertvicia vdova a komu je vyhrazen vdovský stav? U Hertvicia je vdovský stav stavem vdov, o vdovcích v jeho díle nepadne ani slovo. Samotné dílo je vdovám v úvodu věnováno. Vdovský stav je stavem žen, které ztratily manžela. Ovdovělý

---

<sup>373</sup> Jan HERTVICIUS PRAŽSKÝ, *Vdovství křesťanské, ku potěšení všech ovdovělých s povolením vrchnosti zřízené, na světlo vydané...*, Praha 1619, fol. Biiia.

<sup>374</sup> Jan Hertvicius byl posledním utrakvistickým farářem u sv. Štěpána v Praze, od roku 1622 působil v saském exilu, kde také (po krátkém návratu do Prahy roku 1631) roku 1657 zemřel. Kromě díla *Vdovství křesťanské* vydal tiskem ještě několik svých pohřebních a svatebních kázání.

<sup>375</sup> Jan HERTVICIUS PRAŽSKÝ, *Vdovství křesťanské, ku potěšení všech ovdovělých s povolením vrchnosti zřízené, na světlo vydané...*, Praha 1619.

<sup>376</sup> Bartholomeus CHRISTEL, *Præcellens viduarum speculum. Fürtrefflicher Wittibspiegel oder Löblicher Lebens Wandel Ihro Excellenz der Verwittibten Hoch- und Wohlgebohrnen Frauen Frauen Franciscæ Grafín Slavatin gebohrnen Grafín von Meggau*, Brünn 1694.

muž je sice nazýván vdovcem,<sup>377</sup> nicméně není ve vdovském stavu, který je Hertviciem definován jednoznačným genderovým určením. Připomeňme si Kocínův text, kde si manželku vybírají mládenci a muži. Z toho lze předpokládat, že kategorie muži jsou právě nebo alespoň především ti muži, kteří již ženatí byli, tedy dnešní terminologií vdovci.

Vdova, tedy příslušnice vdovského stavu, je určena sociálně a sexuálně. Vdova je žena, která ztratila muže – ochránce a zástupce, a zároveň žena, jejíž čistota se proměnila z čistoty manželské na čistotu vdovskou (jak již bylo několikrát řečeno, pojem čistota se vztahuje obvykle k podobě sexuálního života).

Vdovství Hertvicius vymezuje především proti manželství. Byla-li manželka s manželem jedno tělo, je jako vdova (jak ukazuje úvodní citát) tělem neúplným, byl-li muž hlavou ženy, je vdova tělem bez hlavy. Podobně vdovy popisuje i Žalanský v díle o ctnosti anjelské: „...nebo poněvadž muž jest hlava ženy, co jiného bude vdova než tělo bez hlavy, to jest nemajíc rady ani ochrany, a tak jí všickni křivdu učiniti mohou.“<sup>378</sup>

Konec manželství je aktem rozdělení těla, aktem, který nutně provází bolest – zde Hertvicius ojedinele uvažuje o úmrtí kteréhokoli z partnerů.<sup>379</sup>

Vdova jako tělo bez hlavy je osobou (opět ne člověkem) bez ochránce, bez zástupce. V první části Hertviciova spisu je pomocí etymologií (hebrejského „almona“) konstruována jako němá, popř. s omezenou možností mluvit.<sup>380</sup> Obecně nastíněná bída vdov nepochází tolik z hmotné bídy, ale především z toho, že žena ztratila svoji hlavu, svého ochránce, hospodáře, správce apod. Vdova sama jako pohlaví mdlejší, tělo bez hlavy, není schopna správu domu zvládnout.<sup>381</sup> Vdovy jsou definovány jako ženy bez ochrany, tedy jako ženy, jejichž ochrany se někdo musí ujmout. Může to být vrchnost,

---

<sup>377</sup> „Když vdovcem muž učiněn neb žena vdovou učiněna bude...“ Bartoloměj PAPROCKÝ Z HLOHOL, *Stav manželský, ku příkladu a naučení mladým manželům sepsaný a vydaný*, Praha 1601, fol. Ciiiii.

<sup>378</sup> ŽALANSKÝ, *O čistotě anjelské*, s. II/XXVI.

<sup>379</sup> „Pročež skrze smrt kterákoli strana odchází, tu se jedno tělo rozlučuje, a ne dvě těla, což jakou by bolestí a těžkostí, až i následující škodou býti mělo, sotva se může vypraviti.“ HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Ciiiii.

<sup>380</sup> „Nebo vdova po manželu svém na způsob němého jazyk zajikává a k mluvení nezpůsobilý majícího zůstává.“ HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Biiiii.

