UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Proměna hodnoty vlastního prožívání člověka
v období pozdního novověku

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Autorka práce: Marie Anna Kotoučková

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jan Horský Ph.D. Praha 2013

„Ctnost a síla jsou jedno a totéž.“

Baruch Spinoza

Bibliografický záznam

Kotoučková, Marie Anna, Proměna hodnoty vlastního prožívání člověka v období pozdního novověku, Praha, Karlova univerzita, Fakulta humanitních studií, 2013, vedoucí diplomové práce: doc. PhDr. Jan Horský Ph.D.

Anotace

Práce se bude zabývat proměnou hodnocení vlastního prožívání, psychických kvalit člověka v období novověku s důrazem na druhou polovinu 18. století. Základní otázka bude: „Nakolik se mění hodnocení vlastností, které vycházejí z člověka, jeho nitra (duše) či z jeho tělesné „přirozenosti“ v souvislosti s procesem racionalizace, disciplinace, individualizace? Do jaké míry lze najít souvislost s dobovým pojetím genderových rozdílů? Cílem práce je uvést teze různých autorů, zkoumajících tento problém na základě odlišných přístupů, porovnat zda došli ke shodě, případně v čem se prolínají. Dále analyzovat vybrané dobové mravoučné texty a kázání, pokusit se v nich nalézt známky proměny, posoudit zda jsou v souladu s uvedenými tezemi, případně s některou z nich a zda jsou v souladu s tezí této práce.

Annotation

The bachelor thesis describe the transformation of the value of human experience in the Late Modern Age. The rate of transformation of values in individual experiences, with an emphasis on the second half of the Eighteenth Century - in particular, the degree to which the rate of transformation alters the evaluation of the inner being and physical and spiritual human traits on a processes of rationalization and disciplinantion? To which degree it is possible to find a connexion with the period concept of gender differences? The principal aim of the work is to mention the theses of various authors studying this issue on the basis of different accesses, to compare them and to find out, whether they are consistent. A further aim is to analyze the contemporary ethical texts and

sermons and to try to find out these metamorphoses in them and to assess, if they are in harmony with the mentioned theses.

Klíčová slova

hodnota, vlastní prožívání, emoce, psychogeneze, sociogeneze, habitus, niternost, disciplinace, racionalizace, labelling aproach, gender, individualizace

Keywords

value, values in individual experience, emotions, inwardness, habitus, discipline, rationalization, gender, labelling aproach, psychogenesis, sociogenesis, individualization

Prohlášení

P r o h l a š u j i,

že jsem předkládanou práci vypracovala samostatně a použila jen uvedenou literaturu. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. června 2013

Marie Anna Kotoučková

Poděkování

Velké poděkování chci vyjádřit panu doc. PhDr. Janu Horskému Ph.D. za cenné rady a připomínky při vedení mé práce, vycházející z jeho hlubokých znalostí. Rovněž mé poděkování patří PhDr. Martině Ondo Grečenkové Ph.D. za velmi přínosné podněty a optimismus a PhDr. Miloši Sládkovi za konzultace ke kázání. V neposlední řadě patří poděkování mojí rodině za trpělivost.

OBSAH

Úvod ... 1

1. Vymezení pojmů ... 5

2. Vnitřní prožívání, emoce, city ... 7
   Charakteristika a význam ... 7
   Historický exkurz ... 8
   Jak lze emoci uchopit ... 10

3. Společnost v době osvícenství ... 12
   Emancipační procesy ... 12
   Charakteristika a představitelé ... 16

4. Norbert Elias, O procesu civilizace ... 22

5. Daniela Tinková ... 27
   Hřích, zločin a šílenství v čase odkouzlování světa ... 27
   Daniela Tinková, Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě ... 38
   Daniela Tinková „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér. Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě ... 41

6. Jana Ratajová, Lucie Storchová ... 46
   Nádoby mdlé, hlavy nemající, diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku ... 46
   Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží, diskursy manželství v české literatuře raného novověku ... 48
   Žádná ženská člověk není, polarizace genderu v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století ... 52

7. Miloš Sládek, Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století ... 58

8. Resumé ... 66

Závěr ... 69

Použitá literatura ... 72

Úvod

Předkládaná práce si klade za cíl zachytit proměny hodnocení vlastního prožívání v souvislosti s provázanosti jedince se společenskými a historickými změnami (společenských, historických diskurzů). V této práci jsem se pokusila spojit zájem o emocionální stránku člověka a její neustálý souboj s racionalitou se zaujetím pro dobu osvícenskou, prostoupenou právě racionalitou a emancipačními procesy. Jak chápe, jak prezentuje, jak se vypořádává člověk se svoji niterností, jak může člověk emoce prožívat v souladu s prožíváním života v určitém dobovém a kulturním diskursu. Do jaké míry jsou emoce a hodnocení prožívání ovládány a propojeny s racionalitou, procesem disciplinace, individualizace, (emancipace). Jakými prostředky je racionalizace prosazována a jakými proměnami prochází proces disciplinace a individualizace v souvislosti s prožíváním emocí na základě transformace společnosti. Jakou roli v hodnocení vlastních emocí člověka hraje společnost, kultura a bezprostřední okolí jedince. Hledat odpověď na tyto otázky je možné na základě studia historických pramenů. Otázkou bude, jaké teze byly na toto téma vysloveny, jak se změna postoje vlastnímu prožívání projevuje ve vybraných pramenných textech.

Zachytit proměny týkající se prožívání, pocitů, emocí není záležitostí nikterak lehkou, již samotné vymezení definice emocí je složité. Navíc výklad dobových textů má svá úskalí, která spočívají v pochopení tehdejšího smyšlení a v neposlední řadě v tom, zda-li vybrané texty mohou věrohodně zachytit a vypovědět o vnitřních emočních procesech člověka žijícího v době, ve které byly vydávány. Tato práce je pouze počáteční sondou do této problematiky. I dnes je těžké z jazykových výpovědí pochopit emotivní svět, porozumět mu skrze texty. V žádném případě si nekladu za cíl hodnotit jednotlivé teze, pokusím se pouze vzájemně je porovnat a najít proměny hodnocení prožívání analýzou vybraných dobových pramenů. Následně hodlám své studium prohloubit, pokračovat ve zkoumání změn (kladného) hodnocení prožívání v období následujícím a věnovat se hlubší analýze proměny od raného novověku do konce 19. století. V této práci se budu se soustředit na proměny hodnocení duševního a tělesného prožívání a ovládání emocí jedince ve vztahu k proměnám ve společnosti a jejím požadavkům na něj kladených, které je zároveň schopen chápat v souvislosti s kulturními významy vládnoucími ve společenství, ve kterém žije. V této práci jsem analýzu časově stanovila na období od počátku novověku až po počátek 19. století, tak aby se daly proměny hodnocení prožívání zachytit. Na období, ve kterém podle

určitých tezí k výraznější změně hodnocení lidského prožívání dochází. Zaměřím se zejména na pozdní období raného novověku a zároveň se pokusím zachytit „zrození niternosti“.

O problematiku prožívání člověka, odhalení podstaty emocí, proniknutí do mechanismu jejich fungování a vztahu ke společenství v němž, daný jedinec žije, se snažilo pojednávat mnoho odborných textů, byly vytvářeny a prezentovány různé i protichůdné teze. Na základě náhledu do jednotlivých diskursů a použitím kulturně-historické analýzy se budu snažit odpovědět na otázku, nakolik se mění hodnota prožívání člověka v průběhu novověku s akcentem na změny v pozdním období novověku.

Na začátku práce se pokusím o osvětlení pojmu emoce a vnitřního prožívání, se sondou do historie, uvedu několik základních charakteristik týkajících se doby osvícenské, které souvisí s tématem emocí a proměnou jejich hodnocení v tomto období.

Odpovědi na otázku proměn budu hledat u autorů, kteří těmito proměnami zabývali, a pokusím se porovnat jejich teze, nejdříve uvedu proměny na základě teorie Norberta Eliase ve dvoudílném svazku: O procesu civilizace I. a II.. Následně se budu zabývat teoriemi v dílech Daniely Tinkové: Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Tělo, věda a stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě a v odborné stati „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér. Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě. Poté uvedu teze, které vyslovily autorky Jana Ratajová a Lucie Storchová na základě studia a analýzy vybraných mravoučných textů uvedených ve třech edicích naučných spisů: Nádoby mdlé, hlavy nemající, diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku, Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží, diskursy manželství v české literatuře raného novověku a Žádná ženská člověk není, polarizace genderů v českojazyčné literatuře druh poloviny 18. století. Dále se budu zabývat zamyšlením nad barokními kázáními, které do své edice pod názvem: Svět je podvodný verbíř zahrnul Miloš Sládek. Následně se pokusím o analýzu některých vybraných mravoučných textů uvedených v shora zmíněné třídílné edici autorek Jany Ratajové a Lucie Storchové a provedu rozbor vybraných kázání z edice Svět je podvodný verbíř, uvedených v práci Miloše Sládka.

Pro své téma jsem nacházela další informace v sekundární literatuře, jako například: Ulrich Im Hoff, Evropa a Osvícenství, Clifford Geertz, Interpretace kultur a dalších. Úplný výčet je uveden v seznamu literatury na konci práce.

Při bádání po proměnách hodnocení vnitřního prožívání, diskursu, ve kterém jsou city, citovost, vášně, stud, afekty jedince prožívány, jak člověk hodnotí vlastní emoce v různém historickém a kulturním období, vyvstává problém, zda-li se stavy psychologické dají empiricky uchopit. Někteří autoři předpokládají emocionalitu a určitý způsob postavení se k emocím v daném historickém období. Vnitřní interpretace jsou ale navenek těžko dostupné. Jak je tedy možné je postihnout a badatelsky zkoumat? Autoři, jejímiž tezemi se zde hodlám zabývat, zvolili jako řešení tohoto problému odlišná východiska svého zkoumání, (postavili své badatelské úsilí na odlišných základech). Východiskem se tak pro ně stává proces civilizace, racionalizace, odkouzlení světa, porovnání mravoučných textů a kázání (sestavených a vydaných na základě dobových diskursů). Porovnání jejich tezí by tak mohlo v případě shody nebo alespoň některých shodných momentů vést k podpoření těchto teorií o proměnách vnímání emocí a jejich kladného hodnocení.

Teze práce

Člověk v době středověku má trpět, to je v souladu s řádem Božím, o svém vnitřním cítění by měl člověk rozprávět s Bohem a svěřovat se mu. Žena je muži v souladu s Božím pořádkem podřízena a tato idea přetrvává až do období novověku.

Barokní ctnosti a nectnosti jsou v od 16. do poloviny 18., pro české prostředí až od 17. století, pojímány v alegoriích, představují jiný typ pozornosti vůči citovosti člověka než v období středověku a reformace. Je nebezpečné o ní přemýšlet, přiznávat ji, nebo se jí zabývat, neboť co je lidské není od Boha, je z lidské subjektivity a odvádí člověka od Krista.

Poté období osvícenství citovost zohlední, ale formou alegorických metafor, nejsou to pocity člověka, jeho vlastní prožívání citů, ale obecně, láska, marnivost, tak jako by je člověk mohl potkat. Na základě emancipačních procesů se i postavení ženy zlepšuje. Racionalizací a spojením ženy s iracionalitou, rozdělením domácí a veřejné sféry, je však žena postupně uzavírána doma a jsou jí vytyčeny jiné podmínky než muži.

V době postosvícenské, pod vlivem nastupujícího romantismu, prožitek člověka nachází místo v jeho životě, člověk svým prožíváním citu může být specificky bohatý. Svěřování citů v teologii 19. století dosahuje jiných rozměrů, věřící je řeší formou útěšných dopisů, deníkovým psaním. Dochází však také k většímu a dokonalejšímu uzavření ženy v domácí sféře v důsledku medikalizace.

Tato práce si klade za úkol prozkoumat, jestli je možné prokázat tuto hypotetickou tezi. Pokusí se řešit otázku, jestli je některým z pramenů doložitelná. Nakolik je tematizováno prožívání jako vlastní každému člověku, druhu homo sapiens, jak jej pojmenovává literatura.

1. Vymezení pojmů

Psychogeneze vyjadřuje dlouhodobý vývoj osobnostních struktur člověka a způsobů jeho chování.

Sociogeneze označuje vývoj společenských struktur nerovnosti, moci a řádu.

Habitus představuje v souladu s tezí Norberta Eliase, automaticky fungující aparaturu sebekontroly člověka, je výsledkem vzájemného působení a ovlivňování sociální změny a duševní struktury člověka, psychogeneze a sociogeneze.

Racionalizace je filosofický a sociologický pojem spočívající v racionalitě, v sociálních vztazích, jednání a myšlení, které vychází z rozumu.[1]

Podle Maxe Webera jde o proces podřizující mezilidské vztahy bilancování a administraci. Má základy v protestantské etice, která klade důraz na individualismus, usilovnou práci, racionální jednání a odložení spotřeby.

Individualizace znamená nezávislost jedince na skupinových a společenských normách či standardech.[2]

Podle Eliase jde o formování mravního kódu s nárokem na standardizované jednání v rámci racionálnějších norem chování, charakterizované vznikem „*civilité*“, které vede k potlačování afektivity.

Vyjadřuje proces změny ve vztahu jedince a společnosti. v sociologii bývá definována jako přechod od tradiční k průmyslové společnosti. (Spencer, Durkheim, Tönnies).

V metodologickém individualismusu Maxe Webera mají být sociální jevy vysvětleny na základě jednání jednotlivců. Jedná se o vymezení pojmů ze sociální oblati na základě individuálního jednání.[3]

---

1 Max Weber rozlišuje racionalitu formální, jež sleduje míru uplatnění kalkulu, a materiální, kde sleduje stupeň uplatnění sociální jednání ve spojení s určitými hodnotovými postuláty. Weberův koncept „společenské racionality“, předpokládá uplatnění racionality ve vědě, v monetarizační politice a v byrokratizaci společnosti, Petrusek M.,Vodáková A. Velký sociologický slovník, Praha, Karolinum, 1996. Proti Weberově konceptu racionalizace namítá Elias jeho přílišnou závislost na představě o daných modelech racionality, prosazujících se v racionalizačních procesech. Elias oproti tomu poukazuje na to, že samotná racionalita a schopnost ji uplatnit jsou výsledky civilizačního procesu zakotvené v proměnách mocenských struktur, in : Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhru kultury a moci, Johann P. Arnason1, La Trobe University, Melbourne; Fakulta humanitních studií UK, Praha, in : *Sociológia* 44, 2012, č. 5, s. 548.
Dostupné na : http://www.sav.sk/journals/uploads/10261211Arnason%20-%20OK%20upravena%20verzia.pdf.

2 Jako politická teorie klade důraz na práva jednice a předpokládá omezení moci státu, podle filosofické koncepce je jedinec cílem sám o sobě. Petrusek M., Vodáková A., Velký sociologický slovník, Praha, Karolinum, 1996.

3 Donald Davidson, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), *Edward N. Zalta, (ed.)*

Disciplinace je v souladu s Michelem Foucaultem proces uplatňování disciplíny za účelem dosažením určitého cíle, vzájemný vztah poslušnosti a užitečnosti, založený na kontrole a podrobení individua, za pomoci nástroje dohledu a normalizujících sankcí[4].

Zacházení s pojmy „emoce“, „city“, „vnitřní prožívání“:

V textu budou používány tyto pojmy v zástupné formě.

[4] Foucault M., Dohlížet a trestat, Kniha o zrodu vězení, Praha, Dauphin, 2000.

2. Vnitřní prožívání, emoce, city

Charakteristika a význam

Otázky emocí, jejich prožívání a způsob přístupu, jaký k nim zaujmout, člověka provázejí celou jeho historií, jsou jeho neoddělitenou částí, součástí jeho bytí. Prostupují život každého jednotlivce, jsou úzce propojeny se společností, ve které člověk žije a která na člověka klade příslušné požadavky, jsou často podnětem společenských změn. Hodnotit emoce nebo i stanovit samotnou jejich definici není jednoduché. Jejich rozlišením na dobré a špatné (emoce a city), na nevědomé a vědomé, na pudové a sociální se zabývalo mnoho autorů.

Slovníky uvádějí výrazy: proces prožívání, duševní pohnutí vzbuzující dojetí, vzrušení, cit, náladu, afekt, vášeň.[5]

Pojem emoce odvozený z francouzského *émotion* znamenajícího cit, latinského *emovere* s významem probouzet, otřást, probudit, je prezentován jako subjektivní vztah člověka k jeho vlastním prožitkům i okolním jevům a situacím, způsob reakce jedince na určitý druh prožitku, který má pozitivní nebo negativní hodnotu.

Rozlišení emocí a citu je založeno na odlišnosti jejich úrovně. Emocemi se rozumí nižší hodnota pocitů, které souvisejí s uspokojováním základních lidských potřeb, zatímco city ve vlastním smyslu vyjadřují vztah k sociologickým procesům. V době osvícenství byly emoce považovány za škodlivé s odůvodněním jejich neracionálnosti. Se vznikem psychologie byly tyto názory korigovány a později v romantických teoriích byly emoce a city naopak vyzdvihovány.[6]

V psychologickém slovníku je to pojmem pro citové vzrušení, hnutí mysli, subjektivní zážitky libosti a nelibosti. Vzbuzuje příjemné či nepříjemné pocity a dává člověku určitou míru vzrušení, stavy pohotovosti a zaměřenosti (láska, strach, nenávist).[7] Hartl například uvádí, že svědomí, o kterém se v úvodu své edice Svět je podvodný verbíř zmiňuje Miloš Sládek jako o vertikální spojnici člověka v průběhu dějin bylo původně ztotožňováno s hlasem Božím a chápáno jako součást lidské přirozenosti.[8]

---

5 Klimeš L., Slovník cizích slov, Praha, SPN, 1998, s. 153.
6 Petrusek M., Vodáková A., Velký sociologický slovník, Praha, Karolinum, 1996
7 Hartl P., Hartlová H., Psychologický slovník, Praha, Portál, 2000, s. 138.
8 V dnešní psychologii je svědomí kulturní a sociálně podmíněnou složkou osobnosti, osvojenou učením a forma prožívání,

Citová hnutí ovlivňují celé spektrum života člověka, vedou ho jak k pozitivnímu tak k negativnímu prožívání a k motivaci k určitému chování. Jsou základem lidského štěstí i utrpení. Člověk se snaží pochopit své prožívání, ovlivnit a ovládnout je a uvést je do souladu s lidmi ve své blízkosti a se společností, ve které žije. Dají se charakterizovat několika společnými rysy. Jsou subjektivní, slovy těžko vyjádřitelné, univerzální, doprovázejí celé spektrum duševní činnosti, jsou neopakovatelné. Často se vyskytují jako v polarizačním vztahu, láska a nenávist, radost a smutek. Zároveň jsou i ambivalentní, například láska může vyvolávat pocit radosti a štěstí, ale i strach, žárlivost.[9]

Rozdílné přístupy k hodnocení vlastního prožívání můžeme pozorovat jak po stránce individuální, kulturní tak po stránce historické. Individuální prožívání emocí a přístup k nim může být v jednotlivých kulturních systémech diametrálně rozdílný, včetně rozdílů genderových. Stejně tak dochází ke změnám hodnocení prožívání individuálních pocitů v historické perspektivě.

Hodnotu vlastního prožívání významně ovlivňuje společnost a doba, ve které člověk žije. Přiblížit rozdílné hodnocení prožívání a zvládání emocí a přístup společnosti k nim, vzájemnou propojenost jedince a společnosti v souvislosti s postupnou racionalizací, disciplinací a indivudualizací (emancipací) v průběhu období od raného novověku s akcentem na změny konce 18. století je úkolem této práce.

Historický exkurz

V průběhu dějinného vývoje se názory a postoje k lidskému prožívání a k emocím různí. Před 37 tisíci lety, prokazovali lidé svoji senzualitu malbami na stěně jeskyní, vyjadřovali transmisi znalosti a sounáležitost s přírodou. V archaických společnostech byly připisovány emoce tajemným silám, založených na kouzlech, nadpřirozených bytostech a vlivech. Svou oporu, k zaujetí určitého postoje k porozumění emocionalitě a vztahům k přírodě čerpali v rituálech. Člověk archaické společnosti strach ze smrti, vyrovnání se se svými hříchy, s nepředvídatelnými

morálního hodnocení vlastních citů a činů. Srov. Hartl P., Hartlová H., Psychologický slovník, 1. vydání, Praha, Portál, 2000, s. 577. http://is.muni.cz/th/78780/fss_b/Koutny_Bc.prace.txt. Emoce je výsledek reakce na podněty a následná regulace chování. Podle intenzity a délky se rozlišují na emoční stavy, afekty, nálady a vášně. http://projekty.osu.cz/svp/opory/lf-zacharova-Dostupné na : zaklady-obecne-psychologie.pdf

9 Dostupné na : http://projekty.osu.cz/svp/opory/lf-zacharova-zaklady-obecne-psychologie.pdf

událostmi, které jej ohrožují a vyvolávají v něm úzkost a zároveň svoji touhou po pocitu jistoty, řeší opakováním, vyvoláváním archetypu.[10]

Rituály plnily důležitou úlohu v orientaci jedince i celého společenství při přechodu mezi jednotlivými obdobími v životě a novým místem ve společenské struktuře.[11] Emocemi se racionálně zabývali antičtí učenci. Aristotelés používal označení afekty, ve svých filosofických spisech ukazoval cestu k nejvyššímu dobru, blahu (eudaimoniá), které označoval za cíl a účel života[12]

V Etice Nikomachově popisuje, jak může emoční činnost, pokud není aretována, způsobit ve svých krajnostech zlo. Platón o nich například vedle řečnictví pojednává v dialogu Faidros. Galénos experimentálně prokázal vztah mezi emocemi a mozkem. Galénos experimentálně prokázal vztah mezi emocemi a mozkem. V 17. století se začínají objevovat nové poznatky, dochází k názorovému obratu.

René Descartes (1596–1650) roku 1649 v pojednání o vášních[13] popsal a rozdělil emoce na radost, smutek, lásku, nenávist, touhu a údiv. Baruch Spinoza zastával názor, že vášně jsou příčinnou špatného chování a proto mají být ovládány rozumem a znalostmi.

Jako odpověď na racionalismus začínají být v 18. století city kladně hodnoceny jako přípustný projev lidskosti.[14] Zejména britští autoři začali chápat sentiment, empatii a soucit jako oprávněný základ morálky, mravního cítění.[15]

---

[10] Nabytím reality, odpoutáním se od profánního, bezvýznamného a nesmyslného jež ho děsí, in Eliade M., Mýtus o věčném návratu, Oikúmené, Praha, 1994.

[11] Gennep A., Přechodové rituály, Lidové noviny, Praha, 1997.

[12] Dostupné na : http://profil.muni.cz/anotace/aristoteles.html Aristotelés dobro vyjadřuje slovem *eudaimonia* (EN I.2, 1095a) – štěstí, blaženost znamená dosažení zdařilého života. vysvětlit předpoklady takového zdařilého života, jakým způsobem ji můžeme dosáhnout. Člověk přirozeně usiluje o to, aby se mu dobře vedlo a dovedl se vyrovnat se životem a tento hlavní cíl všeho snažení chápe Aristotelés jako dobro.
U Aristotela existuje těsné příbuzenství mezi etikou a politickou filozofií, která se zabývá otázkami státního společenství nebo zákonodárstvím. Spojení mezi oběma disciplínami vysvětlují následující teze:
1) Většina ctností charakteru, jako spravedlnost, velkorysost může být rozvíjena pouze ve společenském životě.
2) Získání ctností závisí podle Aristotela zásadně na výchově a výchova je z velké části otázkou správného zákonodárství; dobré zákony umožňují rozvoj dobrých charakterových vlastností a ty přímo přispívají k dobrému životu.
3) Nejlepší forma života - rozjímání, je závislá na životě společenství, protože to zajišťuje vše potřebné a poskytuje volný čas,
4) Altruistické ctnosti jsou slučitelné s individuálním úsilím o štěstí pouze tehdy, když se jednotlivci naučí nahlížet blaho svých přátel a společenství, v němž žijí. Dosstupné na : http://www.phil.muni.cz/fil/etika/texty/aristoteles.htm.

[13] V posledním Descartově spisu z roku 1649 je vztah mysli a těla tematizován jak v rámci klasifikace jednotlivých afektů, tak i z hlediska tradičního cíle morální filozofie, kterým je ovládnutí tělesných vzruchů pomocí pevných rozumových úsudků. Originalita Descartova pojetí lidské emocionality v porovnání s touto tradicí pak spočívá nejen v tom, že pro každé z duševních hnutí nalézá vlastní definici a specifické uplatnění, ale především v tom, že poukazuje na možnost prospěšného využití i škodlivých a těžko zvládnutelných afektů. Dostupné na : http://www.kosmas.cz/knihy/104004/vasne-duse/.

[14] Jean-Jacques Rousseau(, Johann Gottfried Herder, David Hume). Emoce hrají v Humově pojetí etiky důležitou roli, protože
na jejich základě člověk rozhoduje,o morálnosti činu. City ovládají člověka víc, než si představuje a jen obtížně je dokáže ovládat. Hume D., *A Treatise of Human Nature*, 1985, s. 344. Dostupné na: http://www.kfil.upol.cz/doc/mgr-dipl/DP_Klemesova%20Vendula.pdf.

[15] Dostupné na : http://cs.wikipedia.org/wiki/Sentiment.