<sup>381</sup> „Odchází-li hospodář a otec čelední, všekna čeládka v domě proti hospodyně povstává, k tomu z přirození svého ženy jsou nádoby mdlé ku přirovnání muže, nestatečné, ach, jak tedy mdlejší a nestatečnější jsou, bývají-li hlavy manželův svých zbavené?“ HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Bxia.

přátelé, rodina, ale svrchovanou ochranou všech vdov a sirotek je vždy Bůh. Vdovy staví Hertvicius do pozice Božích dcer:

*„O, račiž se tehdy nad námi, Otče náš, o, Otče vdov zarmoucených a sirotek, smilovati, nás se dotknouti, námi pohnouti a očistiti srdce naše, abychom tebe jakožto otce a ochrance svého milovaly, tebe se bály, našich hříchův zkroušeně želely, slovu tvému svatému silně věřily a ostatek života vdovství našeho v svatosti, v čistotě a v posvěcení strávití hleděly. A poněvadž jsi nás nápadnicemi a dědičkami života svého věčného a neskonálního blahoslavenství učiniti ráčil, udílejž nám, prosíme, pravého pobožného a po nebi toužícího srdce. Spravujž nás Duchem tvým Svatým, abychom na tu nám připravenou radost věčnou vždyckny myslily, o ní zpívaly a rozprávěly, ji se každého času v samotnosti naší těšily a radovaly a jako věrné křesťanské rytířky skrze kříž a zármutek, skrze protivensství a smrt se prorazíce k jasně stkvoucí tváři tvé do věčné slávy a blahoslavenství neskonálního přijítí mohly, račiž nám to dáti, náš Otče, o, Otče věčný. Amen.“<sup>382</sup>*

Všichni lidé jsou sice dětmi Božími a mohou se obracet na Boha jako otce (stačí připomenout otčenáš), ale starost Boha o vdovy je popsána jako starost zvláštní, vycházející právě z toho, že vdova nemá jiného ochránce a nějakého (mužského) ochránce potřebuje. Bohu jako otci jsou věnovány i modlitby otištěné v závěru spisu.

Důležitým pojmem vdovského stavu je pojem „čistota“, stejně jako u stavu manželského a panenského. Hertviciem je přeměna čistoty manželské na čistotu vdovskou charakterizována jako návrat zpět k panenství. Vdovský stav je stavem, ve kterém vdova nabývá opravdové čistoty a svatosti, blíží se andělům apod. Stav panenský a vdovský zde mají podobné charakteristiky.<sup>383</sup> Přestože Hertvicius přiznává čistotě panenské, manželské i vdovské stejnou hodnotu (Bohu se líbí stejně), na druhé straně s odkazem na sv. Pavla hodnotí vdovství výše – nevdaná žena může lépe sloužit Bohu. Stav vdovský má oproti stavu panenskému ještě jednu výhodu: *„Druhé, že se tudy zase k předešlé a mnohém dokonalejší nežli panenské svobodě navracují. Nebo panna pod mocí a vůlí rodičův svých do vdaní svého právem Božím zákona zůstává, ale ovdovělá z toho zákona jednou*

---

<sup>382</sup> HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Hixb–Hxa.

<sup>383</sup> *„To pak vysoké a obzvláštní blahoslavenství vdovská a panenská čistota...“* HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Cviiiia.

*propuštěna jsoucí, buď tak zůstatí anebo koho chce pojítí, na svobodě dokonalé zanecháno má...*<sup>384</sup>

Tato výhoda je vztahována jak k vdově (jako jedna z výhod vdovství, která má vdovy těšit), tak ke službě Bohu – žena se může sama rozhodnout, zda se znovu vdá (nemá-li dar zdrženlivosti), nebo se oddá službě Bohu, a bude tak „dobrou vdovou“. Hertviciův spis je totiž především traktátem o dobrém vdovství. Definovala-li jsem na základě Kocínova textu jako hlavní smysl existence života dobré ženy muže, je zřejmé, že problém s vdovským stavem není jen odkazem na případnou hmotnou nouzi vdov a sirotek, ale především problémem s ženami bez základního životního určení. Je-li základním životním určením dobré ženy být pro muže, rýsuje se problém vdov zcela zřetelně. Ženy bez muže jsou pak opravdu těly bez hlavy, těly existujícími bez dalšího určení. Tyto ženy-vdovy pak musí hledat vhodného muže, jenž by smysl jejich života opět naplnil, mohou zůstat věrnými svému muži (je pro ně stále živ) nebo se přímo obrátit na Boha a přijmout ho za svého mužského ochránce – otce. Pravá vdova se denně modlí Bohu, své tělo umrtvuje posty a bděním, taková vdova je Boží rytířkou, těšící se Boží přízni a očekávající spasení.

Ženy využívající své svobody ve svůj prospěch, věřící samy sobě jsou ze své podstaty vdovami špatnými, resp. nejsou pravými vdovami a stejně jako špatné manželky nezasluhují ochrany, která je vdovám jakožto osamělým přiznávána.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Cxiiia.

<sup>385</sup> „*Jako by chtěl říci, tať není pravá vdova, jestliže se pro to samé vdáti nechce, aby toliko svobodnější a rozkošnější život vesti mohla, aby nebyla manželku svému poddána, ale svobodně, což by chtěla.*“ HERTVICIUS, *Vdovství křesťanské*, fol. Lviiia.

## 6. ZÁVĚR

Hlavní otázkou přednesenou v počátku práce bylo, jak a zda vůbec se v raněnovověkých textech vyskytují kategorie mužství a ženství a jak jsou k sobě vztahovány. Výběr textů byl determinován tím, že muži a ženy (ať už jako panny a panicové, manželé a manželky či vdovy) figurují jako skupiny především v textech, které jsou buď určeny ženám (pannám, vdovám), nebo v textech specializovaných na manželství, které je chápáno mj. jako soužití mužů se ženami. Autory textů jsou výhradně muži, pro něž jsou sice ženy skupinou rozlišitelnou podle tradičních stavů (panna/manželka/vdova), ale muži jsou zachytitelní jako skupina pouze ve svém vztahu k ženám (např. jako kandidáti manželství).