Důležitou roli ve studiu emocí představuje Immanuel Kant. Kant považuje za nutné vybudovat čistou morální filozofii, očištěnou od všeho, co je empirické. Podstatu není podle něj možné hledat v lidské přirozenosti nebo v okolnostech, ale pouze *a priori* v pojmech čistého rozumu. Morální filozofie se zakládá na své „čisté složce“, dávající člověku, jako rozumné bytosti zákony apriori. Východiskem je první teze:

„Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo dobrou vůli.“[16]

V období mezi dvěma epochami evropských dějin barokem a romantismem se výrazně mění chápání, prožívání a prezentace emocí ve všech oblastech od literatury až po vědeckou reflexi ve filozofii, medicíně a teologii.[17]

Jako samostatný psychický proces se emoce začaly zkoumat až v 19. století[18].

Na počátku 20. století se vznikem psychologie jako samostatné vědecké disciplíny se emoce staly předmětem výzkumů. Přispěním psychoanalytika Sigmunda Freuda (1856-1939) a jeho nových poznatků se teorie o nevědomém afektivním a emocionálním hnutí člověka staly uznávanou oblastí psychologického zkoumání.

Jak lze emoci uchopit

Způsob jakým lze na emoce nahlížet, jak jim rozumět a jakým způsobem posuzovat hodnotu vnitřního prožívání, je v souladu s diskursem, souborem prostřednictvím jazyka vyjádřených předpokladů, vyjadřující vertikální rozměr daný epochu a horizontální daný kulturou. Výstižné je vyjádření Clifforda Geertze v jeho přelomovém díle „Interpretace kultur“. Shodně s Maxem Weberem přirovnává kulturu k „pavoučí sítí významů, do níž je člověk zavěšen“.[19] Pomocí této sítě významů člověk rozumí světu kolem sebe, přejímá je od své společnosti a předává dalším generacím. V souladu s Clifordem Geertzem člověk neumí prožívat jinak než skrze kulturní významy.

Lidé se mohou vyznat ve svých pocitech a prožitcích skrze svoji kulturu, skrze strukturu významů. Je-li kultura soubor symbolických prostředků k řízení chování,

---

16 Kant I., Základy metafyziky mravů, Praha: Svoboda, 1990, s. 57.
17 Dostupné na : http://www.18stoleti.cz/
18 Dostupné na : http://www.lidske-emoce.com/teorie-emoci/
19 Clifford Geezrtz, Interpretace kultur, kapitola „Zhuštěný popis“,Praha, Slon, 2000, s. 23.

představuje spojení toho, čím jsou lidé od své přirozenosti schopni se stát a čím se ve skutečnosti stávají. Tyto kulturní vzorce nejsou obecné, ale specifické. Tak jako kultura vytvořila druh, vytváří i jednotlivce.[20] A zde má pojetí kultury vliv na pojetí člověka. Například prostřednictvím rituálu, který má mnoho dalších významů v životě člověka a společnosti, jsou si lidé, účastníci rituálu schopni utřídit, ujasnit si svoje emoce. V eseji Rituál a sociální změna, příklad z Jávy popisuje Geertz událost, při které došlo
k narušení společenské struktury, nové kulturní významy nebyly stanoveny a staré neplatily, rituál nemohl být proveden, a to způsobilo v lidech zmatek a zoufalství, protože jim nebylo umožněno prostřednictvím rituálu se s emocemi vyrovnat.[21] V eseji „Záludná hra, Poznámky ke kohoutím zápasům“ popisuje poslušné, mírné, ovládající se, Ballijce snažící se vyhýbat konfliktu a potlačovat projevy animálnosti, kteří právě v kohoutích zápasech ukazují, zobrazují divokost, vraždění, pudovou krutost – mocné předvedení života, který nechtějí. Jsou v nich vyjádřeny pocity, na kterých spočívá hierarchie v pravém světle, všude jinde jsou zastíněny etiketou a obřadností.

Kohoutí zápasy vyjadřují symbolické spojení kohouta, majetku a osoby (muže) vlastníka kohouta a to, co je považováno esteticky, morálně a metafyzicky za opak statusu člověka – animálnost. Ženy jsou ve vedlejší roli.

Lidé si v kohoutích zápasech „vyprávějí“ o svých emocích, o tom, jaké by mohlo být zlo, nenávist a hněv. Potvrzují prestiž, status.[22]

Zajišťují metasociální komentář k rozdělování do hierarchických stupňů. Jejich funkce je interpretační, mají symbolickou strukturu – výpověď něčeho o něčem, jsou citovou výchovou. Jako hra vytváří vzorovou událost, co by se dělo, uvidět rozměr své subjektivity.

---

20 V kapitole „Dopad pojetí kultury na pojetí člověka“ píše Geertz, že pokud chceme znát co je člověk, lze tak učinit na základě poznání toho co jsou lidé. S pochopením lidské různosti je možné dojít k pravdivé podstatě lidské přirozenosti.

21 Artikuluje zde tezi, že jedním z hlavních důvodů proč není funkcionální teorie schopna se vyrovnat se změnou, je její neschopnost zacházet rovnoměrně se sociologickými a kulturními procesy. Kultura je systémem významů, kterými lidé interpretují svou zkušenost a řídí své sociální jednání. Sociální struktura je forma, skutečně existující síť sociálních vztahů. Kultura a sociální struktura jsou pak jen různé abstrakce stejných jevů. Geertz se zde pokouší ukázat užitečnost dynamičtějšího funkcionalistického přístupu, který má oddělit pojmy kultury a pojmy sociální struktury a ukazuje jeho aplikaci na rituálu, který selhal. Situaci popisuje na pohřbu v Modjokutu, na východě Jávy. Desetiletý chlapec nečekaně zemřel, nekonal se ale ani smuteční obřad a ani obvyklá pohřební rutina. Nastalo období sociálního a psychologického napětí. Víra a rituály ztratily svou účinnost. K pochopení tohoto selhání je nutná znalost sociálních a kulturních změn na Jávě.

22 Kohoutí zápasy jsou krvavou obětí, se zpěvy a dary démonům, aby nedošlo k zničení čistého prostoru. Mají pevná, přísná, sepsaná, pravidla, o nichž se nediskutuje. V jejich podvojném charakteru se mísí přírodní zuřivost a kulturní sociologická entita. Sázky jsou dvojího druhu – ústřední, oficiální, podle pravidel mezi hlavními účastníky. Druhým typem jsou periferní sázky, kolektivní, kterých se účastní i ženy. Záludnost spočívá podle autora ve hře o vysoké sázky, které znamenají spíš finanční ztráty. Ballijci tím vyjadřují, že peníze nejsou tak důležitým měřítkem užitku, jako spíš symbolem mravního významu. V sázce je úcta čest, důstojnost, respekt – status, jeho potvrzení. Záludnost je tedy ve stěhování balijské statusové hierarchie.

3. Společnost v době osvícenství

Emancipační procesy

Hlavní náplní tohoto období je „šíření světla rozumu“. Osvícenství chápe rozum metaforicky jako světlo, jímž je přirozeně nadán každý člověk a které může prostoupit temnotu intelektuální i sociální zaostalosti.[23] Rysem osvícenství jsou emancipace a výchova. Osvícenství jako emancipační hnutí usilovalo o sebeurčení člověka a jeho odpoutání se od pověr, předsudků a přežitých sociálních struktur. Právě prostřednictvím poznání je nutné zbavit se předsudků a pověr, náboženských nebo rituálních zvyklostí, uchovávaných v lidových zvycích i nevědeckých forem myšlení. Za předsudky osvícenci pokládali zejména náboženské a lidové představy o uspořádání a chodu přírodního a sociálního světa. Lidé by se měli emancipovat od všeho, co neobstojí před soudem rozumu. Pouze racionální uvažování z nich činí soběstačná, svéprávná a samostatná individua. Lidé, kteří podléhají pověrám a předsudkům, jsou snadno manipulovatelní a ovladatelní. Osvícenství se snažilo vzdělávat a vychovávat populaci. Prostřednictvím vzdělání a výchovy měl být v lidech probuzen rozum. Oproti dosavadním koncepcím lidského života, světa, společnosti a náboženství se snažilo nabídnout racionální alternativu.[24]

V rámci osvícenství probíhalo několik emancipačních hnutí. Ve stručnosti se zmínka o těch, která se vztahují k tématu práce.

Právní emancipace

Přirozenoprávní nauka zasahovala do duchovního světa na přelomu 17. a 18. století. Na zakladatele přirozeného práva Huga Grotiuse (1625) navázal Samuel von Pufendorf (1672). Časově předcházela evropskému osvícenství, které na ni navázalo a učinilo z ní jednu ze svých hlavních opor. Přirozené právo začíná být zdůvodňováno racionálně a poznamenalo vznik představ o novodobé občanské společnosti.[25] Josefínské reformy vytvářejí nejen novou soustavu právních předpisů, ale i novou podobu státu, jehož hlavními znaky je byrokratizace a centralizace. Vycházejí a čerpají z podnětů, které byly teoreticky zformulovány již v době tereziánské, zakladateli osvícenské státovědy, Josephem von Sonnenfelsem (1733–

[23] Im Hoff, U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 11.
[24] Adorno T.W., Horkheimer M., Dialektika osvícenství, Praha, Oikoymenh, 2009, s. 17.
[25] Bylo spojeno se světem západoevropských států. Na rozdíl od oblasti Německa a střední Evropy, v českých zemích nedochází ke konstitučnímu vyústění těchto myšlenek. Je podporován spíše panovnický absolutismus.

1817)[26] a zakladatelem kamerálních věd Johanem Gottlobem von Justim (1717–1771), kteří zdůvodnili nejen nezbytnost absolutistické monarchie, ale i potřebu likvidace privilegií šlechty vůči panovníkovi a zrušení starých zemských ústav se stavovskými prvky. Otevřeli tak cestu k unifikaci práva, k překonání zemského partikularismu a přežitků stavovského personalismu. V osvícenské době se vytvářejí základní předpoklady novověkého, moderního práva. Na konci 18. století nastává epocha osvícenských zákoníků, které z římského práva přejímají jen principy, zpracované přirozenoprávní naukou. Nová systematika práva, prostoupená přirozeným právem nastupuje místo systematiky justiniánské. Právo historicky požaduje, aby se člověk v právních vztazích choval určitým způsobem, stanovuje mu povinnost. V průběhu 18. století se z povinností člověka a občana odvíjí učení o jeho právech. Právo na osobní nedotknutelnost, právo spravedlivého soudu, právo nerušeného vlastnictví a dokonce právo na svobodu vyznání zahajují historickou cestu, jež vyúsťuje v teorii přirozených, nezadatelných lidských práv.[27]

Společenská emancipace

Vestfálským mírem[28] bylo potvrzeno právo každého panovníka mocensky stmelit své území jednotným vyznáním. Každý člověk s výjimkou Židů musel náležet ke státem uznané církvi. Kromě církve římskokatolické byly jinde v Evropě od roku 1648 oficiálně uznané ještě dvě hlavní protestantské církve – luterská a reformovaná. Na určitém teritoriu platilo vždy pouze jedno státní náboženství. Vlivem nepříznivé evropské toleranční politiky[29] došlo v průběhu 17. a 18. století k různým emigračním vlnám, které přispěly k duchovnímu, populačnímu i ekonomickému oslabení zemí. V průběhu 18. století se začíná prosazovat teorie, podle které jasným ukazatelem pro posouzení moci absolutistického státu je počet obyvatel. Populační růst znamenal více vojáků a tím potenciální zvyšování vojenské moci, více daňových poplatníků následně zvýraznění finanční moci, více pracovní síly pak znamenalo vyšší hospodářskou úroveň státu.

---

[26] Právník, spisovatel, dvorní poradce a teoretik osvícenského absolutismu. Zasloužil se o zrušení mučení v Rakousku-Uhersku a jeho občanský zákoník platí dodnes.

[27] Im Hoff, U., Evropa a osvícenství. Praha, Lidové noviny, 2001, s. 155, 156. Rovněž dochází k emancipaci Židů, například in : Rémond, R., Náboženství a společnost Evropě, Praha, Lidové noviny, 2003, s. 152.

[28] Vestfálským mírem bylo potvrzeno to, co bylo už ustanoveno Augšpurským mírem v roce 1555, tj. právo každého panovníka mocensky stmelit své území jednotným vyznáním (*cuius regio eius religio*).

[29] Např. zrušení Ediktu Nantského ve Francii 1685.

Tato státověda, specifická pro středoevropský prostor, bývá někdy označována za variantu první ekonomické teorie – merkantilismu, jehož společným rysem je důraz na aktivní obchodní bilanci, myšlenku silného státu, zákaz vývozu drahých kovů, omezení vývozu surovin nebo dovozu spotřebního zboží. Oproti merkantilismu neztotožňuje bohatství státu s množstvím drahých kovů v zemi, ale klade důraz na populaci, růst výroby a zemědělství[30]. Stav aktivní bilance je především bilancí práce.[31]

Základním rysem osvícenského zákonodárství je přesvědčení, že práva jednotlivce nemají být ovlivněna jeho vyznáním.[32] Reformy zasahující do řízení církevních institucí záměrně vedly k podřízenosti církve státu. Zrušil náboženské misie nebo kláštery, s výjimkou těch, které se věnovaly péči o nemocné nebo vzdělávání. Manželským patentem zachoval církevní formu sňatku, ale manželské spory vyňal z kompetence církevních soudů. Místo zrušených biskupských seminářů a klášterního studia byly v sídlech univerzit a lyceí zřízeny státní generální semináře. Potřeba unifikovat soudnictví a správu pro všechny vrstvy obyvatelstva a soustředit je do rukou racionálně fungující státní byrokracie vedla k zavedení nového soudního řádu a jurisdikce byla oddělena od správy. Roku 1787 vstoupil v platnost první díl jednotného občanského zákoníku, právně závazný pro příslušníky všech stavů, a všeobecný trestní zákoník odstraňující dosavadní libovůli a nejednotnost předpisů.

Mezi nejvýznamnější počiny Josefa II. patří zrušení nevolnictví 1. 11. 1781 v českých zemích.[33] Osoby patřící k luterské, reformované nebo pravoslavné církvi získaly občanská práva.[34]

Náboženská emancipace znamenala překonání autority církve – antiklerikalismus a propagaci racionálního náboženství – deismu. Osvícenci odmítali církev jako autoritativní dogmatickou instituci, která udržuje lid v nevědomosti, a díky

---

30 Mezi zakladatele tohoto směru patří zvláště Heinrich Gottlob von Justi nebo Joseph von Sonnenfels.

31 Kutnar F., Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu, Praha, Historický klub, 1948, s. 21 – 13. Za Josefa II. hrál již důležitou roli stát, který měl dohlížet nad církví. Josefinismus, termín užívaný pro osvícenské reformy v habsburských zemích, vycházejících z idejí osvícenského racionalismu, přirozeného práva a soudobých ekonomických teorií.

32 Cílem reformního úsilí Josefa II. bylo všestranně zreformovat své země a vybudovat z nesourodé monarchie silný centralizovaný stát. Charakteristickým rysem bylo zřízení funkčního státního aparátu a odstranění překážek hospodářského růstu. Zvláště pak středověkých privilegií vyplývající samosprávu měst, cechů, univerzit a církve, omezení jejich moci a vlivu.

33 Z nevolníků se stali osobně svobodní lidé, kteří získali právo uzavírat manželství bez svolení feudálního pána. Měli možnost pohybu, svobodné volby zaměstnání pro sebe i své děti, které mohli posílat na studia i do řemesel, nemuseli vykonávat dvorskou službu. Z podnětu Josefa II. byl vydán toleranční patent, jež měl zamezit úbytku pracovních sil, odchodu utiskovaných a pronásledovaných obyvatel do protestantských zemí, zejména do nepřátelského Pruska.

34 Nekatolíci dosáhli tolerance pro své vyznání, mohli vlastnit nemovitý majetek, nabývat měšťanského a mistrovského práva, dosahovat akademických hodností a být přijímáni do státních služeb. Nesměli však vykonávat náboženské obřady jinak než soukromě. Jejich modlitebny a školy mohly být zřizovány jen v místech, kde žilo alespoň sto rodin téhož vyznání.

tomu je ovládá, upozorňovali na to, že církev přestoupila velmi brzy své původní ideály chudoby a lásky. Začala zcela neoprávněně hromadit moc, majetek a právní privilegia, která s jejím původním posláním vůbec nesouvisí. Stavěli se proti církvi jako mocenské organizaci, ale také proti její ideologii, teologii a křesťanské morálce.[35] Všechna náboženství vyjadřují zbožnou víru v Nejvyšší bytost, takže není důvod k tomu, aby byli jinověrci pronásledováni nebo upalováni.

Politická emancipace

Osvícenství se vyznačuje společenskou kritikou, snahou o osvícenský absolutismus a naukou o společenské smlouvě. Společenská kritika se projevovala v zásadě dvěma způsoby. V 18. století došlo ke vzniku nového sociálního fenoménu – veřejného mínění. A filosofové dokázali prostřednictvím brožur a letáků toto mínění aktivovat. V některých případech došlo díky tlaku veřejnosti k nápravě. Z filosofických úvah o racionálním uspořádání společnosti se vyvinula typicky osvícenská forma státního systému, které se říká osvícený absolutismus.[36] V Evropě 18. století se objevilo několik osvícených vládců, kteří prováděli dalekosáhlé reformy shora ve prospěch obyvatelstva.

Emancipace vědění

Osvícenci odmítali scholastickou vzdělanost. Z filosofických směrů a vědeckých teorií přejímali to, co bylo v souladu s myšlenkami osvícenství. Ostatní vědění zavrhovali jako dogmatismus a předsudky. Tento pragmatický osvícenský postoj k vědění lze přiblížit pomocí několika rysů. Typickým rysem osvícenského chápání vědění byla důvěra ve vědu.[37]

Věda vedla osvícence k přesvědčení, že i noetické problémy by se měly řešit vědeckou metodou a vědeckými důkazy. To znamenalo v první řadě odmítnutí nadpřirozených a teologických výkladů, metafyzických spekulativních úvah o povaze

---

[35] Většina britských a francouzských osvícenců se přiklonila k filosoficko-teologické koncepci, kterou vnímali jako racionální alternativu k církevní teologii, k deismu. Deismus uznává jediného Boha, který se nachází mimo svět. Deisté však chápou Boha jako bytost, která svět stvořila, přírodě uložila zákony a dál už se o svět nestará. Příroda je ta, která se udržuje svět v chodu, a do kterého Bůh již nezasahuje. Deismus vylučoval zázraky, naopak ve světě existuje řád přírodních zákonů. Pro všechny jevy a události lze najít racionální vysvětlení. Deismus činil církev zbytečnou. Deistické náboženství bez pověry se opíralo o rozum, nikoli o nadpřirozeně zjevené boží slovo, na jehož interpretaci měla monopol církev. Jejich pojetí křesťanství už nemá povahu mystéria a zázračnosti, ale sestává z několika rozumově přijatelných pouček, jejichž výklad si nevyžaduje prostředníky.

[36] V takovém státním zřízení stojí na vrcholu společenské hierarchie vzdělaný osvícený panovník, absolutní vládce, jenž disponuje neomezenou mocí a s racionálním přístupem vnáší ideály rozumu a spravedlnosti a myslí na blaho společnosti a svých poddaných.

[37] Vzorem vědeckosti a racionálního poznání byl pro osvícence stal Isaac Newton (1643-1727) a jeho schopnost vyložit hlavní fyzikální jevy prostřednictvím matematicky popsatelného principu přitažlivé síly, důraz na dlouhodobá pozorování a odmítání spekulativních úvah.

mysli a vědomí. Naopak novým zdrojem se staly lékařské poznatky o lidských kognitivních orgánech. V noetice dominoval Lockův empirismus. Osvícenci si uvědomovali, že změnu nelze uskutečnit jenom prostřednictvím vzdělaných elit, ale teprve, poté, co se k osvícenským ideálům přihlásí veřejnost. Proto považovali za nutnost informovat veřejnost o novém vědění, které je založeno na rozumu a zkušenosti a které odmítá tradice, pověry a metafyziku. Kromě brožur, příruček a letáků hrály důležitou roli v popularizaci vědění v osvícenství encyklopedie, z nichž nejznámější se stala připravená Diderotem a D'Alembertem. První svazek vyšel v roce 1751.[38] Encyklopedie měla přinést světlo poznání širokému spektru lidí v přehledné podobě. Měla poskytnout ucelený pokrokový názor. Emancipace vědění byla pro osvícence jednou ze zásadních podmínek nastolení osvíceného věku.[39]

Osvícenství se prezentuje jako vůle zbavit život na zemi, včetně vědomostí, pověr náboženství, usiluje o zbavení se nadvlády jak metafyziky, tak teologie. Obrací se k přírodě a přirozenému stavu člověka. Na místo nadpřirozeného nastupuje rozum, filozofie a věda, které usilují o osvobození člověka ze zajetí pověr a nepravd a promítají se i do způsobu vládnutí, přičemž hlavním cílem vlády je zajištění svobody občanů. Osvícenství usiluje o překonání církve jako politické autority. Ulrich Im Hoff v úvodu své knihy Evropa a osvícenství komentuje slova Daniela Chodowieckeho (1762–1801), jehož mědirytina se stala symbolem změny v 18. století a který hovoří o „nejvyšším díle rozumu,"[40] se symbolem vycházejícího slunce. Racionalismus zde hrál nezastupitelnou úlohu. Dnes je již překonána definice osvícenství, která se objevila během 70. a 80. let 20. století, pojímající osvícenství jako souhrn národních osvícenských hnutí, kladoucí důraz spíše na sociální než intelektuální obsah.

Charakteristika a představitelé

Osmnácté století vytvořilo dva nové královské tituly. Kurfiřt braniborský se stal králem pruským (1701) a vévoda Savojský králem sardinským (1720). Mezi tehdejšími císaři a králi jich bylo několik, jež se rozešli s tradiční představou absolutního vladaře z Boží milosti, snažili se vládnout efektivně a prosazovali systém osobní vlády bez prostřednictví svých ministrů. Takto vládl pruský král Fridrich (Bedřich) II. Veliký (1740-86), Marie Terezie (1740-80), její syn Josef II. (1780-90)

38 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 138.
39 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 165–170.
40 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 7.

a Sophie, princezna von Anhalt-Zerbst, která se provdala za cara Petra III. do Petrohradu a jako Kateřina II. Veliká (1762-96) udivovala Evropu osvícenským zaměřením.[41]

V knize Ulricha Im Hoffa „Evropa a osvícenství“[42] je definováno osvícenství jako nový duch svobody, pohybu a obecné zvídavosti, jenž se však nevztahuje jen k jednotlivcům, ale je především záležitostí organizovaných a volně uspořádaných společností. Nové společnosti vznikaly nejen v Evropě, ale i na obou amerických kontinentech. Užívalo dobového výrazu „*societas*“. Byla to sdružení, která vznikala za účelem obohacení kulturního, sociálního nebo hospodářského stavu společnosti. Tato volná sdružení se vyvíjela v organizovanější formy, získáváním členů, kteří se podílejí na financování a realizaci určených cílů. K aktivitám spolku patřilo vydávání časopisu nebo sborníku, určeného širší veřejnosti. Ke speciálně zaměřeným společnostem patřily akademie, které si kladly za cíl rozvoj vědy. Soustředily se na obory, jež nebyly v zájmu právně a teologicky zaměřených univerzit, jako například přírodní vědy, jazyk, literatura, dějiny ale i fyzika, chemie, anatomie, botanika, mechanika a stavitelství. Pozornost byla věnována „*utilitas*“, praktickému využití vědy. Typickým příkladem byly právě akademie, které se zasloužily o rozšíření osvícenství. Díky nim došlo k širšímu zájmu veřejnosti o filozofii. Jednou z nich byla například Berlínská akademie, která zažívala rozkvět za Fridricha II. v letech 1740–1770.

Salony byly volné diskusní kroužky, které prospívaly především v Paříži. Koncem 17. století začaly ženy šlechtického, či měšťanského původu přijímat ve svém salonu soukromé osoby, vedla se konverzace a diskuse k určitému danému tématu. Členy těchto kroužků byli lidé s intelektuálními zájmy z řad šlechty a měšťanstva. V popředí zájmu byly otázky morálky a psychologie, mluvilo se rovněž o otázkách politiky, ekonomie a sociální problematiky. Pozvolna získávaly salony vliv na veřejné dění a hrály roli až do doby revolučních změn. Salony se rozšiřovaly i za hranicemi Francie, například v Berlíně bylo koncem století několik salonů, některé dokonce vedly ženy židovského původu. Anglické kluby byly mužskou záležitostí, mohly ale převzít roli salonů a odpoutat se od své sociální uzavřenosti. Ve stejné době roste význam kavárny „*café littéraire*“, jako místa, kde se scházejí filozofující v prostředí veřejně přístupném. Literární kavárny se stávaly zázemím

---

41 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 17–19.
42 Im Hoff U., Evropa a Osvícenství, Lidové noviny, Praha, 2001.

pro vznikající čtenářské společnosti. V nizozemských provinciích, Dánsku, Švédsku a Německu to byly čtenářské společnosti, jež měly základy v úsilí o uznání spisovného jazyka, později se věnovaly pouze literatuře. V polovině století vznikaly čtenářské společnosti na základě společného obstarávání knih. Rozvinuly se různé formy předčítání a diskusí.

Na sociální péči se zaměřovaly společnosti k zvelebení hospodářství a sociální péče. Akademie a čtenářské společnosti se primárně na sociální praxi nezaměřovaly. Obecná prospěšnost od chudinské péče až po agrární reformu byla pro společnosti k zvelebení hospodářství a sociální péče hlavním cílem.[43] Pozornost věnovaly podpoře správného hospodaření, rozvoji zemědělství a dalších živností.