Proto je výzkum předkládaný v této práci především výzkumem pojmů vztahujících se k jednotlivým stavům (panenství/manželství/vdovství), které jsou určeny sexuálně a společensky (jakožto stavy žen panna/manželka/vdova). Ale v případě, že je uchopení těchto stavů určeno přednostně stavem k sexualitě (čistota panen a paniců, manželek a manželů, vdovců a vdov), je možné je vnímat jako stavy mužů (zejména panenství – panictví a manželství).

Úvodní kapitola je věnována panenství a panictví a na základě analýzy vybraných textů dochází ke zjištění, že panenství či stav panenský mohou být definovány hned několika základními způsoby.

Panenství může být panenstvím mladých dívek – a jako takové je přechodným stavem do uzavření manželství. Panenství je genderově specifické svými ctnostmi, a to zejména panenskou čistotou, poctivostí (sexuální nedotčeností), která je konstruována nejen jako čistota (tj. bělost, nepošpiněnost), ale také jako celistvost – neporušenost. Panenský stav dívek může být také nazván stavem panickým, a to v případě, že se hovoří i o mladých mužích. I u mužů předchází panický stav manželství, je stavem proměnným. Stejně jako panny jsou panicové (ale spíše mládenci) nositeli panických ctností – zejména čistoty, která je opět totožná se sexuální nedotčeností, stejně jako panny i mládenci mohou tuto čistotu (zpředmětněnou jako poklad, klenot) ztratit, popřípadě svou poctivost pošpinit. Zobrazení mužské sexuální nedotčenosti jako celistvosti se objevuje pouze výjimečně.

Mravokárci zabývající se panenským/panickým stavem oscilují v jeho hodnocení mezi přiznáním panenství zvláštní hodnoty přes přiznání stejné hodnoty všem stavům až po upřednostnění manželství před panenstvím/panictvím. Linie mezi těmito hodnoceními není

jednoznačně dána konfesí pisatele (i protestantský kazatel může přiznat panenství výsadní postavení).

Panenství a panictví však může být stavem trvalým, opozicí vůči manželství (tak jako v raně křesťanských textech). V tomto případě je panenství chápáno jako nejlepší ze stavů. A v této souvislosti lze hovořit o panenství i v případě, že se jedná o mladé muže, panice (Hussonius). Zvláštní pozornost je věnovaná mystickým sňatkům panen s Ježíšem Kristem a paniců s Pannou Marií. Trvalé panenství či panictví je v textech konstruováno jako forma alternativní feminity či maskulinity.

Druhá kapitola je věnována manželství. Manželství je ve zkoumaných textech výhradně chápáno jako základní stav. Argumentace vychází zejména z textu biblické *Genesis*. První lidé byli stvořeni jako manželé a manželství bylo nařízeno Bohem ještě před prvotním hříchem. Tato argumentace vyzdvihuje manželství – Adam a Eva byli manželé, trest po prvotním hříchu jim byl uložen ne jako lidem, ale jako manželům. V textech o manželství se také objevuje nejvýraznější obhajoba přirozeného řádu, tj. řádu daného Bohem na základě stvoření. Od tohoto řádu se odvíjejí i základní vztahy mezi muži a ženami, jejichž vzorem jsou první manželé Adam a Eva. Postavení mužů a žen je dáno Božím plánem, který vyjadřuje právě akt stvoření: muž byl stvořen jako první, má tedy mít přednost, žena byla stvořena pro muže (muž chtěl od Boha společníci), byla stvořena z jeho boku, je tedy mužovou pomocnicí (nebyla stvořena z hlavy, aby muži vládla, ani z nohy, aby byla mužovou služkou). Pozice ženy je vždy vyjadřována vztahem k muži, žena je muži poddána, ale muž svou ženu musí milovat (neboť je součástí jeho těla). Bůh stvořil ženy a muže takové, aby jejich přirozennost odpovídala pracem, které mají vykonávat. Ženy byly stvořeny jako slabší, hloupější (mdlejší), proto vykonávají práce odpovídající jejich postavení (ženská práce má ze své podstaty – tedy proto, že byla určena ženám – nižší status). Muži, kteří jsou stvořeni jako silnější, vykonávají náročnější a odpovědnější práce a vládnu i ženám jakožto slabším, zároveň jsou i ochránci žen. Tento přirozený řád je řádem od Boha a jako takový je (protože Bůh je absolutní dobro) absolutně dobrý, protest proti němu je zlem, dílem ďábla. Převrácený řád, kdy ženy vládnu mužům či vykonávají mužské práce, není líčen jako směšný, ale jako zlý, protože se protiví Bohu a jím stvořenému řádu – je opakem dobra.

Vdovský stav je jako jediný ze stavů konstruován jako stav žen, vdov. Vdova je definována jako žena, která ztratila svého mužského ochránce. Jsou-li manželé jedním tělem, kde muž je hlavou ženy, pak vdova je tělem bez hlavy. Bídna situace vdov není

dána jejich hmotnou nouzí, ale především ztrátou mužského ochránce a tím i základního určení (protože hlavním určením ženy je být pro muže). Základní charakteristikou vdov je tedy potřeba ochrany (proto nejsou vdovci příslušníky vdovského stavu). Ochrany se může ujmout vrchnost, příbuzní, žena se může znovu provdat či se obrátit na Boha jako ochránce vdov a sirotků a přijmout úlohu Boží dcery.

Byla-li v úvodu zmíněna raněnovověká intelektuální debata o vztahu pohlaví, nazývaná *querelle des femmes*, je možné k ní vztáhnout některé z analyzovaných textů? Ve většině analyzovaných děl (jedná se výhradně o díla mužských autorů) můžeme najít názorový monolog – jedná se o obhajobu přirozeného (Božího) řádu, v němž jsou ženy podřízeny mužům a hlavním určením ženy je muž. Texty o manželství jsou především obhajobou manželství. Obhajoba žen je vedena jako obhajoba dobrých žen (poslušných Božího řádu). Jedinými texty, které se z uvedené charakteristiky vymykají, jsou text barokního hagiografa Hussonia a text o mariánské zbožnosti *Zahrada panenská*. Ženy obhajující svůj život bez mužů a hledající smysl své existence samy v sobě, přítomné ať už v klasickém díle Christiny de Pizan, či v díle Moderaty Fonte, by byly autorem díla *Čest a nevina pohlaví ženského* a „obhájcem žen“ bezpochyby vnímány jako ženy zlé a jako takové nehodné obhajoby. První texty, které by bylo možno označit jako názor „druhé strany“, byť velmi primitivní, nacházíme v českém prostředí až na samém konci 18. století. Tehdy se také znovu vydaný text *O svornosti manželské stává Bičem na zlé ženy* a jako takový se stává jasným hlasem jedné ze stran tohoto pomyslného sporu.

## 7. SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

### 7.1. PRAMENY

*Abeceda aneb odpověď ženy na zlý muž, která dobrých se netýče*, Praha [1787?].

*Abeceda na zlý ženy. Dobrých se netýče*, Praha 1787.

*Bič na zlé ženy. Jinak deset důkladných příčin, v kterých se mravná naučení obsahují jakby oné budoucně k manželům svým se chovati měly*, Praha 1787.

Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ (ed.), *Mravy ctnostné mládeži potřebné. Bratrské mravouky Jiřího Strejce, Adama Šturma z Hranic a Matouše Konečného*, Praha 1940.

François de la CROIX, *Zahrádka Marie Matky Boží. Tj. Rozliční způsobové, jakby křesťané náležitě ctíti mohli přeblahoslavenou pannu Marii, matku Boží. Nejprv od ctihodného Františka dela Croix v latinském jazyku vydaná, nyní pak všem milovníkům a milovnicím též blahoslavené panny a rodičky Boží k vzbuzení a k rozmnožení též panenské cti a pobožnosti v českém národu na česko přeložená*, Praha 1630.

*Čest a nevina pohlaví ženského. Rozmlouvání o bezpraví a křivdě, kteráž se děje poctivým manželkám i všemu ženskému pohlaví, jak od mudrákův pohanských, tak od některých jalových křesťanů, ješto se na to vydali, aby všecy ženy haněli a o nich nestydatě a potupně mluvili i psali*, Praha 1584.

Moderata FONTE, *Zásluhy žen. Kde se jasně ukáže, jak jsou ctihodné a oč jsou dokonalejší než muži*, Praha 2007.

Sebastian FRANCK, *Paradoxa*, Siegfried WOLLGAST (Hrsg.), Berlin 1995.

Daniel HUSSONIUS PACOVSKÝ, [*Zahrada panenská*], Praha 1630.

Bartholomeus CHRISTEL, *Præcellens viduarum speculum. Fürtreflicher Wittibspiegel oder Löblicher Lebens Wandel Ihro Excellenz der Verwittibten Hoch- und Wohlgebohrnen Frauen Frauen Franciscæ Grafın Slavatin gebohrnen Grafın von Meggau*, Brünn 1694.

Jan KOCÍN Z KOCINÉTU, *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně. To jest výklad dvamecítma veršův o ctnostech dobré a šlechetné ženy, pořádkem liter abecedy hebrejské v poslední kapitole přísloví moudrého krále Šalomouna od Duchy Svatého položených. Těchto posledních zlých i rozpustilých časuov všechněm, jak ženám tak mužom v stavu manželském pracujícím velmi užitečný a prospěšný*, Praha 1585.

Christine de PIZAN, *The Book of the City of Ladies*, Earl Jeffrey RICHARDS – Natalie ZEMON DAVIS (eds.), New York 1998.

Adam KLEMENS PLZEŇSKÝ, *Rozkoš a zvule panenská, k zvláštnímu rozjímání, naučení a potěšení všem poctivým pannám i jiným pobožným obojího pohlaví lidem složená a vydaná*, Praha [1613].

[*Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným a šlechtným pannám národu Českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný*], b. m. t. [2. pol. 16. stol.?)