Mimo města vznikaly zemědělsko-hospodářské společnosti. Zemědělské obdělávání půdy se v průběhu 18. století ocitlo v krizi a rozvinula se snaha vyřešit problém nízkých výnosů vědecky podloženými reformami. Situaci se snažili napravit zřizováním obhospodařovaných lučních ploch s pěstováním užitkových plodin, zavlažováním a hnojením, zúrodňováním půdy, novými metodami ke zvyšování výnosů, pěstováním nových plodin, zaváděním nových technologických postupů a strojů a uvolněním a oživením obchodu. Diskutovaným tématem byla domácká práce na vesnicích, pronikání manufaktur a továren do zemědělského prostředí. Význam těchto hospodářských společností spočíval v odhalení překonaných forem správy a zastaralých výrobních metod a pokusům o nápravu.

Kromě společností šířících osvětu a nové myšlenky se objevovaly i společnosti na podporu tradičních náboženství.[44]

Osvícenství podle Im Hoffa je obdobím, které se od předchozích odlišuje především rozmachem volného sdružování. Osmnácté století bylo protkáno sítí různých vědeckých, vzdělávacích a obecně prospěšných hospodářských společností představujících ve druhé polovině století tři hlavní typy těchto sdružení. Přijímáním členů z různých stavů, někdy i řemeslníků a rolníků, přispěly četné společnosti podstatným dílem k přechodu od stavovsko-cechovní k buržoazně-demokratické společnosti. Existovaly společnosti, které byly otevřené i ženám.[45]

---

43 Jedna z prvních společností tohoto druhu vznikla v Dublinu a na ni navazovaly další.
44 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 90 –120.
45 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 126 132.

Jednu z nejdůležitějších rolí hrál osvícenství tisk. Společnosti vydávaly své časopisy, jimiž šířily své myšlenky. Tyto tiskoviny byly nejen prostoupeny myšlenkami osvícenství, ale začala se v nich objevovat i národní hrdost a uvědomění, nacionalismus. Časopisy a knihy hrály obecně významnou roli jako nový typ osvícenského sdělení směrem k široké veřejnosti. Nepublikovaly jen pouhé novinky, zprávy ze světa nebo popisy neštěstí a zločinů, ale také promyšlené rozbory, jejichž pomocí chtěly v osvícenském duchu působit na čtenáře. Podmínkou jejich existence byli tiskaři a nakladatelé jako samostatní podnikatelé. Dalším předpokladem byla co nejširší svoboda projevu.[46]

„*Accademia dei Pugni*“ sdružovala nejlepší představitele severoitalského osvícenství, mezi nimi i Césare Beccaria (1738–1794). Její protagonisté svým časopisem „*Il Caffi*“ chtěli vyburcovat veřejnost a zasáhnout do špatně fungující správy severoitalských států. Na pozadí těchto událostí vznikla kniha, obsahující obecnou kritiku poměrů zejména v trestním soudnictví. Autorem díla, které vzbudilo velký ohlas, byl markýz Beccaria. Beccaria byl členem rakouské Nejvyšší ekonomické rady a později i rady pro reformu trestního práva. První evropskou zemí, kde byl trest smrti zrušen, bylo roku 1786 Toskánsko.[47]

Beccaria[48] vychází z teorie společenské smlouvy a vysvětluje, že trest neznamená odplatu, nýbrž že má význam výchovný, odstrašující a ochranný. Občan se smlouvou vzdává jistých svobod, aby mohl užívat ty ostatní. Předem tak souhlasí s trestem, pokud by smlouvu porušil. Trest smrti ale není řešením, účinnost trestu nezávisí na jeho tvrdosti, nýbrž na tom, aby byl přiměřený, jistý a rychlý. To znamená, aby vedl k nápravě. Beccaria odmítá přísahy i mučení a zastává racionalistické zásady pro stanovení trestu. Beccaria tak platí za zakladatele moderní teorie trestu.[49]

Zednářské lóže

Zednářství je organizací, která podle Im Hoffa získala nadnárodní rozměr a která překračovala národní projevy osvícenství. Původně šlo o sdružení svobodných stavitelů v Anglii, kteří mezi sebe začali přijímat další členy včetně šlechty. Roku 1717

---

46 Svoboda tisku byla zpočátku možná pouze v Nizozemí, po té ve Velké Británii. Důležitá úloha časopisů v osmnáctém století je analogická s pozdějším vlivem médií.

47 Kde tehdy vládl velkovévoda toskánský a pozdější rakouský císař Leopold II.

48 O zločinech a trestech, 1764.

49 Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s.129 – 132.

došlo ke sloučení londýnských lóží v jednu.[50] Účelem hnutí byla jak osvěta a vzdělání, tak také solidarita a sociální pomoc svým členům, svobodní zednáři budovali jednotu mezi lidmi.[51]

V polovině století se pokusili Voltaire, Ferguson a Iselin zformulovat historický pohled na lidský pokrok, a položili tak základy pro filozofii dějin, pokračující osobnostmi jako byl Wieland, Home, Herder, Lessing a Mably, přes Kanta až po Condorceta. François Arouet Voltaire (1694–1778) čerpal ve svých spisech z filozofie Francise Bacona (1561–1626), jehož nazval prvním filozofem osvícenství. Na anglickém politickém systému obdivoval občanské svobody a náboženskou toleranci. Výsledkem jeho úsilí bylo učení o svrchovanosti rozumu, pokroku vědy a technologie, centralizaci vlády a vymýcení pověr. Charles Louis de Montesquieu (1689–1755) se obracel k Anglii, jeho myšlenky vycházely hlavně z filozofie Johna Locka (1632–1704). Završením Montesquieuho díla bylo jeho učení o dělbě moci.

V 18. století došlo k rozmachu filozofie, která se stala základnou pro vznik řady dalších vědních oborů. Na kontinent začaly pronikat myšlenky anglických filozofů Francise Bacona, Hobbese, Locka, Newtona, Berkeleyho, Huma a dalších. V 18. století znamená filozofie hlavně kritické a svobodné vyjadřování o všech problémech a předmětech, bez strachu z diskriminace. Předmětem filozofie se mohly stát všechny problémy, ať to byla morálka a náboženství, politika a stát, umění a vědy. Do filozofie proniká řada témat, metafyzika a logika už nemají svůj primát. Dokladem této proměny je i vydávání „Encyklopedie věd, umění a řemesel“, která měla shrnout veškeré vědění své doby. Právě zmíněná „Encyklopedie“ vyvolala zájem o filozofii a rozšířila vědomosti své doby mnohem širšímu okruhu čtenářů. Vydavatelé získávali velký vliv na myšlení své doby, určovali nejen umělecký vkus širší veřejnosti, ale také představovali témata, jimiž by se měla věda zabývat. Díky „Encyklopedii“ došlo také ke změně společenského rozvrstvení společnosti. Tradiční aristokracie a katolická církev přestávaly být jedinými společensky významnými třídami, na vzestupu je buržoazie, ale také intelektuálové jako učitelé, lékaři, právníci či literáti, kteří díky „Encyklopedii“ získávají obecné vědění a odlišují se tak od širších vrstev negramotného obyvatelstva.

---

[50] Velmistr anglické Velké lóže stál v čele všech lóží, které měly všechny jednotnou organizaci. Sdružení mělo své obřady a vyznačovalo se rovností všech svých členů bez ohledu na společenskou třídu.

[51] Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001, s. 121. Zednářství se stalo mezinárodní organizací a spolu s ním se šířilo i osvícenství. Stalo se tedy nositelem osvícenských myšlenek a stálo tak proti tradičním církvím i proti tradičnímu uspořádání politické moci, podporovalo vědu a prosazováním solidarity usilovalo o změnu sociálních a ekonomických poměrů.

Vzdělanci se sdružují k diskusím v salonech, kavárnách, zednářských lóžích a podobně. Bádání v přírodních vědách mělo postavit na pevné základy vědy sociální. Nadvláda člověka nad světem spočívala v jeho vědomostech.

Jedním ze základních bodů programu osvícenství má být „odkouzlení světa“. Sociální skutečnost, která byla do té doby ovládána církevními autoritami, má být podrobena kritickému zkoumání. Člověk má přijímat jen skutečnosti, které ověří věda. Věda se stává novou autoritou. Do osvícenských úvah proniklo téma svobody. Nejprve však muselo dojít k osvobození filozofie od vlivu teologie. K tomuto vývoji přispěly i Hobbesovy a Lockovy úvahy o přirozeném stavu, v němž se lidstvo na počátku svého vývoje nacházelo. Tyto úvahy byly blízké Rousseauovi, který obdivoval život divochů, jež pro něj představoval nezkaženou morálku.[52]

Řada filozofů včetně J. J. Rousseaua diskutuje o nejlepším možném politickém uspořádání státu, které by zajistilo svobodu svým občanům. Asi nejznámějším z těchto filozofů je Charles Louis de Montesquieu. Spisem „O duchu zákonů“ se zmiňuje o přirozeném stavu, rozlišuje moc zákonodárnou, výkonnou a soudní.[53]

Jean Jacques Rousseau (1712–1778) zastává přirozený stav a odmítá pokrok, který lidstvo počínaje zavedením soukromého vlastnictví půdy od přirozeného stavu vzdaluje. Přirozený člověk se vyznačuje vysokými mravními zásadami a narušuje svobodu druhého jen v případě nutnosti. Rousseau se staví proti pojetí přirozeného člověka jako bojechtivého válečníka, na rozdíl od Hobbese zastává názor, že přirozený člověk žije v souladu s přírodou a je zcela svobodný. Rousseau odmítá rozumem vytvořené mravní zásady jako nutnost udržení míru mezi lidmi. Přirozený stav je ideální a lidé jsou si v něm rovni, nehledě na tělesné nerovnosti.[54]

„Osvícenství je vykročení člověka z jeho jím samým zaviněné nesvéprávnosti. Nesvéprávnost je neschopnost používat svůj vlastní rozum bez cizího vedení. Tato nesvéprávnost je zaviněna námi samými, když její příčinou není nedostatek rozumu, ale nedostatek rozhodnosti a odvahy používat ho bez cizího vedení. *Sapere aude*! Měj odvahu používat svůj vlastní rozum! To je tedy heslem osvícenství.“ Immanuel Kant: Odpověď na otázku, co je to osvícenství? (1784).[55]

---

52 Miler D., Blackwellova Encyklopedie, Brno, CDK, Proglas/Jota, 1995, Francouzské osvícenství, s. 132.
53 Montesquieu, Ch. O duchu zákonů, Aleš Čeněk, Dobrá voda, 2003.
54 Rousseau, J., Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, in Rozpravy, Praha, Svoboda, 1989, s. 81- 108.
55 Kant I., Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? in Filosofický časopis, 1993, číslo 3, s. 381.

4. Norbert Elias, O procesu civilizace

Jedním z významných autorů, který se zabývá vývojem prožívání a hodnocení vlastních pocitů, emocí zejména afektivity, pocitů trapnosti a studu a jejich kontrole ve vztahu k společnosti, je Norbert Elias (1897–1990). Jeho studie „O procesu civilizace.“[56] je jednou z klasických prací historické sociologie. Vychází ze studia vztahu mezi vývojem afektivity jedince a vlivu společnosti, mezi sociální figurací a habitem.

Individuální jednání se odvíjí na základě sociálních procesů. Afektivita je stále více zaháněna za oponu, člověk si osvojuje určité chování ve společnosti, dochází k zniternění tohoto chování, internacionalizaci habitu, automaticky fungující aparatury sebekontroly člověka. Z tohoto hlediska vede proces civilizace k rozvinutějšímu pocitu studu a trapnosti.

Norbert Elias na procesu civilizace, o němž mluví jako o procesu historické proměny, zkoumá, jak emocionální a racionální podněty jednotlivců na sebe pozitivně a negativně působí a vzniká specifický řád silnější než vůle a rozum jednotlivců. Tento řád je základem procesu civilizace. Jde o zákonitost jevu provázanosti jednotlivce a historické proměny. Ve II. díle své studie „O procesu civilizace“ se zabývá tím, jaký druh provázanosti a závislosti uvádí do chodu proces feudalizace, jak tlak konkurenčních situací žene „pány“ proti sobě a jak vzniká monopolní postavení jednoho z nich a nakonec s jinými stupni provázanosti vzniká absolutistický stát. Reorganizace lidských vztahů má význam pro změnu lidského habitu, jež souvisí se změnou formy provázanosti. Čím vyšší je počet lidí, na kterých je jednotlivec závislý, tím více je nucen regulovat své chování.[57] Nejedná se o uvědomělou regulaci psychického aparátu. V rámci civilizace je charakteristická regulace chování, která je vštěpována od nejútlejšího věku stále intenzivněji jako automatická forma vnitřního tlaku. Sebe kontrolující aparát se spouští hradbou obav zabránit prohřeškům proti chování ve společnosti. S diferenciací společnosti narůstá diferenciace a stabilita sociogenního psychického aparátu sebekontroly. Vnitřní usměrňování probíhá od 11. století a uzavírá se ve století 17. a 18. Zpočátku je slast prožívána bez myšlenek na následky v budoucnosti, porážku je nutno naplno protrpět a neustálá možnost nebezpečí plodí zvraty od rozkoše ke kajícnosti. Postupná monopolizace násilí nutí člověka

[56] Elias N.,O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie, 1. díl, *Proměny chování světských horních vrstev na Západě,* Praha, Argo, 2006 a *2. díl, Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace,* Praha, Argo, 2007 .

[57] Elias N., O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie 2. díl, *Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace,* Praha, Argo, 2007, s. 240.

v ohraničených prostorech ke zdrženlivosti, k sebeovládání. Zdvorštění válečníků, změna šlechty z vrstvy rytířů ve vrstvu dvořanů je podle Eliase nejzásadnější změnou v procesu civilizace.

V 16. a 17. století stále více válečníků přechází na dvory, do závislosti na králi, donuceni touhou po zachování standardu a váženosti. Tím Norbert Elias vysvětluje, proč u těchto vrstev dochází k regulaci afektů, tlumení pudů, důvodem je strach ze ztráty prestiže. Chuť ventilovat afekty je zadržena při představě nelibosti, které by se dotyčný vystavil. Tento mechanismus pak funguje při výchově již od dětství a pěstuje v člověku stabilní „nadjá". Afektová pohnutka je překryta strachem z nelibosti přesto, že nikdo, kdo by mohl tento strach vyvolat, není nablízku. S přestavbou mezilidských vztahů se upevňuje návyk sledovat druhého. Jak se mění chování a duševní ustrojení člověka, mění se i styl pozorování druhého. Představa, kterou člověk o druhém získává, je bohatší, osvobozenější od momentální emoce, „psychologizuje" se. Psychologický pohled na člověka, důkladnější pozorování sebe i druhého je nejzákladnějším předpokladem zachování společenské pozice. Předpisy chování se v 16. století liší od minulých právě tím, že výraznou roli v nich začalo hrát pozorování. (viz srovnání předpisů Erasma a Giovaniho della Casa)[58]

Ve druhé čtvrtině 16. století získal specifickou funkci pojem „*civilité*"[59] (zdvořilost). „Za svůj specifický význam vděčí spisu Erasma Rotterdamského (1466–1536) O slušném chování dětí, *De civilitate morum puerilium*"[60], z roku 1530.

Erasmova kniha pojednává o chování člověka ve společnosti, o „e*xternum corporis dekorum*", vnější tělesné slušnosti. Je určena k výchově chlapců. Zdůrazněn je zde význam pohledu, „*Animi sedem esse in oculis,* oči jsou sídlem duše". Hovoří se také o držení těla, gestech, výrazu obličeje, ale i o oděvu. Vnější chování je prezentováno jako výraz nitra. Cestou od pojmu civilizace k jeho předchůdci

---

58 Elias N.,O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie, 1. díl, Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, Argo, 2006, s. 146. Erasmus pravidla chování nepojímá jako předpisy pro určitý stav, neklade důraz na sociální vrstvu, rozdíly, naopak, pojímá je jako obecné lidské normy, což jej odlišuje od jeho následovníků v italské a francouzské tradici. „*Incessus nec fractus sit, nec paeceps*. Chůze nemá být ani příliš rychlá ani příliš pomalá" s. 146, bere obecně, na rozdíl od pozdějších italských autorů, kde se toto vztahuje k: „*Homo honestus et bene moratus*, člověk počestný a dobrých mravů." s. 146.

59 Pojem „*civilité*" (zdvořilost), získal význam v době, kdy se rozpadla rytířská společnost a jednota katolické církve. Pojem zdvořilost získal specifickou funkci ve druhé čtvrtině 16. století . „Za svůj specifický význam vděčí spisu Erasma Rotterdamského O slušném chování dětí, *De civilitate morum puerilium*" s. 121, z roku 1530, který se dočkal 130. vydání, některá zasáhla ještě do 18.století. Erasmus dal slovu „civilitas" nový impuls. Tento spis je významný jako symptom změny, jako substancializace společenských procesů, vzestupem slova „*civilité*" k výrazu sebeinterpretace evropské společnosti.

60 Elias N.,O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie, 1. díl, *Proměny chování světských horních vrstev na Západě,* Praha, Argo, 2006 s. 121.

zdvořilosti vede stopa civilizačního procesu a proměny chování, jež proběhla na Západě.[61]

Erasmus pravidla chování nepojímá jako předpisy pro určitý stav, neklade důraz na sociální vrstvu, rozdíly, naopak je pojímá jako obecné lidské normy bez sociální distinkce. Zaujímá výjimečné postavení mezi ostatními autory, odkazuje na osobitost omezené fáze uvolnění mezi dvěma epochami. Doba, ve které Erasmus píše své texty, mu umožňuje obrátit se k pozorování lidí, objevuje se zesílený sklon společnosti a tím i literátů pozorovat, propojovat jednotlivost s pravidlem. Dávat do spojitosti vyčtené s viděným.[62] Touto psychologizací předpisů chování dochází ke zrychlení zdvorštění a těsnější provázanost všech vrstev. Známky proměny lze pozorovat ve spisech dobrých mravů i v dílech určitých pro zábavu.[63]

Podobně jako psychologizace se rozvíjí i racionalizace, která se od 16. století projevuje silněji a je také výrazem změny duševního ustrojení. Mění se způsob, jímž jsou lidé nuceni spolu žít, proto se mění i jejich chování. Nejen *psyché*, ale i *physis* (výraz tváře) se proměňuje. Podobně i *ratio*, chápavost, rozum. Jsou formovány projevy nelibosti ve vztahu k druhým při výbuchu afektivity. Jde o formování celého duševního ústrojí, modelace vnitřních tlaků. Racionalizace a psychologizace nejvyšší skupiny se rozvíjí ve vzájemné souvislosti. Civilizační proces a v něm jevy jako psychologizace, racionalizace se nedají oddělit od historické proměny a konstrukce mezilidských vztahů. Každé bádání, které zároveň nezahrnuje skladbu pudů, afektů a vášní, je omezeno (věnuje se jen jejich *ratiu* a vědomí lidí). Principem Eliasova procesu civilizace je provázanost. Studium procesů sociálního rozvoje a transformace (sociogeneze) musí být vázáno na procesy psychického rozvoje a transformace (psychogenezi).

Závislosti lidských jedinců lze rozumět jenom v jejich vzájemné závislosti, jako součásti sociálních vztahů. Ve svém záměru objasnit, o čem je jeho dílo, Norbert Elias uvádí, že je to výzkum, v jehož první části chce ukázat na změny a porozumět historickým změnám v psychice. Druhá část výzkumu se zakládá na zjištění sociálních procesů, které jsou hybnou silou psychických změn. Dokazuje, že konstrukce psychiky

---

61 Elias N.,O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie, 1. díl, *Proměny chování světských horních vrstev na Západě,* Praha, Argo, 2006 s. 123.

62 Elias N.,O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie, 1. díl, Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, Argo, 2006, s. 150.

63 Pravidla chování v raném 12. století sepisovali učení, latinsky mluvící klerikové. Ve 13. století se objevují dokumenty v různých laických jazycích z okruhu rytířsko-dvorské společnosti.

podléhá stejnému řádu, jako sociální struktura sociálních změn. Lidská společnost může být pochopena jenom ve svém vývoji, v dlouhodobém procesu.

Na závěr exkurzu do Eliasovy studie ještě zastavení nad proměnami postoje ke vztahům mezi mužem a ženou. V rámci civilizačního procesu pojednává také o změně vztahu mezi nimi. Pocit studu obklopující sexuální vztahy se v procesu civilizace výrazně změnil a prohloubil. Erasmovy „Důvěrné hovory“[64] se staly jednou z nejslavnějších knih jeho doby. Poskytují bezprostředně obraz změny západní společnosti na cestě civilizace. Dočkaly se kritiky, zejména katolická církev proti nim bojovala, přesto se prosadily jako učebnice. Na dílech humanistů je důležité, že nejsou psány ve standardu duchovenstva, ale z hlediska světské společnosti. Ve dvorsko-aristokratické společnosti byl sexuální život intimnější, než ve společnosti středověké. Pohlavnost je pozvolna obestřena studem a odpovídající zdrženlivost v chování se rozšiřuje na celou společnost. Poté, co vzroste odstup mezi dospělými a dětmi, se stává ožehavou i sexuální osvěta. Sexualita je v procesu civilizace také zatlačována za kulisy společenského života, do rodiny. Dítě v době Erasmově se dobře orientuje ve vztazích mezi mužem a ženou, což plyne z forem společenských institucí a mezilidských vztahů, v němž vyrůstá. Zdrženlivost dospělých není tak velká, a je třeba dítě pouze správně směrovat, zatímco pozdější intimizace sexuálních projevů je provázena mlčením, sociogenním omezením mluveného slova, obestřením slov pocity trapnosti, což je symbolem duševního zatížení. Staví kolem dospívajících stěnu utajení, jejíž prolomení a sexuální osvěta, jsou pak obtížné.

Zvláštní pozornost zaslouží Eliasova teze týkající se „emancipace“ žen v 17. a 18. století, jeho zájem věnovaný zrodu či výraznému posílení studu a pocitu trapnosti a jeho zájmem o zrak jako zprostředkovatele slasti.

Tematizaci sexuality ve výchovných spisech pro mládež v 15. a 16. století předkládá jako symptomy jiného standardu, pocitu studu ve vztazích mezi pohlavími.[65] V procesu dějinného vývoje vznikají sociogenním způsobem pocity studu a trapnosti, které přes to, že mají psychosomatické projevy, nejsou biologickou nutností, ale právě jen výsledkem kulturního vývoje.[66]

---

64 Elias N.,O procesu civilizace, Sociogenetické a psychgenetické studie, 1. díl, Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, Argo, 2006, s. 244.

65 Specifičnost tohoto standardu trapnosti po té zavládne v 19. a 20. století.

66 Elias N., O procesu civilizace, díl I, sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, 2006, Argo, s. 250, 252- 253.

Projevem tohoto vývoje je podle Eliase i proměna vnímavosti vůči mimomanželské plodnosti. Ve středověku podle Eliase chybí snaha o utajování nemanželských dětí. Změna v tomto postoji utajovat takto počaté děti později v měšťanské společnosti odpovídá zaměření se na přísnější omezování sexuality, na vztah jedné ženy a jednoho muže, přísnější regulaci pudů a zesílenému tlaku společenských omezení.[67]

Důraz na sexuální vztah jedné ženy a jednoho muže dává autor do souvislosti s emancipací žen. Podle něj je v absolutisticko-dvorské společnosti poprvé téměř zcela zrušena nadvláda mužů nad ženami. Považuje sociální postavení ženy za srovnatelné s postavení muže. Poukazuje na velký vliv společenského mínění žen a na společenskou legitimitu mimomanželských vztahů žen. Rovnost se projevuje mimo jiné i tím, že manžel očekává od manželky stejnou sebekázeň, jakou klade na sebe.[68] Souběžně s touto emancipací probíhá proces oddělování veřejného a soukromého. Stále zřetelněji se v životě člověka odděluje intimní, soukromá sféra od oblasti veřejné, skryté chování od chování veřejného. Toto rozpolcení se stává samozřejmým do takové míry, že si jej lidé neuvědomují.[69] Tato diferenciace mezi „ono“ a „já“, související se studem, má podobu rozestupu mezi soukromým a veřejným a zároveň mezi fyzickým dotykem a podmaněním si zrakem. Výměna dotykového za zrakové uchopení se začala prosazovat ve výchově. Narůstá význam zraku jako zprostředkovatele slasti.[70]

Resumé, dílčí shrnutí

Civilizační pohyb k silnější intimizaci tělesných funkcí, jejich odsouvání „za dveře“,[71] vede k důsledku k rozpolcenosti člověka. Odděluje se intimní, skrytá sféra od sféry veřejné, skryté chování od veřejného. V souvislosti s tím se mění psychická struktura člověka. Zákazy jsou přetvářeny do podoby vnitřních tlaků. Tlak na potlačení pudových projevů, sociogenní stud, se stane tak silným zvykem, že se jim jedinec nemůže ubránit ani v osamocení, i když není nikdo, kdo by jej hodnotil nablízku. V člověku tak probíhá vnitřní boj pudových projevů slasti se zákazy a omezením

---

67 Elias N., O procesu civilizace, díl I., sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, 2006, Argo, s. 258.

68 Elias N., O procesu civilizace, díl I., sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, 2006, Argo, s. 248 - 259.

69 Elias N., O procesu civilizace, díl I., sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, 2006, Argo, s. 264 - 265.

70 Elias N., O procesu civilizace, Sociogenetické a psychgenetické studie 2. díl, Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace, Praha, Argo, 2007, s. 295 – 296.