*Korunka aneb vínek Panenský: Všechněm pobožným a šlechtným pannám národu českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný. Přidaná jsou naučení pannám velmi potřebná s písničkami pobožnými k jejich potěšení složenými*, Praha 1616.

*Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným a šlechtným pannám národu slovenského a českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný*, Žilina 1679.

*Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným a šlechtným pannám toho jazyku vžívajícím k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný. Kdež přidána jsou naučení pannám velmi potřebná; a mravy ctnostné pro mladež. Tak tež písničky. K tomu i modlitby, všelikého času k užívání užitečně*, [Žitava] 1720.

*Korunka aneb panenský vínek pobožným a šlechtným pannám k obzvláštnímu potěšení a užitku*, Litomyšl 1784.

*Korunka aneb vínek panenský všechněm pobožným a šlechtným pannám toho jazyku užívajícím, k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný, kdež přidané jsou naučení pannám velmi potřebná a mravy ctnostné pro mládež. Taktéž písničky a modlitby toho času k užívání prospěšné*, Litomyšl 1804.

Georg LAUTERBECK, *Politia historica. O vrchnostech a správcích světských knihy patery, v nichž se obsahují mnohá užitečná naučení jak by se království, knížetství, země obce i města buďto v času pokoje aneb války pobožně, šlechtně, chvalitebně a užitečně řídití a spravovati mohla...*, Praha 1584.

Šimon LOMNICKÝ z BUDČE, *Kupidova střela. Dětský rápek*, Jakub KRČ – Vojtěch HLADKÝ (edd.), Brno 2000.

Lukáš MARTINOVSKÝ, *Křesťanských pobožných panen věncek poctivosti*, Praha 1581.

Bartoloměj PAPROCKÝ z HLOHOL, *Stav manželský, ku příkladu a naučení mladým manželům sepsaný a vydaný*, Praha 1601.

Jan ROSACIUS SUŠICKÝ, *O svornosti manželské. Knížka všechněm věrným křesťanským manželům obojího pohlaví velmi užitečná a potřebná*, Praha 1583.

Jiřík STREJC ZÁBŘEŽSKÝ, *Zrcadlo poctivé a šlechetné ženy a hospodyně*, Olomouc 1610.

Laurentius SURIUS, *Vitæ sanctorum, to jest: Životové, skutkové, mučedlnictví, smrt a památka nejpřednějších svatých a světic božích, ze všech národův, stavův, řádův, zemí a časův, na všechny dni dvanácti měsícův přes celý rok pěkně spořádání a rozdělení... od velebného pátera Albrechta Chanovského z tovaryšstva Pána Ježíše na česko přeložení a před sedumdesáti léty ... vydaní*, Praha 1696.

Jan THADÆUS MEZIŘÍČSKÝ, *Vysvětlení o stavu manželském artykulů některých, jako o původu, příčinách, požehnání a kříži stavu manželského. Též o povinnostech lidí v něj vstupujících i v něm bydlejících s předložením užitků pobožného a škod bezbožného v něm se chování. Všem upřímným manželům i jiným k užitečnému čítání vydané*, Praha 1605.

Havel ŽALANSKÝ PHAËTON, *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější ve všech třech stavích panickém, manželském i vdovském velmi potřebná všem poctivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitedlnému vynaučení sepsaná a vydaná*, Praha 1606.

## 7. 2. LITERATURA

- Regina AMMICHT QUINN, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 2000 (2. vyd.).
- Philippe ARIÈS, *Geschichte der Kindheit*, München 1994.
- Elisabeth BADINTER, *Materská láska od 17. storočia po súčasnosť*, Bratislava 1998.
- Elisabeth BADINTEROVÁ, *XY: O mužské identitě*, Praha – Litomyšl 2005.
- Marie BAHENSKÁ, *Počátky emancipace žen v Čechách. Dívčí vzdělávání a ženské spolky v Praze v 19. století*, Praha 2005.
- Pavel BARŠA, *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*, Praha 2003.
- Bettina BAUMGÄRTEL, Zum Bilderstreit um die Frau im 17. Jahrhundert. Inszenierungen französischer Regentinnen, in: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, s. 147–182.
- Martin BAUSEN, *Lob und Unschuld der Ehefrauen. Analytische Betrachtungen zu Leben und Werk des Johannes Freder. Ein Beitrag zur Querelle des femmes des 16. Jhdts*, Frankfurt am Main 2002.
- Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris 1949 (česky: *Druhé pohlaví*, Praha 1967).
- Ingrid BENNEWITZ – Ingrid KASTEN (edd.), *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster 2002.
- Catherine BLACKLEDGEOVÁ, *Vagina. Otevírání Pandořiny skříňky*, Praha 2005.
- Hanne BLANK, *Virgin. The Untouched History*, New York 2007.
- Robert BLY, *Železný Jan. Kniha o mužích*, Praha 1999.
- Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert* (= Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2), Stuttgart 1997.
- Gisela BOCKOVÁ, *Ženy v evropských dějinách od středověku do současnosti*, Praha 2007.
- Renate BRIDENTHAL – Claudia KOONZ (eds.), *Becoming visible. Women in European history*, Boston 1977.
- Susanne BURGHARTZ, Jungfäulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert, in: Richard VAN