71 Elias N., O procesu civilizace, díl I., sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě, Praha, 2006, Argo, s. 264.

vzbuzujícími nelibost, se sociogenními pocity studu a trapnosti. Objevuje se hluboká rozštěpenost, vyjadřovaná pojmy „nadjá“ a „nevědomí“, odpovídající specifické rozpolcenosti chování, k níž je člověk nucen životem v civilizované společnosti.

5. Daniela Tinková

Hřích, zločin a šílenství v čase odkouzlování světa

Proměny diskurzů, mocenské aspekty proměn a problematika trestání je základem, na kterém Daniela Tinková staví sledování změn v procesu odkouzlování světa. Sledování odvrácené strany osvícenství, zrození lékařství, skrytá technologie moci v moderní společnosti. Problém proměny zločinu a jeho vztahu k hříchu a šílenství zvolila jako model ke studiu modernizace, sekularizace evropské společnosti, se zaměřením na sociální změnu, kterou představovalo osvícenství 18. století, od morálního k sociálnímu chápání zločinu a o postupu od delikventa k deviantovi, tedy odkouzlení a medikalizování zločinu. Ztráta vazeb transcendentálních ve prospěch sociálních tvoří základ jejího díla.

Daniela Tinková reaguje na podněty sociologů badatelů v oblasti trestního práva a „značkovacího přístupu“ *(labelling approach)*,[72] kteří zdůrazňovali, že zločin neoznačuje ontologickou realitu, že se nejedná o univerzální fakt, ale právě naopak o konstrukci vzniklou ve spolupráci zákonodárství, soudních dvorů a policie, veřejného mínění a medicíny. Jestliže zločin postrádá ontologickou realitu, stává se otázkou konsensuální, tedy mocensky určenou. Zločin tím ztrácí transcendentální hodnoty.[73]

Souborem diskursivních a sociálních praktik, jedni lidé definují určité jednání jako špatné a zločinné a stanovují normy, další tyto činy provádějí, porušují normy a jsou trestáni a třetí skupinu tvoří ti, jež je sledují, hodnotí. Lidé druhé skupiny jsou odstrašováni tresty a odsunutím mimo společnost. Hovoří o tak zvané „fabrikaci“ zločinu, ve smyslu vyrábění zločinu, a tím je popřena jeho konstantní existence. Zločin neoznačuje ontologická realita, nýbrž se stává otázkou konsensuální, mocensky určenou. Provázanost moci, politických zájmů a sociální kontroly produkuje zločince, určitý typ, individuum, jemuž byla tato „nálepka“ přisouzena.

Na odkouzlování světa jako nástroje proměny, vymezení trestného činu, přestupku, kulpabilizace, významově slabšího pojmu než je kriminalizace, který vypovídá o procesu, kterým se jisté chování stává společensky podezřelým a nežádoucím, medikalizace, jehož pomocí odkouzlení, odnáboženštění světa probíhalo. Svatokrádež se začne chápat jako krádež v rámci našeho světa. Problém infanticidy

---

72 *Labelling approach*, „etiketizační teorie“ Petrusek M.,Vodáková A., Velký sociologický slovník, Praha, Karolinum, 1996, s. 558.
73 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 14.

přestával být chápán jako výslovně ženský trestný čin, který byl dvojnásobným prohřešením proti Bohu, protože nejen že dítě bylo zbaveno života, ale i duše byla ztracena. Infanticida začala být považována za čin, na kterém má svůj podíl jak muž, tak i okolí a společnost.

Trestným činem přestává být odpadnutí od Boha, ale zásah proti druhé osobě, společnosti. Namísto Boha nastupuje panovník, občan, společnost. Společnost začíná být utilitární, hledá racionalitu. Namísto Boha se stává rozhodující sociální účelnost a rozumnost. S tím je spojena depenalizace trestů, ale i změna dohledu. Dohled církve je nahrazen dohledem společnosti.

Osvícenství a první fáze osvícenství dávaly myšlence dobra a zla základ, který nebyl ani náboženský, ani čistě psychologický, ale společenský, zdrojem hodnot se stala společnost a kritériem dobra užitečnost a zla neužitečnost a škodlivost. Společnost nahradila Boha, jako princip morálního soudu a stala se sama vysvětlujícím a hodnotícím indikátorem ve vztahu k lidskému jednání. Součástí ideje modernity bylo osvobození od forem donucení, musela se proměnit idea trestního činu, stanovit koho má společnost proklamující lidská práva a svobody a oddělující morálku od užitečnosti trestat.[74]

Daniela Tinková soustředí svoji pozornost na proměnu vnímání společenských jevů spojených s náboženstvím a se státní mocí, náboženských zločinů (rouhání a svatokrádež), mravnostních zločinů, sebevraždy a vraždy novorozence (*infanticidium*). Tyto zločiny ještě v druhé polovině v 18. století představovaly v celé Evropě těžké (hrdelní) zločiny, ale postupně byly dekriminalizovány.[75]

Proces „odkouzlování světa“ znamená odpoutání se od vlivu magie a snaha vymanit lidský osud z nahodilosti a nepředvídatelnosti nadpřirozených bytostí. Autorka se přiklání k procesu odkouzlování v souladu s teorií Maxe Webera.[76]

Společnost postavená na základu transcendentních hodnot se mění ve společnost sekulární a moderní.[77] Tato transformace společnosti prostupuje všemi vrstvami společnosti a všemi oblastmi života. Je označována jako proces racionalizace,

---

[74] Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004.

[75] Demograficky je práce Danieky Tinkové zaměřena na porovnání Josefínské Habsburské monarchie a revoluční Francie.

[76] Max Weber spojuje proces „odkouzlování“ světa s jeho počátky v antice a v protestantské nauce o predestinaci, s vytlačováním magie z náboženství, Weber M., Sociologie náboženství, Praha, Vyšehrad, 1998, Weber M., Protestantská etika a duch kapitalismu in Weber M., Metodologie, sociologie s politika. Praha, Oikoymenh, 1998, s. 196 – 225.

[77] Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 15.

modernizace a sekularizace. Osvícenství staví do popředí hodnoty, jejichž základem se stává společnost a stěžejním ukazatelem užitečnost. Utilitarizace považuje všechno neužitečné za škodlivé pro společnost. Náboženské je nahrazeno společenským.

Morální soud prezentovaný pojetím člověka jako hříšníka a Božím soudem, odehrávajícím se už v pozemském životě, byl nahrazen myšlenkou užitku a ochrany společnosti. Následkem sekularizace v oblasti trestního práva je porušení náboženské normy odděleno od porušení normy právní. Mění se i hodnocení trestného činu. Trestem má být nově postižen jedinec, jehož jednání způsobilo škodu společnosti nebo jejímu příslušníku.[78] Ze zločinu morálního spojeného s hříchem a transcendentální hodnotou se stal zločin občanský, společenský.[79]

Tato změna je spojena se jménem Cesarea Beccarii (1738–1794). Beccaria přenesl myšlenku společenské smlouvy do oblasti práva. Trestání zločinců má smysl a správný účinek pouze v případě, že zabraňuje opakování trestných činů. Důležité je, aby následovalo bezprostředně po zločinu, a nemělo by způsobit vyřazení jedince ze společnosti.[80]

V Habsburské monarchii se změna projevuje v zákonících 18. století. První z nich, *Theresiana* (*Constitutio Criminalis Theresiana*) z roku 1769 je stále v souladu s tradičním pojetím a zločiny proti Bohu zůstávají v popředí, po nich následují zločiny proti panovníkovi a státu, podléhající absolutnímu trestu. Princip presumpce viny, ztížené formy trestu smrti a mrzačící tresty zůstávají zachovány. Do Josefínského zákoníku z roku 1787 jsou již zakomponovány prvky beccariánské revoluce. Nezohledňuje stavovská privilegia, je vymezen zločin a trest, zrušena tortura a mrzačící tresty a stanovena presumpce neviny. Josefínská trestní reforma a trestní zákoník z revoluční Francie z roku 1791 zrušily s konečnou platností mrzačící tresty.[81]

Postupně postih ztrácí souvislost s ochranou posvátného, ale je posuzován z hlediska respektu k občanským právům a svobodám. Delikt duchovní se mění v delikt společenský.

---

[78] Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 160.

[79] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, in Tinková D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 87.

[80] Až do tzv. beccariánské revoluce měla řada trestů, symbolický charakter. Náboženské zločiny postihují orgány, které porušily hranici mezi posvátným a profánním, snahou je také rituální očista upálením a posmrtné tresty. Beccaria kritizoval nadužívání trestu smrti, mrzačící tresty a nerovné tresty pro různé skupiny obyvatelstva a také zneužívání pravomoci soudce při stanovení trestu.

[81] Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 89, 90.

Charakteristika zločince jakožto obraz hříšného člověka převládala po celé raně novověké období. Dědičný hřích a zkažená podstata člověka je pojetím světa doby předosvícenské. Trestné právo je postaveno na spojení provinění trestního s proviněním morálním.[82] V raném novověku je zločin považován za veřejnou záležitost, urážku Bohem posvěcené pozemské autority, které je jako zástupci Boha svěřena správa pozemské spravedlnosti.[83] V 16. a 17. století zločin představuje porušení Božího řádu. Odkazy na desatero tvořící základ pozitivního práva jsou doloženy v říšských oblastech.[84] V augustiniánské tradici je zlo s hříchem spojeno a předosvícenské trestné právo spojuje provinění morální a trestní.[85]

Směšování zločinu a hříchu se stalo již v druhé polovině 17. století předmětem kritiky. Teoretici přirozeného práva kladli důraz na to, že porušení náboženské normy nesmí být spojováno s porušením normy právní. Pouze činy projevené navenek, které způsobily škodu společnosti, nebo jejím členům, mohou být postihovány státem.[86]

Stoupenci přirozeného práva usilovaly i o oddělení sféry soukromé a veřejné, o to, aby moc světská přestala stíhat záležitosti, které náležejí do kompetence moci duchovní.

Protože jsou lidé bytosti nedokonalé[87], nejsou schopni zabránit hříchům, ty nemohou být považovány za zločiny. Na rozdíl od morálního pochybení, které odráží neschopnost ovládat své vášně, spočívá zločin v kalkulu. Od jiných forem chování se odlišuje tím, že je vymezen zákonem.[88]

Samuel von Pufendorf (1632–1694) oddělil přirozené právo od morální teologie a považuje vnější činy člověka za jediné, jež mohou být relevantní pro lidský soud. Činy, které se jeví jako „nectnostné“, nemusí být hodnoceny jako trestní. Tento názor sdílí rovněž Christian Thomasius (1655–1728)[89], jenž popírá existenci magie jako axiomu. Zločin pak předpokládá formu chování stanovenou na základě ověřitelných skutečností a v případě magie neexistuje „*corpus delicti*“, nemůže se tedy jednat o zločin, který je vnějškově projevenou formou chování.

---

82 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 109.
83 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 109.
84 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 110.
85 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo 2004, s. 109.
86 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo 2004, s. 110, s. 160.
87 Hugo Grotius.
88 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 111.
89 Když zavádí klasifikaci tří forem lidské existence, z nichž každá spočívá ve vlastních principech a pravidlech.

Podobně Thomas Hobbes (1588–1679) vyloučil z právní sankce myšlenky a morální prohřešky spojené s lidskou povahou, odděluje mezi sebou skutek právně stanovený a morální chybu. Zločin je definován vztahem k pozitivnímu právu, jako porušení toho, co zákon zakazuje.

Podle teoretiků přirozeného práva je kritériem deliktu škodlivost. Odmítají kriminalizaci herezí, magie, rouhačství a porušení sexuální morálky, které nepoškozují druhou osobu. V důsledku sekularizace ideje státu požadované teoretiky přirozeného práva v 17. století, se položil důraz na veřejné blaho. V návaznosti na tuto logiku Montesquieu (1748) omezuje zločin na vnější a rozvíjí sekularizační princip v trestním právu.[90] Kritériem společenské škodlivosti je narušení společenské smlouvy, kterou se jedinec zavázal dodržovat. V pojetí J. Locka se člověk páchající zločinné činy sám vyloučil ze společnosti.[91] Podle Rousseaua zločinec napadající společenské právo vylučuje sám sebe z občanství a může být trestán jakožto nepřítel státu. Následníci Motesquiea a Beccarii chápou zločince jako narušitele psaného zákona, jenž jedná ze své svobodné vůle a ve zlém úmyslu. V souladu se společenskou smlouvou je člověk svobodný ve svém jednání, pokud nenaruší zákon.[92] V Josefínském kodexu z roku 1787 se kritérium pro definici zločinu spočívající v legalitě, intencionalitě a zlém úmyslu objevuje stejně jako v revolučním zákoníku z Francie z roku 1791. Osvícenské školy tak předpokládají, že zločincem se může stát jen člověk obdařený rozumem a schopný rozeznat legální a ilegální, který se rozhoduje s odpovědností a svobodně. Míra odpovědnosti způsobená vlivem duševní nemoci a rovnost před zákonem se objevují ve všech kodexech. Došlo k proměně chápání viny, v důsledku nového pojetí zlého úmyslu a vůle.[93]

Oddělení zločinu od hříchu se prolínalo s pojetím o původu zla v člověku a ve světě v době, kdy se relativizovaly univerzální hodnoty dobra a zla, ctnosti a neřesti. Rozšíření myšlenek senzualismu, které zdůraznily roli smyslového vnímání a cítění, přispělo k rozkladu dosavadního pojetí morální hodnoty. Do popředí se dostává význam a vliv výchovy a sociální kontrola. V 18. století slábne dogma prvotního hříchu

---

90 Sekularizace zaměřuje racionální rozvažování na světský, lidský plán, přispívá při tom k očištění a interiorizaci víry.

91 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004 , s. 115.

92 Pravděpodobně prvním kodexem, kde se taková formulace objevuje je habsburská Theresiana. V Josefíně 1707 je stanoveno, že k trestnímu činu náleží i zlý úmysl a svobodná vůle a Theresiana 1769 toto vymezení přejímá.

93 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 115, 116.

a přináší rozpor mezi tím, zda je charakter člověka „přirozeně dobrý nebo přirozeně špatný.“[94]

Názor o dobrém původu člověka zastával například J. J. Rousseau, pro kterého jsou správné instinkty přírody a člověk kulturní je výsledkem společnosti, která jej kazí. Opačný názor v otázce přírodního člověka zastává například Claude-Adrien Helvétius (1715–1771), požaduje přísnost veřejné výchovy a nutnost sociálního přinucení. Ve svém díle vyhlásil markýz de Sade (1740–1814) morálku a ctnost za chiméru, přivlastnil si ideu hodnotového relativizmu tak, že zpochybnil universalistickou etiku své osvícenské epochy založenou na rozumu. Jedinou transcendentální hodnotu pro něj představuje příroda. Sade odhalil konstruktivistický charakter zločinu. „Neexistuje žádný čin, který by byl skutečně zločinný a žádný skutečně ctnostný“,[95] vše záleží na našem mravním klimatu. Sade prohlašuje normy a hodnoty za esenciálně relativní, rozlišení mezi dobrem a zlem považuje za umělý a sociální konstrukt, který je proti přírodě. Příroda je morálně neutrální. Zločin je pouze produkt trestních zákonů. Současně ohlašuje široké hnutí dekriminalizace celé řady forem chování neprávem považovaných za trestní činy, podle něj je třeba dekriminalizovat i vraždu, neboť je v souladu s přírodou. Teprve ve stavu společenském, podřízeném mocenskému monopolu je ve jménu zákona ohrožován trestem smrti, teprve tam jde o skutečně promyšlenou vraždu, která není spontánní. Takový trest nezabrání zločinům, protože je sám zločinem. Sade stejně tak požaduje dekriminalizaci krádeže, protože majetek je sám o sobě amorální. Odsuzuje manželský kodex, založený na podřízenosti ženy. Rozložení konceptu zločinu Sada je útokem na novou buržoazní společnost, kritikou legalistické koncepce vytvořené osvícenstvím. Od druhé poloviny 18. století je zločin definován jako porušení platného zákona.[96]

Zřetelné vymezení trestného činu na konci 18. století ukončilo transcendentální a univerzalistické chápání zločinu a transformovalo jeho pojetí do podoby založené na kulturní a dobové podmíněnosti. Kritický diskurs vnesl do chápání trestné činnosti prvek historického a kulturního relativismu, který zpochybňuje nezbytnost trestní

---

94 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 118.

95 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 119.

96 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 120. Ještě v českomoravské Josefině (1707) a v toskánské Leopoldině (1786) není stanovena obecná definice trestného činu, náznak se objevuje v Terezianě 1769. Na přelomu 18. a 19. století se ustálila terminologie specifikující trestný čin v závislosti na závažnosti, případně závislosti na legitimní autoritě, z níž vyhází adekvátní trest.

ochrany určitých hodnot či zájmů. Tato proměna se promítla do systému hierarchie zakázaných forem chování. Osvícenský důraz na vědomí, obsažené v zločinném jednání, ovlivnil v 19. století teorii o genetické předurčenosti člověka. Psychologie hledala vztah společnosti a lidského těla, kriminality a nemoci. Zločin byl spojován s biologickou a psychologickou podstatou delikventa, s jeho osobou a současně s vyplývajícími přírodními a společenskými podmínkami. Zločinec se stal nemocným. Lékařský a psychologický diskurs přispěl k patologizaci zločinného chování.[97]

Do kriminologického diskursu přispěl přispěl zakladatel frenologie Franz Joseph Gall (1758-1828), který podrobil lidský mozek výzkumům a snažil se z individuálních zvláštností odvodit vrozené sklony jedince. Osvícenská rovnost zločinů před zákonem byla podle jeho názoru neoprávněná. Trestem by měl být postižen konkrétní jedinec a ne zločin jako takový, protože zločin spáchaný různými osobami nemůže být posuzován stejně. I racionální věda 19. století přinesla jiný pohled na zločince na základě specifických fyziologických znaků.

Lékařský diskurs přispěl k medializaci a patologizaci zločinu a změnil pohled na pachatelovu odpovědnost. Změnou společenských hodnost se mění postih náboženských, mravnostních zločinů, zejména sebevraždy a infanticidia.[98] Pohled na matku, která zabije své narozené dítě, se v období od 17. do 19. století výrazně měnil od podoby nelidské matky, hříšné vražednice, přes oběť společenských poměrů, až po obraz ženy postižené laktační psychózou. Původní tvrdé tresty byly v 17. až 18. století *de facto* zmírňovány a 18. a 19. století přineslo změnu i *de iure*. V josefínském Rakousku, stejně jako v řadě jiných evropských zemí, došlo ke zrušení trestu smrti za tento zločin.

Jediný zločin, který byl genderově zaměřený, bylo infanticidium. Vina a trest za spáchaný čin náležel zpočátku pouze ženě. Postupně byly brány v úvahu i spoluvina a okolnosti, za kterých byl čin spáchán. Infanticidium, tedy „zahubení neřádně nabytého plodu“, znamenalo nejčastěji zabití nemanželského novorozeněte matkou. Jakožto genderově zaměřený trestní čin byla vina zpočátku přisuzována pouze matce. Zde je patrná diferenciace postavení žen jako takové, ale i odlišné postavení žen z okrajových vrstev 17. až 19. století. Těmto ženám hrozily ještě na počátku 18. století

---

97 *Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004,* s. 372 a 373.

98 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 19.

kruté tresty, které svou tvrdostí předčily ostatní tresty proti životu. Na přelomu 18. a 19. století bylo udělení trestu smrti výjimečné.[99]

První zákony, které postihovaly infanticidium, byly ovlivněny barokní, potridentskou zbožností spojenou s důrazem na spásu duše. Panovalo dogma o prvotním hříchu, který poskvrnil celé lidské pokolení, a jedinou možností jak se dobrat spásy, byl křest. Infanticidium znamenalo, že duše nekřtěného novorozeněte neměla být spasena. Z toho vyplýval i trest smrti ve ztížené formě.[100]

Úsilí o spásu duše i obavy o osud nekřtěného dítěte vedly k důslednější ochraně lidského života, a to ještě před narozením. V novověkých trestních zákonech se začaly objevovat polehčující okolnosti. Mezi nejdůležitější patřila zralost plodu. Na území Habsburské monarchie bylo stanoveno období od poloviny těhotenství. Evropská judikatura byla ovlivněna hippokratovským vzorem, kde duše vstupuje do těla 40 dní po početí.[101] Polehčující okolností byla i v Therezianě uvedená specifikace poškození zárodku. Mrzáčci podle dobového pojetí neměli duši, proto byly tresty za jejich usmrcení odlišné, než za usmrcení zdravého novorozence.

Zpřísnění postihu potratu i infanticidia bylo důsledkem nárůstu tohoto druhu trestné činnosti od raného novověku a odůvodněno také celkovým uvolněním mravů. K příčinám nárůstu případů infanticidia patřily snahy o mravní kontrolu, tedy kriminalizace nemanželského těhotenství a současně vyřazení svobodných matek a levobočků ze společnosti.[102] Těhotenství či samotný porod bylo zejména ve venkovském prostředí pro ženu velmi obtížné skrýt před svým okolím[103], v Čechách bylo vyšetřování vedeno rychtářem a porodními bábami, které prohlédly obviněnou ženu. Lékaři či báby ohledáním dítěte, zjišťovali jeho životaschopnost[104].

Nemanželské těhotenství bylo pro ženu takřka neřešitelnou situací. Svobodné matky se jen stěží mohly provdat, najít práci a čekal je život v chudobě. Navíc tyto ženy byly vystaveny hanbě a potupě. Proto docházelo k „rozhodnutí“ dítě usmrtit.[105]

---

99 Tinková, D., Předcházet či trestat? Český časopis historický 101, Historický ústav Akademie věd ČR, Praha, 2003, s. 27–30.

100 V roce 1532 uváděla *Constitutio Criminalis Carolina* trest zahrabání zaživa a následné probodnutí kůlem, možné zmírnění znamenalo utopení, Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 313–315. V *Criminalis Theresiana* (1769) je kladen důraz především na to, že dítě nebylo pokřtěno.

101 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 314, 315.

102 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 314–317.

103 K odhalení a prokázání spáchaného zločinu byl ustanoven soubor důkazů. Mezi ně patřil nález mrtvého těla dítěte, známky porodu ženy, a také to, že dítě nebylo pokřtěno ani pohřbeno.

104 Kritériem byly nehty a vlasy, a sedmý měsíc těhotenství.

105 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 318–321.

V polovině 18. století došlo k obecnému zmírnění represí a k neurčitým výsledkům odůvodněných nedostatkem důkazů.

V druhé polovině 18. století narůstala kritika poukazující na omylnost lékařů a přiznání vynucených na mučidlech. Byla zpochybňována neomylnost důkazů nalezených na ženském a dětském těle.[106] „‚V kriminálních procesech není vůbec novinkou, že se nešťastná dívka, která se ocitne v situaci, již si přivodila svou vlastní slabostí a hrozí jí, že bude v očích společnosti vypadat méně ctnostná, uchýlí ke krutým a barbarským prostředkům‘, konstatoval v roce 1807 jeden florentský advokát na obranu mladičké Lukrezie Domeniky Rinaldini, která se pokusila za pomoci svého milence o velice drastický způsob potratu, ‚připravena obětovat sebe sama spíš, než přežít svou hanbu‘.“[107]

Příčinou infanticidia byla ekonomická situace dívek, společenské pojetí cti a přístup k nemanželským dětem. Do popředí se začaly dostávat úvahy o prevenci. Například Joseph von Sonnenfels byl přesvědčen, že dívky nutí k infanticiditě předpisy. Kritizoval zákony, které nutily těhotné ženy odhalit „jejich hanbu“. Podporoval myšlenku vytvořit instituce, kde by mohly ženy bez obav dítě přivést na svět. Za účelem prevence byla ustavena v Habsburské monarchii lékařská policie, byla ustanovena sociální medicína.[108]

Trest byl odstupňován podle aktivní účasti na zločinu i podle stavu pachatelky s mírnějším trestem pro mladší a neprovdané ženy, kde byla v úvahu brána jejich nezkušenost a nevědomost. Důležitým byl i pohled na bezúhonný život ženy jako polehčující okolnost vedoucí k mírnějšímu trestu.[109]

Podobně se změnil i pohled na sebevraždu. Od bezbožnosti, neobčanského činu, přes projev svobody až po patologický jev a v tomto duchu se měnily i tresty postupně od trestu symbolického, ke společenské prevenci, po stanovení nutnosti léčby.

Do kategorie zločinů proti čistotě těla, mravnostních přečinů, které mohly být trestány smrtí, se řadí znásilnění a únos, dále zločiny konsensuální, sodomie, bestialita, incest, provinění proti svátosti manželské (cizoložství) a zločiny proti veřejné morálce

---

106 Beccaria napsal v roce 1764: „Infanticidium představuje takřka nevyhnutelný výsledek strašné alternativy, v níž se ocitla nešťastnice, která podlehla své slabosti nebo cizímu násilí. Na jedné straně potupa, na straně druhé smrt bytosti neschopné cítit ztrátu života: Jak by se neměla rozhodnout pro tuto poslední možnost, když sebe i své nešťastné dítě takto ušetří hanby a chudoby?“ Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 325.

107 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo 2004, s. 323.

108 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 350.

109 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 327.

(porušování cudnosti, prostituce a kuplířství). V Habsburské monarchii po zavedení josefínského zákoníku zůstaly v kategorii zločinů jen znásilnění a únos, za které následoval trest těžkým vězením a veřejnými pracemi. Ostatní přečiny mravnostního charakteru byly zařazeny do kategorie policejních deliktů. Cizoložství bylo trestáno těžkým vězením nebo nucenými pracemi. Nemravnost, sodomie, činy proti cudnosti, kuplířství a prostituce byly klasifikovány jako přečiny. Výše a druh trestu závisely
na míře společenské škodlivosti. Incest spadal do civilní legislativy.[110]

Rouhání bylo považováno za smrtelný hřích a posuzováno jako ohrožení Božího řádu. V období baroka se poukazovalo na svědectví, kdy byl rouhač potrestán přímo Božím zásahem.[111] Je považován za jeden z nejzávažnějších zločinů stíhaný světskou mocí. V 18. století v Habsburské monarchii zaujímal tento čin v zákoníku z roku 1708 přední místo.

Rouhačovo tělo muselo být z důvodů patřičného rituálního očištění od hříšnosti, která ohrožovala celé společenství, spáleno.[112]

Resumé dílčí shrnutí

Trestní právo lze definovat obecně jako represe, představují závislost mezi proměnami sociální organizace a jedinci (Eliasova civilizačního procesu), odrážejí postoj k nonkonformnímu chování. Trestněprávní krizi v 18. století lze považovat za jeden z nejvýraznějších projevů sekularizace. Odrážela rozklad starého monopolu násilí a legitimity Boží moci delegované na pozemské suverény.[113] Absolutistické instituce si nárokovaly regulační a sankční úlohu usilující o účinnější organizaci a disciplinaci členů společnosti. Začíná se prosazovat určitý model disciplinace a konformity.[114] Toto období lze rozdělit na konec 15. a celé 16. století, na pacifikaci

---

110 Tereziánský trestní zákoník z roku 1769, *Constitutio Criminalis Theresiana*, Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa. Praha, Argo, 2004, s. 90 , uvádí trest smrti za cizoložství, ke konci tereziánského období je trestem výprask a vypovězení z panství. Smilstvo, případně a mimomanželské těhotenství bylo u obou pohlaví trestáno vyhnáním z panství, žalářem, veřejnými pracemi. *Theresiana* se snažila prosazovat stejné morální zásady u žen i mužů. V praxi však byly ženy postihovány častěji a přísněji. Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 171,172.

111 Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004, s. 195.

112 Naproti tomu ve Francii rouhání sloužilo hlavně jako přitěžující okolnost a důvod zpřísnění trestu k přečinům jako násilí, výtržnosti, žebrání. Z dochovaných materiálů vyplývá, že četnost trestu smrti za rouhání v 18. století výrazně klesá.

113 Beccariánská revoluce znamenala nejen reformu v právní teorii a praxi. Byla signálem nástupu nového paradigmatu v ekonomii moci, představovala manifestaci revalorizace lidského potenciálu a jednu z nejtrvalejších osvícenských reforem. Proces upevňování a proces byrokratizace absolutistických států v raném novověku byl provázeny úsilím o posílení vrchnostenské
a stání moci nad poddanými.

114 Budování moderního státu, v první fázi absolutistické a centralizované monarchie 17. – 18. st. bylo takřka nemožné bez ustanovení určitého mechanizmu poslušnosti, disciplinace a konformity. Stát formuje kolektivní a individuální postoje k dosažení poslušnosti.

městského prostředí s důrazem na majetkové a ekonomické zločiny. Na období přelomu 16. a 17. století, období exemplární, veřejně viditelné justice a hony na čarodějnice. Druhé období konce 17. století a první polovina 18. století, kdy se projevují tendence oslabování represe, v době ustálené centrální absolutistické moci, a objevují se kritiky ze stran právnických elit, teoretiků přirozeného práva. Třetí období je dobou oslabování exemplárního i represivního charakteru trestního práva, charakterizovaná částečnými reformami a zmírněním hrdelních trestů.

Období 16. a 18. století je charakteristické rozvojem státu, kapitalismu, katolickou reformou a reformací, jako to zachycují například Weber, Elias a Foucault. Tyto procesy přispěly k formování nové individuality v rámci nových norem chování, které předpokládaly racionálnější jednání a disciplínu. Došlo k formování mravního kódu s nárokem na standardizované jednání, charakterizované vznikem *„civilisté“*, civilizované společnosti, kde je poddaný nucen potlačovat afektivitu a kde je podle Eliase jedinec formován sociálním donucováním. Jednou ze zásadních Eliasových otázek je vzájemné ovlivňování sociální změny duševní struktury člověka. V době náboženských válek, zejména v potridentském období[115] se do nových souvislostí dostal i zločin svatokrádeže, který byl spojován s profanací hostie. Nového významu nabylo i rouhačství a značné úsilí o jeho vymýcení na přelomu 16. a 17. století, v katolických i v protestantských zemích, což lze považovat za projev raně novověké disciplinace projevu. Všeobecně zesílená kriminalizace novověkého člověka propojená s autoregulací, jak uvádí Elias, potlačováním emocí, afektů a pudů vyústila v založení trestního práva na principu odstrašení.[116]

Trest smrti, vyhnanství, galeje jsou doprovázeny veřejnou potupou na pranýři, výpraskem, cejchem. Důraz je kladen na propojení trestu s pokáním, které odráží sepětí zločinu a hříchu. Zatímco ve středověku umíral zločinec bez zpovědi, od počátku novověku se prosadila myšlenka smíření a nutného odpuštění. Důraz na veřejné pokání a na zpověď, prosby k ostatním, na jejich přímluvy v modlitbách za spásu jeho duše poskytovaly výchovný charakter pro přihlížející. V předosvícenské justici, trestu podléhají i těla a duše zemřelých. Trestněprávní reforma druhé poloviny 18. století

[115] 1545–1563, Tridentský koncil.

[116] Ve Francii neexistoval až do revoluce trestní kodex. Trestněprávní otázky se řešily podle královských ordonancí a ediktů. Naopak v některých zemích Říše včetně dědičných zemí habsburských vznikaly od 15. a 16. století texty, které lze považovat za zákoníky. Zejména: *Constitutio Criminalis Carolina* Karla V. z roku 1532, teoreticky platná pro celou říši a *Constitutio Criminalis Josephina* pro Čechy a Moravu a Slezsko 1707–1708.

je spojena se jménem Cesareho Beccarii. O zločinech a trestech vyšlo v Toskánsku 1764 a vzbudilo značnou pozornost.[117]

Počínaje druhou polovinou 17. století se projevuje oslabování represí, možná v souvislosti se stabilizací absolutistické centrální státní moci. Přicházejí také kritiky ze strany teoretiků přirozeného práva – Wolfa, Montesquieuho, Rousseaua a dalších, kteří požadovali i sekularizaci trestního práva, konec perzekuce čarodějnic či kacířů a užívání tortury. Právě opuštění teoretického základu teologie jako chápání spravedlnosti a legitimity trestu tvoří jeden z hlavních cílů přirozenoprávní školy. Žák Erasmův Hugo Grotius (1583–1645), položil novodobé základy přirozeného práva. Podle něj trest nesmí představovat vykoupení morálního provinění, ale povinnost, kterou musí splnit provinilec vůči společnosti, jež poškodil. Tato myšlenka předpokládá existenci společenské smlouvy, kterou zločinec uzavřel se svou společností. Podobně i Pufendorf definuje trestní právo jako určené k ochraně bezpečnosti a klidu společnosti. Pod vlivem Pufendorfa zpochybnil Thomasius existenci čarodějnic tím, že ve svém osvícenském období jasně rozlišil přirozené Boží právo založené na rozumu a právo Boží pozitivní založené na Zjevení. To znamená odmítnutí trestů za porušení zákonů Božích v tomto pozemském životě a to, že církevní tresty musejí náležet do oblasti duchovní, rozlišení trestů vykoupení za morální pochybení a trestů společenských s následky trestně právními. Hobbes právo trestat odvozuje od porušení společenské smlouvy, pro Locka na rozdíl „přírodního stavu“, kde vládlo právo msty, prostřednictvím smlouvy bylo právo trestat přeneseno na úředníky zastupující stát. Po publikaci Montesquieova „Ducha zákonů“ se v 18. století právo trestat mění na právo dohlížet, snaha napravovat, vychovávat změněným způsobem disciplinace (nikoli odstrašením).

Změna v době osvícenství, kdy hodnota vlastního prožívání vystupuje do popředí, je obdobím, kdy se prosazuje snaha hledání štěstí pro všechny i proti jejich vůli, kdy ale na druhé straně dochází ke kontrole prožívání, kontrole projevu emocí, narůstající kontrole afektivity a ovládání pudů, které jsou jakýmsi hendikepem ve společnosti[118].

---

117 Beccariánskou revoluci autorka rozdělila na tři fáze. Kritickou periodu 1765 –1790, charakteristickou krizí monopolu násilí, rozvoje trestněprávní kritiky spjaté se sociální kritikou a epistemologickým obratem v kriminální politice zejména ve Francii. Toto období – dílčích reforem ze strany osvícenských státníků, ovlivnilo oslabení represe. Dále na osvícensko - utopistickou vlnu kodifikace na bázi beccariánského paradigmatický přelomu 80. a 90 let – zákoníky v Toskánsku, Lombardii, Prusku a Francii.

118 Viz výše, kapitola 4. N. Elias.

V souvislosti s tím vystupuje problém rozdělení odlišného přístupu k emocím. Rozdělení lidských bytostí na iracionální, vášnivé, spojené s přírodou a racionální, spojené s kulturou[119].

Daniela Tinková, Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě

V rozsáhlé práci Daniela Tinková podrobně popisuje, jak přechází ženino tělo dosud spadající do ženské kompetence, prostřednictvím porodních babic, pod kompetenci mužskou. Problém genderových vztahů rozebírá spolu s výkladem aristotelské tradice o převaze mužského vlivu na vznik nového lidského života, přičemž žena má jen pasivní úlohu materiální výživy.[120]

Medikalizace porodnictví v 18. století změnila tisíciletou tradici a znamenala přesun narození dítěte ze sféry každodennosti do sféry lékařské.[121] Narození bylo postupně vyloučeno z prostoru, který mu tradiční společnost vymezovala v rodinném životě i životě celé komunity, v magických rituálech, v mytické ženské solidaritě, kde bylo součástí každodennosti. Bylo přesunuto do diskurzu i rituálů prostoru lékařského, kde se svým způsobem zařadilo mezi patologické stavy. Ve chvíli, kdy byla utvrzena mužská kontrola a autorita, se tak omezila i autonomie tohoto ženského světa. Je jisté, že si profesionalizace porodnictví vynutila genderové rozdělení vědění i kompetencí.

Školu absolvují ženy z města, venkovanky jsou zkoušeny na radnici obce. Tím se ustálila praxe „dvojího standardu“, běžná v 18. století. Vzdělání a disciplína představovaly u těchto žen komplikace z důvodu analfabetismem. Přesto že některé z nich číst a psát uměly, bylo pro ně často obtížné učit se zpaměti příslušnou terminologii. K lepšímu porozumění sloužily učebnice sepsané v lidovém jazyce a příručky ve formě „katechismu“ v podobě otázek a odpovědí. Pokusy o vymýcení nezkoušených bab se stal dlouhodobým problémem. K odnětí praxe docházelo v případě, když se dopustily ohrožení zdraví a života rodičky nebo dítěte.

Doba přechodu „od babictví k porodnictví“ není pouze otázkou druhé poloviny 18. století. „Tradiční“ báby přetrvávaly zejména na venkově až do 20. století. Vzdělané,

---

119 Viz níže, Stať Daniely Tinkové „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, kapitola 5.3.

120 Tinková. D., Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě, Praha, Argo, 2010, s. 183–185.

121 Pozornost věnovaná anatomii lidského těla a pronikání medicíny vykonávané muži do tabuizovaného světa porodních bab. Nalezince a porodnice, budované původně z důvodů omezení kriminality, vznikající v souvislosti s odkládáním nebo dokonce vražděním svých novorozených děti, se postupně stávaly vědeckými institucemi.
Dostupné na :http://www.dejinyteoriekritika.cz/Modules/ViewDocument.aspx?Did=38

vyzkoušené báby byly srovnány s tradiční „matronou“. Porodnické kurzy si kladly za cíl zlepšení jejich znalostí, ale i vymezení jejich kompetencí a podřízení kontrole mužskému odborníkovi. Jejich autonomie i společenský status zaznamenal ústup. Ženy byly vyloučeny z možnosti prohlubovat své vzdělání v medicíně a získat tak titul a širší znalosti než jaké poskytovaly porodnické kurzy. To bylo příčinou k podmínění si znalostí ženského těla muži. Osvícenská epocha za pomoci vědeckých poznatků zavedla nový genderový řád. Ženy „ztratily kontrolu“[122] nad vlastním tělem. Racionální přístup odboural symbolický základ tradiční babické praxe. Zbavil akt narození jeho tradiční magické a emocionální formy.

Tento přechod a zavedení „akušéra“[123] provázely rozporuplné reakce a emoce. Představa muže porodníka spojená s představou komplikovaného porodu a s násilným zásahem do těla vyvolávala obavy a proto byl porodník přivolán až na poslední chvíli. Mužský pohled na ženské tělo vedl k vyvolávání emocionálního neklidu nejen ženy, ale i manžela a rodiny. Ženy proto stále dávaly přednost zkušeným starším ženám, matronám, které zároveň plnily roli psychologické podpory.

„Mužské“ porodnictví, které se objevilo v 18. století, nebylo pouze babictvím povýšeným na univerzitní obor. Na rozdíl od babictví jako „umění přivádět na svět děti“[124] šlo již o ucelené vědění o anatomii a fyziologii ženy. Nové vědění bylo založeno na dlouholetém studiu, na klinických zkušenostech, ze kterého byly ženy na dlouhou dobu vyloučeny. Tento princip poznání je založen na distanci mezi poznávacím subjektem a objektem poznání. Porodnictví svou autoritu opíralo o psanou a univerzitní tradici Dotek ospravedlňovalo lékařské pozorování. Právě na akušérství lze sledovat postupnou valorizaci vidění, názorného zobrazování a empirického poznání.

Institucionalizace porodnice jako místa zdravotní péče se sociální kontrolou, prevencí potratů a infanticidia a s možností vzdělání byl jedním z nejvýznamnějších počinů osvícenského období. V dobovém diskursu byly veřejné porodnice vnímány jako místo určené padlým ženám, kterému se vdané ženy vyhýbaly a využívaly nadále pomoc porodních bab.[125]

---

122 Tinková. D., Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě, Praha, Argo, 2010, s.74 –109

123 Tinková. D., Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě, Praha, Argo, 2010,s. 124

124 Tinková. D., Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě, Praha, Argo, 2010, 124–169.

125 názory historiků: „s vítězstvím mužského porodnictví žena ztrácí význam jako osoba i jako lidská bytost“, jejíž sociální identita se definuje výhradně mateřstvím, a že současně dochází k „oslabení ženské solidarity“ Na druhé straně nelze popřít skutečnost, že s marginalizací porodních bab s nástupem mužského „experta“.

Dodtupné na : http://www.iliteratura.cz/Clanek/26845/tinkova-daniela-telo-veda-stat-zrozeni-

Resumé dílčí shrnutí

Práce je svědectvím profesionalizace porodnictví v osvícenském období. Na příkladu proměn přístupu k těhotenství a porodu Daniela Tinková podává výpověď o ovládnutí ženské oblasti s porodními bábami v osvícenském státu nastupujícími profesionální lékaři. Na základě příruček a učebnic pro porodní báby se snaží najít odpovědi na otázky týkající se způsobu výchovy a kontroly nových porodníků, odhalování nelegální porodnické praxe a vyrovnávání se lékařů s „pověrami". Snaží se ale i ukázat, jakým způsobem lékaři prosazovali lékařskou prestiž. Tinková ve vztahu státu, osvícenské vědy a genderových rolí klade důraz na proměny chápání a vnímání těla a tělesnosti v osvícenském myšlení. Dochází k závěru, že došlo vytěsnění dřívější tabu a zároveň k opomíjení lidské psychiky na úkor důvěry ve vědu, reprezentovanou v 18. a 19. století muži.[126]

Daniela Tinková „Přirozený řád" a ideologie oddělených sfér. Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy" v pozdně osvícenské vědě

Poslední třetina osmnáctého století a počátek století následujícího představuje podle historiků přechod od společností tradiční k moderní, od společností založené na Božím právu a společností laickou, občanskou. V tomto období probíhá formování veřejné sféry, kontrolované veřejným míněním, od které se postupně odděluje sféra soukromá. Sociální praxe i kodifikace občanského práva, zejména Napoleonův Občanský zákoník, *Code civil* z roku 1804, ale také rakouský zákoník z roku 1811, potvrdila sepětí muže se sférou veřejnou a ženy se soukromou.[127]

Důraz na příslušnost stavovskou vládnoucí v tradiční společnosti byl nahrazen vyhraněním rozdílů mezi pohlavími. Vyloučení žen z veřejné sféry bylo v 19. století důslednější než v období předosvícenském. A to přesto, že předcházející 18. století, oproti tradiční misogynii spojující ženu se starozákonní Evou, zatratitelkou lidského rodu, původkyní pádu člověka, bylo počátkem požadavku práv ženy na vzdělání, politická práva a valorizovalo mateřství, jako sociální status, spojující reprodukci s výchovou. Toto důslednější vyloučení žen z politického i intelektuálního života je třeba podle Daniely Tinkové hledat v osvícenské vědě, která si původně kladla za cíl

---

porodnice-v-osvicenske-evrope

126 Dostupné na : http://www.18stoleti.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=16:vznik-porodnice&catid=1:kat&Itemid=13

127 Tinková D., „Přirozený řád" a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy" v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003, s. 1

emancipaci od pověr minulých dob. „Protože v českém prostředí nebyla o této otázce zatím vedena žádná větší diskuse, jde mi především o jakousi úvodní problematizaci tématu, o představení základních problémů spíše esejistickou a přehledovou formou. Pokusím se zrekonstruovat – či konstruovat? – genezi myšlenek, které se snažily „nově“ a v souladu s „přirozenými zákony“ definovat rozdíly mezi pohlavími“.[128]

Ve své eseji se autorka snaží v souvislosti s novou polarizací genderu soustředit na hlavní rysy osvícenské argumentace. Zdůrazňuje, že racionální věda stvořila „nový řád věcí“, jehož základy spočívaly na důkazu podřízenosti ženy v souladu s přírodou a základem určení role ženy se stalo nové pojetí lidského těla, které v medicíně zastávalo opozici proti dualistickému kartezianismu. Z odlišnosti fyzické se odvozuje i chápání ženské psychiky.

Postoje osvícenských vědců lze rozdělit na představitele karteziánství (Helvétius, Buffon, Condorcet), zastánce empirického senzualismu, přesvědčené o neoddělitelnosti těla a duše, nepodmíněnosti duševní kvality tělem a kladoucí důraz na podobnost. Nejdůležitější bylo z jejich hlediska vzdělání a to i pro ženy a idea rovnoprávnosti.

Určujícími pro osvícenskou se vědu však staly novější ideje, zakládající se na vyzdvižení rozdílnosti pohlaví, zastávané jednak rousseauismem a medicínským vitalismem.

Jean Jacques Rousseau odmítal myšlenku rovnosti pohlaví a rozvinul teorii opozice a komplementarity. Do popředí se dostává žena, (přirozená psychologie) viděná jako bytost plná vášně, citu, které je určeno zabývat se konkrétními věcmi. V porovnání s mužem její rozum nedosahuje stejných kvalit, je determinována od přírody danými (přirozenými) povinnostmi být věrnou a poslušnou manželovi schopnou vychovávat děti a poslouchat manžela.[129]

Resumé, shrnutí dílčí

---

128 Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003, s. 2.

129 Klíčovým textem k Rousseauovu chápání ženy, její psychiky i role je 5. kapitola z klasického díla Emil čili o výchově (1762). Tento koncept svým způsobem završil Kant v Antropologii z pragmatického pohledu (1798), v níž resumuje hlavní tendence osvícenského myšlení, 1) podřízenost ženského rozumu ve prospěch cíle, který jej transcenduje, predominance druhu nad individuem – „rozum druhu“; 2) zdokonalení tohoto rozumu na úkor jeho zdokonalitelnosti, za účelem určené sociální role – „rozum morální“. 3) neúměra mezi rozumem a vědou ve prospěch reprodukce postavené naroveň statusu – „rozum praktický“. Toto jsou tři osy, které určují užívání rozumu ženou tak, jak je uznávaly demokratické režimy 19. a části 20. století. Dle fr. vydání *Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris 1993, část druhá, B – *Les caractères du sexe,* zde s. 284-295, in: Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in : Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003, s. 3.

Daniela Tinková zde zdůrazňuje, že se v 18. století vyostřil rozpor mezi binárními opozicemi a dále se rozvíjela dualita rozum a cit, kultura a příroda, veřejné a soukromé, muž a žena, a uvádí: „Tyto polarity jsou potenciálně vždy genderované – boj probíhá uvnitř každého individua – proti „mužským“ elementům jako rozum a intelekt stojí „ženské“ elementy – emocionalita a vášnivost; příroda versus kultura, venkov versus město, hmota versus duch, tělo versus duše vždy asociují vztah femininní versus maskulinní“.[130]

V osvícenské vědě, kde příroda znamená vášnivost, citovost a spontaneitu, jsou ženy jakožto „přirozené“ podřízeny mužům náležejícím „kultuře“.

V poslední třetině 18. století se podle autorky vytvořila „věda o ženě“, která na sebe v 1. polovině 19. století vzala již specifickou podobu gynekologie, vyznačující se snahou o důkazy rozdílnosti pohlaví, v němž hlavní roli sehrál rozchod s karteziánským oddělením duše a těla, které zdůrazňovalo spíše podobnosti než odlišnosti. Osvícenská víra v přírodu a její zákony dávala přednost lékařským tvrzením, že fyzická komplementarita je „přírodním řádem“. Protipóly mezi přírodou a kulturou byly nalezeny na lidském těle. Příroda odkazuje na vnitřní procesy v lidském těle, instinkty, emoce, reprodukční procesy[131] spojované s femininitou. Spojení ženy s přírodou vychází i z její fyziologické role prokreační a mateřské. Odborný diskurs o ženě jako předmětu vědeckého (medicínsko-biologického) poznání přispěl k vytvoření nové ženské identity. Na základě dialektiky protikladů se objevují nové úvahy o fyzické i psychologické komplementaritě pohlaví.

Polarizace mezi mužem a ženou, podobně jako teleologická charakteristika ženy je rozvíjena lékaři z napoleonské a restaurační doby.

Dalším krokem je patologizace, kde žena je bytost se sklonem k nemocím, znevýhodněna menstruací, těhotenstvím, porodem, kojením, fyzicky slabá. Také je více náchylná k duševním nemocem než muž. Tato predispozice byla připisována větší senzibilitě.

Na základě lékařského pojmu „senzibility“, představujícího fyziologickou vlastnost, která se projevuje přes nervový systém, spojující fyzickou a mentální stránku

---

130 Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3–4/2003, s. 4.

131 Bloch M., Bloch J.H., „*Women and the Dialectic of Nature in Eighteenth-Century French Thought'*“, in *Nature, culture and Gender, New York, Melbourne, 1980,* s. 27, in: Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003, s. 5.

lidské bytosti. Byly dále rozvíjeny genderové rozdíly. Ženu odlišuje od muže větší senzibilita. Zatímco muži je přisuzována iritabilita, pro ženu je typická senzibilita (vitalistický směr)[132].

Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757–1808) [133] rozlišuje senzibilitu muže a ženy, přičemž „muž působí na přírodu a jiné bytosti silou svých orgánů či svou inteligencí, žena působí na muže svůdností svých způsobů. Mužské roli náleží senzibilita, která do hloubky zanáší vjemy – odtud pak pocházejí trvalé výsledky. Kdežto „jediná forma senzibility, která přináleží ženě“, je ta, která je lehčí a „dovoluje vjemům, aby se rychle střídaly a aby vždy vítězil ten poslední“.[134] Jak fyzickým tak psychickými ustrojením je určena žena určena k roli matky.[135]

Nové odvětví medicíny, psychiatrie a také pozdější psychologie zachovává genderový náhled.

Zakladatel moderní psychiatrie Philippe Pinel (1745-1826), [136] vyhradil zvláštní kategorii nemocem spojeným s plozením, které se týkaly jak mužů (anafrodisie, dyspermatismus, satyriáza a priapismus), tak žen (nymfománie a hysterie)[137].

Pinelův žák Jean-Étienne Esquirol (1772–1840) uvádí, že ženy jsou více vystaveny nebezpečí duševních nemocí než muži (díky „exaltaci sensibility“, „elánu představivosti“, či svou „přehnanou něhou“ a „náboženským založením“), naopak sebevražda je mezi nimi méně častá[138].