- DÜLMEN (Hrsg.), *Dynamik der Tradition, Studien zur historischen Kulturforschung*, 4, Frankfurt am Main 1993, s. 13–40.
- Judith BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York 1993.
- Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.
- Caroline Walker BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996.
- Caroline Walker BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1988.
- Dympna CALLAGHAN (ed.), *The Impact of Feminism in English Renaissance Studies*, London – New York 2007.
- Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Construction of Widowhood and Virginité in the Middle Ages*, New York 1999.
- Anna CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ, *Žena v jednotě bratrské*, Praha 1942.
- Robert William CONNELL, *Gender and power. Society, the person and sexual politics*, Stanford 1987.
- Catherine CUBITT, Virginité and Misogyny in Tenth- and Eleventh-Century England, *Gender and History* 12, 2000, 1, s. 1–32.
- Kateřina ČADKOVÁ – Milena LENDEROVÁ – Jana STRÁNÍKOVÁ (edd.), *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 19–32.
- Veronika ČAPSKÁ, Spiritualita servitů z genderové perspektivy. Příspěvek ke zkoumání podob barokního mariánského kultu na příkladu specifického řádového modelu, in: Martin NODL – Daniela TINKOVÁ (edd.), *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007, s. 71–93.
- Cathy N. DAVIDSON – Jessamyn HATCHER (eds.), *No More Separate Spheres! A Next Wave American Studies Reader*, Durham 2002.
- Tereza DIEWOKOVÁ, „Dojímavost okamžiku“. Obraz matky a mateřství ve sbírce rytin 18. století Národní knihovny v Paříži, *Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny* 5, 2003, 1, s. 12–24.
- Tereza DIEWOKOVÁ, „Voják se bitvy nebojí, tak ani já se nebojím svého porodu“ aneb vnímání porodu na konci 18. a na počátku 19. století, in: Martin NODL – Daniela TINKOVÁ (edd.), *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007, s. 53–68.

- Martin DINGES (ed.), *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt am Main – New York 2005.
- Georges DUBY – Michelle PERROT (edd.), *Histoire des femmes en Occident I–V*, Paris 1991–1992.
- Barbara DUDEN, Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, *Feministische Studien* 11, 1993, 2, s. 24–33.
- Richard VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, Praha 2002.
- Richard VAN DÜLMEN, *Frauen vor Gericht. Kindschmord in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991.
- Margaret FERGUSON (ed.), *Rewriting the Renaissance. The discourses of sexual difference in early modern Europe*, Chicago 1986.
- Antje FLÜCHTER, *Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert*, Köln 2006.
- Michel FOUCAULT, *Dějiny sexuality*, Praha 2003.
- Antonín FRINTA, *Havel Žalanský Phaeton*, Ústí nad Labem 1970.
- Simon GAUNT, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995.
- Clifford GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000.
- Kathryn GRAVDAL, *Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law*, Philadelphia 1991.
- Karen HARVEY – Alexandra SHEPARD, What have historians done with masculinity? Reflections on five centuries of British history, circa 1500–1950, *Journal of British Studies* 44, 2005, s. 274–280.
- Corrine HAROL, *Enlightened Virginity in Eighteenth-Century Literature*, New York 2006.
- Julie HASSEL, *Choosing Not to Marry. Women and Autonomy in the Katherine Group*, New York – London 2002.
- Karin HAUSEN (Hrsg.), *Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen*, Göttingen 1993.
- Karin HAUSEN, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner CONZE (ed.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, s. 363–393.

- Rebecca HAYWARD, *Between the Living and the Dead. Widows as Heroines of medieval Romances*, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, New York 1999, s. 221–243.
- Barbara HEY, *Women's History und Poststrukturalismus. Zum Wandel der Frauen- und Geschlechtergeschichte in den USA*, Pfaffenweiler 1995.
- Sandra L. HINDMAN, *With Ink and Mortar: Christine de Pizan's Cité des Dames (an Art Essay)*, in: *Feminist Studies* 10, 1984, no. 3, s. 457–483.
- Milan HLAVAČKA, *Pět monografií o (českých) ženách*, in: *Český časopis historický* 99, 2001, 1, s. 126–132.
- Pavla HORSKÁ, *Naše prababičky feministky*, Praha 1999.
- Jan HORSKÝ, *Tematika ženy v německé historicko-antropologické literatuře*, in: Jiří PEŠEK – Václav LEDVINKA (edd.), *Žena v dějinách Prahy (= Documenta Pragensia XIII)*, Praha 1996, s. 31–40.
- Valerie R. HOTSCHKISS, *Clothes Makes the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York 1996.
- Adriana CHEMELLO, *Weibliche Freiheit und venezianische Freiheit. Moderata Fonte und die Traktatliteratur über Frauen im 16. Jahrhundert*, in: Gisela BOCK – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, s. 239–291.
- Georg G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, Praha 2002.
- Wojciech IWAŃCZAK, *Po stopách rytířských příběhů*, Praha 2001.
- Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1976.
- Erika KARTSCHOKE (Hrsg.), *Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der Frühen Neuzeit. Band I/1: Handschriften und Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz (Haus 2)*, Berlin 1996.
- Joan KELLY-GADOL, „Did women have a renaissance?“ in: Renate BRIDENTHAL – Claudia KOONZ (Hrsg.), *Becoming visible. Women in European history*, Boston 1977, s. 137–164.
- Joan KELLY, *Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400–1789*, *Signs* 8, 1982, 1, s. 4–28.
- Kathleen Coyne KELLY – Marina LESLIE (eds.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Newark – London 1999.