---

132 Heinz Schoff, Kronika medicíny, Praha, 1994, s. 212.

133 Cabanis, op. cit., s. 288, in: Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003, s. 6.

134 Cabanis, op. cit., s. 311, in: Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003, s. 7.

135 Cabanisův vědecký alibismus raději uznává, že muži jsou některých činností naprosto neschopní a alibisticky lichotí ženám, aby muže zbavil odpovědnosti: „Copak to bude otec, kdo se bude chtít podřídit tomuto neustálému dozoru, kdo bude chápat jazyk, jehož smysl ještě není stanovený ani pro toho, kdo jej užívá? (...) Nikoli, nepochybně. U muže nejsou vjemy tak živé (...) Kojenec by mnohé vytrpěl, kdyby mu přišla na pomoc otcovská ruka.“ A dále: „Ostatně, pohleďte na onu neobratnost a těžkost, s jakou muž zachází s bytostmi slabými a trpícími. Vždycky s ním riskují.... Když je zvedá a nese, je třeba se vždy obávat, že – zaneprázdněn jiným objektem – nechá je vypadnout ze své náruče. ... Připojte ještě, že muž nikdy neměl ani nebude mít onu minuciózní pozornost nezbytnou k péči o vše, jako chůva, ani trpělivost, která přemáhá znechucení neoddělitelné od takové činnosti. Dejme tedy na jeho místo ženu: zdá se, jako by dýchala spolu s dítětem či nemocným, slyší i nepatrný křik, ten nejmenší pohyb, ...je všude, myslí na vše... a nic ji neodradí, ani nechutná *(dégoûtant)* povaha této práce, ani jejich mnohotvarost, ani jejich trvání. Neboť tyto dojemné kvality ženy závisí nezbytně z jistého druhu senzibility, o němž jsme řekli, že je ženám vlastní.“ Je to projev „výbuchu mateřské lásky, nejsilnějšího ze všech citů, jež zná příroda, nejobdivuhodnější inspirací instinktu.“ Cabanis, op.cit., str. 313–314.

136 Philippe Pinel, *Nosographie philosophique, ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine, t. III, 5ème édition,* Paris 1813.

137 Pinel, op. cit., část V.

138 Ke stejnému závěru dojde na základě empirických faktů i novodobá sociologie.

Georget[139] rozlišuje příčiny šílenství u mužů (ambice a pýcha) a žen (marnivost, láska a náboženství). Uvádí také, že takřka ve všech případech šílenství u žen se projevují problémy s menstruací,[140] u rodiček také s mlékem[141].

K „maternalizaci ženy“ přispěla osvícenská státověda, orientovaná na populacionistickou politiku kameralistů. Umožnila mimo jiné rozvoj porodnictví, které bylo institucionalizováno a „medikalizováno“, ale také „maskulinizováno“. Na evropských lékařských fakultách byly zřizovány katedry porodnictví a byly kladeny zvýšené nároky na teoretické i praktické znalosti porodních babiček, které se musely podrobit státem uznávaným zkouškám. Pro ženy bylo nedostupnou záležitostí získat univerzitní tituly, které získávali muži. Výsledkem bylo podřízení porodní péče univerzitním vzdělancům. Podle některých historiků (zvláště pak historiček) představovalo zavedení medikalizace a profesionalizace do oblasti porodnictví v jistém smyslu sociální a symbolický konflikt mezi kulturou učenou, majoritně mužskou, a tradiční, majoritně ženskou subkulturou „matron“, dosud ovládající oblast ženského těla, těhotenství a narození. Narození bylo postupně vyloučeno z prostoru každodennosti tradiční společnosti, z rodinného života, magických rituálů a bylo přesunuto do diskursu a rituálů prostoru lékařského, kde se zařadilo mezi patologické stavy[142].

Resumé, shrnutí dílčí

V této eseji se Daniela Tinková zamýšlí nad tím, jak rozdílné bylo v pozdní době osvícenské zacházeno s ženskou a mužskou psychikou. V rámci medikalizace dochází k fyzickému pojetí těla k jeho uchopení novou vědou a rodícím se lékařstvím. V souvislosti se spojením těla s psychikou, je stejně jako u fyzicky dokazatelné rozdílnosti, „slabosti“ ženy a její náchylnosti k nemocem, vzhledem k jejím přírodou daným reprodukčním úkolům poukazováno i na slabost psychickou. Jako senzuální, emocionální s odlišným způsobem prožívání byla hodnocena společností jinak než muž a byla odsouzena k uzavření se do domácí sféry[143].

---

139 Jean-Etienne Georget, *De la folie* (1820), Toulouse, 1972.

140 *ibid*., s. 79.

141 *ibid.*, str. 80, Kontext: časopis pro gender a vědu 3–4/2003.

142 Valorizace chirurgie v průběhu 18. století a skutečnost, že porodníci skládali na většině fakult od 2. poloviny 18. století zkoušky z chirurgie, vedly k nástupu využívání chirurgických nástrojů v porodnictví, jejichž užívání bylo tradičním porodním bábám nedostupné. K medikalizaci porodnictví viz například Antonín Doležal – *periodicky v československé gynekologii, nyní knižně Od babictví k porodnictví, Karolinum, 2001, Eva Rozsívalová, Jean Donnison, Midwives and medical men. A history of inter-professional rivalries and women´s right,* London, 1977. Kontext: časopis pro gender a vědu 3–4/2003.

143 Například Simone de Beauvoir, „Druhé pohlaví“, Sandra Bern , „Optická skla kultury“.

6. Jana Ratajová, Lucie Storchová

Nádoby mdlé, hlavy nemající, diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku

Autorky v edici uvádějí texty, které dosud nebyly zpřístupněny, a snaží se na jejich základě provést analýzu konstrukce genderu. Obsahem jsou preskriptivní spisy o panenství a vdovství ze 16. a 17. století.

Panenství fyzické, panenská čistota je darem od Boha, uvádí se v textu Adama Klemense „Rozkoš a zvůle panenská“ z roku 1523, který je třeba střežit a pečovat o něj „rozkoší panenskou“, tedy „stavem duše a mysli“, jakožto „osoba“ stojící mimo toto darované panenství. Je nutné chránit tento Boží dar jak před vnějšími pokušeními, tak před svými potřebami tělesných rozkoší.

Na rozdíl od Klemensova pojetí panenství[144] v díle luterského faráře Lukáše Martinovského „Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti“ z roku 1581, je panenství charakterizováno jako ctnosti panenského stavu[145]. Používá metaforickou podobu květin představujících ctnosti. Věnec spletený z různých květin, znázorňuje prolínání jednotlivých ctností[146]. Panenská čistota v tomto textu není předmětem a darem, tělesné panenství je jen jedna z ctností, která není pouze záležitostí panen, ale i paniců. Je chápána jako zbavení se tělesné žádosti, proto je možná i čistota svazku manželského[147]. Připouští se i zdobení a péče o tělesnou stránku, na rozdíl od Klemense, hodnotícího tyto „tělesnosti“ jako nebezpečné projevy pýchy[148].

Martinovský představuje v porovnání s Klemensem v pojetí panenství odklon od středověkého diskursu.[149]

První vydání „Korunky“[150], z druhé poloviny 16. století je podobně jako u Martinovského vystavěno na podobenství panenského „vínku“, „koruně“ ctností.

---

144 Klemens, v textu „Rozkoš a zvule panenská“ trvalé – teologické panenství neodmítá přímo, ale základem je u něj panenství měšťanské, kdežto Martinovský se „Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti.“ se trvalým – teologickým panenstvím nezabývá, je zde prezentováno pouze měšťanské pojetí , jako předstupeň manželství, Ratajová J., Panna a panenství, panic a panictví...s.545, 553, 555, 557 a 563–564, 472–473, in Horský J., Stud, polaritní gendery na místo pluralitních... s. 7.

145 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české litertuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 557.

146 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české litertuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 559.

147 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 563

148 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v časké litertuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 564.

149 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008 s. 564.

Metafory jednotlivých druhu květů s jednotlivými ctnostmi zde nejsou tak výrazně propracovány jako u Martinovského. Nejvíce zdůrazňovanou ctností je čistota. Panna, neprovdaná mladá dívka, je spojována s Ježíšem Kristem, který zaujímá postavení jejího manžela.

Ve druhém vydání z roku 1616 se výčet ctností rozšiřuje o „stydlivost“ a „bedlivost“ (toto rozšíření se ustálilo i v dalších vydáních) a dále je obohacena o úvodní výklad „k vyrozumění Korunce panenské náležité.“[151] V tomto úvodu je podáno vysvětlení, co je korunka, proč má panna korunku „nosit“, popisuje její vzácnost a moc a vlastnosti jednotlivých ctností.

Odlišnost mezi prvním a druhým vydáním je nejvýraznější, v porovnání s ostatními vydáními. (4. vydání 1679, Žitava, 5. vydání 1720, Žitava, 6. vydání 1784, Litomyšl, 7. vydání, 1804, Litomyšl).

Přináší i mravoučná naučení o chování panen v rodině a ve společnosti[152].

U Adama Klemense Plzeňského, v textu „Rozkoš a zvule panenská“ z roku 1613, je rozkoš duchovní pojímána jako ochrana čistoty tělesné, která je darem od Boha, a je nezbytné, aby jej „osoba“ opatrovala a chránila. Za odměnu jí bude dopřáno právě této čistoty, veřejného ocenění a dobrého manželství. Čistota je darem Božím, je pojímána jako něco, co je mimo „osobu“ (ženu). Dokladem je i modlitba, kterou jsou niterné pocity svěřovány Bohu a spojené s prosbou o jeho pomoc a ochranu. Duchovní rozkoší se má panna chránit před vnějším nebezpečím vnějším i svého vlastního těla. „Srdce čisté stvoř ve mě Duchem tvým svatým řeď, spravuj a posvěcuj a v duši i v těle posvěcuj,...“[153].

V „Korunce“ (v jejím prvním vydání) je ctnost, čistota panenská darem, mládí a krása jsou pomíjivé a nemá jim být věnovat péče a pozornost, ctnosti „spletené“ ve vínku zdobí a ke slávě panny slouží. Shoduje se s Klemensem. Martinovský připouští zdobení a péči o tělesnou stránku.

---

150 „Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným pannám národu českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný“ neznámého autora in Ratajová J., Storchová L., (edd) Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 225.

151 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 486.

152 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, 2008, Scriptorium, s. 477, 478. „Korunka aneb vínek panenský“, doložena jsou vydání z roku 1720, 1784 a 1804, srov. Ratajová J., Storchová L.,(edd.), Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008.

153 Klemens, Rozkoš a zvule panneská, fol.Kib-Kiia in : Ratajová J., Storchová L., (edd.) Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 153–156, 550.

Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží, diskursy manželství v české literatuře raného novověku

Cílem studie je rozkrýt pojem a prezentaci manželství na jednotlivých uvedených textech, které stejně jako v prvním vydání časově odpovídají 16. a17. století, a jeho vztah například k panenství.

Obsah textu Jana Rocasia Sušického (16. století), „O svornosti manželské“, Čest a nevina pohlaví ženského, z roku 1585[154] je postaven na základě dialogu dvou mužů, přesto že je dedikován „Všem poctivým šlechetným, v Kristu Pánu milým pannám a paním.“[155] Dialog je postaven na obhajobě a zatracování žen. Ve spisu se prolíná odmítání sňatku a odmítání žen s přijetím sňatku a obhajobě žen, například s odkazy na svatého Pavla a na Boží záměr. Argumentací, že žena není příšera a ženy nejsou všechny ze své podstaty špatné[156], se žena dostává do postavení objektu, o kterém se uvažuje jako o (ne)potřebném pro život člověka. Dualitou žena a člověk je žena považována za toho druhého, s kým musí muž setrvat v manželství, kterou je třeba usměrňovat a dohlížet na ni. Její slabost zapadá do Božího řádu, může být platná jako pomocnice, je družkou[157]. Zda-li je žena dobrá, záleží na tom, jak se chová k manželovi. Žena bez manžela je v tomto textu prezentována jako panna[158]. Jako dobrá je hodnocena žena věrná, oddaná, jejíž ctností je čistota (ve smyslu cudnosti), poslušná a pobožná[159]. Název spisu z konce 16. století „O svornosti manželské“ Jana Rocasia vyjadřuje, že spokojenost manželská závisí na manželčině poddanosti muži. Aktuálnost a vyjádření sociální situace může být doložena na základě oblíbenosti těchto mravokárných spisů[160].

Nové vydání Rocasiova spisu pod názvem “Bič na zlé ženy“ lze vyložit jako otázku jeho dobového vnímání. Opakovaných vydání (reedicí) se dočkaly i „Korunka aneb vínek panenský“. Doložena jsou vydání z roku 1720, 1784 a 1804[161].

---

154 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 11.

155 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 122

156 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 742.

157 která „není příšerou, ale nejmilejším stvořením Božím, které bylo muži - člověku dáno.“

158 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 745.

159 *Ibid,s.* 746.

160 Ratajová J., Storchová L.,(eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 754.

161 Srov. Ratajová J., Storchová L.,(edd.), Nádoby mdlé hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české litertuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008.

Ve spisu Jana Kocína z Kocinétu (1543–1610) „Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně“ z roku 1585 má zásadní význam slovo „rozšafný“ z německého původu znamenající poctivý, v češtině vykládán jako moudrý, prozíravý, uvážlivý. spisu je žena je zde darem od Boha a muž se má k Bohu modlit, aby mu byla dána dobrá manželka. Spravuje domácnost, ochraňuje svého manžela před hříchem a rodí mu děti. Dobrá žena je měřítkem schopností muže, žena zlá naopak odrazem jeho neschopnosti. Dobrá žena nezahálí, plní pokyny manžela.

Manželství je charakterizováno jako instituce zřízená Bohem, se základem v době, kdy Bůh stvořil Evu Adamovi a „spojil je v jedno tělo“[162].

Dualita žena a panna není tak častá u muže (mládenec), ale ideální muž je muž ženatý, otec rodiny, hospodář, což ho opravňuje zastávat významné posty, například v městské správě.

Nejsystematičtějším z uvedených textů je spis „Vysvětlení o stavu manželském“ z roku 1605 protestantského kněze Jana Thadea Meziříčského (zemřel v roce 1652)[163]. „Stejně jako u ostatních textů je manželský stav u Thadea tím nejlepším“[164] a také první manželství u Adama a Evy bylo ustanoveno Bohem a oba spojil v jedno tělo. Manželé jsou částí Božího plánu ustanoveného ještě před prvotním hříchem. Muž je podle epištoly svatého Pavla hlavou ženy a ona je jeho tělem. Rozbití manželství je vraždou těla, zaslouží trest tady na světě i po něm, na onom světě. Jako jediný uvádí i povinnosti muže. Ženit se s vůlí rodičů znamená přijmout symbol moci otcovské, která je na otce delegována Bohem. Bůh přidělil ženu Adamovi, poddanost ženy je stejně jako u Rosacia odůvodněna stvořením a jako trest za prvotní hřích, protože Eva byla svedena ďáblem, nikoli Adam[165].

Muž má pečovat o ženu jakožto slabší, včetně trestu, na rozdíl od Kocína, de je žena spodobněna jako dar, je tady nádobou a její nedostatky jsou nečistotou na nádobě. Muž je má odstraňovat, ale zároveň dávat pozor, aby ji nerozbil, jako důvod

---

162 Ratajová J., Storchová L., (eds.), ŽenaRatajová J., Storchová L., není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství
v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 757.

163 Ratajová J., Storchová L., (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 762.

164 *ibid*, s. 762.

165 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 763.

uvádí její křehkost. Pro panenství a panictví je manželství jako lék na „oheň chlípnosti“[166].

Stav panictví je stavem přechodným mezi „dětinstvím a manželstvím“. Dětství ale není považováno za stav, je vyjádřeno věkem.

Základní povinností mládenců a panen je zachování přirozené čistoty, poctivosti, sexuální nedotčenosti, což je předpokladem pozdějšího dobrého manželství.

Poctivost chápána jako čistota je opakem chlípnosti, nečistoty a ohně, který je třeba hasit vodou, a tím je slovo Boží a askeze – hlad, žízeň, práce a nepohoda[167].

Zavedením pojmu „stav panický“, stav pro svobodné muže, postupuje podle nepsané normy, že neutrální je stav mužský a zvláštní je stav ženský[168]. Vyjadřuje požadavek čistoty u muže. U Thadea je významnou změnou požadavek čistoty nejen žen, ale i mužů „Stav panický ve spojení s pojmem čistoty, či anjelské čistoty, naprosto jasně zdůrazňuje požadavek sexuální nedotčenosti, obojího pohlaví....“[169] V soudobých textech je používán pouze stav panenský.

Panenství i panictví jsou paralelní stavy, dary od Boha, „vyhrazeno lidem mladým“[170].

Hlavním cílem Havla Žalanského (1567–1621) je obhajoba manželství oproti trvalému panictví a panenství. Čistota je synonymem pro tělesné panenství, a objevuje se (také například u Martinovského, nebo v Korunce) proměna čistoty panenské v čistotu manželskou, je prezentována jako stav těla, ale i mysli.

Žalanský obhajuje manželství proti trvalému stavu panictví. Na rozdíl od ostatních textů, kde se řeší manželství jako soužití se ženami a jak je možné s nimi

---

166 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 765.

167 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 769. Havel Žalanský Panenství, panictví a manželství - stav panický a čistota anjelská.

168 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha , Scriptorium, 2009, s. 770.

169 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha 2009, Scriptorium, s. 770.

170 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 772.

žít, otázka bohulibosti stojí až na druhém místě. I tady je manželství dílem Božím. Manželství je jako čistý stav.[171]

Podstatný rozdíl oproti textu o cti a nevině pohlaví ženského, kde je také psáno o stavu svobodném i manželském, který řeší manželství na základě soužití se ženami, jak je možné s nimi žít, je Žalanský zastánce manželství jako díla Božího oproti panenství a panictví[172].

Ve studii „Vedení manželství a etika sebe samé(ho) v českých preskriptivních spisech 16. a 17. století“, Lucie Storchová používá spisů z tiskárny Daniela Adama z Veleslavína (1546–1599), na nichž tematizuje techniky „sama sebe“.[173]

V protikladu k formám zpytování, zpovídání a asketickým praktikám typickým pro raně křesťanskou hermeneutiku, se ve veleslavínských textech požaduje pouze introspekce při hledání Boží částečky v lidském srdci a zkoumání Božího řádu v okolním světě a přenesení do života jedince. Boží bázeň a svědomí se v textech interpretuje jako „božská jiskra“ v lidském srdci[174]. Veleslavín se vracel k nadcházejícímu konci světa a Poslednímu soudu, který vede k technikám „Já“, tedy k etické práci závazné pro každého. Prvním zásadním prvkem veleslavínské etiky „sebe“ je konstituce subjektu na základě aktivního sebe vztahu, apely k poznání sebe a „panování nad sebou“, spatřit se jako v zrcadle, stát se „sám nad sebou králem“. Důležitou roli zde hraje bázeň Boží a svědomí. Člověk se při utváření sebevztahu může spolehnout na svoji Božskou část, božskou jiskru v srdci a etická práce spočívá ve zkoumání vlastního nitra (srdce). Další zásadou je, že Boží milost má přát aktivním jedincům. Třetí představuje podřízení patrilineární a pastorální autoritě v rámci řádu přirozeného zákona. Bůh trestá z pozice otce všechny milované děti, jeho autorita se přináší na vrchnosti, hospodáře manžele i na všechny lidské bytosti[175] (viz rady ženichům při výběru ženy). Model otcovské autority se přenáší do všech úrovní sociálních vztahů a odpadnutí od otcovské autority je hříchem.

---

171 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 773–774.

172 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 775

173 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 777.

174 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 785

175 *Ibid*, s.785 -787.

Veleslavínská etika se vyznačuje zásadní změnou, klade důraz na fungování společenského celku.

Jana Ratajová v analyzovaných textech poukazuje na dualitu žena a člověk, která ženě upírá lidskost. Nejvíce ji nachází v předmluvě spisu „Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně“ Jana Kocína z Kocinétu. V textu „Čest a nevina pohlaví ženského“ je žena podle Ratajové „především pomocnicí muže, družkou, která není příšerou či hovadem, ale je nejmilejším stvořením Božím, které bylo člověku – muži dáno“, svůj výklad zakládá na znění textu „Cti a neviny pohlaví ženského“, v němž je uvedeno, že šlechetná žena „není jedovatá, zlá a nemilá šelma, mužova příšera a trápení, ale nejmilejší, nejpřívětivější a nejlaskavější tvor Boží, ... pro něž člověk otce i matku opouští.“ Tato pasáž vyznívá jako odlišení člověka a ostatních stvoření, mezi něž je zařazena na nejvyšší stupeň, jako nejlepší (vzhledem k muži) žena.

Zatímco u Kocína výraz „člověk“ znamená muž, v textu Thadea „Vysvětlení o stavu manželském“ se nachází termín „osoba“, používaný v odlišném významu od slova člověk[176].

Žádná ženská člověk není, polarizace genderu v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století

V minulých dvou dílech autorek Jany Ratajová a Lucie Storchové v textech z 16. a 17. století uvádějí, že o feminitě do 16. století, vypovídají tři typy genderu. Až do 16. století se objevují tři kvalitativně nerovné modely, panna, manželka, vdova, kde osou je „rastr“ manželství. Maskulinní gender představuje pouze dobrý a špatný manžel. Raně novověký model genderů je propojen s konceptem řádu pohlaví, legitimizovaným odkazem na Bibli, jehož základem je instituce manželství[177].

Hlavním cílem třetího svazku je teze o „polarizaci genderů“, moderního spojení genderu a biologického pohlaví, a zaměřuje pozornost na to, jaké genderové modely existovaly v českém prostředí v polovině 18. století. Zatímco v předchozích dvou dílech je prezentován pluralitní diskurz genderu, v tomto období vzniká představa o biologicky dané pohlavní dichotomii[178].

---

176 Zatímco v plurálu jsou pojmy lidé a osoby pojímány jako synonyma. Ratajová J., Manželství v české literatuře raného novověku, s. 745, 756 – 757, in Horský J., Stud, polaritní gendery na místo pluralitních... s. 9.

177 Viz Ratajová J., Storchová L.,(eds.) Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží, Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009.

178 Přelom 16. a 17. století a českojazyčná produkce poloviny 18. století.

Koncept polarizace genderů od poloviny 18. století vychází z proměny souboru představ o společenských diferenciacích. Nové pojetí sociální diferenciace vychází z dichotomie chápání třídy, rasy, věku nebo právě genderu, kde dochází k zformování binárního modelu feminity a maskulinity. Polarizovaný model genderu začíná být spojován s kategorií přirozené, biologicky dané diference mezi mužem a ženou. Každé z pohlaví je spojováno s jinou rolí, určeným chováním, stereotypy „(ne)ctnosti“[179]. Biologické odlišení žen a mužů je odůvodněno dosažením úkolů každodenního fungování lidské společnosti a reprodukce. Ženská role je založena na její křehkosti. Žena je pasivní, sexuální, emocionální, předurčená k mateřství, péči o rodinu. Muž je naopak určen k angažovanosti ve veřejné sféře[180]. Vybočení z tohoto stereotypu je trestáno společenským odsouzením.

V závěrečné edici manželské katechismy z konce 18. a počátku 19. století, prezentují společné rysy v porovnání se staršími normativními spisy. Důraz se klade na manželství jako základní („rastr“), a na „krajní genderové polohy dobrý a špatný manžel, dobrá a špatná manželka“.[181] Setkáváme se s důrazem na lásku manželskou, jež nesmí být založena na vášni, fyzické přitažlivosti nebo na majetku, ale na podobě lásky pod vedením duchovní autority, „na oboustranném zpytování povahy lásky.[182]“ Manželství by podobně jako na přelomu 16. a 17. století nemělo být založeno na vášni, ale na rozumu[183]. „Ne slepá náruživost, ale rozum nás musí vésti...“[184]

Na rozdíl od starších textů v postosvícenské době normativní texty už nejsou spojovány se životními stadii, se sociálním statusem, nezabývají se již „pravým panenstvím“, jako kolem roku 1600[185].

Ve starších textech jsou uváděny ctnosti a povinnosti dobrého manžela a manželky v souvislosti s pojednáním o vzájemných vztazích, o rodičovství a vztazích k hospodářství. Manželovi se zde připisuje zásadní role v „napravování manželky „ …

---

179 Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 458.

180 Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 458 .

181 Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 466.

182 Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 466.

183 Chylík, Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami, s.13 a 15 in Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010.

184 *ibid*, s. 6.

185 Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 467.

abych rozumem to napravil, co je v ní zkaženo...[186]“ Ve stejném duchu je i je text Thadeův „Vysvětlení o stavu manželském“ z roku 1605.

Důkaz přirozenosti je v části: „Důkaz písem a zdravým rozumem vysvětlený, že žádná ženská člověk není“ (1782) vyjádřen slovy: „Ženské pohlaví má skoro všechny vlastnosti a naklonnosti obecné zvířatům, nasledovně musejí dle bytnosti své víc zvířata než lidi býti, v nadhernosti přirovnávají se pávům….., že pohlaví ženské lapavé a školivé stvoření jest, zvíře neukrotitedlné[187]“ se závěrem: „*Omnia ad majorem Virorum gloriam.* Všechno k větší cti a chvále Mužů.[188]“

Ratajová poukazuje na pasáž, kde jsou pojmy osoba a člověk genderově neutrální, z Thadea cituje výrok: „Ti, kteří chtějí vstoupit do manželství, … mají od Pána Boha osoby druhé k manželství motlitbami svatými hledati, neb není to na vůli člověka dobrou manželku a tolikéž dobrého manžela pojíti, ale na vůli a daru Božím ...“[189]

Pojem „osoba“ je označením pro partnera do manželství (ženu, či muže), kterého člověk dostane od Boha. Dodává ale, že Thadeem uváděné biblické příklady tuto genderovou neutralitu nepotvrzují. Darem Božím je ve v nich vždy manželka, žena a že pojem „člověk“ u Thadea označuje obě pohlaví, „pokud pohlaví nejde z kontextu jednoznačně určit“ „Pojem osoba nejčastěji označuje partnera v manželství, (objekt), ženu i muže. Žena, která si volí partnera, je nazvána pojmem osoba.“

V souvislosti s pojetím ženy jako daru, „zpředmětněním ženy“ v raněnovověkém diskurzu, ve výkladu spisu „Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně“ Jana Kocína z Kocinétu Ratajová uvádí: „...žena je darem od Boha a úkolem muže je především modlit se k Bohu, aby mu byla vhodná manželka dána“ a dodává, že Kocín píše o obdarování Bohem dobrou manželkou, ale ne obdarování ženy dobrým manželem. „Zpředmětnění ženy je v tomto případě maximální. Pojetí žena rovná se dar, odpovídá zcela argumentu, který je přítomen i v ostatních textech Příkladem je citát ze svatého Pavla: „...žena je tu pro muže, ne muž pro ženu“.[190]

---

186 O etických praxích čištění manželky a metaforice cenných předmětů srov. Storchová, Vedení manželství, s. 806 – 807, Karel Khun, Katechismus ženichův, s. 73.