- Kathleen Coyne KELLY, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, London – New York 2000.
- Cornelia KLINGER, 1800 – Eine Epochenschwelle im Geschlechterverhältnis?, in: Katharina RENNHAK – Virginia RICHTER (Hrsg.), *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*, Köln – Weimar – Wien 2004, s. 17–32.
- Nina KNISCHEWSKI, Die Erotik des Geldes. Konstruktion männlicher Geschlechtsidentität im „Fortunatus“, in: Ingrid BENNEWITZ – Ingrid KASTEN (edd.), *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster 2002, s. 179–198.
- Pavla KLOBOUKOVÁ, *Germanismy v běžné mluvě dneška (diplomová práce)*, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity v Brně, Ústav jazykovědy, Brno 2006.
- Božena KOPIČKOVÁ, Žena evropského středověku v zajetí své doby (několik úvah s důrazem na českomoravské prostředí). in: Milena LENDEROVÁ (ed.), *Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Praha 2002, s. 13–44.
- Antonín KOSTLÁN, Ženy v dějinách a Josef Janáček, in: Josef JANÁČEK, *Ženy české renesance*, Praha 1996 (3. vyd.), s. 214–220.
- Jan KVAPIL, *Ze zahrádky do zahrady aneb Od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu*, Ústí nad Labem 2001.
- Thomas LAQUEUR, *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. – London 1990.
- Milena LENDEROVÁ (ed.), *Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Praha 2002.
- Milena LENDEROVÁ, *K hříchu i k modlitbě. Žena v minulém století*, Praha 1999.
- Gerda LERNER, *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur ersten Frauenbewegung*, Frankfurt am Main 1993.
- Katherine J. LEWIS, „Lete me sufre“. Reading the Torture of St Margaret of Antioch in Late Medieval Britain, in: Jocelyn WOGAN-BROWNE – Rosalyn VOADEN – Arlyn DIAMOND – Ann HUTCHISON – Carol MEALE (eds.), *Medieval Women. Text and Contexts in Late Medieval Britain. Essays for Felicity Riddy*, Turnhout 2000, s. 69–82.
- Anne S. LOMBARD, Vatersein und Männlichkeit im kolonialen Amerika, in: Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ (Hrsg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas*, Bielefeld 2007, s. 65–81.

- Marie H. LOUGHLIN, *Hymeneutics. Interpreting Virginity on the Early Modern Stage*, London 1997.
- Ian MACLEAN, *Women Triumphant. Feminism in French Literature 1610–1652*, Oxford 1977.
- Suzanne MAGNANINI, Una selva luminosa. The second day of Moderata Fonte's *Il merito delle donne*, *Modern Philology* 101, 2003, s. 278–296.
- Jitka MALEČKOVÁ, *Úrodná půda. Žena ve službách národa*, Praha 2002.
- Erik MARGRAF, *Die Hochzeitpredigt der Frühen Neuzeit. Mit einer Bibliographie der selbstständig erschienenen Hochzeitspredigtdrucke der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg und der Universitätsbibliothek Augsburg*, München 2007.
- Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ (Hrsg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas*, Bielefeld 2007.
- Sara F. MATTHEWS GRIECO, Georgette de Montenay. Eine andere Stimme in der Emblematik des 16. Jahrhunderts, in: Gisela Bock – Margarete ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, s. 78–146.
- Maud Burnett MCINERNEY, *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*, New York 2003.
- Maud Burnett MCINERNEY, Rhetoric, Power, and Integrity in the Passion of the Virgin Martyr, in: Kathleen Coyne KELLY – Marina LESLIE (eds.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Newark – London 1999.
- Hans MEDICK, Missionäre in Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Alf LÜDTKE (ed.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main – New York 1989, s. 48–84.
- Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.
- Nancy Weitz MILLER, Metaphor and the Mystification of Chastity in Vives's *Instruction of a Christen Woman*, in: Kathleen Coyne KELLY – Marina LESLIE (eds.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Newark – London 1999, s. 132–145.
- Martin NEJEDLÝ, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha 2007.