187 Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 165, Duchovní zrcadlo ženského pohlaví, s.139 .

188 *Ibid*, s. 166.

189 Ratajová J., Storchová L.,Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží, Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 337, 768, 769, in Horský J., Stud, polaritní gendery na místo pluralitních... s. 9.

190 Ratajová J., Manželství v české literatuře raného novověku, s. 745 - 756-769, in Horský J., Stud, polaritní gendery na místo pluralitních... s. 10.

V souvislosti s Thadeovým textem je motiv ženy odvozen z motivu Evy dané Adamovi Bohem[191].

Lucie Storchová používá termín: „inferiorita feminity a femininí domesticita“, jež měl v 16. a počátkem 17. století podobu podřízenosti ženy na základě „přirozeného řádu“ domu, který neklade striktní důraz na odlišnosti pohlaví (na základě pracovní dvojice)[192,] , která se změnila ve fyzickou, morální a intelektuální inferioritu ženy, provázenou zatlačováním ženy do soukromé sféry. (dokládá v literatuře 18. století).

Tuto změnu genderového diskurzu dokládá i Jana Ratajová v analýze spisu Rocasia „O svornosti manželské“, který byl téměř v roce 1787 (po dvou stech letech) reeditován v jiném diskursu pod názvem: „Bič na zlé ženy“.

Resumé dílčí shrnutí

Eliasova teze o emancipaci žen v 17. a 18. století je odlišnou oproti tezi Ratajové, Storchové a Tinkové o inferioritě žen. Eliasova schopnost diferenciace „ono“ a „já“, vnitřního tlaku, který v podstatě znamená schopnost vyjádření niterného oddělení od vnějších podnětů, je představována například textem Lukáše Martinovského (16. století), „Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti“. Zde uvádí, že „sluší ušlechtilá ozdoba krásné osobě, když jest mladá, silná, plného těla mnohem lépeji nežli shrbeným lidem“ K tomuto zdobení lze zaujmout niterný odstup – „Pakli jedna mimo druhou co spanilejšího oděvu nositi chce, nemá k tomu srdce svého přikládati, ale poctivost, stud, pokora, bázeň Boží, přívětivost k osobám nižšího povolání v ozdobě skvíti se má“. V rozporu s Eliasovou tezí se pak například „Napomenutí učiněné všechněm věrným, ve všech Stavích a po všech Zbožích v Jednotě“, mimo jiné mluví o „napravení“, jako kdyby, hříšnost a nemravnost byla záležitostí smyslových orgánů, smyslového vnímání, jako by člověk nebyl schopen vnitřního odstupu od smyslových vjemů. „Oči, od lakomství pejchy a smilnosti očištěné, aby napraveny byly k čistému, přímému, spravedlivému, vážnému poctivému i pokornému a stydlivému hledění, ba i k pláči v pokání nad sebou a nad hříšností svou. Obráceny aby byly na potřeby bližních nuzných a nepálily se, když Bůh jiným žehná“

191 „Důkaz Písmem a zdravým rozumem vysvětlitelný, že žádná ženská člověkem není“, in Jana Ratajová, Lucie Storchová (eds.), Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v časkojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptoricum, 2010, s. 163 – 166, citace s. 164.

192 „když manželka manžela svého miluje když jemu věrně a povolně posluhuje, dům spravuje, když dítky plodí, a když zase manžel manželce ve všech pracích hospodářských věrně pomáhá, v těch věcech se Pánu Bohu líbí …“. Srovnání: Havel Žalanský , Pantheon, Knížka o ctnosti anjelské, in Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 491 -561, in Horský J., Stud, polaritní gendery na místo pluralitních... s. 12.

nebo Žalanského „Knížka o ctnosti anjelské“ v níž uvádí: „mládenci a panny pilně mají svých očí šetřiti a všelikého nestydatého shlédnutí se stříci.[193]“

Opodstatnění Eliasových tezí lze shledávat srovnáním vydání textu „Korunka aneb vínek panenský, která byla vydána v průběhu dvou set let sedmkrát. Pozoruhodné porovnání nabízí první vydání z poloviny 16. století s posledním vydáním z roku 1784.

První vydání obsahuje dvacet čtyři pojednání panenských ctností, zatímco ve druhém vydání z roku 1616 a další obsahují pojednání o ctnosti v rozšířené textové podobě. Rovněž je zvýšen jejich počet na dvacet šest s doplněním pojednání o stydlivosti a bedlivosti. Panenské ctnosti jsou zde popisovány ve vztahu k Bohu, ne vztahu k ostatním, ve formě výchovných spisů, které by pojednávaly imanentní vztahy tohoto světa (včetně soužití mužů a žen). Ve vydání roku 1784 začíná popis stydlivosti: „Stydím se vždy Boha svého (i svatých anjelů jeho)“. .. až i vlastního svědomí patříc na své provinění...“ a další metafora „ ...jako z roucha svlečená...“, která vystihuje pocit studu. Bdělost obsahuje vztah k Bohu a vlastní duši a například i verše: „..stojím, bdím, abych nepadla (neb, ďábel, můj nepřítel,) hledí, by ke mne přístup měl (obchází vždy co lev řvoucí) chce mne sežrati co ovci...[194]“

Výše uvedené rozšíření prvního vydání je patrné v článku o čistotě. Na rozdíl od prvního vydání z druhé poloviny 16. století, které disponuje poměrně krátkým textem „o čistotě“: „Čistého těla, též i srdce svého, ostříhám jako pokladu drahého. Buďto v panenském nebo v manželském stavu, vím, že se líbím svému Pánu Bohu.“

V litomyšlském vydání „Korunky“ z roku 1787 je spis rozšířen ve smyslu čistoty srdce, která je obnovitelná niterným pokáním. Například „Žádám za to Boha svého, aby skrze Ducha svatého čisté srdce ve mne stvořil a mne v sobe znovu zplodil...[195]“

---

193 Martin Lukáš Martinovský, Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti, in Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v časké litertuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s.11 – 150, citace
s. 83 a 86 – 87. Napomenutí Jindřich Halama, Sociální učení českých Bratří 1464 -1618, CDK, Brno, 2003. in Horský J., Stud, polaritní gendery na místo pluralitních... s. 14.

194 Srov. Ratajová, J., Naučení pannám ...s. 480 a srovnávací tabulka na s. 484 - 491, zejména s. 486-487, Korunka aneb vínek panenský in : Ratajová J., Storchová L., (eds.), Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, 2008, Scriptorium, s. 221 – 244, Korunka aneb vínek panenský, in Ratajová J., Storchová L., (eds.), Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010,
s. 13 – 136, cit. s. 48 a 50.

195 Srov. Korunka aneb vínek panenský, in Ratajová J., Storchová L., (eds.), Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, 2008, Scriptorium, s. 221–244 s. 229, a Korunka aneb vínek panenský,

V těchto textech pocházejících z konce 18. století je možné vysledovat zvyšující se důraz na niternost, kde v souladu s Eliasem, lidské „já“ nebo lépe vyjádřeno „nadjá“ je schopno odstoupit od afektů a pudů, od toho, co je „oním“.

Změny v textech z druhé poloviny 18. století oproti textům z 16. a počátku 17. století se týkají tematizace tělesné náklonnosti, zajímavější je posun v náboženských mravokárných textech, například: „Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami“, sepsané Kvirínem Josefem Chylíkem (1760–1832) v roce 1798 vykazuje odklon od transcendentálních k osvícenském hodnotám. Objevují se zde výrazy jako je libost, manželům povolená rozkoš a také se hovoří o pravém lidském štěstí ve smyslu: „každý člověk sobě cestu k štěstí a k spokojenosti dělá“. Chylík pokládá lidské štěstí za kladnou hodnotu a povinností osvícenského duchovního je výchova svých farníků. „Kdybychom my, tedy přičinlivěji uváděli lid na cestu moudrosti a ctnosti, zdliž by tento svět docela jinou, lepší tvářnost neměl?[196]“

Chylík upozorňuje, že je třeba „manželských rozkoší požívat jen „se stydlivostí ... a čistotou těla“, aby nedocházelo k zošklivení manželů a nevěře. Rovněž varuje před nestřídmostí „tělesné rozkoše“. Naopak „požívání jejímu“ se střídmostí je přirozenou reakcí na touhy. Ženy mají v tomto duchu zachovávat stydlivost, neprojevovat žádostivost, ale manželovy být i povolnými[197].

Raněnovověké texty v uvedené edici se vyznačují nerovným postavením žen a mužů. Na příkladu misogynního diskurzu textu z roku 1782, který s odkazem na Písmo říká : „že se v něm ženská člověkem se nenazývá“, …. „že ona je pomocnice člověka, však z toho nenásleduje, že ona člověk jest“, ….. že „ poněvadž tedy žínky neb samičky dle Písma jen jako zvířata se pozorovat mají, tak jest nevyhnutelná závěrka, že žádná ženská člověk není.[198]“

Uvedené teze prezentují přechod od pluralitního k polarizovanému postavení genderů a soupeření mezi teologickým a měšťanským modelem panenství a přechodu

---

in : Ratajová J., Storchová L., (eds.), Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 13 – 136, cit. s. 46–48.

196 Kvírin Josef Chylík, Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami, in Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 265–280, cit.: s. 266, 271.

197 K.J. Chylík , Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami, Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 272 -273. Koncem 18. století se oproti století 16. mění nejen diskurz, ale i myšlení. Lidské štěstí, libost, radost, rozkoš, (tělesná) nejsou hříchem, jsou-li užívány střídmě a se stydlivostí.

198 Důkaz Písmem a zdravým rozumem vysvětlitelný, že žádná ženská člověkem není“, in Jana Ratajová, Lucie Storchová (eds.), Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v časkojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptoricum, 2010,
s. 164.

od sociálního k tělesnému pojetí panenství. Teorii o rozštěpení soukromé a veřejné sféry a o zatlačení ženy do domácnosti.

7. Miloš Sládek, Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století

Miloš Sládek se úvodu své edice Svět je podvodný verbíř barokních kázání zamýšlí nad tím, co dnešního člověka s předešlými generacemi spojuje, nad propojením minulého a přítomného, jaká je spojitost mezi minulostí a přítomností. Od úvah o lidském hříchu, ctnostech, neřestech až po pocity viny. „Lidské svědomí je jistě vystavěno na stejném principu jako před staletími, ale možnosti přehlušit jej jsou dnes poněkud širší.[199]“ Vnímání hříšnosti člověka nebo pojetí smrti se od raného novověku dramaticky změnilo. Stejně tak i „schopnost lásky.[200]“

Ke dvěma „lidským průvodkyním“ lásce a smrti autor nechává promluvit Pavla Josefa Axlara (zemř. 1714), kazatele začátku 18. století: „Smrt (prej) a Láska, stovaryšíce se času jednoho, vyšli spolu na vandr, maje při sobě každá z nich svou vlastní zbraň, Smrt kosu, Láska šípy a fakuli.....Smrt od přirození svého je žena nevrlá, nevhodná a nemluvná, a tudy jdouce málokdy co promluvila, nicméně Láska jakožto žinka štěbetavá a švitorvá ani huby nezavírala, pořád jednák toto, jednák druhé klepala, a tudy svou veselou řečí tu starou babici Smrt velice z melancholie vyrazila. Zatím když se soumračilo a noc se začínala, uhnuly se obě do jakés hospody a tu do sednice vejdouce, své zbraně na jedno místo položily a po dokonalé večeři jedna každá na své lůžko k odpočinutí se odebraly, umlkly a usnuly. Mezitím okolo půlnoci něco se v hospodě bouřiti a dusiti, dveře skřípěti a vrzati počnou, Smrt a Láska tím hřmotem když se ze sna probraly, tak je hrozný strach a veliká hrůza obešla, že ihned beze všeho meškání z postele co zděšený vyskočily, zbraně své pospěšně popadly, a kudy která mohla, ven z domu a odtud pryč, co mohly, utíkaly. Stala se pak s nimi v tom jejich utikání jedna podivná příhoda, nebo když každá z nich své zbraně potmě naspěch hledala, stalo se omylem, že Smrt popadla zbraň Lásky, Láska zbraň Smrti. Smrt popadla hořící fakuli a toul, Láska smrtedlné šípy a kosu. …... a když se víceji shledati nemohly, musela každá při tom co si popadla zůstati. A odtud se praví (Ct8): *Fortis est ut mors dilectio,* silné jest jako smrt milování, protože Láska má zbraň Smrti,

199 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 42.

200 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 42.

a tudy se taky Smrti nakonec nic nebojí, a kdo v lásce přebývá umírati nikdy nebude, byť se krásně někomu zdálo, že umírá.[201]“

V této edici jsou zařazena kázní vydaná mezi léty 1695–1764. Kázání v této době byla ovlivněna dvěma proudy kazatelství. Autor uvádí, že koncem 17. století postupně do humanistického (klasického, staršího), který zastával tradiční formy kázání, proniká kázání konceptuální (ostrovtipné). Většina vybraných kázání je konceptuálních, založených na důvtipném promýšlení obsahu, tak aby upoutalo pozornost posluchačů[202]. Koncept, jakožto základ kázání byl založen na úryvku z Písma, duchaplném rozvinutí myšlenky a potvrzení důvěryhodným výrokem významného duchovního[203].

Výběr uměleckých prostředků podléhal vlivům obou proudů. V této souvislosti autor předkládá rozdělení období českého kazatelství doby pobělohorské do tří částí. První období od 20. – 80. let 17. století, v němž nad homiletikou převládala hagiografie[204]. V období od 90. let 17. a prvních dvou desetiletí 18. století do homiletiky proniká směr konceptuální a kázání se stávají hlavním žánrem české prozaické literatury. V období od 20. do 60. let 18. století konceptuální kázání dosahuje svého vrcholu a toto období končí jeho osvícenskou kritikou[205]. Konceptuální kázání byla označována jako umění ostrovtipu. Do náboženské rétoriky pronikla myšlenka konceptu „z italského *concetto* – překvapivý nápad[206]“ v souvislosti se snahou kazatelů o upoutání pozornosti posluchačů používáním metafor a alegorií. Jestliže bylo konceptuální kázání znakem baroka, dá se považovat na základě uvedených kázání za počátek baroka již období od 90. let 17. století[207].

Prvním kázáním konceptuálního charakteru vydaným tiskem je text Bohumíra Hynka Josefa Bílovského (1659–1725) z roku 1695[208]. Na tomto kázání se projevuje

---

201 Srov.: O. Fejfarová, Knihovny pražských měšťanů, in: Život v barokní Praze 1620 - 1784, Praha, 2001, s. 100 – 106.

202 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 30.

203 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 28.

204 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 30–34.

205 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 35–41.

206 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 27.

207 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 33, 34.

208 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 35.

vstup konceptuálního proudu do českého kázání. Biblický ráz postupně začaly prostupovat "rafinovaně vystavěná srovnání a slovní hříčky.[209]"

V otázce diskuze odkouzlování světa se některé texty barokních konceptuálních kázání jeví jako krok zpět k neodkouzlenému pojetí světa. Autorův výklad spolu s vybranými texty (zejména „umělost" metafor v textech) vedou k opatrnosti takových závěrů[210].

Kázání byla „jedním z mála literárních útvarů, se kterými se všechny vrstvy obyvatelstva setkávaly (vedle duchovní písně a modlitby) po staletí.[211]" V souvislosti s otázkou vlivu kázání na sociální vrstvy uvádí Miloš Sládek, že se homiletika stala žádaným čtenářským žánrem, že „ … byl klidně vyprávěný biblický příběh lidovému posluchači bližší než komplikovaná struktura konceptuálních kázání … postila, která ... byla vnímána jako prostředek duchovní výuky dospělých, jako zdroj poučení, ve kterém umělecká či zábavná složka hrála jen okrajovou roli.[212]"

Autor dodává, že proces přijmutí konceptuálního charakteru kázání byl dlouhodobý (dvě až tři desetiletí) a někteří kazatelé a část posluchačů jej nepřijala vůbec.

Na pozdně barokním kázání Františka Rafaela Koliandra (1. pol. 18. stol.), „Trojí čest od trojnásobní zásluhy zplozená..." z roku 1748, které je zaměřeno explicitně na otázku komu náleží čest, kdo je hoden nejvyšší ctihodnosti, je pozoruhodné sledovat na první pohled okrajovou linku – přístup k ženám. [213,]

„Koliandrovo kázání je založeno na rozpracování dvou větších nápadů nebo konceptů a na tříšti metafor a slovních hříček, jimž se částečně podřídila i osnova kázání.[214]" První koncept se týká ctihodných a důstojných obyvatel, porovnání charakteristiky žen s různými profesemi z hlediska cti a důstojnosti. Druhý koncept

---

209 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 35.

210 Horský J., Dějiny, teorie, Kritika, 2007, s. 142 http://www.dejinyteoriekritika.cz/Modules/ViewDocument.aspx?Did=169

211 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 12.

212 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 34.

213 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 396.

214 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 400.

se „překvapivě hravě“ snaží o rozšíření ctihodnosti oslavence a vysvětluje důvody jeho trojctihodnosti (duchovní byli titulováni jako „dvojctihodní“)[215].

Úvodní slova jsou věnována ženám. V duchovních promluvách hrály ženy roli záporných postav. Kromě žen světic se stávaly terčem útoků kazatelů. I když „ženská otázka“ je typičtějším tématem například pro Kolmana Hendla z pražských Emauz a nebo Františka de Waldta. Koliandr se sarkasmem poukazuje na to, že ženy velmi touží požívat ctností, *„Quis esset honorabilior omnium?* Kdo by byl ctihodnější nad jiné? Chci říct, komu a jakému stavu, jakému stavu, věku, pohlaví, ouřadu nebo povolání větší čest před jinými patří?“ ...„Největší sice ctižádost na sobě vidět dává pobožné pohlaví ženské“ ... „a ten cti kouř, ten hadí čmoud tak se toho dobrého pohlaví přidržel, že ještě po tolika tisicích létech až podnes nemůže vyvětrati.[216]“ Spílá ženskému pohlaví, že se nadměrně prosazuje, touží zastávat výsadní postavení a často si jej svou urputností na manželech vydobudou. „Ale kdo je tý tak veliké chyby příčina? Pán Bůh ne,..... poddané mají být ženy mužům svým“ a „Těmito slovy odkazuje ženy na patřičné místo a cituje přitom třikrát Bibli, čímž zaručuje svým slovům patřičnou váhu.... „nebo on praví k ženě v Prvních knihách Mojžíšových v třetí kapitole: *Sub potestate viri eris et ipse dominatobitur tui*, pod mocí muže budeš a on bude panovati nad tebou. Svatý Pavel ne, nebo on píše k svému Týtovi v druhé kapitole o ženách: *Subditas viris suis, ut non blasphemetur verbum Dei,* poddané mají býti ženy mužům svým, aby nebylo rouháno slovo Boží, … A zase v Prvním dopise Korintským v jedenácté kapitole: *Non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum*, není stvořenej muž pro ženu, ale žena pro muže.“ Příčinu této chyby vidí i v mužích, kteří ženám čest prokazují, a „časem i modlářství provozují, říkajíce: *Mio idolo*“[217].

V mravokárných textech z 16. století, kde byly ženy zatracovány jako hříšná stvoření, kde nejsou „člověkem“ a dále je o nich pojednáváno jako o „těch“, které mají muži býti pomocnicemi, které vyžadují jeho dohled, zejména duchovní, ale i fyzickou péči.

---

215 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 400. První část kázání může připomínat Komenského „Labyrint světa“. V touze po setkání se ctnostnými lidmi poznáváme různá zaměstnání a stavy.

216 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 405 - 406.

217 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 406.

V pozdně barokním kázání z roku 1748[218] jsou prezentovány ženy v poněkud odlišném světle. Je zde možno rozpoznat jiný postoj k ženám, jiný způsob promluvy k věřícím o vztahu mužů a žen, o jejich postavení ve společnosti. Je nutné přiznat, že se nejedná o celý společenský diskurs, ale jde jen o analýzu textu určitého žánrového druhu. Na tématu cti prezentuje ženu jako domáhající se moci a nadvlády nad mužem a toužící po obdivu. Kazatel takové projevy žen odsuzuje. Klade zároveň vinu a napomíná muže z přílišného uctívání žen. Ženy varuje před přijímáním těchto uctivostí a velkou žádostivostí po nadvládě. Přesto že kazatel takové projevy úcty k ženám a jejich žádostivosti po nich odmítá a odvolává se na pořádek Boží, je v tomto kázání patrný jiný přístup k ženám, oproti raně novověkým mravoučným textům. V textu „Důkaz písem a zdravým rozumem vysvětlený, že žádná ženská člověk není“ z roku 1782, lze také sledovat podobný způsob uvažování o ženách, stejně jako ve spise „Trojí čest...“ u Koliandra, zaznívá kritika jejich pýchy a touhy po obdivu. Také přiznání cti pouze mužům v závěru se nese v podobném duchu.

Tento přístup lze považovat za soulad s tezí Eliasovou ve smyslu „hrozící“ emancipace žen. Na druhé straně je možné jej posoudit jako shodu s tezí Jany Ratajové a Lucie Storchové o inferioritě žen v tomto období a také jako soulad s osvícenským diskursem a tezí Daniely Tinkové o zatlačování žen do soukromé sféry.

Je třeba zdůraznit, že tato myšlenka je postavena na porovnání jednoho pozdně barokního kázání a jednoho mravoučného spisu z poloviny 18. století s ranějšími mravoučnými texty [219]. Také se může jednat o literární hrátku. Distribuce cti je věcí literární licence autora. Texty nepředstavují výpovědi mimoděk, ale jsou tvořeny s určitým záměrem. Je těžké vyvozovat závěry z kázání a mravoučných textů, protože často vytváří paradox dobových poměrů.

Odlišné pojetí prožívání lásky lze vysledovat v textu „Korunky“... „Toho všeho já, láska, potvrzují, víry, naděje skutkem dokazují, znajíc k sobě lásku Boží nesmírnou, kteréž dokázat ráčil v milém Synu. Pro tu milost zase se poddávám jemu, srdcem ku poslušenství všelikému. Jak nejvíc mohu, miluji jej zase, a bližního svého jako sama se. To jest s dobrou myslí chtivě a pilně ostříhám přikázání Páně silně, neb nic jiného Boží milování není než zákona vyplňování, kteréžto ačkoli v tomto životě, jest mdlé

---

218 Trojí čest od trojnásobní zásluhy zplozená... F. R. Koliandr, in : Sládek M., Svět je podvodný verbíř, Praha , Argo, 2005, s. 396.

219 Sládek, M., Svět je podvodný verbíř, Praha, Argo, 2005, s. 399, a „Důkaz písmem a zdravým rozumem vysvětlený, že žádná ženská člověk není“ (1782), in : Jana Ratajová, Lucie Storchová (eds.), Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v časkojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptoricum, 2010, s. 163.

a nestatečné při mně v psotě, však i to vše přijímá láska jeho, když jen z víry upřímně miluji ho, nebo v budoucím životě neskonalá začne se již sláva má dokonala. Když Pána Boha očitě uzříme, a vespolek sami sebe poznáme, tu již víra i naděje přestane, a mé pravé milování nastane, kteréž se bude navěky konati, sám Pán Bůh v nás a my v něm přebývati. O, jaké to milování bude tam, dejž ho dojíti Pán Bůh všechněm nám[220]", kde je v mravoučném textu prezentována láska, jako láska k Bohu, a víra v lásku pravou, věčnou, lásku mimo tento svět.

Oproti textu „Láska jakožto žínka štěbetavá...." z kázání uvedeném v edici Miloše Sládka, Svět je podvodný verbíř, v textu Pavla Josefa Axlara, kazatele začátku 18. století, kde je láska prezentována jako kdyby se s ní mohl člověk potkat v reálném světě. Je ztělesněna a je jí přiznána dualita, své zbraně si zaměňuje se smrtí. Jsou jí přiznány jiné vlastnosti a jiný emocionální náboj. Skrze lásku se člověk nemusí obávat smrti, v tomto se texty shodují. V textu z poloviny 18. století ten, kdo v lásce umírá, „nikdy neumírá". V mravoučném textu z 16. století se člověk těší na život posmrtný, kde bude moci plně požívat lásky Boží.

Změna v pojetí lásky k Bohu vertikálním směrem se dá charakterizovat jako změna směrem horizontálním, kde je láska metaforicky pojata, ztělesněna. Pro texty 16. století by byla láska pozitivním stavem. Stejně tak i v době pozdějších kazatelských textů. Je otázkou, kdy se odlišuje vztah člověka k Bohu a vztah člověka k člověku. Interpretace zde není jednoznačná.[221]

Resumé dílčí shrnutí

Uvedené texty Miloše Sládka poskytují prostor ke kulturně dějinným rozborům. Na příkladu pronikání metafor a alegorií se lze pokusit analyzovat do jaké míry se začíná prosazovat nové pojetí individuality, sebereflexe a niternosti. V souvislosti s kázáním Ferdinanda Karla Reismana z roku 1724 prezentuje Miloš Sládek metaforu „očí duše", v níž se „vidění jako atribut tělesného oka (…) přenáší na intelektuální schopnosti nebo etické hodnoty člověka.[222]"

---

220 Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 225.

221 K oddělení lásky erotické a lásky k Bohu dochází pravděpodobně v období po polovině 18. století, které se vyznačuje uvolněním prudérnosti. Oddělení oblasti žádostivosti a oblasti lásky se lomí v 1850 až 1950. V porovnání s těmito spisy se dnešní texty se liší, erotiku nemají za smilstvo.

222 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných

Miloš Sládek k Reismanovu svatomartinskému kázání uvádí, že v jeho pojetí: „je lidské oko jednou vnímané jako nespolehlivé, snadno podléhající klamu krásy a přetvářky, jindy vykreslené jako symbol prostoty a duchovní čistoty.[223]“ V Reismanově textu je oko metaforou. Zaznívá zde varování před užíváním oka k určování povahy člověka. „Pilně se varůjte falešných proroků, … Jsou mnozí, kteří se zevnitř na oko pěkně a laskavě stavějí, a v srdci zatím přemejšlejí, jak a kterak by bližního svého mohli otrávit, nelze tedy, ach, nelze z obličeje, očích člověka poznat, co v jeho srdci přebývá a vězí, ba jistě ne, obvzláštně v tyto časy, kdežto již mnozí křesťané za upřímnost a sprostnost se velice stydí, a kdo prej nezná falešnou světa politiku, slova jeho nemají žádného kšiku.“[224]

V další pasáži následuje: „Svíce těla tvého jest oko tvé, bude-li oko tvé sprostné, tělo tvé všeckno bude světlé, pakliť bude nešlechetné, také tělo tvé bude tmavé. Než medle, co jest při nás ta jasná svíce? I jest pravá a živá v Kristu Pánu víra naše. A co se pak skrze oko rozumí? I rozumí se věrná mysl naše. Co pak skrz tělo naše? Ach, což jiného nežli tento vezdejší celý život náš, to jest všecky časného života naše skutky a činové.“ Okem se tedy „rozumí se věrná mysl naše.[225]“ Reismanův tex používá „oko“ jako metaforu a varuje před spojováním oka a povahy člověka.

To, že se zde alegorické obraznosti metafora prezentuje právě jen jako symbol[226], je zřetelnější v porovnání Reismanova textu například s pasáží z „Nápravy čili napomenutí“ z 50. let 16. století, editovaného Jindřichem Halamou. „Oči od lakomství, pejchy a smilnosti očištěné, aby napraveny byly k čistému, přímému, k spravedlivému, vážnému, poctivému i pokornému a stydlivému hledění, ba i k pláči v pokání nad sebou a nad hříšností svou.“[227] Jako by mezi smyslovým vjemem a duševním postojem nebyl prostor k možnému niternému odstupu. Je důležité podotknout, že srovnání textů z 16. a 18. století a vyvozování závěrů o změně duchovnosti může působit zjednodušeně[228].

---

kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 232.

223 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 232.

224 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 238.

225 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 239.

226 „V Resmenově pojetí je lidské oko jednou vnímané jako nespolehlivé, snadno podléhající klamu krásy a přetvářky, jindy vykreslené jako symbol prostoty a duchovní čistoty“ uvádí Miloš Sládek ve výkladu. *Ibid,* s. 232

227 Jindřich Halama, Sociální učení, Sociální učení českých bratří 1464–1618, Brno 2003, s. 234, in Horský J., Dějiny, teorie, Kritika, 2007, s. 145.

228 Sládek, M., Na okraj českého vlastenectví kazatelů 18. století aneb O veverkách a lvím ocasu, in : Slovesné baroko ve

V období 20. až 60. let 18. století se kazatelství stalo významným literárním žánrem, v němž dosáhl vrcholu konceptuální model kázání[229]. V rámci osvícenského racionalismu bylo barokní kazatelství kritizováno. Příkladem může být legendisticko-kazatelská konstrukce mýtu, propojujícího nepomucenskou a mariánskou úctu. V nepomucenském kázání Kryštofa Vojtěcha Hubatia z Kotnova (zemřel 1746) z roku 1730[230] můžeme kupříkladu číst: „Chtěl Bůh, abychom ničeho neměli, co by prv skrze ruce Marie nebylo prošlo. Prošel i skrze ruce Marie Jan Nepomucký, nežli dán byl rodičům přirozeným, totiž rodičové jeho bohabojní, věkem sešlí, a protož neplodný od Marie Panny při klášteře cisterciensk ém blíž Zelené hory žádnou rodinu a svého manželstva potěšení prostředkem horlivé stálé pobožnosti a učiněného slibu obdrželi, synáčka utěšeného spatřili, a tak jistě dal Bůh nejprv Marii a Maria dala rodičům Jana.[231]“

středoevropském prostoru. Praha, Arsci, 2010, s. 46-41,in : Horský J., Dějiny, teorie, Kritika, 2007, s. 146.

229 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 37–41, in Horský J., Dějiny, teorie, Kritika, 2007, s. 143.

230 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 259.

231 Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 275, in Horský J., Dějiny, teorie, Kritika, 2007, s. 146.

8. Resumé

Ve všech uvedených tezích se nově tematizuje nitro.

Některé z uvedených Eliasových tezí se odlišují od koncepcí sociokulturních dějinných proměn, prezentovaných v sociologické a historiografické literatuře, tato odlišnost může být dána jinými výchozími analytickými hledisky. Pro porovnání s novějšími rozbory, zabývajícími se gendery v raněnovověkém diskurzu pro českou literaturu 16. až 18. století lze například vyjít ze tří dílů ediční řady: Nádoby mdlé hlavy nemající, Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží, Žádná ženská člověk není, Jany Ratajové a Lucie Strochové. Autorky na základě analýzy nacházejí postupnou změnu tematizace genderu, od jejich pluralitního pojetí k pojetí binárně polaritnímu, hodnocení jednotlivých fází životního cyklu – panenství a panictví, manželství, vdovství a vdovectví a otázku inferiority ženy, jejího zpředmětňování, pohlížení na ni jako na objekt, upírání lidství a uzavírání do domácnosti.

Tyto otázky jsou zajímavé v kontrastu s Eliasovou tezí o emancipaci žen v 17. – 18. století a prvků, které souvisí s tím, co Elias pojednává jako stud a pocit trapnosti a jako potencionální znaky zvyšující se rezervovanosti.

Eliasovy teze o první emancipaci žen, o „sociální síle“ stejné s muži, jsou v kontradikci s diskursivně – analytickými závěry o inferioritě ženy v raném novověku, s tím, že ženě není přiznána hodnota lidské bytosti a že oddělení soukromé a veřejné sféry bylo genderově strukturováno. Přičemž ženě byla přisouzena soukromá a muži veřejná sféra.

Tezi Norberta Eliase o emancipaci lze podpořit příkladem uváděným v práci Ulricha Im Hoffa, kde pojednává o salonech, jejichž doba vzniku[232] je pro toto období příznačná a jejich organizátorkami byly právě ženy. Protiargumentů je ale víc, například v právě zmíněném Im Hoffovi je uváděno rovněž vyloučení žen z čtenářských společností. Dalšími jsou postosvícenské argumenty podřízenosti žen mužům, zdůvodněné fyziologickou, psychologickou odlišností ženy, postavenou na základě probíhající medikalizace, které uvádí Daniela Tinková.

Objevení se stydlivosti a bedlivosti v textu druhého vydání „Korunky“ může být zvažováno jako soulad s Eliasovu tezí o zvyšující se skrytosti, intimnosti v období

232 Viz výše, kapitola 3.2 Charakteristika...

raného novověku. V litomyšlském vydání „Korunky“ z roku 1787 je spis rozšířen ve smyslu čistoty srdce, která je obnovitelná niterným pokáním.[233] Ve dvorsko-aristokratické společnosti byl sexuální život intimnější, než ve společnosti středověké. Pohlavnost je pozvolna obestřena studem a odpovídající zdrženlivostí v chování[234]. Tyto texty pocházející z konce 18. století se vyznačují zvyšujícím se důrazem na niternost, kde v souladu s Eliasem, lidské „já“ nebo lépe vyjádřeno „nadjá“ je schopno odstoupit od afektů a pudů, od toho, co je „oním“.

Ve veleslavínských textech je požadována introspekce při hledání Boží částečky v lidském srdci a zkoumání Božího řádu v okolním světě přenesení do života jedince. Boží bázeň a „svědomí“ se v textech interpretuje jako „božská jiskra“ v lidském srdci[235]. Veleslavínská etika se zároveň vyznačuje zásadní změnou, klade důraz na fungování společenského celku.

Je otázkou, do jaké míry lze zvažovat podobnost veleslavínských textů s Eliasem uváděného pozorování sebe i ostatních zavedené Erasmem Rotterdamským. A zda-li sebereflexe, sebezdokonalování, komparace sebe a společnosti mohou být zvažovány jako počátky zrození niternosti. Jak se mění chování a duševní ustrojení člověka, mění se i styl pozorování druhého. Představa, kterou člověk o druhém získává, je bohatší, osvobozenější od momentální emoce, „psychologizuje“ se. Psychologický pohled na člověka, důkladnější pozorování sebe i druhého je nejzákladnějším předpokladem zachování společenské pozice. Předpisy chování se v 16. století liší od minulých právě tím, že výraznou roli v nich začarčenalo hrát právě pozorování.

Erasmova kniha, určena k výchově chlapců, pojednává o chování člověka ve společnosti, o „e*xternum corporis decorum*“, vnější tělesné slušnosti. Je zde zdůrazněn význam s pohledu, „*Animi sedem esse in oculis,* oči jsou sídlem duše“ . Hovoří se také o držení těla, gestech, výrazu obličeje, ale i o oděvu. Vnější chování je prezentováno jako výraz nitra. Ve vedení k sebereflexi je možné nacházet určitou podobnost jako ve veleslavínských textech, i když v nich figuruje explicitně odkaz na „Boží jiskru“.

---

233 Například „Žádám za to Boha svého, aby skrze Ducha svatého čisté srdce ve mne stvořil a mne v sobe znovu zplodil..“Srov. Korunka aneb vínek panenský, in Ratajová J., Storchová L., (eds.), Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, 2008, Scriptorium, s. 221 – 244 s. 229, a Korunka aneb vínek panenský, in Ratajová J., Storchová L., (eds.), Žádná ženská člověk není, Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha, Scriptorium, 2010, s. 13 – 136, cit. s. 46 – 48.

234 Viz výše, 4. kapitola, Norbert Elias.

235 Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 785.

Cestou od pojmu civilizace k jeho předchůdci zdvořilosti vede stopa civilizačního procesu a proměny chování, jež proběhla na Západě.

Jak uvádí Elias, tak zvaný habitus je výsledkem působení psychogeneze

a sociogeneze[236]. Společnost ovlivňuje i vnímání emocí, pocitů, hodnocení vnímání sama sebe a lidskou niternost.

Teze, kterou zastává Daniela Tinková o hodnocení ženy jako slabé, na základě jejího většího emocionálního založení, založeného na vědeckém základě, odvozeného od fyzické konstituce a rozdílnosti od „rozvážného“ muže, schopného řešit situace s racionalitou a uměřeností, která patří do oblasti veřejné, mohou znamenat hodnocení prožívání a projevování emocí jako slabost.

Vyvstává tak otázka, jak to, že v období, kdy citovost, vášně přisouzené ženě, jako druhému pohlaví, jsou v této době hodnoceny jako relevantní, zasluhující si místo v životě člověka.

Daniela Tinková zdůrazňuje, že se v 18. století vyostřil rozpor mezi binárními opozicemi a dále se rozvíjela dualita rozum a cit, kultura a příroda, veřejné a soukromé, muž a žena.

Spojením těla s psychikou, je stejně jako u fyzické rozdílnosti – „slabosti“ ženy a její náchylnosti k nemocím, vzhledem k jejím přírodou daným reprodukčním úkolům poukazováno i na slabost psychickou. Jakožto senzuálnější, emocionální, způsobem prožívání byla hodnocena společností jinak, než muž byla odsouzena k uzavření se do domácí sféry.

V 19. století se objevují útěšné texty, kde ctností je uměřenost, přesto i prožitek se stává relevantním. Člověk může emoci, cit prožívat na rozdíl od baroka.

236 Freud uvádí rozpor mezi svým vlastním sebeuznáním, uspokojením libida a vztahem ke společnosti.

Závěr

Zatížený věčným hříchem má v souladu s Božím řádem středověký člověk trpět, má svěřovat své vnitřní pocity Bohu. Žena je muži v souladu s tímto Božím pořádkem podřízena, a tato idea přetrvává až do období raného novověku. Vnitřní prožívání patří Bohu.

Tuto tezi, vyjádřenou v úvodu práce, je možné sledovat v mravoučných textech Jany Ratajové Lucie Storchové například v textu Klemense[237], nebo v prvním vydání „Korunky“[238]. V Eliasově civilizačním procesu se v období přechodu od středověku a raného novověku začíná utvářet prostor pro (psychologické) pozorování sebe a druhých. Erasmus pojednává o chování v rámci mezidských vztahů, a to je možné považovat za počátek psychologického diskursu.

Barokní ctnosti a nectnosti jsou v 17. a 18. (od 16. do poloviny 18. století) století pojímány v alegoriích, představují jiný typ pozornosti vůči citovosti člověka než v období středověku a reformace. Je nebezpečné o ní přemýšlet, přiznávat ji nebo se jí zabývat, neboť co je lidské, není od Boha, je z lidské subjektivity a odvádí člověka od Krista. Žena je se v mravoučných textech považuje za původkyni hříšnosti a je jí třeba péče a dohled manžela. Z právních a majetkových diskursů vyplývá, že žena nebyla hodnocena jako bytost sama o sobě, bylo na ni pohlíženo jako na dceru nebo manželku.[239]

V období baroka bylo náboženství součástí života lidí, kteří v něm hledali útěchu života na zemi a naději života věčného. Lze jej charakterizovat jako emocionální období, kde se ve zbožnosti prolínají modlitby s realitou života, s vroucností a vášnivostí[240].

Na otázku, zdali použité prameny potvrzují tezi, že baroko představuje vyumělkovanost a snaží se z vnějšku působit na city člověka se snahu jej ohromit, lze odpovědět barokními kázáními konceptuálního charakteru v edici Miloše Sládka.

---

237 Text Adama Klemense Plzeňského, „Rozkoš a zvůle panenská“, z roku 1523.

238 Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným pannám národu českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný“ neznámého autora in Ratajová J., Storchová L., (edd.) Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008.

239 Lenderová M., a kol., Eva nejen v ráji. (Žena v Čechách od středověku do 19. století), Praha, Karolinum, 2002, s. 7.

240 Kalista, Z., Horáková M., Česká barokní pouť, k religiozitě českého lidu v době barokní, Žďár nad Sázavou, Cisterciana Sarensis, 2001, s. 247.

Tento model kázání nastupuje do kazatelství právě v období baroka a vyznačuje se snahou po upoutání pozornosti a emocionálním nábojem.

Je třeba podotknou, že metafora se vyskytuje jak v ranějších mravoučných textech, například u Martinovského[241] a v „Korunce“, tak v textech pozdějších. Povaha žánrů ne povaha epochy metafora Nemusí se jednat o povahu epochy, ale o povahu žánrů.

Osvícenský diskurs s sebou nese jiný pohled na citovost. Zohlední emocionalitu, ale formou alegorických metafor, přecházejících z baroka.

Na základě emancipačních procesů se i postavení ženy zlepšuje. V souladu s tezí Daniely Tinkové, racionalizačním úsilím a spojením ženy s iracionalitou, rozdělením domácí a veřejné sféry, je žena postupně uzavírána domácím prostředí. Je definována jako „od přírody“ slabší, jak po fyzické, tak později po psychické stránce, což je potvrzováno postupně se konstituující medikalizací a psychologizací. Ženě je určeno jiné místo než muži, který je naopak spojován s racionalitou, kulturou a veřejným životem, místo v domácí sféře.

V podobném duchu se nesou teze o přechodu od pluralitního k polarizovanému postavení genderů a soupeření mezi teologickým a měšťanským modelem panenství a přechodu od sociálního k tělesnému pojetí panenství uvedené Janou Ratajovou a Lucií Storchovou na základě analýzy textů uvedených v edici.

U Eliase lze niternost dohledat v souvislosti s psychogenním tlakem v odlišnosti „já a ono“, které nutí člověka dělat něco, co nechce a v té souvislosti vystupuje téma „rozštěpenosti člověka“. „Nadjá“ nově vytvořené v rámci habitu, zastávající roli svědomí. V textech pocházejících z konce 18. století lze najít zvyšující se důraz na niternost, kde Eliasovo „já“ nebo „nadjá“ je schopno odstoupit od afektů a pudů, od toho co je „oním“.

Tinková uvádí, že se v tomto období neuvažuje vertikálně, k Bohu, ale nyní je možné vyjádřit city horizontálně ve vztahu s někým blízkým v korespondenci, nebo v deníku.

Objevují se prvky osvícenského charakteru v požadavku lidského štěstí, a důrazu na výchovný efekt směrovaný nově k rodině a ke společnosti.

---

241 Text Lukáše Martinosvského „Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti“ z roku 1581.

V době postosvícenské, pod vlivem nastupujícího romantismu, nachází prožitek člověka místo v jeho životě, člověk svými projevy citu může být specificky bohatý. Svěřování citů dosahuje v teologii 19. století jiných rozměrů, věřící je řeší formou útěšných dopisů, deníkovým psaním. Objevují útěšné texty, kde ctností je uměřenost, ale i prožitek relevantní, člověk může emoci, cit prožívat na rozdíl od baroka, kde jsou vystaveny navenek, ale není to prožitek jednotlivce. Tuto poslední část své teze hodlám dále prostudovat a podrobit zkoumání na základě další analýzy (například ego dokumentů). Z důvodů velkého rozsahu by ji nebylo možné do této práce již umístit.

Všechny teze se shodují, že od středověku a od raného novověku dochází obecně k výraznějším proměnám hodnocení vnitřního prožívání člověka. Je otázkou zda už samotná změna diskursivních praktik, jako je například změna výrazů mravokárných textů označující lidskou niternost a její jednotlivé části, jako je srdce, svědomí, duše, mysl, rozum a vůle nejsou ukazatelem proměny lidské niternosti a proměny lidské psychiky. „Odpověď na otázku těchto proměn závisí na metodickém a obsahovém přístupu a na tom, zda zvolíme východisko Eliasovo, Freudovo, Cassirerovo, Foucaltovo," jak uvádí Jan Horský[242].

Stejně tak otázka, zdali se objevuje kladné hodnocení emocionality, kdy a jak, zůstává nadále otevřená. Změny hodnocení emociality a citů se prolínají a nedá se jednoznačně prokázat jejich souslednost a bude vyžadovat další badatelské úsilí a hlubší analýzu tohoto období a období následujícího, stejně tak jako otázka, kdy se stala emocionalita hodnotná a stává se hodnotou individuální.

Na základě zvolených materiálů, dle výše uvedených analýz nelze prokázat tuto souslednost jednoznačně.

Na úplý závěr ještě málá poznámka o tom co člověka propojuje s milulostí.

Podobně jako Miloš Sládek charakterizuje některé entity jako pomíjívé, proměnné, tak i Daniela Tinková vnímá (právní) kategorizaci zločinu, jako měnící se, jenž není ontologicky zakotvena. Jako na entitu stálou spoléhá Sládek na svědomí.

242 Dostupné na : http://www.dejinyteoriekritika.cz/Modules/ViewDocument.aspx?Did=169.

Použitá literatura

Primární literatura

Elias N., O procesu civilizace, díl I, sociogenetické a psychogenetické studie. *Proměny chování světských horních vrstev na Západě*, Praha, Argo, 2006.

Elias N., O procesu civilizace, Sociogenetické a psychogenetické studie 2. díl, *Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace,* Praha, Argo, 2007.

Ratajová J., Storchová L.,(edd.), Nádoby mdlé hlavy nemající? *Diskurzy panenství, vdovství v české litertuře raného novověku*, Praha, Scriptorium, 2008 .

Ratajová J., Storchová L.,(eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. *Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha*, Scriptorium, 2009.

Ratajová J., Storchová L., (eds.) Žádná ženská člověk není, *Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století, Praha,* Scriptorium, 2010.

Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005.

Tinková, D., Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha, Argo, 2004.

Tinková D., „Přirozený řád“ a ideologie oddělených sfér, Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy“ v pozdně osvícenské vědě, in Kontext, časopis pro gender a vědu 3-4/2003.

Tinková. D., Tělo, věda, stát. *Zrození porodnice v osvícenské Evropě*, Praha, Argo, 2010.

Sekundární literatura

Adorno T.W., Horkheimer M., Dialektika osvícenství, Praha, Oikoymenh, 2009.

Arnason1 J. P., La Trobe University, Melbourne; Fakulta humanitních studií UK, Praha, in Sociológia 44, 2012, č. 5.

Bloch M., Bloch J.H., „*Women and the Dialectic of Nature in Eighteenth-Century French Thought'*“, in *Nature, culture and Gender, New York, Melbourne, 1980.*

Clifford Geezrtz, Interpretace kultur, Praha, Slon, 2000.

Donald Davidson, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), *Edward N. Zalta, (ed.)*

Eliade M., Mýtus o věčném návratu, Oikúmené, Praha, 1994.

Foucault M., Dohlížet a trestat, Kniha o zrodu vězení, Praha, Dauphin, 2000.

Hartl P., Hartlová H., Psychologický slovník, 1. vydání, Praha, Portál, 2000.

Hume D., *A Treatise of Human Nature, 1985.*

Miler D., Blackwellova Encyklopedie, Brno, CDK, Proglas/Jota, 1995, Francouzské osvícenství.

Montesquieu, Ch. O duchu zákonů, Aleš Čeněk, Dobrá voda, 2003.

Im Hoff U., Evropa a osvícenství, Praha, Lidové noviny, 2001.

Kant I., Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? in Filosofický časopis, 1993, číslo 3.

Kant I., Základy metafyziky mravů, Praha, Svoboda, 1999.

Klimeš, L., Slovník cizích slov, Praha, SPN, 1998.

Kutnar F., Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu, Praha, Historický klub, 1948.

Lenderová M., a kol., Eva nejen v ráji. *Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Praha, Karolinum, 2002.

Petrusek M.,Vodáková A., Velký sociologický slovník, Praha, Karolinum, 1996.

Rémond, R., Náboženství a společnost Evropě, Praha, Lidové noviny, 2003.

Rousseau, J., Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, in Rozpravy, Praha, Svoboda, 1989.

Tinková, D., Předcházet či trestat? Český časopis historický 101, Historický ústav Akademie věd ČR, Praha, 2003.

Weber M., Metodologie, sociologie s politika, Praha, Oikoymenh, 1998.

Pramenná literatura

„Trojí čest od trojnásobní zásluhy zplozená...“ , pozdně barokní kázání Františka Rafaela Koliandra, in : Sládek M., Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 396.

„Korunka aneb vínek panenský, všechněm pobožným pannám národu českého k zvláštnímu potěšení a užitku oddaný“ neznámého autora, in : Ratajová J., Storchová L., (edd.) Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 221.

Jan Thadaeus Meziříčský, „Vysvětlení o stavu manželském“ z roku 1605, in Jana Ratajová Lucie Storchová (eds.), Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření Boží. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2009, s. 339–491.

Lukáš Martinosvský, „Křesťanských pobožných panen věneček poctivosti“ in : Ratajová J., Storchová L., Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskurzy panenství, vdovství v české litertuře raného novověku, Praha, Scriptorium, 2008, s. 11–153.

Pavel Josef Axlar, „Láska jakožto žínka štěbetavá....“ O. Fejfarová, Knihovny pražských měšťanů, in : Život v barokní Praze 1620 –1784, Praha, 2001,Sládek M., (ed.), Svět je podvodný verbíř, aneb výbor z Českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století, Praha, Argo, 2005, s. 42,43.

Webové zdroje

Horský J., Dějiny, teorie, Kritika, 2007, dostupné na:
http://www.dejinyteoriekritika.cz/Modules/ViewDocument.aspx?Did=169, citace dne : 7.4.2013
http://www.dejinyteoriekritika.cz/Modules/ViewDocument.aspx?Did=38., citace dne : 17.3.2013
http://is.muni.cz/th/78780/fss_b/Koutny_Bc.prace.txt.citace dne : 15.4.2013
http://projekty.osu.cz/svp/opory/lf-zacharova-zaklady-obecne-psychologie.pdf, citace dne : 17.5.2013
http://profil.muni.cz/anotace/aristoteles.html., citace dne 18.4.2013
http://www.phil.muni.cz/fil/etika/texty/aristoteles.htm. , citace dne 29.4.2013.
http://www.sav.sk/journals/uploads/10261211Arnason%20-%20OK%20upravena%20verzia.pdf., citace dne: 13.3.2013.
http://projekty.osu.cz/svp/opory/lf-zacharova-zaklady-obecne-psychologie.pdf.,citace dne 12.3.2013.
http://profil.muni.cz/anotace/aristoteles.html., citace dne : 30.5.2013.
http://www.kosmas.cz/knihy/104004/vasne-duse/.,citace dne:18.5.2013.
http://www.kfil.upol.cz/doc/mgr-dipl/DP_Klemesova%20Vendula.pdf., citace dne : 30.5.2013.
http://cs.wikipedia.org/wiki/Sentiment, citace dne : 30.5.2013.