- Zdeněk R. NEŠPOR – Jan HORSKÝ, Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie, *Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny*, 6, 2004, 1, s. 61–81.
- Martin NODL – Daniela TINKOVÁ (edd.), *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007.
- Libora OATES-INDRUCHOVÁ, *Dívčí válka s ideologií*, Praha 1998.
- Barbora OSVALDOVÁ, *Česká média a feminismus*, Praha 2004.
- Martina PACHMANOVÁ, *Neznámá území českého moderního umění pod lupou genderu*, Praha 2004.
- Josef PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury. II (1). Kultura každodenního života od 16. do 18. století*, Praha 1995.
- Elisabeth PETROFF, *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York, 1994.
- Josef POLIŠENSKÝ, České dějepisectví předbělohorského období a pražská akademie, *Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 4, 1963, 2, s. 115–137.
- Sandra Pierson PRIOR, Virginité and Sacrifice in Chaucer's „Physician's Tale“, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Constructions of Widowhood and Virginité in the Middle Ages*, New York 1999, s. 165–180.
- Jana RATAJOVÁ, Pojem dvora v kázáních Alexia Jana Ignáce Krizera, *Sborník archivních prací* 52, 2002, s. 315–327.
- Claire M. RENZETTI, *Ženy, muži a společnost*. Praha 2003.
- Anna ROBERTS, Helpful Widows, Virgins in Distress. Women's Friendship in French Romance of the Thirteenth and Fourteenth Centuries, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Constructions of Widowhood and Virginité in the Middle Ages*, New York 1999, s. 25–47.
- Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999.
- Sarah SALIH (ed.), *A Companion to Middle English Hagiography*, Cambridge 2006.
- Sarah SALIH, Performing Virginité. Sex and Violence in the Katherine Group, in: Cindy L. CARLSON – Angela Jane WEISL (eds.), *Constructions of Widowhood and Virginité in the Middle Ages*, New York 1999, s. 95–111.

- Rüdiger SCHNELL, *Frauentexte, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (= Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt am Main 1998.
- Rüdiger SCHNELL (Hrsg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit* (= Frühe Neuzeit 40), Tübingen 1998.
- Rüdiger SCHNELL, *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln 2002.
- Rüdiger SCHNELL (ed.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1997.
- Walther SCHÖPSDAU, *Mariologie und Feminismus*, Göttingen 1985.
- Joan W. SCOTT, *Gender and the politics of history*, New York 1999.
- Sabine SILKE, „Crisis? What Crisis?“ Männlichkeit, Körper, Transdisziplinarität, in: Jürgen MARTSCHUKAT – Olaf STIEGLITZ (Hrsg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas*, Bielefeld 2007, s. 43–61.
- Manuel SIMON, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993.
- Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, Praha 2007.
- Lucie STORCHOVÁ, Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku, in: Jana RATAJOVÁ – Lucie STORCHOVÁ (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008, s. 508–541.
- Lucie STORCHOVÁ, Konceptualizace genderu v Historische Anthropologie, in: Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*, Praha 2007, s. 59–79.
- Karin TEBBEN (Hrsg.), *Abschied vom Mythos Mann. Kulturelle Konzepte der Moderne*, Göttingen 2002.
- Daniela TINKOVÁ, „Žena“ – prázdná kategorie? Od (wo)men's history k gender history v západoevropské historiografii posledních desetiletí 20. století, in: Kateřina ČADKOVÁ – Milena LENDEROVÁ – Jana STRÁNÍKOVÁ (edd.), *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 19–32.

- Karen Jo TORJESEN, *Martyrs, Ascetics and Gnostics. Gender-crossing in early Christianity*, in: Sabrina Petra RAMET (ed.), *Gender Reversal and Gender Culture. Anthropological and historical perspectives*, London – New York 1996, s. 79–91.
- James Grantham TURNER, *One Flesh. Paradisal Marriage and Sexual Relations in the Age of Milton*, Oxford 1987.
- Bohumil VYKYPĚL, *Slečna* (příspěvek k lexikografii češtiny střední doby), in: Eva Rusinová (ed.), *Přednášky a besedy z XXXIV. běhu Letní školy slovanských studií*, Brno 2001, s. 162–172.
- Garthine WALKER, *Crime, Gender and Social Order in Early Modern England*, Cambridge 2003.
- Arndt WEBER, *Affektive Liebe als rechte eheliche Liebe in der ehedidaktischen Literatur der frühen Neuzeit. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung der Exempla zum Locus Amor Coniugalis*, Frankfurt am Main 2001.
- Katharina M. WILSON, *Hrotsvit of Gandersheim: Rara Avis in Saxonia? A Collection of Essays* (= Medieval and Renaissance Monograph Series, 7), Ann Arbor 1987.
- Jocelyn WOGAN-BROWNE, *Saints' Lives and Women's Literary Culture c. 1150–1300. Virginity and its Authorizations*, Oxford 2001.
- Rudolf WOLKAN, *Böhmens Antheil an der deutschen Litteratur des XVI. Jahrhunderts. I. Theil. Bibliographie*, Prag 1890.
- Heide WUNDER, „*Er ist die Sonn', sie ist der Mond*“. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992.
- Heide WUNDER, „*Jede Arbeit ist ihres Lohnes wert*“. Zur geschlechtsspezifischen Teilung und Bewertung von Arbeit in der Frühen Neuzeit, in: Karin HAUSEN (Hrsg.), *Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen*, Göttingen 1993, s. 19–39.
- Heide WUNDER, *Wie wird man ein Mann? Befunde am Beginn der Neuzeit (15.–17. Jahrhundert)*, in: Christina EIEFER u. a. (Hrsg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer?*, Frankfurt am Main 1996, s. 122–149.
- Natalie ZEMON DAVIS, *Women's history in Transition. The European Case*, *Feminist Studies* 3, 1975–1976, s. 83–103.
- Luigi ZOJA, *Soumrak otců. Archetyp otce a dějiny otcovství*, Praha 2005.
- Bärbel ZÜHLKE, *Christine de Pizan in Text und Bild. Zur Selbstdarstellung einer frühhumanistischen Intellektuellen*, Stuttgart – Weimar 1994.